

## EM TORNO DO PROGRESSO (DA) MORAL EM SAMPAIO BRUNO

### — Algumas reflexões

1. Naquela que é, possivelmente, a sua obra principal: **A ideia de Deus** <sup>(1)</sup>, instala Sampaio Bruno uma distinção fundamental entre o progresso da Ciência e o progresso da Moral. Aceitando que não apenas a Ciência mas também a Moral é passível de evolução e desenvolvimento, — e por aí se opondo tanto a Amorim Viana como a Buckle, recusando em ambos o carácter estático das suas posições, o qual parece decorrer, no primeiro, de um entendimento da moral evangélica tida, enquanto código constituído de prescrições absolutas, como inultrapassável <sup>(2)</sup>, e, no segundo, da rigidez de princípios ancestrais comumente aceites <sup>(3)</sup>, — Bruno escreve que o progresso da Moral se realiza por *extensividade*

---

(1) Em relação a esta obra, utilizou-se a edição inserta na colecção 'Biblioteca Iniciação Literária', de Lello & Irmão, Editores, Porto, 1987.

Todas as citações assinaladas I.D. pertencem a esta obra e edição.

(2) Bruno cita a passagem de A. Viana: "A moral do Evangelho, a mais profunda ciência dos tempos modernos não a tem podido superar.", I.D., p. 149.

(3) Ainda Bruno citando: "Buckle estabelece, fundamentalmente, o seguinte: 'Fazer bem a outrem; sacrificar ao seu próximo as vontades próprias; (...); mas há já mil anos que elas são conhecidas; e sermões, homilias, tratados, finalmente tudo o que têm produzido os moralistas e teólogos não lhe acrescentam um único jota"; I.D., p. 148.

*intensa* <sup>(4)</sup>, ao contrário do que acontece com a Ciência, cujo progresso decorre daquilo a que chama *tesaurização amontoante* <sup>(5)</sup>; e se o pensador exige que, na Moral, *as suas proposições compreendam uma aquiescência progressiva de multiplicadas consciências* <sup>(6)</sup>, o que se realizará, como diz, na linha de Vacherot, *pela amplificação e clarificação das noções preexistentes* <sup>(7)</sup>, — é ainda a expressão *extensividade intensa* que obriga a uma reflexão específica, pelo conjunto de virtualidades, e correlativos problemas que, em si mesma, ou tendo em conta o modo da sua realização, necessariamente encerra.

1.2. Se a citada expressão pode assumir, para Bruno, um carácter nuclear, ela tem de ser vista, como parece obrigatório, a dois níveis: um, de índole social (aquele que se traduzirá na *aquiescência progressiva de multiplicadas consciências*), e outro, anterior, individual, correspondendo ao processo daquele(s) por quem a *clarificação*, e a *amplificação*, se torna(rá) possível, centro(s) irradiante(s) da dinâmica de consciencialização colectiva; e se tais transformações podem ocorrer, é porque aquilo que sob a formulação *extensividade intensa* se manifesta, ou esconde..., — é uma força que, na globalidade de tensões que a determina e atravessa, e de campos que abarca, não só exige a contínua procura clarificadora e amplificativa de noções já existentes, como a sua mostração e partilha, — forma limite de inserção social e de justificação pessoal.

É, assim, no interior deste processo que interliga o individual e o social, e faz decorrer a transformação colectiva da transformação e empenho de todos quantos sejam capazes de, pelas suas próprias capacidades, se tornarem elementos activos, porque catalizadores, e/ou ordenadores, de mudança, que a *extensividade intensa* recolhe, de forma radical e, talvez insuspeitada, as múltiplas dimensões capazes de revelarem a grandeza e a dignidade do Homem.

De facto, difícil se torna opor, na sua interligação, a *extensividade* à intensividade, ou entender tal formulação num sentido unidireccional, e unidimensional: o que permitisse conceber a transformação colectiva, — ela mesma étape segunda... — como resul-

---

(4), (5), (6), (7) I. D., p. 149.

tando de uma simples atitude didáctico-propagandística, *intensa*, de um conjunto de noções, tornando-as acessíveis(?) a um número acrescido de cidadãos, em processo cujo limite seria, enfim, a universalidade. Ao invés, e porque a possibilidade de modificação social depende da prévia modificação, ou, tão só, 'disposição', de um (ou de n...) indivíduo(s), a *extensão* e a intensidade encontram-se de um modo muito mais problemático, e problematizador: é que, se o primeiro dos termos pode marcar ainda o conjunto dos campos e questões particulares que a um dado sujeito é dado abarcar, o segundo introduz o modo de contínua e acrescida tensão que se exige no seu encontro, tratamento e integração, — por aí se instalando uma rede de preocupações que decorrem da interferência, ou interpenetração, dos múltiplos sectores e dados em jogo, perante um 'sujeito' situado e incapaz de abdicar do seu estatuto questionador e determinado por inultrapassáveis interrogações existenciais.

Assim, entre o carácter aparentemente objectivo que o vocábulo 'extensão' (e, logo, *extensividade*) suscita, e o mais subjectivo que do termo *intenso* decorre, entre o aspecto predominantemente centrífugo do primeiro, e centrípeto do segundo, nenhuma ruptura se pode estabelecer, ou surgir como pensável: o que está em causa é uma dinâmica radical de consciencialização, em que racionalidade e afectividade se interligam, em potencialização recíproca, por mais internamente conflitual que seja tal dinâmica, e denso o processo que impõe a ultrapassagem de tais tensões. E é, deste modo, e ainda, por esta conjugação tensa de 'extensão' e de 'intensidade', em relação não 'amontoante' mas orgânica, que surgirá necessariamente o ponto extremo, inominável, a partir do qual a 'partilha' se tornará possível, ou intimamente obrigatória; ponto a partir do qual um outro movimento, e um outro problema..., se estabelece: o que exige pensar o processo de transmitir a tensão, específica pela globalidade que a caracteriza, levando 'eficazmente' às múltiplas consciências exteriores não apenas, ou sequer, 'regras' e 'princípios' mecanicamente enunciáveis, mas uma parcela de 'ânimo', e/ou de 'cuidado' <sup>(8)</sup>, que torne cada individuo capaz de ser, pelo seu próprio esforço, 'moralmente' melhor.

---

(8) Para usar terminologia que atravessa o pensamento romântico alemão, de Hamann a Heidegger...

1.3. É este processo global, desembocando num 'ponto extremo' que exige a manifestação e a 'partilha', que tinha encontrado uma explicitação lapidar em Guyau, quando alicerça a sua moral nas noções de 'intensidade' e de 'expansividade'. Eis como, de forma assaz sintética, se pôde exprimir o filósofo francês, — que S. Bruno não só conhece como referencia, quaisquer que sejam as divergências assumidas <sup>(9)</sup>: "As duas formas essenciais da estética, como da moral, são o idealismo e o naturalismo. Para nós, é possível trazê-las à unidade. Nos nossos estudos sobre a moral, procurámos um princípio de realidade e de ideal capaz de dar a si mesmo a sua lei, e de se desenvolver sem cessar: a *vida mais intensa* e a *mais expansiva* simultaneamente, por consequência a mais fecunda para si mesmo e para o outro, a mais social e a mais individual." <sup>(10)</sup>.

Se, a esta luz, a expressão de S. Bruno parece encontrar antecedentes óbvios (com a ressalva de a formulação de Guyau, usando o vocábulo 'expansivo', ser ainda mais dinâmica), continuam em aberto todas as tensões que a *extensividade intensa* comporta, e que para o pensador portuense serão dificuldades quase insuperáveis, se vistas tendo em conta o seu projecto político e a vontade actuante que o move, assim como algumas posições que ostensivamente procura assumir; dificuldades que, contudo, a própria construção do autor de '*L'art au point de vue sociologique*', e de tantos outros estudos brilhantes, não deixa de comportar também, não obstante a aparente maior liberdade com que se desenvolve e os escolhos de ordem programática a que consegue fugir.

Efectivamente, se Guyau, embora interior a um campo cultural de forte pendor positivizante, pôde aproximar, ou mesmo interligar, as dimensões ética e estética, encontrando-lhes um princípio comum de cariz radicalmente existencial, — o que está equacionado é o reconhecimento de que a complexidade humana, encarada na sua vertente de dinamismo ontológico-metafísico, e logo: axiológico, comporta as múltiplas apetências e necessidades que uma insanável

---

<sup>(9)</sup> I.D., p. 350. Bruno refere-se ao pensador francês, dizendo: "no afã cuidadoso da sua enganosa *irreligião* do futuro, o, tão talentoso quanto literário, filósofo malgrado (...)".

<sup>(10)</sup> GUYAU, J.-M., *L'Art au point de vue sociologique*, p. 75, Lib. Félix Alcan, Treizième éd., Paris, 1923.

vocação amplificativa (expressa nas noções de 'intensidade' e 'expansividade') aglutina e configura; e se pelo pensador francês se expõe uma possibilidade de progressiva autonomia e sobre-dimensionamento humano, — esta reflexão, irrompendo em espaço de acentuadíssima tradição, e vocação, racionalizadora, ou mesmo racionalista, não deixa de assumir um forte sabor romântico, em que as virtualidades imanentes do sujeito se abrem em dimensões que os termos empregues exemplarmente manifestam.

Dinâmica complexa, ela necessariamente tende a gerar fortísimas e implacáveis oscilações entre as linhas que privilegiam o *Eu* ou o *Outro*, na exacerbação individualizadora quase sempre com acentuação da dimensão estética, nas suas variadas potencialidades e formas eclosivas e de fruição, — ou na dimensão ética, com acrescida atenção à vertente social, ampla ou restrita, expressa na contínua preocupação com o(s) Outro(s), qualquer que seja o modo como se manifesta e os meios de que se serve. Mas, e como parece facilmente compreensível, nem uma atitude de cariz predominantemente individualizante, se assumida e desenvolvida enquanto possibilidade de constituição de algo valioso, deixa de possuir uma alta implicação social, nem um projecto de confessado desejo de encontro com o(s) Outro(s) pode cumprir cabalmente as suas finalidades se se mantiver alheio a dimensões existencialmente determinantes, como as que, sob a designação genérica de 'estéticas', podem ser consideradas.

Assim, o projecto de Guyau, necessariamente marcado por um desejo de progresso, ao encontrar um denominador comum para a evolução da Ética e da Estética, introduz indirectamente a exigência da interligação harmónica destes dois campos como vertentes de uma vida 'valiosa' e capaz de, pelo seu próprio valor, se tornar 'expansiva': exigência de contínua tensão transformadora pessoal, da qual, e pela qual, resultará a única possibilidade efectiva de transformação social. Ou ainda: a possibilidade de progressiva transformação colectiva só pode ser pensável quando cada membro do tecido social puder, ele mesmo, assumir-se como capaz de auto-transformação, simultaneamente capaz de se abrir aos valores éticos e estéticos, e por aí alterando radicalmente a base sobre a qual toda a série de comportamentos e estruturas sociais se manifesta.

Ora, uma dinâmica deste tipo parece poder comportar ainda, no interior da tensão que exige, uma dupla possibilidade de enten-

dimento: é que ou a 'intensidade' é vista como a simples maximização de quadros de valores aceites, ou mesmo cristalizados, que algumas noções e/ou regras tendem a condensar, e a 'extensividade' (ou a 'expansividade') é (são) apenas o modo de alargar o seu campo de vivência e reconhecimento, — ou o cariz 'intensivo' implica igualmente uma tensão extensiva interna, ela mesma abrindo-se a novas possibilidades e exigindo o aparecimento de novas formações, ou noções e regras, referenciáveis como valiosas, implicando um processo complexo, e até dilacerante, de construção criativa, a que acresce o respectivo esforço mostrativo e expositivo no seio do grupo social. E se a primeira possibilidade, ou hipótese, pode aparecer como passível de mais fácil e completo cumprimento, cedo se verifica ser ela somente uma modalidade limitada e restrita de um processo transformador, à qual sobrarão em possibilidade de rigor (na base de uma noção fechada de Ordem, e sua manutenção), o que falta em imaginação, ou em 'aventura existencial', a um tempo autónoma e consequente, visando realizações que apenas numa 'outra Ordem' poderão desembocar, e consigo arrasando todas as tensões que de tal processo necessariamente advêm.

1.4. Se estas reflexões podem permitir compreender, tão breve e esquematicamente quanto possível, as implicações que a expressão *extensividade intensa* comporta, o que está em causa é o conteúdo que ela parece assumir para Sampaio Bruno, ou o modo como ele vai privilegiar uma das vertentes possíveis da sua dinâmica actuante.

Sem embargo dos problemas expostos, S. Bruno escrevia, em fase crucial da sua vida: *Não sou um literato, sou um sectário; sou um jacobino, não sou um estético.* <sup>(11)</sup>; e por esta confissão, tão radical como enfática, o que se afirma é um posicionamento pessoal e um projecto quase programático de predominância político-social, com subalternização de uma dimensão afirmada como 'estética', e que o filósofo reconhece não cumprir, ou não querer privilegiadamente cumprir.

---

<sup>(11)</sup> BRUNO, *Notas do Exílio. 1891-1893*, Pref., p. 8, Liv. Internacional de Ernesto Chardron, Porto, 1893.

Todas as passagens de Sampaio Bruno não pertencentes a I.D., onde, por virtude da própria edição, isso já acontecia, são transcritas com ortografia actualizada.

Mas, uma tão forte definição de si mesmo não deixa de comportar matizes, ou mesmo pequenas contradições: o 'sectário' recusa integrar-se em grupos fechados, ou associações secretas, instâncias capazes de permitirem aos seus membros quaisquer regalias específicas e resultantes de uma adesão comprometida, — ainda que por tal adesão certas possibilidades de acção interventora viessem a aumentar; e o que se afirma um 'não literato' convive com poetas, louva Guerra Junqueiro exaltadamente, escreve prefácios para livros de poesia, de António Nobre a Augusto Luso, passando por alguns outros, independentemente das diferenças entre os autores, entre estes e o pensador, ou das razões por que se liga a tais edições. Simplesmente, o que está em causa, em S. Bruno, é uma direcionalidade predominante da actividade, quer ao nível do pensamento quer das preocupações imediatas e concretas, aqui em implicação recíproca; e esta direcionalidade é a que se desdobra na dimensão política (tendo por determinação próxima as ideias, e os ideais, de 'Liberdade', 'Igualdade', 'Fraternidade'...), e naquela que parece constituir-se sequência dominante do pensamento português: uma reflexão metafísico-religiosa e moral, a qual, por mais heterodoxa que possa ser, irrompe como tributária das preocupações que o pensamento cristão, e católico-romano, introduziu no País, com a contínua prevalência das afirmações (ou inquietações) finalistas.

É assim que o 'não estético' Bruno, reflectindo sobre a poesia portuguesa, pode dizer, depois de haver censurado (um pouco injustamente, deve ser reconhecido) a sua 'indigência': *Só, portanto, a filosofia da evolução pode permitir uma idealização poética da Ciência. Só a moral socialista, no sentido integralista que rudimentarmente começou a bosquejar Malon, é que é compatível com um poema que pretenda a honra, máxima, de ser concordante com o conjunto ideativo, afectivo e volitivo da humanidade contemporânea, tão perfeita e homologamente como o foi o poema do Dante para a gente e o espírito católico da sua época.* <sup>(12)</sup>; e logo acrescenta: *O poema do futuro tem de integrar e integrar-se no monismo teleológico, inclusive o homem e a sociedade, em seu destino.* <sup>(13)</sup>. E se o pensador critica asperamente todo o *didactismo poético*,

---

(12) BRUNO, *O Brazil Mental*, p. 283, Liv. Chardron, Porto, 1893.

(13) Id., *ibid.*

por aí exigindo uma *poesia filosófica*, — é ainda a preocupação latente social e moral, 'teleológica', que se infiltra nas suas reflexões, ou as determina e condiciona. De facto, se Bruno por igual condena quer as *banalidades éticas* dos poetas místicos, vítimas do *absorvente exclusivismo dos livros sagrados*, quer a *poesia científica* dos positivistas, que *resulta abortiva porque o carácter concreto do sistema não permite a idealização* <sup>(14)</sup>, — uma teleologia incircunscrevível surge como limite de um projecto radical, enquanto a poesia a um tempo se vê quer como modo indirecto de auxilio, seguramente ambíguo, a um processo transformador de cariz específico mas tido por inquestionável, quer como lugar e modo privilegiado de explicitação, ou glorificação, deste processo.

Deste modo, a vocação interventora e/porque metafísica de Bruno se encontra com a poesia, enquanto esta aparece como uma das formas de manifestação humana; mas, para o filósofo, outras são as vias pessoais de actualização: a reflexão metafísica, exercício de acesso (?) aos problemas últimos sobre os quais toda a acção, e toda a dinâmica existencial, pode ser enquadrada e, eventualmente, legitimada, e a intervenção social, enquanto expressão directa de uma capacidade reflexiva actuante, — são as duas vertentes da exigência de *extensão* individual, por elas, e nelas, encontrando a *intensidade* de vida que lhe cabe viver, realizando a resultante ascendente das forças direccionais, vertical e horizontal, dos domínios que afronta. E quase se poderia dizer, sem grande possibilidade de erro, que esta é, para S. Bruno, a forma pessoal de realizar uma superior e diferenciada moralidade.

1.5. Se a concepção, moral ainda, de *progresso moral*, assume, em Bruno, uma importância extrema, é que ela parece constituir-se finalidade de todo o verdadeiro projecto de transformação social. Mas, como parece também óbvio, este 'progresso', na amplitude de implicações que comporta, não pode resultar da aceitação mecânica de quadros axiológicos estratificados, nem legitimar-se pela

---

(14) Id., id., p. 282, id. — E acrescenta: "Depois, como o homem é o limite finalista de toda a humana actividade, essa poesia cumpre que seja transcendentemente moral, o que quer dizer: no ponto de partida pessimista; no ponto de chegada, optimista. O optimismo deve, mesmo, ser o conceito sintético, o seu critério dominante e geral."

'autoridade' de instituições, ou mesmo: de personalidades..., que surjam como detentoras de uma 'verdade' absoluta e definitiva. E, a esta luz, a simples declaração da possibilidade de tal 'progresso' pela simples *clarificação das noções preexistentes*, e sua *amplificação*, torna-se extremamente problemático.

De facto, e dentro do campo cultural português, é bem conhecido o anti-cristianismo do filósofo, assim como o seu ódio ao jesuitismo; e se a própria possibilidade deísta pode ser discutida na teorização de Bruno, impossível encontrar uma hipótese escatológica, transcendente e positiva, como fundamento e limite do seu posicionamento ético, — se deixarmos de lado a *suave esperança* que a concepção de um Deus *omnisciente actualmente, mas não onnipotente* <sup>(15)</sup>, Ele mesmo sofredor na *diminuição do espírito puro* <sup>(16)</sup> pode ainda constituir enquanto par de uma *convergência de regresso* <sup>(17)</sup>. Mas é também impossível encontrar no pensador qualquer resquício de eudemonismo, — essa confessada ou inconfessada contínua preocupação do pensamento ocidental, correlativa (talvez) de todas as preocupações fundamentadoras e finalistas. Aqui, a sua posição é peremptória: *Não nos seduza a expectativa de felicidade. Porque o fim do homem não é esse. O homem não está neste mundo nem para saber nem para gozar.* <sup>(18)</sup>; e acrescenta: *o desfecho e remate do homem não é gozar* <sup>(19)</sup>, logo estabelecendo: *O fim do homem neste mundo é libertar-se a si, libertando os outros seres* <sup>(20)</sup>, numa proposta, e formulação, necessariamente ambíguas.

Que significa, efectivamente, 'libertar-se'? Sobrepor-se ao grilhão da necessidade, adquirindo um estatuto de cada vez maior autonomia e, eventualmente, ultrapassando, ou trabalhando para ultrapassar..., a barreira limite da Morte, ou, tão só, de todos os factores e condicionamentos que prefiguram ou antecipam a Morte?

Mas este projecto 'libertador', que nunca se pode encarar como 'libertário', jamais encara, ou assume, qualquer perspectiva eudemonista, e muito menos hedonista, — numa continuidade de posicionamento que quase poderíamos pensar de matriz estóica; e mesmo que o pensador afirme a *vontade de viver, diferentemente, superiormente* <sup>(21)</sup>, e recuse o *ascetismo e o abandono* <sup>(22)</sup>, sabendo

---

<sup>(15)</sup>, <sup>(16)</sup>, <sup>(17)</sup>, <sup>(18)</sup> I. D., p. 348.

<sup>(19)</sup>, <sup>(20)</sup>, <sup>(21)</sup> I. D., p. 349.

<sup>(22)</sup> I. D., p. 350.

que o homem não veio ao Mundo para gozar, mas para *trabalhar, para saber, a fim de poder* (23), — fica de pé a ambiguidade de toda a fundamentação, que apenas um 'imperativo categórico', actuante, muito mais existencial que formal, sanciona ou conduz.

De facto, se, para Bruno, o Deus pensável não pode ser, pelo menos actualmente, um Deus onnipotente, e é escusado supor a existência de um Deus-providência, pessoal e interventor, — toda a dinâmica do filósofo se torna, na sua exigência de formulação (ou de fundamentação...) aglutinável em torno de uma noção de 'dever' capaz de exigir o próprio esforço de 'saber': é que este não pode ser buscado ou desenvolvido visando a *soberbia* resultante da *curiosidade satisfeita*, mas resultar do cumprimento de uma determinação (ainda) ética. *O homem tem de dar contas do supremo dever que lhe incumbe, do dever para com a natureza inteira. Libertando-se a si, libertando os seus irmãos de espécie, ele contribuirá já para a libertação universal* (24), escreve; e se, por este 'imperativo', de forte raiz kantiana, se afirma algo que não depende de desejo de *salvação pessoal* (25), — enquanto arrasta a crítica tanto à *moral religiosa* como à *moral filosófica à maneira materialista* (26), — o que está em causa é a possibilidade de chegar ao limite que é o *Absoluto na Consciência* (27) (e/ou, dir-se-á: o Absoluto pela Consciência), formulação tão extrema como, aqui, necessária.

Assim, e a esta luz, só no exercício da procura de 'saber', e na aplicação das múltiplas vertentes do 'saber' obtido, pode o homem atingir um lugar de acrescida dignidade; e este esforço, que o pensador exerce a seu modo, vê-o ele assumir particular relevância no campo da Ciência. Recuse Bruno o cientismo positivista, e o carácter redutor que assumem os seus propósitos confessados, — que subsiste uma crença muito forte, e plenamente afirmada, na capacidade humana de transformação global pelas virtualidades do conhecimento científico. Na *química* e não na

---

(23), (24) I. D., p. 351.

(25) "Esta bem-aventurança particular seria ainda um mal, pois que o mal é a afirmação do individualismo persistente, rebelde à absorção final.", escreve Bruno, I. D., p. 349.

(26) I. D., p. 350.

(27) I. D., p. 355.

*crematística* encontrarão os indivíduos uma via de contínuo e acrescido desenvolvimento libertador, — reconhece Bruno, ou afirma-o, num rasgo de forte cariz progressista, se não mesmo premonitório; e 'saber para poder', que quase poderia corresponder a um mero redizer da expressão de Comte caso não transportasse consigo uma carga metafísica a que o pensador francês só tarde, e indirectamente, parece prenunciar um regresso, tem de implicar no portuense uma dimensão teleológica de que o seu pensamento nunca se conseguiu alhear.

Ora, é na afirmação desta preocupação, que todo o projecto de Bruno manifesta a conflitualidade interna que não deixará tanto de a animar como, possivelmente, perturbar: a Novalis, o romântico alemão paradigmático, vai Bruno buscar o enquadramento limite de toda a sua justificação; e é assim que, após citar, do Poeta, a afirmação "o fim do Homem é ajudar a evolução da Natureza", reconhece, de um modo sem qualquer escapatória, que *esta palavra vai até o fundo do fundo do abismo* <sup>(28)</sup>, — por aqui se cerrando, ou reabrindo (?), um projecto de sempre problemáticos contornos, enquanto entre a 'libertação do Homem' e a 'evolução da Natureza' se estabelecem laços tão complexos como, dir-se-á, insondáveis. É que, se a Natureza é matriz e o Homem parte, também, da própria Natureza, que ele ajuda(rá) a evoluir, — a circularidade estabelece-se de uma forma evidente: a que, de uma participação (ininteligível, mas eficaz) decorre, princípio e fim de todo o exercício humano, enquanto permanece inacessível a finalidade última da própria Natureza enquanto Natureza.

1.6. Se o pensamento alemão, de Kant a Hegel, parece marcar profundamente o autor de *A ideia de Deus*, que em múltiplos momentos directa ou indirectamente os cita, é à teleologia místico-orgânica de Novalis que pede a possibilidade justificativa mais ampla, talvez nela encontrando, por ínvios caminhos, a 'recomposição' que o mistério da queda do Espírito puro determinava, ou, mesmo, exigia. Mas, se Novalis afirmava o lugar do Homem na 'evolução da Natureza', desconheceria Bruno, para lá de muitas outras, a célebre afirmação do poeta e visionário: "Deus quer

---

(28) I. D., p. 351.

deuses" (29), a qual, na radicalidade que assume, constitui um projecto existencial de implicações definitivas: o máximo de extensividade conquista-se pelo máximo de intensidade em todos os momentos e formas de encontro com o Todo e com o Outro, e com o Outro visto sempre na sua singularidade radical e como luz do Todo, numa dinâmica de conquista tão individualizada como imparável e, necessariamente, excepcional?

Ora, se Bruno encontra apoios referenciais em personalidades, ideias e projectos oriundos quer do campo romântico quer do sector do idealismo intelectualista e racionalizador, escusado pensar que a sua reflexão se possa manter num único dos planos veiculados: nele existe um ímpeto vitalista e transformador maximalizado, que a categoria do Absoluto tende a consubstanciar, — enquanto, por opção, se procura instalar, metódica e operatoricamente, numa prática racionalizadora, entendida como a única capaz de permitir o acesso a *multiplicadas consciências*. E se o alemão autor dos *Hinos à noite* podia teorizar sobre noções nucleares, para ele, como a de 'génio' ou 'magia', Bruno pensa que *as almas têm de reacender-se no raciocínio* (30) e que *a fé há-de emergir do cálculo* (31), para logo afirmar, metafórica ou profeticamente: *Um Cristo virá, cujos prodígios sejam argumentos* (32).

É nesta ambígua tensão que o projecto libertador de Sampaio Bruno se desenvolve, e prende: integrando vectores e elementos conflituais, exige a globalidade das soluções a partir de uma extrema ética, que pelo 'saber' mais determinado tenderá a realizar-se, no estrito cumprimento de um indeclinável 'dever'; mas é a própria complexidade das questões, e o carácter (dir-se-á: aleatório?) da sua Metafísica, por mais esforçada que seja, que inquína o próprio projecto: a *extensividade intensa* é um 'programa' marcado por alta conflitualidade interna, independentemente da generosidade que o anima. E se, a nível individual, ele se pode tornar de difícil cumprimento, a nível colectivo aparece como inquestionavelmente problemático, e inultrapassavelmente ambicioso.

1.7. Assim, é no interior desta dinâmica que o próprio projecto ético-político de Bruno se encontra com as suas virtualidades

---

(29) NOVALIS, *Fragments*, p. 81, trad. Arman Guerne, Aubier Montaigne, Paris, 1973.

(30), (31), (32) I. D., p. 359.

e com os seus limites, — ou mesmo: com as suas aporias. De facto, se o processo extensivo (e ético) visa realizar-se por *clarificação de noções preexistentes*, impossível será supor que o pensador consiga produzir um conjunto de afirmações e/ou raciocínios tão lineares, e racionalmente evidentes, que se possam tornar universalmente partilháveis e capazes de operar numa directa e cerrada direcionalidade, — ou ainda: de se constituírem como instrumentos de uma transformação global, e pessoal, imediatamente perceptível, por maior que seja a racionalidade que busque instaurar no seu processo heurístico, e, depois, no expositivo e comunicativo. É que, assumindo ele mesmo, por imperativos ainda éticos, a posição de quem incessantemente 'procura', e nessa 'procura' se revê, necessariamente introduz no seu percurso, e nos actos que concebe ou realiza (escritos, formas de intervenção social directa, ...) uma complexidade que o tornam sempre problemática e problematizadora referência, logo que se ultrapassem as eventuais formulações programáticas e simplificadoras (ou simplistas...) para aceder a uma compreensão mais profunda das motivações e esperanças que o animam.

Não basta, com efeito, que o pensador enuncie princípios ou faça, a seu respeito, afirmações radicais: a realidade é, na evidente complexidade dos seus meandros, muito mais ambígua, — e qualquer Obra remete, exemplarmente, para o Homem, enquanto força e oportunidade do seu aparecimento, ao mesmo tempo que exige ao leitor uma com-possibilidade existencial como forma de exercício de crescimento e de partilha, dinamismo transformador que tem no confronto ôntico-ontológico o seu limite e a sua verdadeira prova. E é por aqui que, se fica de pé a intencionalidade de Bruno, o seu profundo sentido do 'dever cívico' (e, logo: metafísico), o que parece patente é que a posição do filósofo, na transição dos séculos XIX/XX, marca bem a carga de perplexidades com que um intelectual sério da época teve de se haver: as que resultam do reconhecimento de que todo o verdadeiro Progresso, e as transformações que implica, só pode ocorrer a partir de uma disposição reflexiva contínua e continuamente acrescida, implicando, como limite, a globalidade dos indivíduos.

É esta exigência, que a(s) Ciência(s) e a Metafísica parecem, em Bruno, interligadamente concentrar, — e seria altura de perguntar que lugar a dimensão estética assume neste percurso... —, que introduz uma óbvia problematicidade na dinâmica 'revolucio-

nária' do pensador, enquanto interveniente activo de processos políticos específicos: como conseguir conciliar um tal Progresso globalizante, apenas decorrente do acesso do maior número, ou de todos..., ao saber e à inquietação interrogativa que todo o verdadeiro saber gera e continuamente cresce, com uma disposição humana prevalecente, que visa sobretudo a segurança particular, ou que encontra no cumprimento passivo de obrigações servis, mesmo de índole intelectual, o seu limite de entendimento ético? Ou ainda: como conseguir conciliar um entendimento de Progresso, profundo e radicalmente transformador, moroso e persistente, com as exigências de acção imediata, directa, quase 'cega', que em múltiplos momentos a intervenção revolucionária determina, — mesmo quando animada pela esperança de criar condições, sempre futuras, para um pleno (?) desenvolvimento dos indivíduos? (33).

É a este nível que se podem perceber os problemas que Sampaio Bruno não só gerou como teve de enfrentar, mesmo em círculos próximos de si: é que, no interior das contradições que veicula, ou de que se faz eco e tenta ultrapassar, ele é um perturbador radical, — não só no período de transição da Monarquia para a República, como ainda hoje: a décadas de distância, as 'impossibilidades' e as 'virtualidades' do seu projecto ético continuam a ser tão insuperáveis como estimulantes, — e a construção da *extensividade intensa* permanece, em termos pessoais e sociais, um programa a um tempo definitivo e definitivamente distante.

*Diogo Alcoforado*

---

(33) Se, em I.D., p. 352, Bruno escrevera: "A solução da questão social não virá da filosofia social; virá da filosofia natural.", em *O Encoberto* (Livraria Moreira — Editora, Porto, 1904), pp. 101-102, ao fazer a crítica ao tiranicídio (ou tyrannicidio, como então grafava...), necessariamente se coloca em posição oposta à de muitos republicanos da época, com todas as suas consequências.