

## **UM PROFESSOR DE FILOSOFIA ESQUECIDO: MANUEL PINHEIRO DE ALMEIDA E AZEVEDO (1807-1886)**

**Manuel Curado**

*Universidade do Minho*

### **1. Para uma Memória Identitária das Escolas Secundárias**

As escolas secundárias têm uma missão claramente definida pela tutela. A racionalização dos processos de gestão escolar e de lecionação não deixa muito tempo para que se promovam atividades que permitam constituir comunidades escolares com identidade própria. Os administradores escolares, os professores, os alunos e os encarregados de educação raramente conhecem os nomes das personalidades que, ao longo dos anos, foram contribuindo com o seu saber para o quotidiano das escolas e para o seu legado a longo prazo. A urgência das tarefas fixa a atenção das comunidades no presente e no futuro, acabando por se perder a memória do passado. É muito raro que os grupos disciplinares se organizem de modo a recuperar o registo histórico da sua presença numa determinada escola, e mais raro ainda é a promoção de atividades de formação docente que cruzem os contributos antigos com os programas que estão a ser lecionados em cada ano letivo. Um exemplo de atividades que poderiam ser desenvolvidas é o estudo da obra de professores que se notabilizaram no passado de cada escola. O estado do conhecimento científico das respetivas épocas, a forma de lecionar, a relação com a sociedade e as eventuais publicações que tenham realizado poderão ser elementos a trabalhar a partir da perspectiva da memória identitária de cada escola. Mais ainda, estudos comparativos entre esses documentos antigos e os conteúdos programáticos poderiam contribuir para uma nova relação com o conhecimento científico, tornando mais fácil a compreensão de quais

são os problemas que exigem respostas criativas. Tudo o que se fizer na redescoberta do mundo vasto e olvidado dos professores do passado é, pois, relevante. Por todos, veja-se o que se poderá aprender com o caso de um velho professor de Filosofia e de Psicologia Racional do Minho oitocentista.

Sendo desconhecido para as escolas secundárias que lecionam filosofia no século XXI, a figura de Manuel Pinheiro de Almeida e Azevedo (1807-1886) não poderá contribuir para a formação de docentes e, muito menos, de discentes. Esta situação é lamentável, porque o professor em questão notabilizou-se de vários modos. Nada mais nada menos que o grande escritor Camilo Castelo Branco refere-se a ele no pequeno romance *O Senhor Ministro*, que integra o volume *Narcóticos*, de 1882. Diz-se nessas páginas que o protagonista da narrativa, um tal Tibúrcio Pimenta, «foi para Braga continuar o seu latim e começar a lógica», cruzando-se com Pinheiro de Almeida. Afirma Camilo que este «professor de filosofia racional e moral» notou no jovem Tibúrcio «uns vislumbres de materialismo», mas não seria coisa grave já que eram meramente «espontâneos e não reflexos de leitura dos racionalistas» (Castelo Branco, 1882: 161). Outros escritores da época não deixaram de prestar atenção ao professor do romance de Camilo. O comendador Bernardino José de Sena Freitas, nas suas *Memórias de Braga*, reconstitui o percurso estranhamente semelhante ao de um professor dos séculos XX ou XXI: sendo originário da Vila de Frades, distrito de Viseu, lá teve que iniciar a habitual odisseia dos professores sem vínculo, destacando-se a atividade do magistério particular, o período em que finalmente foi provido na cadeira de Latinidade, em Viana do Castelo (1834-1840), acabando por ser provido na cadeira de Ideologia, Gramática Geral e Lógica, no Liceu Nacional de Braga (1840-1886) (Freitas, 1890: 51-53). Em paralelo, a partir de 1857, regeu a cadeira de Filosofia Racional e Moral, no Seminário Diocesano de Braga, o que não deixa de ser curioso, já que o professor Pinheiro de Almeida não pôde exercer as ordens menores, como diz Sena Freitas, «por se haver envolvido em política no ano de 1829» (Freitas, 1890: 52).

Os percursos biográficos têm manifesto interesse humano, bem como os exercícios de comparação de vidas apartadas por muitos anos, em subtil homenagem ao ideal promovido por obras clássicas, como as *Vidas Paralelas*, de Plutarco. Todavia, mais do que as vicissitudes biográficas, seria importante recuperar o legado de pensamento de um professor olvidado. A lista das suas publicações inclui títulos sobre muitos ramos da Filosofia, nomeadamente a Psicologia, a Ideologia e a Metafísica (Azevedo, 1843b, 1859, 1864, 1865, 1867, 1872a). Os textos de circunstância, como vários discursos de abertura dos anos letivos, são verdadeiras introduções aos cursos de Filosofia (Azevedo, 1843a, 1843c). Sinal de que foi um professor que se envolveu nos assuntos da cidade em que vivia, há ainda

opúsculos de polémicas que tiveram projeção na cidade, algumas das quais causadas pelas classificações que atribuiu aos alunos em exames (Azevedo, 1857, 1872b). Caso raro de professor liceal que foi objeto de crítica pública por outros autores locais, há ainda obras corrosivas que denunciam as alegadas imperfeições das suas publicações (Coutinho, 1857). Procurando o que é perene numa obra datada, o assunto filosófico que mais cultivou não desapareceu do campo científico do século XXI, apesar de ser difícil reconhecê-lo sob o véu de designações que caíram, entretanto, em desuso, como as de Psicologia Racional e Ideologia.

Tendo publicado os seus textos em meados do século XIX, Pinheiro de Almeida não foi influenciado pelos grandes paradigmas oitocentistas de compreensão da vida mental, como a teoria do neurónio, o evolucionismo e a teoria da degenerescência. O pensamento conservador de Pinheiro de Almeida, claramente espiritualista, era insustentável a longo prazo, porque não resolvia nenhuma das grandes perplexidades humanas em torno da existência da vida mental. Pinheiro de Almeida era já um pensador desatualizado na sua própria época, e as suas ideias tiveram pouca repercussão na diminuta comunidade científica e intelectual portuguesa, com a exceção de uma pequena polémica regional, limitada à cidade de Braga, com o clérigo Gabriel de Moura Coutinho (1834-1859). A falta de repercussão no debate intelectual foi compensada por alguma popularidade do autor. Sinal de como estas ideias tinham um público importante na época, os seus textos obtiveram a aprovação do Conselho Geral de Instrução Pública, tiveram várias edições e foram sucessivamente aumentados, nomeadamente as *Noções Elementares de Psicologia e Ideologia, com um Breve Tratado dos Temperamentos, dos Sentidos e dos Sofismas*, de 1843, e, sobretudo, o *Compêndio de Filosofia Racional e Moral* (Azevedo, 1864, 1865, 1867, 1872a). Pensador de outra época, os receios intelectuais de Pinheiro de Almeida sobre algumas teorias acerca da vida mental continuam, contudo, a ser importantes quase um século e meio depois da sua morte, nomeadamente o perigo de o homem vir a ser um autómato, ou o entendimento da alienação mental como mero resultado de problemas dos órgãos do cérebro, ou ainda a procura entusiasmada de hipotéticas leis que possam unir o físico ao moral. Este capítulo esquecido da história das representações portuguesas da vida mental normal e anómala constitui uma lição importante sobre as certezas que se podem e não podem ter a respeito da mente humana. Bastaria o mero enunciado destes temas para se perceber o manifesto interesse da obra esquecida de um professor de Filosofia de um meio regional do Portugal oitocentista.

## 2. Uma Filosofia da Mente da Primeira Metade do Século XIX

Em meados do século XIX, o professor viseense em vilegiatura bracarense afirma no seu *Compêndio de Filosofia Racional e Moral* que se pode explicar «toda a espécie de alienação mental pelo desarranjo dos órgãos do cérebro» (Azevedo, 1865: 76-77). Esta é uma afirmação com alcance vasto. Repare-se na quantificação universal da frase: *toda* a espécie de alienação mental. Repare-se também no número da segunda parte: *órgãos* do cérebro. E repare-se, finalmente, na relação entre estas duas partes: a alienação mental é *causada* pelo desarranjo do cérebro. Esta é uma equação perfeita de uma teoria da mente. Cada bloco da equação deriva de debates intelectuais com muitos séculos, e, muito tempo depois de ter sido defendida, ainda continua a ter pertinência, já que está de acordo com o entendimento que o século XXI tem do assunto. As palavras parecem à posteridade como estando datadas: não está no gosto hodierno o uso de termos como «alienação», «desarranjo» e até «órgãos do cérebro», mas é justo reconhecer que o essencial continua válido.

Que esta frase de um professor regional de meados do século XIX ainda faça sentido para o século XXI é algo que merece reflexão. Sublinhem-se desde já alguns caminhos que essa reflexão poderia seguir. Se estão em causa *todos* os tipos de alienação mental, e não parece haver exceções, tem-se aqui um caso suscetível de generalização. A alienação mental não é a totalidade da mente; é uma condição infeliz dessa mente ou uma consequência de problemas orgânicos. Algo não está bem no enfermo mental, mas há muitas coisas nele que funcionam perfeitamente. Como Pinheiro de Almeida quantifica a *totalidade* das doenças mentais, segue-se a possibilidade de alargar o que é válido sobre a alienação à totalidade da mente humana sadia, porque, afinal, o que dá origem à alienação é o estado do cérebro, e é esse estado que garante também a vida mental normal.

A segunda parte da equação conceptual de Pinheiro de Almeida também oferece lições duradouras. O plural é interessante: *órgãos* do cérebro. O professor bracarense não inventaria quais são. É digno de nota que a palavra utilizada tenha sido a de «cérebro» e não a de «crânio», tanto mais que, publicando os seus textos a partir de 1835, cita com aprovação autores como Gall e o pastor suíço Lavater, que produziram caracterologias a partir das configurações da forma somática, como se dizia na época, isto é, das protuberâncias da cabeça e da forma do rosto, ainda nas vésperas do interesse da Frenologia por essas morfologias. Não está em causa, pois, a relação entre as formas exteriores do crânio e as disposições mentais, aí incluindo a mente anómala e a mente sadia. Está em causa algo mais avançado, uma teoria do tipo da de Theodor Meynert, que liga diferentes partes do cérebro ao

desempenho de diferentes funções. Estes diferentes órgãos do cérebro poderão não funcionar bem ao mesmo tempo. Na indicação de pluralidade está também subentendida uma referência ao que veio a ser conhecido como o método das lesões, a noção de que o cérebro poderá funcionar mesmo que tenha uma lesão, e que esta, quando acontece, revela a estrutura do funcionamento do órgão da mente.

Este aspeto liga-se à terceira parte da equação conceptual, a do *desarranjo*. Está em causa uma teoria da causação mental de baixo para cima (i.e., do cérebro para a mente). A pluralidade dos órgãos do cérebro permite a ilação de que toda a vida mental anómala ou normal deriva do que faz o cérebro. Falta, como se vê, a demonstração dos detalhes deste quadro pintado a pinceladas largas. Se há muitas espécies de alienação mental, faculdades mentais e conteúdos mentais, seria necessário mostrar que toda esta coleção de elementos diferentes tem denominadores comuns. Não se percebe, por exemplo, o que uma depressão profunda tem que ver com a experiência de saborear morangos, ou a experiência da dor com um ato de memória.

A respeito do plural dos órgãos do cérebro, já se viu o defeito principal. Não é feita qualquer lista desses órgãos nem se sublinha o eventual trabalho comum do cérebro como um todo. No caso das lesões de cada um dos órgãos, não se aprofunda o que está em causa no colapso parcial da mente: terá ela, por exemplo, uma estrutura modular, apesar de parecer aos sujeitos uma continuidade homogénea? É de notar, contudo, que a terceira edição do *Compêndio*, de 1874, dedica uma extensa secção dedicada ao sistema nervoso. A fragilidade principal do modo de se entender as relações entre cérebro e mente tem que ver com a palavra «desarranjo». Não é fácil perceber como é que o cérebro, sendo material, pode produzir algo não material, algo do campo da fenomenologia da experiência subjetiva e da doença mental. A este respeito, é irrelevante que a vida mental seja anómala ou normal. É fácil esboçar alguma teoria acerca do «desarranjo» ou da causação mental de baixo para cima, mas é muito difícil explicar como é que isso acontece, se de facto acontece. Bem vistas as coisas, se não se é capaz de explicar *precisamente* como é que o alegado desarranjo dos órgãos do cérebro produz a experiência mental alienada, não será possível ter certezas de que isso aconteça de facto, e, obviamente, não será possível generalizar para a mente sadia.

O conflito entre a quase evidência que Pinheiro de Almeida transmite de que os órgãos do cérebro produzem a alienação mental e a falta de demonstração detalhada desse processo é especialmente gritante no que concerne à causação mental de cima para baixo (i.e. da mente para o corpo). De que

modo a alienação mental, produto do desarranjo do cérebro, influencia a vida dos indivíduos? Como já se viu que o caso regional da alienação mental pode ser generalizado à totalidade da vida mental sadia, poder-se-ia também perguntar como é que as experiências subjetivas influenciam o comportamento das pessoas que as têm? A doença mental é sempre a experiência subjetiva de alguém. As pedras não têm doenças mentais. O que se aprendesse nesse campo localizado poderia esclarecer a questão filosófica mais geral do nexu causal de cima para baixo.

O interesse de ler esta psicologia racional deriva dessa verificação. Passou muito tempo desde que este professor escreveu estas considerações. Sim, sabe-se muito mais do que ele sabia. O embaraço é, contudo, este: sabe-se também responder às questões fundamentais sobre a mente a respeito das quais Pinheiro de Almeida não dá resposta? Ou, pelo contrário, melhorou-se o detalhe daquilo que ele já sabia, mas não se avançou um iota a respeito do que é fundamental? Voltar ao passado das teorias sobre a vida mental, tanto do lado da alienação mental quanto do lado da mente alegadamente normal, não deriva de uma curiosidade erudita inconsequente; deriva do desconforto intelectual em não se conseguir avançar na compreensão desses problemas, como se a viagem erudita aos autores do passado só se justificasse como tentativa de identificar o momento em que o conhecimento coletivo se enganou no caminho.

### **3. O Lugar da Psicologia Racional na Filosofia**

O sistema das ciências proposto para base da relação entre cérebro e mente atribui um lugar surpreendente à Psicologia. Para o autor, a Psicologia é «a base fundamental em que assentam todos os outros ramos da filosofia, e donde todos derivam a certeza dos seus princípios e a perfeição dos seus métodos» (Azevedo, 1843: 2). Trata-se da proposta de uma ciência fundamental que tenha a seu cargo o inventário das faculdades do espírito humano e a caracterização das operações intelectuais ou cognoscitivas e das operações morais ou volitivas. Há, certamente, muitas questões complicadas nesta proposta. Não é claro, por exemplo, o que fundamenta a convicção de que a Psicologia é a base do edifício das ciências. Poder-se-á ver aqui o raciocínio seguinte: como a experiência humana é a base de tudo o que os seres humanos fazem, e como é a Psicologia que estuda a experiência, segue-se que a Psicologia é a ciência mais fundamental. Também não é claro como se poderá demonstrar que a parte consciente da mente tem capacidade de aceder a *toda* a mente humana e de inventariar os seus processos. A complicar a solidez filosófica desta proposta, há ainda a convicção de Pinheiro de

Almeida de que o edifício da mente humana é de natureza espiritual. Para o autor, não há qualquer razão para diferenciar a mente natural da alma sobrenatural. As propriedades que atribui à alma dividem-se em dois grandes grupos: a sensibilidade e a atividade. No primeiro, encontram-se as sensações, os sentimentos que derivam das relações com outras pessoas e os efeitos das operações da alma de cada um. No segundo grupo, residem as operações intelectuais ou cognoscitivas, como a atenção, a comparação e o raciocínio. Este é o grupo do entendimento. O grupo da vontade reúne as operações morais e volitivas, como o desejo, a preferência e a liberdade. A definição de alma inclui toda a atividade mental humana. Na sua definição, a alma ou espírito é «aquele princípio ou sujeito que em nós sente e pensa, isto é, o sujeito de todas as nossas afeções, faculdades e operações, tanto intelectuais como morais» (Azevedo, 1843: 4).

Como se vê, recorre-se a estratégias de pensamento muito conhecidas: por um lado, identificação das diferenças que existem entre estruturas permanentes da mente (faculdades) e entre atos mentais (operações); por outro lado, proposta de um princípio que dê unidade à diferença. Está em causa o projeto hercúleo, mas nunca concluído, de elaboração de catálogos exaustivos das faculdades humanas. Repare-se no que Pinheiro de Almeida propõe para o grupo das faculdades intelectuais: reflexão, imaginação, abstração, percepção, memória, inteligência e génio. Alguns destes grupos são fragmentados para se alcançar um grau mais elevado de detalhe. Assim, no grupo da imaginação é possível identificar a imaginação reprodutiva, a imaginação produtiva, a fantasia e a imaginação desregrada. Quebrando deste modo a totalidade da mente humana, Pinheiro de Almeida tem de garantir logo de seguida a unidade do sujeito. Para ele, «todas essas diversas afeções e modos de ação que nos manifestam a existência e natureza da nossa alma não devem considerar-se como outras tantas entidades distintas e independentes, mas como diversas qualidades e modificações de um só e mesmo sujeito, cuja identidade, unidade e indivisibilidade são factos de consciência tão evidentes como as mesmas afeções» (Azevedo, 1843: 16). Em complemento, na base de tudo está a convicção inabalável de que há uma diferença substantiva entre o corpo e o princípio unitário da alma. Em momento algum se questiona a bondade das estratégias, porque, afinal, a evidência que transmitem poderá ser fragilizada. Tenha-se presente, por exemplo, o facto para o qual todos os idealismos filosóficos chamaram a atenção: todo o conhecimento que se tem do corpo e da realidade física deriva de uma atividade mental. Nenhum ser humano tem acesso direto a esses hipotéticos correlatos.

Não admira que o professor viseense tenha acabado por enfrentar o drama intelectual da incomensurabilidade entre corpo e mente. Registou em folhas distintas as propriedades da

experiência consciente e da matéria. Esforçando-se por inventariar as diferenças, colecionou o que não é comum às duas realidades. Como já tinha acontecido com Thomas Reid, no século XVIII, e com William James, na segunda metade do século XIX, teve de concluir que há um abismo entre a mente consciente e o cérebro. O inventário desse abismo é longo. Vejam-se alguns exemplos. Referindo-se à inteligência, afirma que «manifestamente se nos depara o seu contraste com as propriedades, fenómenos e leis da natureza física» (Azevedo, 1865: 64); generalizando, conclui que «não há paridade alguma entre os fenómenos intelectuais e os orgânicos» (ibid.: 66); perspetivando a questão do ponto de vista das entidades que subjazem aos fenómenos, verifica que «a substância inteligente nada tem [...] de comum com a orgânica, a não ser a existência» (ibid.). É recorrente a perplexidade que deriva da incompatibilidade das duas folhas com registos de propriedades: «Como conciliar com a extensão, solidez, impenetrabilidade e inércia da matéria a consciência, com as suas admiráveis atribuições? A memória e a imaginação, com as preciosas prerrogativas de nos afigurar o passado e o futuro, o real e o ideal?» (ibid.). Como se esperaria, a conclusão é inevitável: «entre a matéria e a razão há um abismo» (ibid.: 67, n. 6).

#### **4. Uma Pequena Cartografia da Consciência**

Sendo verdade que qualquer época histórica procura no passado sinais dos assuntos que lhe interessam especialmente, o problema da consciência é, em Filosofia, um dos que teve mais reflexão na segunda metade do século XX e início do XXI. Não admira, pois, que se procure nas páginas esquecidas dos autores oitocentistas indícios sobre essa afinidade eletiva comum. A definição de consciência de Pinheiro de Almeida deriva do debate filosófico setecentista. O sentimento que informa sobre a existência dos eventos e dos fenómenos, e que os acompanha, é a consciência ou senso íntimo. Há aqui uma reflexividade próxima da que, sobre o mesmo assunto, propõem John Locke e Thomas Reid. A consciência não é apenas o conjunto dos seus conteúdos; é, sobretudo, a experiência de se ter esses conteúdos, como se eles se iluminassem por dentro. Na fraseologia do autor, trata-se da instância do senso íntimo que, a cada conteúdo da experiência, parece acrescentar a intensidade da sensação de evidência que é «o primeiro critério da verdade e o fundamento de todos os outros motivos de certeza» (Azevedo, 1843: 64).

Se a alma só tem acesso a estados mentais, como se apartam os eventos mentais propriamente psíquicos (sentimentos, percepções, ideias, lembranças, juízos, desejos, etc.) dos que apontam para o



exterior da pessoa, para a existência autónoma dos objetos (cores, sons, sabores, cheiros, extensão, solidez, gravidade, movimento, etc.)? Este modo de distinguir os dois grupos revela que o autor não se apercebe da propriedade intencional que os irmana, tal como propôs Brentano. Seja um elemento do primeiro conjunto (v.g. a lembrança de algo), seja um elemento do segundo (v.g. a solidez de um objeto), ambos partilham a propriedade de serem *acerca* de alguma coisa. Pinheiro de Almeida discerne qualidades materiais que surgem por ação dos órgãos ou do papel da vontade, apartando-as das «puras modificações de um e mesmo sujeito simultaneamente *sensível, racional e ativo*», garantindo desse modo que há uma fronteira que aparta «o eu afetado das causas que o afetam – o que é propriamente subjetivo do que lhe é estranho» (Azevedo, 1865: 60).

É tão notável que se estabeleça esta distinção quanto se passe por alto a propriedade comum. O problema da intencionalidade não é compreendido nem explicado, se bem que seja intuído indiretamente através da teoria dos sinais. A divisão dos sinais é claramente setecentista, dividindo-se o grupo dos sinais em sinais naturais e sinais de convenção (Azevedo, 1843: 46). A definição de sinal organiza-se segundo o esquema da representação: «chama-se sinal tudo aquilo que além da ideia de si representa a de outra coisa» (ibid.: 45). Deste ponto de vista, a lembrança de algo e a solidez dos objetos seriam sinais de um estado de coisas com o qual o sujeito não se confunde. Uma teoria dos sinais irmana os conteúdos mentais, mas não explica por que razão não são de modo diferente (v.g. as moléculas de chocolate poderiam saber a limão) nem por que razão parecem ser acerca de qualquer coisa diferente de si mesmos (se o cérebro é estimulado pelos objetos exteriores, o resultado do seu trabalho, sendo interior, é, contudo, projetado na realidade exterior).

## 5. A Conexão Psicofísica

Numa época em que o conhecimento do cérebro era incipiente, desconhecendo-se ainda a existência e função dos neurónios, o que só viria a acontecer no final do século XIX com os trabalhos pioneiros de Ramón y Cajal e Golghi, o professor do Liceu de Braga supõe, em feliz conjetura, que o cérebro é o local onde acontece a «íntima ligação que a fisiologia tem com a psicologia» (Azevedo, 1843: 31). Reside aqui o problema momentoso de eventuais leis que unam o físico e o moral. São duas as propostas de leis acerca dessa ligação: a primeira afirma que «as modificações que a alma experimenta passivamente, produzidas pelo jogo da organização, são sujeitas em suas variedades [...] às variedades constantes e acidentais da organização, em uma proporção exata» (Azevedo, 1865: 75,

n. 8). Não se afirma que *todas* as alterações do cérebro sejam sentidas pela alma; afirma-se, diferentemente, que os conteúdos que a alma experimenta, sim, são derivados das alterações do cérebro. Como *todos* os conteúdos da alma derivam do cérebro, e como nada se afirma sobre a capacidade de a alma sentir *todas* as alterações do cérebro, segue-se que esta primeira lei aponta para um ligeiro ascendente do cérebro em relação à alma ou vida mental. O cérebro poderá ter estados que a alma não sente. Não é relevante para Pinheiro de Almeida equacionar este resíduo, como se poderia denominar, que assinalaria a falta de simetria perfeita entre o que cérebro produz e aquilo que a alma sente desse processo. Está aqui o embrião de uma teoria do inconsciente. É relevante que Pinheiro de Almeida *não* tenha reparado neste assunto que teria uma posteridade riquíssima. Com toda a injustiça dos olhares retrospectivos, parece difícil justificar esta cegueira intelectual. Pinheiro de Almeida considera que a identificação da consciência com a alma está acima de toda a suspeita. Como para ele a vida mental é totalmente consciente, a questão do resíduo e a questão igualmente difícil da prova de que a atividade consciente consegue esgotar a totalidade da alma não surgem como problemas filosóficos. A falta de demonstração da simetria perfeita entre as atividades do cérebro e da mente, por um lado, e da mente e da alma, por outro lado, terá consequências teóricas vastas em autores da segunda metade do século XIX. Estes autores tenderão a diminuir o escopo da vida mental consciente até ao ponto de afirmarem que ela é um efeito secundário sem importância, como virá a propor o epifenomenismo da consciência, do psiquiatra Miguel Bombarda.

A segunda lei psicofísica afirma que «o império que a alma exerce sobre o aparelho de órgãos locomotores pelo poder da vontade é não somente limitado como o é pela força dos órgãos, mas ainda modificado pelas modificações contínuas que experimentam esses mesmos órgãos» (Azevedo, 1865: 76, n. 8). Esta segunda lei tem dois registos. Na sua parte inicial, identifica um poder causal de cima para baixo, da mente consciente para os órgãos do corpo. Nada é dito sobre o modo como isso acontece. Assume-se que pode acontecer, mas não se avança com nenhuma demonstração. A parte final faz depender dos órgãos do corpo a capacidade de atuação da mente (em designações retóricas grandiloquentes, o «império da alma», o «poder da vontade»).

Nada é dito sobre o modo de produção da mente consciente pelo cérebro. Nada é dito sobre a alegada capacidade de a mente agir sobre o corpo, o comportamento e os objetos exteriores. É dito alguma coisa, pela positiva, sobre a dependência da mente em relação ao cérebro. Esta contabilidade mostra as contradições internas desta psicologia racional de meados do século XIX. Apresentando-se como

espiritualista, toda a argumentação racional defende o ascendente do cérebro e a dependência da mente em relação a ele. Esta é uma forma de dizer que está aqui a equação para muitas conjeturas que viriam a ser defendidas na segunda metade do século XIX sobre a alegada impotência do papel da mente no mundo físico, nomeadamente o debate infundável acerca do epifenomenismo da mente em relação à atividade do cérebro.

Do ponto de vista de Pinheiro de Almeida, explica-se como a sensibilidade varia ao longo da vida, explica-se o desenvolvimento da inteligência na biografia dos indivíduos, explica-se a desagregação da inteligência na parte final da vida, explica-se, como se viu, a alienação mental devido ao desarranjo dos órgãos do cérebro, e explica-se a locomoção, a atividade e a preguiça. Estes são objetivos de uma agenda intelectual muito interessante. O problema é que Pinheiro de Almeida não repara que nada disto está efetivamente demonstrado. Mais, nada disto pode ser explicado pelo quadro de conceitos que oferece. Porquê? Porque esses conceitos são contraditórios e estão para lá dos recursos da inteligência humana. Por que razão são contraditórios? Pinheiro de Almeida é eloquente ao mostrar a dependência e as limitações da mente em relação ao cérebro; porém, em rota de colisão com o que identifica com precisão, ainda defende o «predomínio da vontade sobre a organização» (Azevedo, 1865: 76-77, n. 8). Seria difícil construir um argumento mais contraditório do que este. É digno de nota que Pinheiro de Almeida, tão subtil nas suas páginas, não se aperceba desta insanável contradição interna. Dizendo de outro modo, Pinheiro de Almeida parece aos vindouros um caso de desistência intelectual, porque aceitou facilmente que muitos problemas ligados à mente humana não têm solução. As suas palavras fazem um reconhecimento raro dos limites do pensamento humano quando afirmam que «há verdades incompreensíveis para a razão humana e que ficarão provavelmente cobertas sempre com um véu impenetrável» (1865, 76-77, n. 8).

Também o mistério seria aceitável, seja com um rosto epistemológico, afirmando-se que a inteligência humana não tem recursos para solucionar o problema da união íntima; seja com um rosto teológico, atirando a solução para um eventual criador da natureza. O que é problemático na psicologia racional de Pinheiro de Almeida é tomar como evidente o que de facto não é evidente. Não se trata, obviamente, de retórica falaciosa, mas de um entendimento diferente das questões. Quando afirma, por exemplo que é «um facto de observação constante, levado à última evidência pelos trabalhos dos fisiologistas, que não só as funções ou movimentos orgânicos produzem as sensações da alma, mas que esta, por sua parte, determina todos os movimentos espontâneos, dominando assim o sistema nervoso» (Azevedo, 1865: 75, n. 8), poder-se-ia perguntar onde estão esses trabalhos de fisiologistas

que mostram com detalhe como acontecem as duas direções da causação mental? Não existiam no século XIX e continuam a não existir no século XXI. Correlações pintadas a traços largos não são nem prova científica nem argumento filosófico sólido. Não há detalhe; não há demonstração; supõe-se que as duas direções da causação mental acontecem, mas não há teoria explicativa.

Não se compreende que a inteligência humana seja, sim, capaz de equacionar os problemas, mas que não seja capaz de os solucionar. Tentando atenuar as consequências desta dissonância, junta-se argumentação racional e crença religiosa, porque está subentendido que a razão humana não será capaz de explicar totalmente a união íntima da mente com o corpo, assunto apenas acessível a uma inteligência superior. Esta é uma atitude intelectual de princípio. Pinheiro de Almeida comenta com detalhe várias teorias que foram propostas como solução para estas dificuldades, mas acaba por descartar todas. Descarta, por exemplo, a teoria do influxo físico ou, como se diria hoje, a teoria do homúnculo, que vê a alma colocada num ponto central do cérebro «aonde vão terminar todos os filetes nervosos, qual a aranha no centro da sua teia, recebendo as impressões transmitidas pelos órgãos e reagindo sobre eles para determinar os movimentos voluntários» (Azevedo, 1885: 77, n. 8). Descarta esta teoria porque, por definição não demonstrada, alma é uma substância simples e, por isso, «não pode comunicar com o corpo por meio de contacto ou influxo físico» (ibid.).

Descarta também a teoria do mediador plástico, que descreve como «um agente intermédio [...] entre a alma e o corpo, comunicando entre si estas duas substâncias opostas, por efeito da sua duplicada natureza» (Azevedo, 1865: 77, n. 8). Este mediador plástico é, desde sempre, o Graal de que todas as ciências da mente andam à procura. Revelando uma grande finura de análise, Pinheiro de Almeida denuncia as contradições internas deste elemento «anfíbio»: «se o mediador não é espírito nem corpo, é uma quimera; se é espírito e corpo ao mesmo tempo, é uma contradição; se, finalmente, ele é a reunião do espírito e da matéria, carece também de um mediador» (Azevedo, 1865: 77, n. 8).

O medo do autómato é o fator decisivo para descartar a teoria da harmonia pré-estabelecida das relações entre mente e corpo. Se não se sabe explicar como um desses fatores influi no outro, e como é patente que essa influência causal parece acontecer, segue-se que é plausível aceitar que esses fatores se acompanham fielmente desde sempre. Dir-se-ia que se está em presença de uma versão da harmonia pré-estabelecida, de Leibniz. Se isso acontecesse, ter-se-ia o melhor dos mundos: explicar-se-ia a aparente causação mental de cima para baixo e a aparente influência, de baixo para cima, dos estados somáticos na mente, e não se teria de enfrentar os paradoxos do homúnculo ou do

mediador plástico. Este resultado feliz seria pago a um preço teórico elevado. Esse preço é evidente, e Pinheiro de Almeida não deixa de reparar nele: é a figura do autómato. A harmonia pré-estabelecida «faria igualmente do homem um perfeito autómato, fatalizando todas as suas operações e anulando-lhe a razão e a liberdade» (Azevedo, 1865: 79, n. 8).

## 6. Os Temperamentos

A riqueza da reflexão de Pinheiro de Almeida revela-se no gosto que teve pelo inventário e descrição dos temperamentos das pessoas. Do seu ponto de vista, existem seis temperamentos primitivos: o sanguíneo, o muscular ou atlético, o bilioso ou colérico, o nervoso, o melancólico ou atrabiliário e o flegmático ou linfático. Estes temperamentos primitivos são suscetíveis de variações locais derivadas das características do meio. Pinheiro de Almeida discerne um aumento do número de pessoas com temperamento nervoso e atribui este desenvolvimento perigoso à vida urbana das pessoas. O temperamento nervoso faz parte do grupo dos temperamentos primitivos, mas o esforçado professor liceal parece ter dúvidas a este respeito, considerando-o também um exagero do temperamento bilioso que «só se encontra de ordinário no meio das sociedades em que o apuro da civilização tem colocado o homem muito longe da natureza» (Azevedo, 1843: 21). Numa época anterior à teoria da degenerescência de Morel, este professor denuncia o perigo da alteração de temperamentos devido aos erros da organização social. Para ele, a propagação do temperamento nervoso, por exemplo, «anuncia relaxação e depravação nos costumes e, portanto, retrogradação e decadência na prosperidade de um povo» (ibid.).

As variações locais que inventaria estão de acordo com o modelo de caracterologia de um Lavater. Os grandes traços do carácter são apressadamente generalizados segundo regiões do mundo. Estas ideias estavam no ar. Em Portugal, por exemplo, a associação entre traços de carácter e temperamento e povos ou regiões foi defendida na obra *O Lavater Português*, de Daniel da Silva Pereira da Cunha, que mereceu duas edições (Curado, 2000: 156-163). Em Pinheiro de Almeida, encontram-se associações dos traços do carácter com as estações do ano, como quando afirma que «o temperamento bilioso encontra-se frequentemente nos grandes calores do estio», ou com regiões europeias, como quando afirma que o carácter «linfático encontra-se [...] naqueles indivíduos ou povos que vivem debaixo da influência de um clima húmido, como a Holanda» (Azevedo, 1843: 24-25).

## 7. A Riqueza Intelectual de um Professor Esquecido

Perante este pequeno resumo de uma obra intelectual construída nos tempos livres da docência liceal, poder-se-ia perguntar de modo abrupto: a respeito da essência dos assuntos de que se ocupou Pinheiro de Almeida, o século XXI já possui as soluções dos problemas? Existe alguma teoria derradeira acerca do mediador plástico entre o intangível da experiência subjetiva e a materialidade de um órgão biológico como o cérebro? Talvez não valha a pena responder, porque é notório que estes problemas fundamentais *não* estão de todo resolvidos. Sem se cair na apologia indevida, sempre se poderá reconhecer que Pinheiro de Almeida abordou as questões fundamentais. O escritor italiano Dino Segre, mais conhecido pelo seu pseudónimo Pitigrilli, afirmou cinicamente que os «progressos da Medicina consistem em mudar os nomes das doenças» (Pitigrilli, s. d.: 65). A respeito dos problemas que interessaram o professor de Viseu deslocado em Braga, poder-se-ia dizer que o mesmo cinismo continua válido.

Para se ter uma perspetiva equilibrada, às virtudes intelectuais será necessário acrescentar as limitações ou o que, retrospectivamente, assim se afigura. Viu-se que apelou algumas vezes à retórica da evidência, tomando como evidente o que mereceria uma explicação racional mais detalhada. Além disso, aqui e ali, o alcance dos seus textos ficou fragilizado devido à tendência para considerar as opiniões diferentes das suas como sinais de patologia: «a existência de Deus, a espiritualidade e a imortalidade da alma, e a necessidade da religião, que, sendo verdades certíssimas em si, têm, contudo, sido atacadas por um pequeno número de homens, ou alucinados ou perversos» (Azevedo, 1843: 62). Descontando o que são práticas discursivas datadas, difíceis de compreender em épocas posteriores, é justo reconhecer que os seus compêndios são catálogos de problemas que, estranhamente, o século XXI ainda não conseguiu solucionar. Não há forma de evitar o embaraço: não se sabe hoje significativamente mais do que Pinheiro de Almeida sabia.

Se o conteúdo noético das suas páginas olvidadas merece não ser esquecido pelas escolas secundárias e universitárias, muito mais haveria a dizer a respeito das vicissitudes de um professor no Minho oitocentista. Preocupado com a ideia de fixar a memória dos episódios da sua vida de professor, Pinheiro de Almeida (1872b) publicou um opúsculo delicioso, mas de título trágico, *História Fiel e Circunstanciada do Crime Atroz e Traíçoeiro cometido em Braga no dia 23 de Julho de 1872 por um Estudante Filho do Sr. Visconde de Pindela, contra um Professor Jubilado, seu Mestre e Protetor Assíduo, Escrita pela Própria Vítima para Assombro de Todos e Espelho dos Chefes de Família*, em que

conta como um estudante dele lhe deu uma bengalada violenta que lhe partiu a cabeça, alegadamente por não ter apreciado a classificação que o professor lhe deu. O assunto da bengalada já não interessa ao século XXI, mas não será possível deixar de pensar que a bengalada poderia também ter vindo de estudantes irritados por verem um professor descrever com finura os problemas e de não lhes acrescentar soluções. Deste ponto de vista, talvez as gerações que se seguiram ao professor liceal merecessem também algum tipo de bengalada, a menos que, como é evidente, as soluções dos problemas não estejam ao alcance da inteligência humana.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Azevedo, M. (1843a). *Discurso de Abertura servindo de Introdução ao Curso de Filosofia Racional e Moral, pronunciado a 17 de outubro de 1842*. Tipografia Bracarense.
- Azevedo, M. (1843b). *Noções Elementares de Psicologia e Ideologia, com um Breve Tratado dos Temperamentos, dos Sentidos e dos Sofismas. s. n., [2.ª ed., 1857]*.
- Azevedo, M. (1843c). *Novo Discurso de Abertura, servindo de Introdução ao Curso de Filosofia Racional e Moral, pronunciado a 16 de outubro de 1843 no Seminário de São Pedro*. Tipografia Comercial Portuense.
- Azevedo, M. (1857). *A Hipocrisia Desmascarada ou História da Famosa Emboscada, a que se deu por título: Algumas Reflexões sobre Certos Absurdos Ontológicos Etc., e A Respetiva Refutação*. Tip. de António José da Silva Teixeira.
- Azevedo, M. (1859). *Noções Elementares de Filosofia Moral ou Etologia*. Tip. de António José da Silva Teixeira.
- Azevedo, M. (1864). *Compêndio de Filosofia Racional, contendo a Psicologia Empírica, a Ideologia, a Gramática Geral e a Lógica*. 2.ª ed. mais correta e aumentada. Tip. do Colégio dos Órfãos.
- Azevedo, M. (1865). *Compêndio de Filosofia Racional e Moral, contendo a Ontologia, a Psicologia e a Teodiceia, ou a Metafísica Propriamente Dita, a Etologia e os Princípios de Direito Natural*. 2.ª ed. Tip. do Colégio dos Órfãos.

- Azevedo, M. (1867). *Compêndio de Filosofia Racional e Moral, contendo a Ontologia, a Psicologia Racional e a Teodiceia, a Etologia e os Princípios de Direito Natural ou Filosofia do Direito, que completam o Curso Elementar de Filosofia*. 2.ª edição notavelmente modificada e aumentada. Tip. do Colégio dos Órfãos.
- Azevedo, M. (1872a). *Compêndio de Filosofia Racional e Moral, e Princípios de Direito Natural, contendo um Curso Elementar completo e metodicamente coordenado das disciplinas que fazem o objeto da respetiva cadeira nos liceus nacionais e estabelecimentos análogos de instrução, constantemente elucidado com notas explicativas do texto*. 3.ª edição cuidadosamente retocada e ampliada. Tip. Pereira da Silva.
- Azevedo, M. (1872b). *História Fiel e Circunstanciada do Crime Atroz e Traíçoeiro, cometido em Braga no dia 23 de julho de 1872 por um Estudante Filho do Sr. Visconde de Pindela, contra um Professor Jubilado, seu Mestre e Protetor Assíduo, Escrita pela Própria Vítima para Assombro de Todos e Espelho dos Chefes de Família*. Tipografia Lealdade.
- Castelo Branco, C. (1882). «O Senhor Ministro (Romance)», in *Narcóticos*, I. Livraria de Claval & C.ª – Editores, 127-128.
- Coutinho, G. (1857). *Análise Crítica sobre os Vícios de Linguagem que se Encontram nas Duas Cadernetas de Filosofia adotadas no Liceu de Braga, Noções Elementares de Psicologia, e Ideologia e Gramática Geral, Etc., Noções Elementares de Ontologia, Psicologia Racional e Teodiceia, Etc., por M. Pinheiro D’A. A., acompanhadas de Reflexões Gerais*. Tipografia Lusitana.
- Curado, M. (2000). «O Lavater Português», in *O Mito da Tradução Automática*. Centro de Estudos Humanísticos, 156-163.
- Freitas, B. (1890). *Memórias de Braga*, tomo V. Imprensa Católica.
- Pitigrilli [pseud. Dino Segre] (s. d.). *Caras Pintadas*, trad. Eduardo Pedrosa. Editorial Minerva.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi apresentada oralmente nas III Jornadas de História da Psiquiatria e Saúde Mental (JHPSM), Reunião Internacional organizada pelo GHSCT-CEIS20 da Universidade de Coimbra, na Sala Sá de Miranda da Casa Municipal da Cultura, Coimbra, a 4 de maio de 2012. Agradeço aos Doutores Ana Leonor Pereira e João Rui Pita a aceitação da proposta de comunicação.

Agradeço à Dr.ª Lucinda Palhares, diretora do CFAE Francisco de Holanda, de Guimarães, o generoso convite para pensar nas vidas esforçadas de velhos professores olvidados, no âmbito do projeto PROFESSOR(ES) +.