

O evolucionismo cinematográfico de Pereira de Freitas (1842 - 1905)

O «DR. FREITAS»

A nossa província é ainda a seara cuja colheita se aguarda, num aguardar apenas expectante, alterado ora e logo por algum afoito interveniente. Uma parte considerável da cultura portuguesa, mesmo na ordem da Filosofia, está nas bibliotecas e arquivos regionais e, uma parte cujo teor e dimensão se ignoram, no registo tradicional dos povos onde o investigador terá de mergulhar — como em lustrosas águas baptismas.

Alvaro Ribeiro, que trabalhou no funcionalismo público, e partilhou do mesmo gabinete do etnógrafo minhoto Manuel Couto Viana († 1970), ao publicar o seu livro *Os Positivistas* (1955), exarou uma nota de rodapé, que dizia: «a personalidade deste médico, que se dedicou a estudos filosóficos, bem merece desenvolvida referência numa história do pensamento português»¹ — Alvaro Ribeiro aludia ao Dr. Freitas, em breves linhas, no contexto dos autores considerados antipositivistas ou que, pelas suas ideias evolucionistas, contribuíram para dissolver a rígida influência positivista.

Alvaro Ribeiro obteve a informação em Couto Viana, (grande estudioso das pessoas, valores e coisas do Minho) e foi quem, a nível transregional, primeiro concitou as atenções dos interessados para a personalidade filosófica do médico vimaranense. Couto Viana fora decerto buscar as suas informações à revista mensal *Limiana*, que se publicou em Ponte de Lima, em 1912 e onde se encontram algumas páginas, não do médico,

¹ *Os Positivistas*, 137. Importa referir que o ilustre Conde d'Aurora, exemplar amante de Ponte de Lima, não teve uma palavra, (nem a teve para Taroso), para com Freitas, na *Monografia do Concelho de Ponte de Lima* (Porto, 1956).

mas de pessoas que lidaram com ele e puderam, em boa oportunidade, prestar homenagem pública a quem o «público» decerto não reconhecia, por não se tratar de um político — o género exacto do homem público. Freitas era um filósofo.

Incitados pela sugestão de Álvaro Ribeiro, achámos oportuno agora, remontar o médico de Ponte de Lima, num contributo imperfeito para a história do pensamento português.

António Inácio Pereira de Freitas nasceu em S. Miguel das Caldas de Vizela, em 1 de Fevereiro de 1842, sendo filho de José de Freitas e Oliveira, e de D. Cecília Rosa da Silva Pereira. Foi baptizado na igreja matriz da sua paróquia, aos 3 dias do mesmo mês e ano, sendo pároco o abade Miguel Joaquim de Sá ².

Cumpridos os estudos primários e liceais no tempo do ecletismo, entrou para a Escola Médico-Cirúrgica do Porto, onde prevaleciam, em ciências da natureza, um evolucionismo biologista e, em humanismo, as ideias do Romantismo, aí se licenciando, em 1866, com a tese intitulada *Das Águas Minerais em Geral e da Sua Aplicação em Particular ao Tratamento das Moléstias Cirúrgicas* ³.

Na escola portuense foi aluno do então lente demonstrador (interino) Joaquim Guilherme Gomes Coelho, o romancista Júlio Dinis († 1871), não sendo este o único aspecto a ligar as biografias do romancista e do pensador. A escola cirúrgica do Porto teve importantes implicações no ideário romântico português, em cujo humanismo Júlio Dinis se situa, enquanto Freitas se situa aí mesmo, de outro modo, mas os principais inspiradores da ambos são ingleses: Jane Austen e Charles Dickens, para um, Darwin e Spencer, para outro. Nas respectivas esferas, ambos partilham de uma visão romântico-realista, mas viva da Natureza e da Sociedade — que, nos dois autores, são corpos vivos, biológicos.

Quatro anos após a licenciatura, em 1870, fixou-se em Ponte de Lima, para onde fora nomeado médico-cirúrgico, logo depois tendo tomado o lugar de médico do partido municipal, exercendo funções na Misericórdia da vila.

² Livro de Registos de Baptismo existente no Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, em Guimarães, de que é distinto director o nosso Amigo, escritor Manuel Alves de Oliveira, que nos deu aquela informação. Inocêncio, *Dic. Bib.*, VIII, refere aquela mesma data, mas a *Grande Enc. Port. e Brasil.*, indica erradamente o ano de 1882. Inocêncio vale.

³ Porto. Tip. do Comércio do Porto, 1866, 74 pp.

As águas não foram apenas o «salva-vidas» para uma tese escolar. «Foi ele dos primeiros a chamar a atenção pela propaganda, que Vizela possuía, como de facto possui, um tesouro, que era preciso tratar com carinho — as suas preciosas águas. Traçou na sua imaginação o plano dum estabelecimento que se assemelhasse aos que via no estrangeiro e conseguiu organizar uma grande empresa para ele se constituir»⁴.

Esta capacidade de imaginação calculadora não serviu apenas para Vizela. A notícia necrológica publicada na imprensa limiana dá conta de outros projectos que Freitas imaginou, concebeu e calculou, evitando os gastos que a edilidade de Ponte de Lima teria a pagar aos arquitectos. Na vila do Lima trabalhou em quase todas as instituições de utilidade pública, e a mesma imprensa não regateia a justiça. Numa vila onde existiam jornais dos Partidos Regenerador e Progressista, que andavam em constantes guerras de campanário, e não tendo Freitas uma opção partidária definida (já Tarrozo era militante do Partido Progressista) o sentimento da perda foi unânime e o semanário regenerador *O Echo do Lima*, que sucedeu a *A Semana* anotava que a morte de Freitas era a morte da pessoa mais digna e bondosa e superior da vila limiana⁵.

Sem que tivesse mantido firme declaração de católico (em geral era havido por ateu, e, como veremos, recusava o Deus do Cristianismo) o seu funeral foi presidido por Monsenhor Pereira de Lima e a urna, forrada de negro, transportada pelo carro dos bombeiros, logo seguido da respectiva bomba de água, recebeu também, no cortejo, as homenagens da Associação do Coração de Jesus, de quem o médico tinha sido benfeitor. Com efeito, o seu falecimento ocorreu a 7 de Setembro de 1905 e a população sentiu a morte do «médico Freitas», como diria a pessoa que se encarregou de lhe arrumar os assuntos que tivesse deixado pendentes.

Na ignorância de uma reconversão a Cristo ter ocorrido, é menos enquadrável a presença da Associação do Coração de Jesus no funeral. Convém, não obstante, recordar que o culto do Sacratíssimo Coração atingiu notável relevo na segunda metade do século XIX, em toda a Europa. Fomentado, em Por-

⁴ «O Comércio de Guimarães», semanário, de 12-9-1905.

⁵ «O Echo de Lima», semanário, de 13-9-1905. Cf. outrossim. Miguel Roque dos Reis Lemos, *Estudo para os Anais Municipais de Ponte de Lima*, (V. do Castelo, 1938), pág. 176.

tugal, pelos Jesuítas, teve como núcleos as Associações. Em 1882 começou a publicar-se o *Mensageiro do Coração de Jesus*, actualmente em Braga, e órgão do Apostolado da Oração. Importa assinalar que o culto teve, durante muitos anos, relações com a dor, o sofrimento e a morte, aos quais, enquanto médico, a piedade de Freitas não era alheia.

Com todos os afazeres, reservava tempo conveniente para ler, meditar, escrever e dar ainda umas aulas no Liceu Municipal de Ponte de Lima, de que chegou a ser director interino, exactamente no ano em que faleceu.

Era também um amante conhecedor das belezas de região. O escritor luso-espanhol Alfredo Serrano, que, tendo poucos anos do nosso país, escrevia maravilhosamente na nossa língua e que, quase ao romper do século XX partiu para a Áustria, onde assumiu as funções de preceptor dos filhos de D. Miguel, herdeiro da coroa portuguesa, Alfredo Serrano, dizíamos, escreveu uma bela crónica sobre a paisagem limiana, contemplada do Monte de Santo Ovídio, e cita o dr. Freitas como o melhor guia para quejandas visitas, sublinhando tratar-se de um homem culto e viajado, leitor de Lamartine, e «cavalheiro de ciência e de gosto»⁶.

Curioso é o facto de, nos jornais que nos foi possível consultar, as notícias necrológicas não aludirem ao pensamento filosófico do dr. Freitas. Quem, segundo julgamos, não receou insistir nesse aspecto foi o poeta António Feijó.

Em 1912, e até 1917, publicou-se em Ponte de Lima a revista *Limiana*. O primeiro número insere umas boas memórias de Feijó, intituladas «História dos Carecas de Ponte de Lima»⁷ onde narra um curioso episódio situado no plano da ciência, da imaginação e do terror. Em breves palavras:

O semanário *O Comércio do Lima* (1875-1881) tinha dificuldades em arranjar colaboração. Naquela semana, a tipografia estava pronta para iniciar os trabalhos, mas o director do semanário não tinha original bastante. Encontrando Feijó, pediu-lhe um texto à medida, a toda a pressa, o que deixou o poeta embatucado. Sem saber o que fazer, inventou uma história de uns

⁶ In «A Nação», 1897). Cit. apud Lemos, *ob. cit.*

⁷ António Feijó, *História dos Carecas de Ponte de Lima*, in «Limiana», 1 (Julho de 1912), pp. 12-27. Ver a propósito «Cartas do Poeta António Feijó a João Gomes de Abreu Lima», publicadas por Francisco de Queiroz in Revista «Gil Vicente», vol. XII (1961), págs. 81 a 94.

carecas vistos por alguém em Ponte de Lima junto a certa vinha. Como o artigo era apresentado como se fosse um comunicado noticioso, e não sendo assinado, moveu-se meio mundo à procura dos carecas, tudo crente do fenómeno, enquanto outros insinuavam tratar-se de uma patranha para meter medo e, com medo, guardar a vinha de um certo conterrâneo. A agitação causada foi grande e o director do semanário sentiu que devia descalçar a bota. Foi mesmo Feijó quem, na semana seguinte, deu a explicação — que tudo o que o jornal contara era verdade, sendo mentira. Que, de facto, vira os «carecas» mas que, depois, lera o estudo *Halucinações*, de Júlio de Matos, e comprovara que tivera uma alucinação. Com o risco de incomodar o dr. Freitas, que, pelos vistos, tinha reservas especiais quanto a esses assuntos.

É neste passo que o poeta Feijó traça o brilhante retrato do sábio.

«O convívio desse homem distinto fazia-me falta. Era um regalo espiritual ouvi-lo disreterar sobre o último livro, expôr a última novidade científica, em verdadeiras preleções que ele fazia às noites, na *Assembleia*, com uma tal clareza, com uma tal precisão e elegância de palavra que conseguia interessar — verdadeiro milagre! — todo um auditório de leigos»⁸.

O testemunho de Feijó prova que, afinal, contra o que pretendia o limiano e professor universitário coimbrão Alves dos Santos († 1924), ouvia-se falar em outras coisas que não fossem a *calda*, ou a *bicha*, ou o *voltarete* ⁹...

Continuando com o depoimento de Feijó:

«O Freitas não era um homem que se deixasse esmagar no desmoronamento das suas velhas teorias (...) a fazer a apoteose do Pragmatismo ou do Evolucionismo de Bergson...».

«Tinha concebido uma grandiosa Cosmogonia, em que procurava explicar o sistema dos mundos, partindo do estudo analítico de certos fenómenos, indeterminados ainda pelas leis da Mecânica Celeste, a que ele chamava *anomalias*. Era uma hipótese originalíssima, formulada e deduzida com todo o rigor científico. E tudo isto longe dum observatório, sem uma luneta astronómica, sem um único instrumento de trabalho, só com a intui-

⁸ Ibidem, pág. 24.

⁹ Alves dos Santos, *O Dr. Freitas*, in «Limiana», 6 (Dezembro de 1912), pág. 109.

ção e o Cálculo! O Freitas era um grande espírito que se atrofiou na estreiteza do meio em que passou a vida, como uma águia dentro de uma jaula de ferro»¹⁰.

Creemos que Feijó é um tanto pessimista em seu final juízo. Freitas não se atrofiou, viveu talvez como o filósofo ideal, sem uma entrega a um polemismo que lhe poderia carrear desilusões, numa terra, como a portuguesa, inimiga dos filósofos. E, sendo assim, teve a disponibilidade de espírito para se entregar às cruzadas de bondade, que assinalaram a sua vida em Ponte de Lima. Dir-se-á que, ao filósofo, importa mais a cruzada da Verdade do que a cruzada da Bondade, e estamos de acordo; mas não cremos, a julgar pelas vidas de Cunha Seixas, Domingos Tarrozo, Silvestre de Moraes, Sampaio (Bruno), etc., que, numa fase de positivocracia, Freitas encontrasse as portas abertas para o magistério. Restava-lhe, então, o publicismo na imprensa, e, isso, tanto o podia fazer em Ponte de Lima como em Lisboa. Fê-lo desde Ponte de Lima, muito ou pouco é facto menor, já que, quanto pensou, ficou nitidamente expresso para que, nós outros, o possamos atender — mesmo quando o não entendamos. No mais, o retrato que Feijó traçou é bem aquilo que um filósofo sempre espera de um poeta.

«PERO GALLEGO»

Vimos como, na Assembleia da vila se reunia vária espécie de gente, a crer nas notícias de Feijó e de Alves dos Santos — médicos, advogados, lavradores, comerciantes. Referindo-se a um período um tanto anterior mas próximo do tempo em que Freitas ali viveu, Norton de Matos diria que, na vila, «o círculo social alargava-se cada vez mais; a convivência passava a ser um prazer real; ninguém fazia pesar sobre os outros a sua riqueza ou a dos seus antepassados, e a política limitava-se, quase, à rivalidade entre as filarmónicas progressista e regeneradora»¹¹. Personalidades valiosas dos vários ramos, metidas ou não na vida política, ilustravam a região de Viana do Castelo onde o surto jornalístico e de publicações culturais, viradas para a educação popular era um facto notável.

Para o sul, havia o Porto, Coimbra e Lisboa.

¹⁰ Feijó, *loc. cit.*, pág. 25.

¹¹ Apud Lemos, *ob. cit.*, pág. 26.

Na segunda metade do século XIX, e no que inere à cultura filosófica e científica, os portuenses estão separados de Coimbra e de Lisboa.

Na capital, com a influência do Curso Superior de Letras, o que vinga é o positivismo, misturado com um racionalismo decadentista e um cartesianismo enrugado. Em Coimbra, era a vigência do idealismo germânico, difundido a partir da Faculdade de Direito, com suas teses a implicarem-se mais em visões sociológicas do que em questões filosóficas. Em Lisboa, homem e mundo são pensados quais máquinas de ser; em Coimbra, tudo se mostra *devoir*. Antero exemplifica-o.

De modo algo diferente, no Porto, — a pátria do criacionismo leonardino — prevalece a orientação biológica assente no critério da clássica filosofia natural, ao modo do realismo inglês, em que o mundo e o homem se concebem como orgânicas expressões da mesma inconsútil natureza, (sem que essência e existência se confundam, sendo distinguidas mediante peculiar nomenclatura); em que o ser do homem é encarado, mais segundo a biologia do que segundo a sociologia, numa visão que a novelística de Júlio Dinis também transmite um pouco. Ainda agora ecoa o breve apontamento do médico-novellista, ao sublinhar que, mesmo na culminária, o povo nortenho «reage contra as ideias novas, que vêm da França e da Alemanha»¹², como quem, imitando o admirável Silvestre Pinheiro Ferreira, escarnecia dos «Heraclitos» alemães e quejandos.

A nível das escolas superiores, a cultura filosófica e científica, sem recurso a uma adequada autonomia, lesada com a extinção da escolástica, assenta numa tripeça em que o terceiro pé se distancia tanto da Faculdade de Direito (Coimbra), como do Curso Superior de Letras (Lisboa). É ainda o Romantismo vigoroso e de saudável perspectiva, fisiocrata e vitalista, que reage contra o idealismo, o abstraccionismo e o socialismo. O positivismo, ainda. Em 1870, quem está doente, é Lisboa, com o vírus socialista, paciente de industrialismo, num país de indiscutível ruralidade. Era no Porto que o sentido de unidade evolutiva, de transcendência do Espírito, de rigorosa propriedade assente na realidade da terra, fazia sentir o efeito dos mestres nossos do século XVII, que «desejavam evitar o negativismo das ideias francesas, e mostravam toda a predilecção pelos filósofos

¹² J. Dinis, *A Morgadinha dos Canaviais*, I.

fos ingleses, mais práticos, sensatos e rectos»¹³, pelo que a grande tradição das ciências naturais em Portugal, apesar da política anti-escolástica, prevalece na manutenção de Aristóteles, embora com as modificações derivadas de Bacon e dos filósofos ingleses, incluindo os que, desde Darwin a Spencer, conceberam uma teoria biológica do evolucionismo, a doutrina que é, efectivamente, aliada do Romantismo português¹⁴. Por isso, embora referindo-se a um período situado quatro decénios antes, é muito de atender o que J. Arriaga declarou, a saber, que «os filósofos portugueses sentem viva repugnância pela cartesianismo francês, enquanto se revelam ardentes partidários do individualismo do Norte»¹⁵.

Nas primeiras linhas que Pereira de Freitas escreveu para um jornal vianino, encontramos testemunho deste ciclo de ideias. Ciente das dificuldades dos leitores comuns em face das suas teses, o médico vimaranense admite que a grande maioria dos leitores encontraria alguns obstáculos, «exceptuando os lidos no cepticismo inglês, no misticismo alemão, ou no positivismo francês»¹⁶ — ou sejam: o realismo, o idealismo e o positivismo.

Neste ambiente cultural, e conclamando os deveres que lhe advinham da situação geográfica, da necessidade de enfrentar as influências de Braga, Coimbra, Lisboa e Porto, e com o fito de aproveitar os valores disponíveis, no serviço da instrução popular, os vianenses Pereira da Cunha, Silva Campos e A. R. Rocha Paris (redactores), apoiados em João José de Carvalho (administrador), fundaram a «folha litteraria, scientifica, etc.», semanal, intitulada *Pero Gallego*¹⁷, que se publicou em 1882, na cidade de Viana do Castelo, arvorando o facho da instrução pública, cuja defesa efectua, logo no primeiro número.

Das buscas que tentámos, pareceu que o melhor do pensamento de Freitas está exposto no *Pero Gallego*. É, de resto, um dos mais antigos colaboradores, aparecendo com relativa frequência até ao n.º 18, ali publicando os seguintes artigos:

¹³ J. Arriaga, *História da Revolução de 1820*, Vol I, pág. 332

¹⁴ P. Gomes, *Gnose e Liberdade* (1976).

¹⁵ Arriaga, *ob. cit.*, pág. 372.

¹⁶ «*Pero Gallego*», n.º 1, pág. 5.

¹⁷ Tinha a sede na Rua de S. Sebastião, 74, em Viana. Composto e impresso na Tip. d'André Joaquim Pereira & Filho. Publicou-se em 1882 e saíram 36 números.

1. *Physica Contemporanea*. N.ºs 1, 3 e 14.

2. *Bibliografia: Domingos Tarrozo — Philosophia da Existência*. N.ºs 2, 4, 6 a 9 e 11. Sofreu interrupção nos n.ºs 5, 7, 8 e 10. No n.º2, onde este artigo se inicia, é apresentado como sendo «continuação», o que é inexacto. A Redacção confundiu com o artigo sobre a Física, que deveria continuar no n.º 2 e só veio a continuar no n.º 3.

3. *Bibliografia: Ensaio de Philosophia da Historia*, de Silva Cordeiro. N.ºs 15, 17 e 18. Sofreu interrupção no n.º 16. Continuação era prometida no n.º 18, mas, de facto, não a houve. Aproveitando o ensejo do comentário à obra de Silva Cordeiro, Freitas teceu, na última parte publicada, um «elogio do Marquês de Pombal», em que interpreta como fenómeno do evolucionismo hitórico a expulsão da Companhia de Jesus. Ignoramos se este pormenor terá contribuído para a descontinuidade do artigo.

A FÍSICA

O médico Pereira de Freitas não adere estritamente, nem à teoria da indestrutibilidade da matéria de Lavoisier, nem ao energetismo da escola de Mayer. Há, entre essas duas fontes, algo para que Freitas dirige atenção, e utiliza como ponte de conciliação entre Lavoisier e Mayer: é Ernest Haeckel († 1919), de cuja ontogénese, e respectiva biogenética, colhe fecundas sugestões. A fusão da filosofia e da ciência num monismo panpsiquista está de acordo com a índole panteísta de Freitas, que, em todo o caso, não é um panteísta *ipsis verbis*. Outros o não foram, mas dele apresentam incidências, não sendo caso menor o de José Agostinho de Macedo, cuja denúncia no Santo Ofício aponta inequivocamente para este caminho¹⁸, e que, a Newton, dedicou um poema.

As duas primeiras teorias são teorias, isto é, parcialmente explicativas e parcialmente compreensivas, omitindo resposta ao problema das alterações ou evoluções cósmicas irregulares, as *anomalias*, factor presente nas ideias de Freitas. A relação modificativa da filogénese segundo a ontogénese de Haeckel sugeria uma possibilidade de resposta para os quesitos de Freitas. Admitindo embora a exactidão das duas teorias susoditas,

¹⁸ Cf. *Colecção Moreira*, Cód. 867 (Bib. Nac. de Lxa), pág. 430.

achava-as incompletas e sem suporte nacional, caso não houvesse um elo conciliativo. Ao enunciar o princípio de Lavoisier, o distinto vimaranense fá-lo como que em distinção do princípio de permanência da energia de Mayer, de Joule, de Hirn e de Helmholtz — «supondo o universo um sistema isolado, a sua energia é constante» — procedendo um movimento perpétuo.

A distinção de Freitas, quase contrapolar, elucida-nos acerca das tendências físicas e químicas no quadro do evolucionismo e do transformismo. Enquanto a linha de Lavoisier põe o acento na Química, Mayer acentua a Física, de modo que, a conservação de factor idêntico nas duas teorias, se atribui, ou à massa, ou à energia. Freitas acha que ambas são correctas na escala das faculdades, mas que lhes falece uma universalidade intrínseca e englobante. O contributo do pensador minhoto, coetâneo do grande cientista que foi o Padre Himalaia, é *superfluo* — *flui acima* e, por isso, detém a universalidade da conciliação da Física e da Química, sem recurso à ciência, mas com trânsito pela dedução lógica, ofertada pela filosofia. Se ambas as teorias são correctas, não são antagónicas nem contraditórias; portanto, não sendo idênticas, são complementares, ou concomitantes, ou vias parcelares para uma teoria universal. A sua tese é a de que há uma «fusão indiscutível dos dous princípios num princípio único: a persistência do movimento»¹⁹. Se, em filosofia, potência e perfeição não são concebíveis sem a mediação do acto; se, em teologia, a relação do criador e da criatura se não aceita sem mediação do amor; na ordem da cosmogonia a relação da substância e da energia é inconcebível sem o concurso de uma dinâmica, isto é, do movimento, que enaça, no entendimento e no acto, ambas as parcelas. Que faz, em última instância, a razão de ser cósmica?

«A quantidade de movimento que no universo existe e é a causa dos múltiplices e variadíssimos fenómenos a que assistimos (a anomalia) a todo o instante é rigorosamente invariável; de modo que, no mundo, nenhum movimento começa como nenhum movimento se acaba, apenas os movimentos da mesma espécie se sucedem como os de espécie diferente se transformam»²⁰.

¹⁹ «Pero Gallego», n.º 1, pág. 5.

²⁰ Ibidem.

Freitas situa-se, por conseguinte, em oposição aos pensadores de mentalidade cartesiana, que «não podem dispensar-se de imaginar que o homem seja figurável ou representável por uma máquina, um esquema geométrico, um sinal numérico, em vez de considerar nele um indivíduo, um ente vivo, um organismo»²¹. Tudo é manifestação última do movimento e, por isso, porque o substantivo dinamismo provém de uma palavra, dinâmica, cuja essência não é ainda o movimento dele, nos abstermos de invocar, para Freitas, uma razão de dinamismo, preferindo sublinhar o carácter próprio do movimento — a cinemática e, daí, que nos refiramos ao seu «evolucionismo cinemático» e não ao seu «pandinamismo»²². As leis concebidas por energetistas e materialistas dão anatomia definitiva à lei do princípio do movimento enunciado por Freitas, que, assim, obriga o binário das primeiras teorias ao ternário lógico da sua tese, aliás de funda exigência e de adequada permanência na filosofia portuguesa moderna, em que as manifestações mais conspícuas, desde o pantiteísmo de Cunha Seixas, ao criacionismo de Leonardo Coimbra, apelo lógico é feito à onticidade do movimento. Hajamos em vista as meditações leonardinas sobre os argumentos de Zenão²³. Há, no entanto, diferenças. Pensamento e movimento assumem valor diverso. Para Seixas, o pensamento e o movimento, sendo inerentes, são diferentes; para Bruno, o pensamento não é o movimento, mas causa dele; para Leonardo, o pensamento de Freitas, o movimento é o pensamento, o *élan vital*, a forma real do intelecto universal, o que deveras nos remete para Bergson, que Freitas conhecia profundamente, se tivermos em conta o depoimento de Feijó.

Se Freitas tivesse uma rigorosa mente filosófica, iria no sentido de uma sistematização metafísica; mas ele estava atento às manifestações fenoménicas, e, sem cair no mecanismo cartesiano, parece evidenciar a preferência pela Física. Mostra saber dessa preferência, quando se desculpa de omitir as consequências filosóficas do movimento, por não estar «escrevendo para

²¹ A. Ribeiro, *A Literatura de José Régio* (1969), pág. 96.

²² Dinâmica e cinemática são vectores do movimento, mas Freitas reduz a dinâmica à cinemática, isto é ao movimento. É curioso de ler, para obter melhor visão das diferenças, o artigo de L. C. Almeida, *Breve Confronto entre a Cinemática e a Dinâmica*, in «O Instituto», 62 (1915), 43.

²³ L. Coimbra, *A Razão Experimental* (1923), pág. 302.

filósofos»²⁴, mas para um público mais receptivo a «aparências» mecânicas do movimento, como a invenção de Bell, o telefone, cujo elogio tece.

Mau grado preterir, por razões pragmáticas, as consequências filosóficas, Freitas pensa que a tese da prioridade da cinematográfica implica uma «concepção monística, unitária, do mundo»²⁵ — e, neste ponto se anuncia panteísta.

Se o movimento é o pensamento, dada está a identidade do criador e da criatura, (sendo a criatura uma anomalia ou manifestação do criador) e, alfim, Deus e Mundo são um e o mesmo na essência. Ser e existir identificam-se; o mundo é tão só uma anomalia divina, um atributo manifestativo da divindade, mas que não se separa da divindade. Queda e cisão carecem de significado na tese de Freitas.

Há, portanto, um carácter panteísta na sua inteligência (como veremos adiante), embora esse carácter se diferencie do panteísmo filosófico, sobretudo de Espinosa, salvo naqueles preliminares em que o espinosismo vê e revê alguma filosofia inglesa, a matriz pragmática de Freitas, ao depois consciencializada, por mor de Bergson.

DOMINGOS TARROZO

É, por conseguinte, natural e consequente, que Freitas tenha sido movido a níveis de interesse vário pela obra do pensador limiano, progressista e materialista (pese embora ele não se julgar assim...) Domingos Tarrozo.

Tarrozo (1860-1933) é um modelo acabado do *self made man*, na acepção em que foi didacta para si mesmo, conduzindo-se às fontes (autores e livros e experiências) em que constituiria a personalidade de poeta e de pensador, entre os mais singulares pensadores do séc. XIX, a par de Amorim Viana e de Sampaio Bruno, já que outros, Seixas incluído, com Antero, dispuseram de razoável instrução escolar, universitária e outra.

Aos vinte e um anos, depois de ter aprendido a ler aos treze, Tarrozo publicou a *Filosofia da Existência* (1881), que apresentara, antes, como um esboço de «filosofia definitiva». No pros-

²⁴ «Pero Galego», n.º 3, pág. 2.

²⁵ *Ibidem*. O artigo não teve mais continuação, apesar de prometida.

pecto publicitário que emitiu para anunciar a obra utilizava aquela expressão. O prospecto foi enviado também a Antero de Quental. O projecto de uma *filosofia definitiva* é análogo de outros, como o do *moto contínuo*, da *sociedade justa* e da *paz perpétua*. Sinais que, a realizarem-se, significariam a morte de um ser indagante, do *pensador*, o homem.

Mas, aos vinte anos, qualquer um pode sonhar ser D. Sebastião e admitir que possui o segredo do milagre. Julgamos, no entanto, que Tarrozo não pensava o que acima insinuamos. O que ele desejava era construir um sistema completo e eficaz. Um desejo deste quilate, aos vinte anos, não é de estranhar; outros, para além dos trinta, Cunha Seixas e Leonardo incluídos, trabalharam pelo sistema. E Oliveira Martins inclusive. No fundo, era a confirmação de que o sistema positivista não se ajustava às necessidades espirituais da época, e que a morte legal do aristotelismo fora um erro, tendo sido erro maior, na medida em que um João Baptista de Castro, ciente do formalismo escolástico, procurara restituir e ilustrar um novo Aristóteles, capaz de ser fonte para novas aventuras. Pombal via curto, e sabia mais de obras públicas do que de filosofia.

Quando publicou a *Filosofia da Existência*, Tarrozo encontrou recepção favorável sob vários pontos de vista. Antero de Quental, em carta, acerca da «filosofia definitiva», além de anotar a consistência antipositivista de Tarrozo, dizia:

«Vejo que concebe a classificação das ciências e a correspondente hierarquia das esferas de desenvolvimento do Cosmos, duma maneira em parte nova. A Química é ali anteposta à Física, o que faz supor que considera as propriedades químicas como mais gerais e elementares do que as físicas. O seu livro me explicará as razões que o levam a adoptar aquele ponto de vista, e não será a leitura dessa parte uma das de menor curiosidade para mim»²⁶.

Oliveira Martins também reagiu de maneira favorável, saudando Tarrozo com generosidade, «não por causa da novidade, mas pela importância dos problemas eternos»²⁷. Oliveira Martins não punha em relevo a novidade, porque ele mesmo estava estudando uma classificação das ciências...

²⁶ A. de Quental, *Cartas* (1957), pág. 58.

²⁷ O. Martins, *Literatura e Filosofia* (1955), pág. 223.

A análise de Oliveira Martins decorre nas coordenadas do idealismo alemão e do positivismo francês, com incidência na situação imediata, isto é, «depois de dissipadas as ideias hegelianas, e de reduzidos ao que valem os dogmas ou banalidades positivistas». Apontando as contradições, Martins entende que Tarrozo, em vez de uma metafísica, propõe uma mecânica do mundo, sendo processualmente induzido a negar a existência de Deus, como criador do universo, ao fazer de Deus uma pura inconsciência, qual seria a do caos material ou original, necessitante de um criador interveniente, como nas mais antigas formas de dualismo, ou monismo mitigado. Afinal, verifica-se que tanto Martins como Antero *viram* com inteligência quanto à questão da teologia (ou da metafísica geral) mas que ambos discordaram na interpretação processual da cosmologia. Antero achou que Tarrozo dava o primado à Química; Martins achou que o primado era dado à Física. Melhor que eles vira Freitas. Uma sem a outra, sem assimilação a uma terceira ordem, seriam risíveis.

Notável escritor e infatigável trabalhador, Cunha Seixas foi de abundante generosidade para com a obra de Tarrozo, à qual dedicou uma série de 46 artigos no jornal *Comércio de Portugal* (Lisboa) ²⁸.

Seixas, antipanteísta, aristotélico eivado de platonismo, idealista com algum positivismo, tinha de enunciar e fundamentar a sua frontal discordância à face de Tarrozo que, para além de reduzir a *nada* a verdade do criador, se embrenhava num modelo cogitativo panteísta. O panteísmo era, para o criador do pantiteísmo, uma das negativas formas desse hibridismo de materialismo e de espiritualismo, em que a filosofia, receosa de compromisso com a teologia, se negava a afirmar o Santo Nome sobre a Matéria; e em que a ciência não era bastante afoita para apresentar a Matéria, sem recurso a Deus. Para Seixas, o

²⁸ Seixas, *Ensaio de Crítica Filosófica* (1883). pp. 71 e segs. Acerca de Tarrozo, e além das obras citadas atrás, cf.: Delfim Santos, *Obras I* (1971); Lopes de Oliveira, *Sentido Filosófico da Vida e Obra de D. T.* (1960); A. B. Teixeira, *Nota sobre a Filosofia da Existência* (1965); P. Gomes, *Filologia e Filosofia* (1966) e *Teodiceia Port. Contemporânea* (1975) *Last but not the least*, é de elementar justiça lembrar o nome de António Emilio Gomes, que foi bibliotecário de Tarrozo, e se tornou seu discípulo. Nunca chegou a publicar o que se presume ser a melhor exegese do pensamento de Tarrozo, via pessimismo germânico, exposto num ensaio inédito, onde Schopenhauer é o confronto para Tarrozo. Cf.: Lemos, *Anais*, pág. 191, nota.

panteísmo era um sistema antigo e arcaico, pré-cristão, pré-socrático e pré-aristotélico, uma cosmogonia sem preclara ideia de Deus. Todavia, num pormenor, talvez mais valioso do que a aparência concita, Seixas concordava com Tarrozo — o positivismo, uma heresia, era uma calamidade para a vida portuguesa, de tradição cultural superior à das vidas centro-europeias, por *pensar Deus acima de tudo* jamais imiscuindo o inefável Nome nas afáveis nomações humanas.

FREITAS E TARROZO

É neste quadro de anotáveis reacções, sumárias ou extensas, causadas pela obra do jovem escrivão de tribunais e insuspeito filósofo, que devemos considerar as ideias analíticas, críticas e valorativas dadas pelo médico Freitas, ao debruçar-se na obra do seu conterrâneo filósofo.

A leitura da crítica efectuada por Freitas dá a impressão de que o ensaio acerca da Física é um prolegómeno necessário e premissal às considerações que tinha a declarar.

Saúda Tarrozo com entusiasmo.

«Nasceu entre nós uma filosofia. Envolvida ainda no enxoval dos seus primeiros dias de existência, o eco dos seus primeiros *gemidos*, tornados conscientes por um processo atávico, tem a estas horas por certo causado surpresa.

«Que eu saiba, Portugal, em filosofias novas, só se dignou dizer-nos pela obra de Sanchez (*sic*), no século XVII, que então se não sabia *nada*. E muito disse, porque esse notável filósofo, ensinou a saber. Que o mais, só eruditos cultores do helenismo, do positivismo e do monismo Haeckel-Darwiniano, se têm sucedido entre nós.

«A surpresa do aparecimento do livro do sr. Tarrozo é, pois, justificada: e só nos resta pela nossa parte apreciar-lhe o merecimento»²⁹.

Claro, Freitas exagera. Amorim Viana, Cunha Seixas, outros «helenistas», tinham mostrado textos de filosofia nova; mas Freitas sabe o que quer — uma filosofia com substância científica, Sanchez e Tarrozo. A Ciência. Especulação lógica, sem teor científico, cósmico, real, concreto, aplicável, é imaginação

²⁹ Loc. cit., n.º 4, pág. 6.

helénica. Continua sendo inglês. Por isso, com as naturais discordâncias, Tarrozo lhe sorri. A filosofia como epistemologia. Ou não fosse médico, e pessoa interessada em saber como tornar as pessoas felizes, e a natureza, sobretudo das águas, impoluta. O melhor dos ecologistas.

Freitas adiantaria que «o livro do sr. Tarrozo, não obstante reflectir pertinazmente, na frase, a linguagem francesa de seus únicos mestres — os livros d'além Pirinéus, não obstante reflectir ainda, injustificadamente, no seu desdém pelos outros, a sociedade com que se propôs conviver — as quatro paredes do seu quarto — o seu livro, entretanto, é digno de ser lido e estudado»³⁰.

Freitas vê claro. Tarrozo fizera as leituras francesas do positivismo e lera os ingleses em versões francesas. No singular, ambos lhe haviam desgostado, e, como era uma personalidade forte e autónoma, decidiu pensar contra franceses e ingleses, sistematizando o que lhe parecia claro e sistematizável. Era isso a «filosofia nova», que rejeita o panteísmo explicitamente, mas acaba por ser um panteísmo com um Deus inconsciente.

Desvinculado, como Tarrozo, das díades (rejeitara, no singular, Lavoisier e Meyer), Freitas pensa que Tarrozo, mesmo sem vontade, está maculado de cartesianismo e de idealismo alemão, saindo abruptamente «do sólido terreno daquilo que é, e aventura-se no éter das ideias, qual a pomba de Kant, que, abandonando o ar onde suas asas poisam, se precipita no vácuo»³¹.

O que Freitas insinua é Tarrozo não dispor de uma formação realista; partir de cima para baixo, ou dos arquétipos para as coisas; não dispor de uma lógica ascencional, lógica que poderia ser uma atenção à realidade imediata, como suporte da verdade mediata. Freitas pensa que filosofar é transitar da generalização para a abstracção, ao contrário de Tarrozo, que, sem saber do real, mas todo imiscuído no ideal, daí desce para o real, abstraindo antes de particularizar, e logo a seguir, generalizar, pelo que, em vez de extrair os invisíveis dos visíveis, extrai os visíveis dos invisíveis. Noutros termos, dir-se-ia que, para Freitas, a Tarrozo falecia o saber do *organon* (talvez o de Bacon) possibilitante de uma viagem do concreto para o abstracto e da imagem física para a ideia metafísica. Assim, o

³⁰ Ibidem, pág. 7.

³¹ Idem, n.º 2, pág. 8.

filósofo limiano caía no vácuo, num mundo real, para ele esquisito, sem correspondência com o mundo ideal que, de cima, se preconizava. Neste sentido, Freitas é, talvez sem ciência segura, um aristotélico, na medida em que propõe a ineficácia do ideal sem apoio no real (isto em gnoseologia); por isso, no pensar de Freitas, Tarrozo pode substituir as coisas reais por uma substância incognoscível e os seres vivos por uma inconsciência universal e, o movimento criador, por um Deus pura inconsciência.

Com efeito, o naturalismo de Tarrozo começa no pensamento Substancial, enquanto o de Freitas começa onde acaba a Ciência, nos «ultimata» ou mónadas eléctricas³². Os dois autores partem de plataformas diversas. Enquanto Tarrozo sai da pura inconsciência para a real consciência, Freitas sai da consciência real para a consciência ideal. É um indutivo, onde Tarrozo é um dedutivo. Ambos os caminhos são filosóficos, sem dúvida, e, por isso, Freitas concorda com Tarrozo em que a Filosofia é manifestação da Dor, sem que ela se identifique com o Mal. Freitas abona esta sua tese com uma citação de um distico de Victor Hugo: «savoir fut de tout temps la démence des sages»³³.

O juízo mais categórico de Freitas acerca de Tarrozo consiste na declaração de que o tarrozismo não é novidade completa, afirmando que todo ele se implica em Espinosa, Leibniz, Diderot, Hartmann e Hegel, isto é, no panteísmo e no idealismo. Ao afirmar essa declaração, Freitas situa Tarrozo na linhagem espiritual de Antero, sem negar que Antero se orienta para a ontologia e para a ética, onde Tarrozo se orienta para uma cosmologia. Como se alguém dissesse que Eça de Queiroz propugna as cidades e Dinis as serras, sendo, Eça, o Antero e, Tarrozo, o Dinis. De facto, a obra de Tarrozo é uma cosmogonia. Os elementos de teodiceia e de antropologia são menores. Para Tarrozo, Deus é uma «substância-força», eléctrica, homogénea, existindo separado da Natureza, mas sendo uma Necessidade, Deus é Tudo e é Nada, e Tudo e Nada é a Natureza.

Trino-unitivo, Freitas entende a ideia de Deus como plenitude da Natureza; o Nada é irreabilidade que a Natureza não assume: Deus é Tudo, o todo real, sensível ou insensível se apresenta, ou se oculte.

³² Idem, n.º 11, pág. 7.

³³ Idem, n.º 4, pág. 7.

Por isso, anota que, Tarrozo, «consubstanciando o seu Nada com o seu Tudo, marcou, sem o pensar, nessa consubstanciação, o Zero meridiano da magestosa esfera da Existência, não reflectindo que, precisamente *Aí*, era meio dia em ponto»³⁴ — O meio dia em ponto da Existência onde a Consciência Divina é o mesmo da Existência, a luz pura que ilumina todo o caminho. Unido ou identificado com a Natureza, a ideia de Deus em Freitas é, todavia, superior à de Tarrozo, justamente porque, o Deus Inconsciente de Tarrozo é todo o contrário do Deus-Existência de Freitas.

Porque, na cosmologia tarrozina, o mundo-consciência se separa desnaturando-se, na ideia de Freitas o mundo mantém-se unido à sua mesma consciência. Por isso, define o pensamento de Tarrozo como sendo um «naturalismo desnaturalizado», um naturalista sem adequada ideia da Natureza.

«Concebendo a homogeneidade absoluta, (Tarrozo) talvez não reparasse que, pela necessidade de contacto prévio dos pré-átomos, consubstanciou a extrema diluição com a extrema condensação, criando assim um *diluído-compacto* absurdo. E com este absurdo aniquilou o tempo, porque aniquilou a Natureza»³⁵.

Para Freitas o tempo é a existência e a existência é eternidade. Se a existência é tão eterna como o movimento que a torna existente, o problema de saber se a criação se deu em algum tempo é um enigma figurativo sem outra consistência que não seja a de uma pergunta endereçada à metafísica, mas a metafísica é, para Freitas, a mitologia da ciência — o sistema dos enigmas figurados, que enunciam questões ainda não solvidas pela ciência.

Todavia, acha que a filosofia tem um lugar, como propositora de problemas à ciência, não devendo no entanto tentar explicar a Natureza (i. é: toda a Existência) mas limitar-se a compreendê-la. A filosofia interroga, a ciência decide, a religião une, pelo que não se põe qualquer oposição entre ciência e fé. Ambas têm um lugar na hierarquia existencial das relações entre o homem e a Existência³⁶.

³⁴ Idem, n.º 2, pág. 8.

³⁵ Idem, n.º 6, pág. 2.

³⁶ Idem, n.º 7, pág. 1.

O CREDO CIENTÍFICO

O excursão levanta de novo a questão instantaneamente afiorada nele: que é Deus, na ideia de Pereira de Freitas? Ele enunciaria a pergunta de outro modo: «onde fica?». Deus como Deus é um segredo irrevelado à Ciência e, por isso, a Ciência responde apenas «não sei». A Religião acode, e afirma que Deus é no coração de cada um. E Freitas dá o seu acordo — Deus é conhecido na esfera do amor, que é razão do movimento. «Aqui o sentimos, no coração, na consciência, não sabemos bem onde, invisível, inassimilável, incompreensível». Cita de novo a Victor Hugo: «l'Être en qui tout se fond, mais de qui tout diffère»³⁷.

Anotemos com relevo que Freitas omite a questão de saber: Deus «o que é», insistindo onde fica. Duas notações se inferem — que o atributo da essencialidade e o atributo da eternidade são omissos; e que é implicitamente afirmado o atributo da imensidade, justamente porque Deus se manifesta como Natureza imensa, já de si eterna. Deus é O que está em toda a parte e, por isso, é incompreensível ou inapreensível. É o segredo último da própria Natureza.

Recusa, porém o Deus da teologia cristã, e, nesta, o Deus conforme é concebido no augustinismo, por ser, aqui, principalmente uma vontade separada, enquanto, na ideia de Freitas, Deus é a razão do movimento perpétuo, inerente à vida. Também ele, num modo diferente do de Tarrozo, é um panteísta, com uma singularidade: enquanto em Tarrozo estão dadas as causas para a dissolução do homogêneo absoluto (Bruno) e da cisão (José Marinho), em Freitas estão dadas as causas da perfeita e inalterável união de Deus e das suas criaturas. Deus não *queda*, nem a Criatura *peca*, não havendo, por conseguinte, nem lugar para a cisão, nem para a degradação, nem para a queda, nem pecado original. Deus e Universo são um e o mesmo, e o movimento divino é o que, originando em última instância as anomalias fenoménicas, é o que, em última instância as identifica na mesma origem. Por isso que, o naturalismo de Freitas é

³⁷ Idem, n.º 11, pág. 7 Parece interessante cotejar o pensamento de Freitas com o do outro evolucionista, Silvestre de Moraes. Este, no soneto intitulado «Naturalismo», (*Amor e Vida*, Porto, 1933) diz, a fechar: «O Movimento Faz Novas Funções... / mais elementos e gérmeis fecundos / — que Deus vem implantar nos corações».

um naturalismo de incorruptibilidade em que um ser vivo, imenso e eterno, a Natureza se cria, sem que morra.

O que atrás dissémos será insuficiente para conter com rigor maior o pensamento de Freitas. Homem de saber seguro, mais sábio do que filósofo, o que tinha por certo ordenava-o no sistema do que podia sujeitar ao saber da crença. Um dia, ofereceu a Alves dos Santos o livro *Profissão de Fé dum Naturalista*, com várias anotações. Santos tinha, para si, que Freitas era um ateu. Ao ofertar-lhe o livro, Freitas disse-lhe que, afinal, não era ateu. Mais lhe disse que, no livro, haveria de encontrar anotações várias, e, também, o *credo* de um leitor daquele livro, leitor que era ele, Freitas. Alves dos Santos publicou esse texto admirável de certeza e de concisão. Não sendo um texto metodologicamente filosófico, por se situar no âmbito da certeza e da crença, vale no entanto para termos uma clara visão do pensamento que, em Freitas, era já teor de garantia e isento de qualquer sombra de dúvida. Com esse *credo*, que é chave, se encerra o presente excuro em homenagem a um digno sábio do nosso Romantismo.

«Credo

- 1.º Creio na existência real do que se chama a Matéria, constituída por uma Substância e dotada de uma Actividade que excedem os limites do conhecimento.
- 2.º Creio que esta Substância Activa é Deus.
- 3.º Creio que a Substância-Deus é Una em sua essência, Eterna, Imortal, Imensa, e que fóra d'Ela há o vácuo, isto é, o Nada.
- 4.º Creio que este Deus Substancial é redutível a Átomos Activos ou Mónadas Dinâmicas, tangíveis e intangíveis, e que da actividade conjugada destes Átomos ou destas Mónadas, resulta a Suprema Lei que determina todos os estados dos corpos, e toda a fenomenalidade do Universo.
- 5.º Creio que no Universo há a considerar o Caos e o Cosmos: o primeiro, constituído por Átomos ou Mónadas etéreas, intangíveis, infinitesimais, livres, dotadas duma prodigiosa actividade; o segundo, constituído por Átomos ou Mónadas tangíveis, mais ou menos sujeitos uns aos outros, dotados de uma actividade menor, cujo limite inferior é a Inércia, que aliás nunca atinge.

- 6.º Creio que o Átomo ou Mônada tangível é um produto da evolução histórica do Átomo ou Mônada intangível; como creio que o segundo é um produto de desagregação do primeiro; e que portanto a «Vida Divina Universal» consiste nisto: transformação eterna do Caos em Cosmos e do Cosmos em Caos, Incarnação Eterna de Deus na Natureza e eterna sublimação da Natureza em Deus.
- 7.º Creio que este Deus Natureza é Impessoal na grande maioria da fenomenalidade do Êter e da Matéria cósmica, assim como creio que ele é Pessoal nos supremos elos da Universal Evolução onde a fenomenalidade especial das células nervosas da Terra, ou coisa equivalente nos Astros, faz aparecer a Consciência, constituindo a sua complexa Personalidade a Suma de todas as consciências de todos os seus superiores de todos os milhares de milhões de mundos: a Consciência Universal. Amen»³⁸.

Pinharanda Gomes

³⁸ *Apud* Alves dos Santos, in «Limiana», loc. cit., pág. 110.