

o e q u í v o c o chestoviano

Quando consideramos a evolução ou progresso da cultura no seu todo ou num indivíduo depara-se-nos uma antinomia. Como tôdas as antinomias que o espirito reflexivo se pode pôr, é esta ignorada aparentemente pela maioria dos homens. E digo aparentemente porque existe um equívoco em supor a consciência reflexiva ou meditativa divorciada da consciência nas suas formas mais espontâneas. É essa certamente a atitude clássica. Da leitura de um Platão, por exemplo, resalta a ideia de que o filósofo supõe a sua actividade de ideação ou compreensão muito distante da actividade de conhecer nos outros homens; tem-na por suprema em relação às maneiras como os homens em geral sabem. Por ela aquirem sentido não só a vida como as outras maneiras pelas quais o homem pretende explicar a vida. Assim aparece posta na *República* a distinção entre o conhecimento filosófico e o conhecimento científico e o sensível. Eu não pretendo de nenhuma maneira contrariar a tese platónica no que diz respeito ao papel e valor da filosofia. Penso mesmo que tôda a evolução do pensamento filosófico moderno nos encaminha justamente para precisar de nova maneira a essencialidade do conhecimento filosófico (1), estabelecendo de nova maneira a relação entre filosofia e ciência, filosofia e vida, conhecer e ser (2). Também, por outro lado a separação e oposição entre *scientia philosophica* e *scientia vulgi* tende a ser superada. Neste sentido trabalhou Rousseau e alguns pensadores posteriores. Mas as formas que tomou esta tentativa de conciliar o pensamento filosófico com outras maneiras de pensar trouxe-nos a um vitalismo e a um sociologismo que a filosofia não logrou ainda de todo ruminar.

Se o pensamento filosófico é essencial, por ser aquele que todo o outro supõe e para o qual todo o outro tende, isto não significa que ignore o humano, o concreto, e se exerça num reino de abstracções. Os antigos filósofos, e não todos, podiam supor-se vivendo num mundo à parte dos outros homens, num mundo dificilmente acessível. Eles ignoravam bastante os homens e a si mesmos para poder fazê-lo. É isto porque os homens antigos não se revelavam plenamente, mas apenas o seu melhor e o seu pior. O sinal característico da cultura antiga era justamente a falta de conhecimento do humano e a não valorização do conhecimento do humano que possuía.

Podem surgir muitos argumentos pretendendo invalidar a distinção entre pensamento antigo e pensamento moderno, o primeiro consciente de um homem em geral, de um homem tipo, definitivo para este e para outro mundo, quando admitido, homem em que nenhuma possibilidade se supunha não condicionada pelas anteriores, o segundo consciente do particular humano, das possibilidades e da riqueza do homem, do indefinido no homem. Entenda-se, porém, que falo do pensamento antigo em geral e do pensamento moderno em geral (3); refiro-me ao que têm um e outro de mais caracteris-

tico, não ignorando haver modernos entre os antigos e antigos entre os modernos. Acontece até que o teorizador da primazia do conhecimento do homem a tôda a actividade de conhecer apareceu entre os antigos. E Sócrates não foi apenas uma reacção contra o pensamento naturalístico, mítico, teogónico e teosófico dos gregos, mas contra todo o pensamento antigo desta espécie. Outras vezes antes da sua haviã surgido, e a Bíblia, por exemplo, guarda um eco de tais vozes. Mas todos os humanistas antigos têm seu quê de lendário e são para nós muito mais difíceis de aperceber do que aqueles aos quais se opunham. Tanto eram excepcionais as atitudes humanistas entre os antigos, tanto se sentiam pouco familiares que não encontravam maneira de exprimir-se e perpetuar-se (1). Outra razão ainda, e mais profunda, explica o pouco sabermos de tais atitudes, razão esta que, afinal, não é de todo distinta da anterior: a consciência do humano, quando aprofundada até aos mais íntimos recessos do mundo interior, torna mudos os que a possuem, ou, pelo menos, de expressão difícil e intermitente.

Individual ou colectivamente o homem começa por ser consciente do que não é ele próprio. No início o homem ignora-se. Mais do que isso: ignora a sua possibilidade de conhecer-se directamente a si. Realiza assim um conhecimento da vida que está aquém do conhecimento do humano, enquanto há outro que está para além. Na primeira maneira de conhecer o homem procura elevar-se acima da sua humanidade, a segunda maneira de conhecer é realizada não por uma elevação, mas por um aprofundamento. Ora os antigos ignoram isto, ou apenas o pressentem.

Delineemos o processo do pensamento metafísico ou metafísico-religioso no indivíduo e a sua evolução em geral, no todo histórico. No começo o homem toma posição em face do mundo concebendo e agindo sobre ele; esta concepção do mundo liga-se a uma concepção do que transcende o mundo, o divino, uma vida futura. É uma concepção dualista. A seguir declara-se uma crise nesta maneira de conceber. A harmonia primeira que estabeleceu entre a vida e a outra vida dissolve-se. Viveu o homem acreditando no valor duma certa maneira de sentir, conceber e agir. Distinguiu Deus e o homem, a vida além e a vida aquém da morte, o bem e o mal. E agora do fundo de uma dúvida invencível ou de uma angústia insuperável descobre que tudo o que sentiu e soube e fez é porventura precário e inútil, que Deus não é solidário com nenhuma maneira de ser humana. Tôda a cultura, tôda a civilização, tôda a vida pessoal ou colectiva perdem sentido e valor. Para esta dúvida do pensar ou esta angústia do sentir não há nenhuma solução ou nenhum conforto?

Negativa, tal parece ser a atitude chestoviana. Não chestoviana por ser de Chestov apenas, mas porque é Chestov neste momento o seu mais idóneo e mais seguido representante (2).

A primeira vista parecerá mais difícil uma crítica de Chestov do que de outro pensador intelectualista ou racionalista. Estou pela minha parte convencido de que um pensador aforístico, e há uma tendência aforística por vezes na parte da obra de Chestov mais unida e lógica, tendência que

(1) É entendida aqui essencialidade do conhecimento filosófico no sentido de que tôda a actividade cognitiva supõe uma concepção ao menos provisória da vida, assim como postula a sua inteligibilidade.

(2) Profundamente acusadas as novas tendências em: Berkson, *Évolution Créatrice*, cap. III, Science et Philosophie — Meyerson, *De l'Explication dans les Sciences*, Raison Scientifique et Raison Philosophique — Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Leonardo Coimbra, *O Criacionismo*, livro II; *Ração Experimental*, Introdução: A Filosofia. Voltarei, em especial, a este assunto.

(3) É moderno o pensamento da Renascença, mas antigo o pensamento francês do século XVIII. O romantismo conseqüente consigo mesmo é uma reacção do espirito moderno, que estamos definindo,

contra o pensado antigo. Coisa curiosa: em Portugal já mais houve pensamento moderno, a não ser num reduzido número de pensadores ou poetas, ainda assim imperfeitamente conscientes.

(1) Humanismo, humanista têm aqui um sentido mais profundo do que se lhes atribui geralmente, aquele verdadeiro sentido de que o outro é um sucedâneo.

(2) As reflexões aqui desenvolvidas sobre Chestov supõem a leitura de *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, *L'Apothéose du Déracinement*, *Lutte contre les Évidences*, *Potestas Clavium*, *Philosophie de la Tragédie*.

L'Apothéose du Déracinement revela directamente, por se descobrir e realizar mais diversamente do que outro pensador, por tender a realizar uma projecção directa da vida interior que margina a ideação, é capaz de ser mais facilmente apercebido do que um lógico. Se nos não é possível reduzir a uma unidade a obra de um Montaigne, de um Pascal, de um Nietzsche, ou qualquer outro pensador não lógico, isto não significa que essa obra não tenha uma unidade. Essa obra tem uma unidade, não uma unidade feita, estática, definitiva, mas uma unidade que devém; uma unidade que, como a da própria vida, a todo o momento se revela precária e a todo o momento se refaz. Não há uma grande diferença entre um pensador alógico e um lógico: toda a diferença consiste em que um pode explicitar o seu pensamento mais perfeitamente do que o outro. Na origem da atitude de louvor para com o pensamento aforístico, atitude tão frequente na nossa época, há a justíssima compreensão de que é ele o antecipador de todo o conhecimento: Os homens que descobrem, que inventam, que prevêem o novo não têm possibilidade de explicitar inteiramente a sua descoberta, a sua invenção, a sua previsão, porque aprenderam a pensar com uma dialéctica que era explicitação do anterior ao que entenderam ou descobriram. Daí o seu alógismo, daí o que têm de difuso, confuso ou oculto. No alógico, difuso ou confuso se traduzem, pois, esforços por uma dialéctica nova adequada ao novo, e não, como cre o pensamento estático, a incapacidade de atingir formas lógicas dadas de uma vez para sempre. Depois desta explicação do valor do pensamento aforístico (mais ou menos conciso, mais ou menos consciente de si) seria incompleto não falando do pensamento lógico, para mostrar que se aquele pode descer a funduras que o segundo ignora, tem este por seu turno a possibilidade de estabelecer distinções e relações para aquele impossíveis, evitando afirmar o que o outro confiado afirma, descobrindo o que o outro não descobre. Há modernamente uma tendência para desvalorizar o pensamento lógico. Não falta quem o pretenda uma inutilidade ou, pelo menos, uma reduplicação. Mas ele tem como acabamos de ver um valor próprio e insubstituível.

Ora é curioso notar como Chestov, o pensador de tendências aforísticas, o vem mostrar. Com efeito, para explicar o sentido ou o valor de certa obra de que poderá servir o pensamento aforístico puro? Chestov não pode deixar de realizar uma explicitação. Assim usa duma dialéctica que nem por ser a dialéctica chestoviana deixa de ter relações estreitas com a dialéctica pela qual qualquer pensamento pode explicitar-se. Chestov realiza, pois, uma explicitação do pensamento de Nietzsche e de outros filósofos, tal como dos artistas de cuja obra explica o conteúdo e o sentido.

Pelo que diz respeito aos artistas trágicos tem Chestov o dom profundo de os interpretar. É impossível ler os seus comentários à obra dum Dostoiévsky, dum Tolstói, dum Shakespeare e as suas interpretações do sentido das dum Turguenev, dum Puskin, dum Gógol, sem nos sentirmos sugestionados por ele e dispostos a segui-lo. Mas uma reflexão atenta das conclusões de Chestov sobre o sentido da obra dos trágicos mostrar-nos-á já a unilateralidade da sua concepção.

Segundo Chestov, a obra dos trágicos contem um certo número de vivências que radicam nas experiências mais profundas e decisivas do homem, vivências essas em que a impotência do conhecimento humano e da actividade humana são reveladas. É deste tipo a engenhosa e penetrante explicação de *A Voz Subterrânea*. Para o homem subterrâneo perderam valor o saber e a moral do homem. Do fundo da sua própria impotência ele descobre a radical impotência de todos os homens e de toda a vida. É uma descoberta inesperada e horrível daquilo mesmo que os outros homens velam sob uma estéril confiança nos seus raciocínios, nos seus juízos e na sua virtude. Segundo Chestov a atitude do homem subterrâneo, isto é, de Dostoiévsky seria puramente negativa. Mas o trágico ante a horrível perspectiva de perder todo o saber e toda a possibilidade de saber, todo o bem e toda a possibilidade de fazer bem sente um horror humano e recua. Enquanto a obra poderá ser mais ou menos fiel ao que visionou, a sua vida oscilará constantemente entre a visão da nova verdade (que nada de comum tem com o que os filósofos, os sábios e toda a

consciência de *omnitude* chame verdade) e a consideração das verdades humanas, do bem, do progresso, da justiça, das possibilidades e realizações do homem. Daí a nota aposta por Dostoiévsky à *Voz Subterrânea* e as suas atitudes de apóstolo do slavofilismo. Isto explica ainda, embora mais remotamente, a atitude de Chestov (como de muitos modernos) a respeito de Tolstói em cuja obra uma vontade de afirmação muito mais convicta e constante se traduz.

E contudo seria curioso ver se Chestov é consequente ou inconsequente nisto, se não procederá como todo aquele que tem a sua maneira de conceber, a sua teoria, e pretende pôr o seu objecto de acordo com ela. Seria curioso justamente ver se o trágico é o homem que se decide. Mas não; o trágico é sumamente ignorante e sumamente indeciso. Porque na medida em que se fixou, em que admitiu uma verdade, embora seja a verdade do nada, a tragédia terminou. Há uma distância enorme entre o trágico e o negativo. O mais próximo do negativo existe nuns certos homens dos quais não temos nenhuma notícia e são para nós como se não existissem. Uns pobres diabos a quem por vezes damos esmola, que cheiram mal e se assemelham a farrapos. E só aparentemente o homem da voz subterrânea é um desses homens, porque o homem subterrâneo é dubitativo, não tem a certeza do nada. É o próprio Dostoiévsky, o homem trágico, o homem bastante consciente e profundo para não poder negar mais do que aparentemente.

Quando Hamlet nos revela o seu drama e se põe a sua grande questão (que é a grande questão do trágico) não a resolve. Não a resolve explicitamente em ideias ou juízos, nem a sua vida ulterior nos mostra que a resolvesse. Não menos elucidativa é a posição goethiana. No *Fausto* há o mesmo indeterminado e indeciso. Essa obra apresenta através de vários tipos de humanidade e de transumanidade a impotência de pôr de acordo o que concebemos e desejamos com o que somos. O não-ser aparece ali como expressão externa e imperfeita desta dualidade constante, se bem que aparente da vida do homem. Meistófeles mesmo não é o não ser para Goethe, como para nenhum trágico ou pensador profundo, mas o símbolo de todas as possibilidades de ser que não logramos actualizar em nós: sabedoria para o ignaro, ignorância para o sábio, alegria para o triste, tristeza para o alegre, injustiça para o justo, justiça para o injusto etc. Convergentes a esta são todas as concepções modernas, como por exemplo a de Pascoais no *Regresso ao Paraíso*, o que mostraremos noutra ensaio. Satã, o não ser que é, a monstruosidade e o absurdo do cristianismo inconsequente desapareceu com o aprofundamento do homem e da vida, no Renascimento.

Falaremos agora da posição de Chestov ante a filosofia. Para quem leu *Les Révelations de la Mort* em primeiro lugar, a leitura de *Potestas Clavium* dá qualquer coisa de muito diferente. Antes de mais pelo processo: aquela é uma obra mais artística, recorrendo mesmo a simbologia, como no Anjo da Morte; *Potestas Clavium* é uma obra mais discursiva. Quanto ao conteúdo: insinuá-se nesta qualquer coisa de afirmativo. É uma obra que, revelando-nos menos directamente a posição de Chestov ante a vida, nos revela a sua posição ante o pensamento filosófico. Segundo a concepção Chestoviana toda a filosofia como todo o saber supõem uma confiança ingénua na racionalidade do real, na capacidade de o homem apreender o que é. Os próprios pensadores clássicos da filosofia que tomam uma atitude agnóstica ou scéptica encobrem sob ela a *sancta superbia* de saberem (1.ª parte I a VI). A partir do parágrafo VI da primeira parte alterna a análise da filosofia enquanto teórica com a análise da metafísica e da moral.

Em certos parágrafos (p. ex. VII e VIII, 1.ª parte — VI e VII, 3.ª parte) aparece um elemento importantíssimo: o recurso ao bíblico. O que há de importante na concepção judaica da vida é que, segundo ela, acima da ciência dos homens e da moral humana, paira a vontade de Deus. Iludimo-nos pensando que o nosso bem é bem e a nossa verdade verdade. É possível a Deus transmutar a nossa verdade em erro e o nosso erro em verdade; é-lhe possível transmutar o nosso bem em mal e o nosso mal em bem; é-lhe possível, como no caso de Job, afastar os olhos do justo e do piedoso e deixar cair sobre ele todo o mal e toda a dor.

Os gregos recebendo a herança do pensamento judaico-cristão racionalizaram-no, fazendo uma distinção entre o bem e o mal, a ciência e a ignorância. E' nos impossível neste ensaio mostrar quanto é simplista uma tal maneira de ver. Na verdade, o que caracteriza justamente o pensamento de Chestov é que ele não usa sempre bem a distinção aproximando o que não pode ser aproximado, identificando o que não é capaz de identidade ou distinguindo de maneira incompleta e aparente (como na crítica ao materialismo). Chestov ataca a filosofia com argumentos da própria filosofia, retomando atitudes que aos filósofos são clássicas. E há na sua obra muito menos originalidade quanto às ideias que traduz do que quanto a maneira como o faz. Um motivo central do *Potestas Clavium* é afirmar que a filosofia adstricta a pensar o geral ignora o particular humano. Mas já mostrámos como o que distingue o pensamento moderno do pensamento antigo é justamente o seu humanismo, o conhecimento das indefinidas e imprevisíveis possibilidades que estão no homem latentes. Sem dúvida que nenhum filósofo pode aspirar a conhecer-me a mim tão bem como eu mesmo. Mas conhecer-me a mim tão bem como eu mesmo conheço só a mim importa. E assim com cada um dos homens. Há em Chestov com a impotência de conhecer própria do espírito trágico uma profunda apetência pelo ser. Por isso ele realiza o equívoco de pedir a filosofia o que ela não pode dar, recusando-lhe a possibilidade de dar o que lhe é possível dar. Chestov pede a filosofia o que só pode dar a vida. Pede-lhe matéria para fazer tragédia, como trágico que é. E quando não encontra esta matéria na filosofia, pede-a à própria vida dos filósofos. Pretende curvado sobre os seus livros encontrar para além das ideias e raciocínios impassíveis as suas dores e angústias, as suas vivências trágicas: porque a filosofia é, segundo ele, um processo pelo qual certos homens se ocultam ou disfarçam a consciência da tragédia de ser. E' muito curiosa e significativa a atitude que toma ante Nietzsche, explicando a sua obra pelo mesmo processo que segue com Dostoiévsky, Tolstoi ou Shakespeare. «*L'Idée de Bien chez Nietzsche et Tolstoi*» apresenta um Nietzsche muito mais verdadeiro do que a «*Philosophie de La Tragédie*». Mas é aquele um livro primitivo e não fiel ao espírito actual da obra chestoviana. Numa e noutra Chestov toma ante Nietzsche a posição de quem explica logicamente, de quem dá coerência ao que em Nietzsche era incoerente, e faz convergir num sentido único o que nele era difuso.

Todo o esforço do interpretador consiste em afirmar a atitude negativa do seu objecto como subjacente à sua atitude afirmativa. Depois de mostrar o debate que durante longo tempo se travou em Nietzsche entre o afirmativo e negativo, descreve-nos a solução a que teria chegado:

«Maintenant il se rend compte de sa conduite. Maintenant il sait qu'on ne peut pas agir autrement, et non seulement il n'a pas plus peur de dire «Oui!» à haute voix, tandis que tout son être répète «Non!» mais il est fier même de cet art et lui trouve un charme particulier. Il repousse toutes les conclusions qui se trouvent sur le terrain des déceptions, des souffrances de la solitude, c'est à dire précisément les seules conclusions qui puissent naturellement naître dans les circonstances où il se trouve».

Chestov acha-se com uma visão negativa da vida que não pode superar, ou melhor, aprofundar. Visão que como vimos não é a visão do trágico, mas uma visão que se explicita em afirmativo e negativo. Como os filósofos que critica, possessor da *sancita superbia* de ter encontrado a verdade, embora seja a verdade da não-verdade, apresenta a sua como suprema em relação às outras. Ora para chegar a fazê-lo necessário lhe foi fazer uns certos juízos de valor. Juízos de valor que afinal implicam tudo quanto antes tentara derrubar. O seu esforço é por descobrir, como vimos, a essencialidade do negativo em Nietzsche, cujo afirmativo não radicando em nada de essencial ao sentir e pensar, será apenas um disfarce ou uma terapêutica. E contudo diz Nietzsche: «Je veux apprendre toujours davantage à considérer comme la beauté ce qu'il y a de nécessaire dans les choses: — c'est ainsi que je serai de ceux qui rendent belles les choses. *Amor fati*: que cela soit dorénavant mon amour. Je ne veux pas accuser, je ne veux pas même accuser les accusateurs. *Détourner mon regard*, que ce soit là ma seule négation! Et, somme toute, pour voir grand: je veux, quelle que soit

la circonstance, n'être une fois qu'affirmateur!» Eis a expressão do ideal de Nietzsche que é ao mesmo tempo o ideal de todo o pensamento não chestoviano: não se deixar prender nas ilusórias malhas do negativo, aprofundando toda a negação até encontrar a afirmação que implica. Eis a expressão do ideal de Nietzsche que ele sente não poder realizar senão por momentos. De acordo com o que atrás mostrei, o que o seu pensamento trazia de novo não podia perfeitamente explicitar-se: eis porque recorre ao aforismo e à negação e é contraditório. Já antes dele outros haviam realizado a constante afirmação. E entre eles Espinoza, o qual dois séculos antes antecipa a sua obra; mas Nietzsche não podia na sua época deixar de tomar ante Espinoza uma atitude incompreensiva (*Anti-Cristo*, xvii).

O equívoco fundamental de Chestov consiste nisto: que retomando de toda a crítica do conhecimento e da moral tradicionais (e entre elas sobretudo as de Kant e Nietzsche) as suas conclusões, mantém a raiz de todo o dualismo, de todo o dilematismo na distinção entre uma vida e uma outra vida, entre o mundo da revelação ou da graça, em que se revelá a vontade caprichosa e irracionalizável de Deus ou aquilo a que chama Anjo da Morte, e o outro mundo de seres ignorantes e impotentes que a revelação, a visão mística, a graça, a providência não fadou.

O humanismo de tendência moderna que existe no seu pensamento não foi suficientemente aprofundado. Daí o recurso ao sobrenatural e ao transcendente e a atitude decisiva de negação das possibilidades do homem. Por maior interesse que possa ter o seu pensamento ele é um pensamento de orientação mística, não um pensamento filosófico ou metafísico. Porque o que caracteriza o pensamento filosófico na sua forma mais pura é justamente a consciência das possibilidades do humano. Só os ingênuos julgam do pensamento filosófico e da metafísica voarem sem contacto com a terra. Mas na verdade a filosofia é de todas as actividades cognitivas do homem a que menos ignora os homens e a vida e mais contacto toma com um e a outra. O misticismo de Chestov tem um aspecto trágico e isto o impossibilita como misticismo. E' com efeito frequente no nosso tempo a atitude dos que fazem a crítica dos valores humanos e recorrem ao que dizem de outra vida, ao transcendental, ao divino, ao providencial. Mas nada sabem dos homens-serciais os que não viram em toda a atitude dualista ou dilemática uma impotência de apreender e conceber directamente o que é. Ouçamos a Nietzsche, o filósofo da tragédia segundo Chestov:

«E' necessário dizer a quem consideramos como nosso contraste: — aos teólogos e a todo aquele que tem sangue de teólogo nas veias — a toda a nossa filosofia» *Anti-Cristo*, viii.

«Quando se não coloca o centro de gravidade da vida na vida, mas sim «no mais além», no nada tira-se à vida o seu centro de gravidade» *idem*, xliii.

E estas palavras que poderiam aplicar-se a Chestov tanto como a um teólogo:

«A verdade voltou-se de pernas para o ar se o consagrado advogado do nada e da negação passa por ser o apóstolo da verdade» *idem*, viii.

Discuti a posição de Chestov ante a arte trágica e a filosofia, e a sua concepção da filosofia da tragédia. Fi-lo procurando as contradições e inconseqüências genéticas da sua maneira de ver. Poderá isto parecer um trabalho baldado. Não coloca Chestov a sua obra sob o signo da inconseqüência? E' o que já atrás deixei previsto. Nenhum pensador pode deixar de pensar logicamente, pode deixar de o ter como fim. A inconseqüência é para todo o pensador, e mesmo para um Nietzsche, uma fatalidade, não uma necessidade. E' lhe imposta por circunstâncias de ordem pessoal ou colectiva que dizem respeito à maturação do pensamento filosófico para explicitar certas intuições. Mostrei atrás também que o pensamento aforístico com ser capaz de apreender o que não apreende o lógico é incapaz de atingir o que este pode atingir. E é esse um outro equívoco que supõe a filosofia da tragédia, ou, o que vale o mesmo, a tragédia da filosofia. Ora todos os equívocos de Chestov

(CONCLUI NA PÁGINA 15)

(CONCLUSÃO DA PÁGINA 7)

são, como o leitor notou, reductíveis a um só. Por isto chamei a este ensaio « O equivoco Chestoviano ».

Cumpria agora analisar outros pensadores trágicos, como Unamuno e aproximar da attitude Chestoviana a attitude negativo-messiânica de alguns portugueses. Mas ficará para outra occasião.

Demais eu não julgo ter esgotado este assunto, a que voltarei, assim como a outras coisas apenas indicadas. Talvez então me seja dado ser mais comprehensivo, mais justo e mais completo do que agora pude. E é-me lícito esperá-lo: porque ao homem que pensa como ao que ama abrem-se muitos caminhos.

JOSÉ MARINHO