

Carlos Carreira, A ALMA PORTUGUESA E O CHEIRO DA CASA DOS MEUS AVÓS.....	173
Elter Manuel Carlos, A SINGULARIDADE DA LEITURA DO OLHAR CABO-VERDIANO.....	183
Joaquim Miguel Patrício, SÍLVIO ROMERO: <i>O ELEMENTO PORTUGUÊS NO BRASIL</i>	190
Maria Seoane Dovigo, DE UTOPIAS E UCRONIAS: A DEMANDA DA GALIZA	193
Maria João Coutinho, ONDE A PALAVRA É MÚSICA E DANÇA.....	196
Maria Leonor L. O. Xavier, A FILOSOFIA ENTRE AS HUMANIDADES	201
Paulo Santos, REFLEXÃO INVOCATIVA DO LEGADO DE ANTÓNIO TELMO	206
J. Pinharanda Gomes, APOLOGIA DA GRAMÁTICA ELEMENTAR	208
Adriano Moreira, DISCURSO DE DOUTORAMENTO <i>HONORIS CAUSA</i>	215

RUBRICAS

ENTRECAMPOS, de J. Pinharanda Gomes.....	220
AS IDEIAS PORTUGUESAS DE GEORGE TILL, de Jorge Telles de Menezes	222
DO ESPÍRITO DOS LUGARES, de Manuel J. Gandra.....	223
LITERATURA ORAL E TRADICIONAL, de Ana Paula Guimarães.....	227
CARTAS SEM RESPOSTA, de João Bigotte Chorão.....	230

BIBLIÁGUIO

<i>ENTRE FILOSOFIA E LITERATURA</i> , por Maria Luísa Malato Borralho	232
<i>O SEGREDO DE GRÃO VASCO</i> , por António Carlos Carvalho	239
<i>A FILOSOFIA JURÍDICA BRASILEIRA DO SÉCULO XIX</i> , por José Esteves Pereira.....	240
<i>MIGUEL REALE: ÉTICA E FILOSOFIA DO DIREITO</i> , por António Paim	242
<i>MENSAIGE</i> , por Fernando de Castro Branco.....	243
<i>A MINHA SALA DE AULA É UMA TRINCHEIRA</i> , por Sérgio Quaresma	244

EXTRAVOO

Rémi Boyer, METAFÍSICA & INICIAÇÃO.....	248
---	-----

POEMÁGUIO

Samuel Dimas, SAUDADE DO PARAÍSO CELESTIAL	6
João Carlos Raposo Nunes, NA GUARIDA DE SEBASTIÃO DA GAMA	6
Renato Epifânio, PASCOAES.....	7
Catarina Inverno, PORTUGAL	66
Eduardo Aroso, AQUI ME TENHO, ASSIM ME QUERO	71
Manuel Neto dos Santos, LUÍS DE GÓNGORA, NACIONAL	96
Teresa Dugos, CHUVA; DA ESPERA; AURORA.....	151
Joaquim Carvalho, PORTUGALICIA.....	161
Henrique Madeira, RENASCENÇA	182
Maria Leonor Xavier, A FACE MAIS TERNA	189
Delmar Maia Gonçalves, VIDA E MORTE	189
António José Borges, BARBAROSSA INDELÉVEL SUCUMBIRÁ	192
Marco Aurélio, SUPRA-CAMÕES.....	195
Carlos Carranca, AGORA	200
Maria Filomena Xavier, À PROCURA DA CORDA FINAL.....	200
Carlos Gonçalves, DESPOSAMENTO	219
Giancarlo de Aguiar, CARAVELAS DE NUVENS	219
Jesus Carlos, GUINÉ.....	229
António Simões, DITOSO SEJA; QUANDO O SOL	231
Maurícia Teles da Silva, O RIO DA SAUDADE.....	258
Sam Cyrrous, SE O FÊNIX TIVESSE UM LAR	259

MAPIÁGUIO	259
-----------------	-----

COLEÇÃO NOVA ÁGUIA	260
--------------------------	-----

ASSINATURAS.....	261
------------------	-----

EDITORIAL

Alguns continuam a defender que a nossa tradição filosófica e cultural é pobre, mas a Nova ÁGUIA persiste em provar que assim não é. Não pretendendo afirmar que essa tradição filosófica e cultural é “melhor do que as outras” – nunca foi esse o nosso espírito –, procuraremos apenas demonstrar que ela é uma tradição rica, digna de ser honrada. Assim, claro está, a conheçamos.

No décimo número da NOVA ÁGUIA, mantemos essa demanda, destacando, desde logo, Leonardo Coimbra, por ocasião dos 100 anos d’*O Criacionismo*, uma das obras mais marcantes da nossa tradição filosófica. Leonardo Coimbra foi, como é sabido, uma das figuras maiores da “Renascença Portuguesa” – cujo centenário igualmente neste ano se comemora, conforme salientámos no número anterior. Enquanto Professor da Faculdade de Letras do Porto, foi ele, de resto, o grande “Mestre” de alguns autores de referência da Filosofia Portuguesa – nomeadamente, Álvaro Ribeiro e José Marinho (por nós evocados no oitavo número).

A par de Leonardo Coimbra, destacamos neste número Dalila Pereira da Costa – falecida em Março deste ano. Tal como fizemos com António Telmo (no sexto número), a NOVA ÁGUIA homenageia assim aqueles que, nas últimas décadas, mais têm contribuído para o enriquecimento da nossa tradição filosófica e cultural. E Dalila Pereira da Costa foi, sem dúvida, uma das autoras que nos deixou uma Obra maior, que certamente continuará a interpelar as próximas gerações. Para além destes dois autores, neste número destacamos ainda duas figuras mais antigas mas, nem por isso, menos relevantes: Manuel Laranjeira e João de Deus. Sobre João de Deus, publicamos alguns textos apresentados num Seminário que se realizou, em Abril deste ano, sobre a sua Obra, que tão inspiradora foi para a geração da “Renascença Portuguesa”. Sobre Manuel Laranjeira, por ocasião do centenário do seu falecimento, publicamos alguns textos que,

não por acaso, salientam a actualidade da sua Obra. Como não nos cansamos de dizer, a NOVA ÁGUIA, enraizando-se numa tradição, nunca teve um olhar passadista – quando se volta para o passado, é para repensar o nosso presente e, sobretudo, abrir horizontes de futuro.

Como sempre tem acontecido, também neste número houve espaço para desenvolver outros temas e evocar outros autores – Teixeira de Pascoas, desde logo, por ocasião dos 100 anos d’*O Saudosismo* (recordamos que o Poeta da “Renascença Portuguesa” foi o autor de capa do quarto número da revista), mas também Faria de Vasconcelos, nos 100 anos da sua morte, e Milton Vargas, insigne filósofo brasileiro recentemente falecido, que, como recorda António Braz Teixeira, foi «membro destacado do que se convencionou designar por “Escola de São Paulo”, movimento especulativo desenvolvido na capital paulista, durante a década de 50 e 60 do século XX, em torno do Instituto Brasileiro de Filosofia».

Para além das secções habituais da Revista, que se mantêm, neste número inauguramos uma nova, “Noticiário”, que, mesmo a fechar, regista alguns acontecimentos dignos de nota. Como sempre, ficaram muitos textos de fora – salientamos, em particular, dois conjuntos textuais sobre dois Poetas, Ramos Rosa e Couto Viana, que iremos publicar já no próximo número, que terá como tema maior o Mar, na sua relação com a nossa Cultura, com a nossa Língua, já que, seguindo o lapidar mote de Vergílio Ferreira: “Da minha língua vê-se o mar”. No décimo número da NOVA ÁGUIA, poderíamos, talvez, ter um registo mais comemorativo – afinal, não são muitas as revistas deste cariz que atingem esta marca. Mas, também aqui, preferimos olhar para o futuro – quando chegarmos ao centésimo número, faremos, então sim, um número comemorativo. Fica desde já prometido.



Hoje, no rio, só se adivinham
pedras imersas,
junto da tua respiração afogada.
A fundura dessas pedras é grande!...
É linha de água
acrescida da fundura da nossa dor...

O rio onde o amor nasceu e correu
foi o mesmo rio onde o amor esmoreceu
e morreu...

Sem mais além para ir
a vivermos
o futuro foi morrendo
despindo pouco a pouco de alma
a gente...

Sempre que cri ver-te,
tua aura esmorecida senti-a tão distante
quanto o meu coração de mim...
— Por o teres levado contigo...

Hoje, mais do que nunca,
sinto a dor
em que te enclausuraste...
Essa dor
que te levou a partir imersa em água
sem me perguntares se queria ir contigo...

Sem nos darmos conta perdemo-nos
entre a foz e a nascente...

Tornaremos a achar-nos
no poente
das coisas invisíveis?...

— Neste instante solitário,
cheio de lembranças tuas,
sou já, no rio,
corrente vertical descendente...

Porque sei
que, ao pôr-do-sol, me esperas...

Joaquim Carvalho

DOR EM QUE TE ENCLAUSURASTE

A Florbela Espanca

O nosso sorriso vivo
por ser claro e certo
foi como um campo de linho puro
que vestiu de branco o luar.

Os instantes alados de eternidade
nascidos em nós,
cedo se desfizeram...
Desses instantes restaram fragmentos
de histórias que os povoaram
como quando se acorda de um sonho...

Onde estão agora as pedras
emersas do rio
nas quais poisaste os pés
sempre que me abraçaste?
— A altura dessas pedras era grande!...
Era a altura da linha de água
acrescida do nosso amor...

Samuel Dimas

RAZÃO MISTÉRICA

a Leonardo Coimbra, filósofo do Mistério

Os poemas dão a forma exacta
da alegria criadora da Origem
e os argumentos dão a presença vaga
da dor redentora da existência,

só na exuberância inventiva e imaculada
da graça
se reúnem em excelsa comunhão
o mundo espiritual e o mundo material
dessa babel de palavras.

Poesia e filosofia encontram-se
na tarefa sublime
de procurar o coração da realidade

e do alto da montanha
que o esforço reflexivo permitiu escalar
um rasto de luz espiritual
inunda a vida.

Calam-se as vozes intolerantes
da crítica e da ambição
e as almas
encantadas pela presença do Mistério
apontam para o destino glorioso do Paraíso.

Trata-se da audaciosa e humilde
preparação para o voo abismal da Morte

em que o brilho das flores é mais vivo e forte
e o cheiro do bosque mais intenso.

Na poesia
damos o salto imprudente
da alteridade imanente
das relações precárias e dolorosas

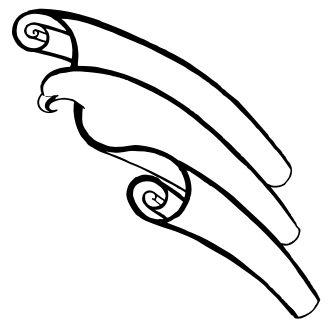
para a alteridade transcendente
das relações eternas e felizes.

A harmonia do Universo
conquista-se na liberdade criativa
da água e do condor

e não na necessidade cronológica
da vida biológica e do movimento astral,

Porque as flores silvestres
que nascem dessa ordem natural

nunca sabem de que terra são
e de que cor se faz o festim
com os pássaros.



LEONARDO COIMBRA
— nos 100 anos d' *O Criacionismo*



NO 1.º CENTENÁRIO DE *O CRIACIONISMO*

J. Pinharanda Gomes

UMA TESE VENCIDA, NÃO REFUTADA

Leonardo Coimbra, após os estudos de Física e Matemática em Coimbra, depois das experiências na Escola Naval (1903-1905), e do curso de Matemática na Escola Politécnica do Porto (1906-1909), decidiu habilitar-se pelo Curso Superior de Letras (1909-1910), ano em que obteve a licenciatura para docente, sendo colocado no Liceu Central do Porto.

Com residência na Rua do Monte Olivete, na encosta do antigo Sítio da Cotovia (Escola Politécnica) para S. Bento da Saúde, o percurso de casa para o edifício onde o Curso Superior de Letras estava instalado (antigo Convento de Jesus, actual Rua da Academia das Ciências) era de proximidade, o principal troço do percurso sendo o ocupado pelo Jardim do Príncipe Real. Os professores do Curso tinham-se envolvido em repetidas instâncias em vista de uma reforma dos estudos, os quais foram objecto de dois Decretos, em 1901 e 1902, que reorganizaram o currículo escolar. Assim “o período de 1901 a 1911 foi calmo, a satisfação do Curso pela reforma tão intensa [...] e a criação da Faculdade de Letras, não preocuparam tanto os professores, que repousavam, depois duma luta tão árdua e persistente”, só satisfeita pela República. Em frequentes lugares, Teófilo Braga aparece como Director do Curso nesta época. De facto, além de ter sido Secretário, só foi Director no biénio de 1877-1879, no mais sendo professor¹. Em 5 de Outubro de 1910 assumiu as funções de Presidente da República, mas o Director do Curso era o seu apaniguado Consiglieri Pedroso, a quem logo sucedeu, no ano lectivo de 1910-1911, o

erudito J. M. Queiroz Veloso, que, na nova Faculdade de Letras, foi Director até 1929², quase sempre eleito por unanimidade.

Num ambiente pelos vistos pacificado, Leonardo Coimbra, aluno da secção de Ciências, obteve notas brilhantes, tendo recebido elogios de pelo menos dois professores, Francisco Adolfo Coelho e Joaquim António da Silva Cordeiro que, não obstante, veio a constituir-se como seu inimigo³. Enquanto Leonardo exercia a docência liceal no Porto, o Governo da República prosseguiu a actividade legislativa de carácter reformista envolvendo o ensino, promulgando, pelo Decreto de 19.4.1911 as Universidades de Coimbra, Lisboa e Porto⁴ e, criando, pelo Decreto de 9.5.1911, as Faculdades de Letras de Coimbra e Lisboa⁵. No Outono deste ano, melhor, a 27 de Outubro de 1911, tomou posse do cargo de Director do Colégio dos Órfãos de Braga, substituindo o Padre Francisco Cruz, que viria a encontrar-se no itinerário religioso de Leonardo, quer presidindo ao seu matrimónio católico, quer sendo padrinho de baptismo do filho Leonardo Augusto, na época natalícia de 1935. Pouco mais de um mês Leonardo serviu o Colégio, pois em 15 de Dezembro já concedia uma entrevista ao jornalista Oldemiro César, dando conta das razões que o levaram a abandonar a Directoria⁶. Livre, decidiu-se a concorrer ao Concurso para professor assistente do 6.º Grupo de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa.

² Cf. A.H. Oliveira Marques, *Notícia Histórica da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (1911-1961)*, Lx.ª, Ocidente, 1970, p. 43.

³ S. Dionísio, *L.C., Testemunhos dos seus Contemporâneos*, Porto, T. Martins, 1950, p. 412.

⁴ *Diário do Governo* n.º 93, 22/4/1911.

⁵ *D. do Governo* n.º 109, 11/5/1911.

⁶ Cf. L. Coimbra, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, Lx.ª, Fund. Lusíada, 1994, pp. 42-46.

Pela reforma de 24 de Dezembro de 1901, os estudos filosóficos abrangiam as cadeiras de Psicologia e Lógica (1.º ano) e História da Filosofia (2.º ano). Pelo Decreto com força de lei de 19 de Agosto de 1911, o 6.º Grupo do currículo facultativo é o de Filosofia, com as cadeiras de Filosofia (Psicologia, Lógica e Moral), História da Filosofia Antiga, Medieval e Moderna, Psicologia Experimental e Estética e História da Arte, distribuídas por 4 anos⁷.

O painel com as efigies magistrais decerto se representava na imaginação de alunos e de candidatos. O Director era José Maria Queiroz Veloso (fal. 1952), de Barcelos, médico pela Escola Médico-Cirúrgica do Porto, adversário de uma educação “eivada de puras e abstractas noções teóricas”, professor de História da Civilização no C.S.L. desde 1901, que tinha como prioridade a formação de professores, bibliófilo sistemático, cujo lema foi “sem documentos não há história”⁸. Era professor ordinário.

Professores eram também:

Francisco Adolfo Coelho (fal. 1919), desiludido do ensino oficial, seguiu uma carreira autodidáctica, aceitando influências de Comte, Spencer, e dos idealistas alemães. De carácter racionalista, preferiu as disciplinas de Filosofia, Etnografia e Educação, seguindo os modelos germânicos, sendo autor de obras eruditas e teórico-práticas, com teses que ordenou nos dois volumes de *Questões Pedagógicas* (Coimbra, 1911-1912)⁹. Por assimilação dos linguistas alemães, introduziu a filologia científica no país, sendo considerado personalidade menos dominada pelo dogmatismo positivista.

Francisco Xavier da Silva Teles, (fal. 1930), médico da Marinha, teve a seu cargo a cadeira de Geografia¹⁰. Teófilo Braga, (fal. 1924). Foi o principal dou-

trinador e mestre do Curso Superior de Letras, paradigma dos positivistas portugueses e formador do republicanismo. Foi professor desde 1872 a 1923, e capital sistematizador da História da Literatura Portuguesa¹¹.

José Maria Rodrigues, (fal. 1942), teólogo, especializou-se em Filologia Clássica e Estudos Camoneanos, de que foi introdutor na Faculdade de Letras¹². Manuel Maria de Oliveira Ramos, (fal. 1931), era professor de Ciências Históricas em 1904, assumindo em 1911 a cadeira de História Geral e de História de Portugal¹³.

Foram professores extraordinários:

Agostinho Fortes, (fal. 1940), linguista e ensaísta literário, formado no Curso Superior de Letras, substituiu Consiglieri Pedroso na cadeira de História Geral em 1911. Teorizador da instrução popular e das escolas normais superiores¹⁴.

David Lopes, (fal. 1942) foi professor do C.S.L. desde 1901 e, desde 1911, da Faculdade de Letras. Ensinou Literatura Francesa e Língua e Literatura Árabis¹⁵.

José Leite de Vasconcelos, (fal. 1941), médico, dedicou-se depois à Linguística, Arqueologia e Etnologia, de que é capital referência portuguesa. Leccionou desde 1911 a 1929¹⁶.

Entre os primeiros professores da Faculdade inscreve-se também Gustavo Cordeiro Ramos, (fal. 1974) que estudou didáctica das línguas na Alemanha e foi conceituado germanista e agente de política cultural como Presidente do Instituto para a Alta Cultura, mas só foi professor na Faculdade a partir de 1913¹⁷.

A explicação de Leonardo sobre as razões que o levaram a abandonar o Concurso não contém os nomes dos professores que integravam o júri, nomeando apenas o professor Silva Cordeiro (arguente) e referindo o Presidente do Júri, sem dizer o seu nome. Cremos que o

⁷ Mattos Romão, *Alguns Aspectos da Evolução dos Estudos Filosóficos na Faculdade de Letras de Lisboa*. Comunicação apresentada no Congresso de Actividade Científica Portuguesa. Coimbra, 1940. Coimbra, 1942, p.4. A.H. Oliveira Marques, *Notícia Histórica da Fac. de Letras da Universidade de Lisboa (1911-1961)*, Lx.ª, Ocidente, 1970. Nesta obra, a pp. 66-67 constam os elencos dos professores dos seis Grupos: Filologia Clássica, Filologia Romântica, Filologia Germânica, História, Geografia e Filosofia.

⁸ *Relatório Litterario e Económico da Escola Distrital de Évora*, Lx.ª, 1898, p. 18; A. Nóvoa (Dir.), *Dicionário de Educadores Portugueses*, Porto, ASA, 2003, pp. 1425-1427.

⁹ *Dicionário de Educadores*, ed. cit., pp. 345-357.

¹⁰ *Dic. de Educadores*, ed. cit., p. 137.

¹¹ Id., *ib.*, pp. 191-195 e a Bib. aí aduzida.

¹² Id., *ib.*, pp. 1216-1217.

¹³ *Grande Enc. Port. e Brasil*, vol. 19, p. 414.

¹⁴ *Dicionário de Educadores*, cit., pp. 592-593.

¹⁵ Pedro Cunha Serra, *Rev. Da Faculdade de Letras*, 3.ª s., n.º 11, 1968.

¹⁶ José Leite de Vasconcelos. *Livro Do Centenário (1858-1958)*. Lx.ª, 1960.

¹⁷ *Dic. de Educadores*, ed. cit., pp. 1148-1150.

Para alguns aspectos do movimento de docentes cf. Hugo Gonçalves Dóres, *A História na Faculdade de Letras de Lisboa (1911-1930)*, FLUL, 2008, pp. 125-127.

¹ Cf. Busquets de Aguiar, *O Curso Superior de Letras (1858-1911)*, Lx.ª, 1939, p. 123, *ob. cit.*, p. 292.

júri seria constituído por algumas pessoas das já mencionadas, no entanto, seria útil descobrir, no Arquivo da Faculdade de Letras (o que não conseguimos), o processo deste caso.

No teatro das Provas, o principal comparsa foi Joaquim António da Silva Cordeiro (Braga, 1860 – Telhal, Lx.^a, 1.1.1915. Filho de um padre, e posto na Roda dos Expostos, cursou, como eclesiástico, o 1.º ano de Teologia em Coimbra, derivando depois para Direito¹⁸. Seguiu a carreira de professor liceal, sendo admitido no Curso Superior de Letras em 1901 e transitou em 1911 para a Faculdade de Letras, regendo o 6.º Grupo (Filosofia). Positivista, recebeu influências do *Curso de Filosofia Positiva* de Augusto Comte, mas nos *Ensaios de Philosophia da História* (1882), revela também influências de outros pensadores franceses desde Bossuet a Voltaire, e também do italiano Vico. Quando publicou este livro, deu notícia de esperar produzir outro volume com as escolas alemãs, desde Kant a Hartmann e inglesa, centrada em Alberto Spencer, mas não chegou a levar o projecto por diante.

Começou por ensinar Filosofia no Curso Superior de Letras, substituindo Augusto Maria da Costa e Sousa Lobo (fal. 1900), um krausista, falecido em 1902, prosseguiu idêntica função na faculdade de Letras, desde 1911 a 1913/1914, sendo depois substituído por Agostinho Fortes (1914/1915).

Considerado escritor de “elegância literária e solidez científica”¹⁹ a sua obra prima intitula-se *A Crise nos seus Aspectos Morais* (1896), considerada qual balanço moral dos últimos vinte anos (desde 1876), em que descredibiliza o regime monárquico. Foi obra estimada. O futuro Cardeal Cerejeira tirou dela alguma inspiração no passo em que, analisando a sociedade portuguesa no tempo de Clenardo, se refere ao carácter nacional. Nesta obra, como anotou alguns Álvaro Ribeiro, transita da ideologia positivista para a sociologia realista, inspirado em Proudhon e em Lassalle. Nos *Ensaios* já revelara observações às teorias sociais de Condorcet,

modificadas pelos correctivos de Littré, tendo apontado Bossuet como “o derradeiro campeão duma filosofia exausta”. A caminho da escola racionalista, recusa a ideia de uma “providência descarável” que pune, extermina e aniquila. Com formação económico-financeira, (Cf. *Questões de Finanças*, 1851), dedicou críticas páginas a Teófilo Braga, a quem apontou a falta de formação económica, sendo incapaz de transitar dos factos políticos para os factos económicos, e clama: “Quando até os Reis se dizem socialistas, não brada aos céus esta lacuna de estudos económicos num hierafante da literatura que aspira a exercer um poder moral?”²⁰ Parece querer disputar a primazia doutrinal a Teófilo, a quem argui de não atentar nos problemas económicos na sua teoria sociológica²¹.

Foi, sem dúvida, um dos promotores do mutualismo socialista, e, do ponto de vista como docente universitário deve-se-lhe a introdução da cadeira de Psicologia Científica no currículo do Grupo de Filosofia da Faculdade de Letras. Terá, em algum tempo, e já com evidentes sinais quando foi do concurso a que Leonardo concorreu, sofrido de uma doença do foro psiquiátrico. Segundo o historiador do Curso Superior de Letras, “faleceu louco”²². Tendo sofrido do complexo de perseguição, a sua vida foi algo acidentada. Sérgio Campos Matos procurou restabelecer uma biografia do famoso professor, tendo sido surpreendido com o facto de o Processo de Silva Cordeiro ter desaparecido do Arquivo da Faculdade de Letras, enquanto na Reitoria apenas há uma carta de pêsames enviada pela Sociedade de Estudos Pedagógicos em 13 de Janeiro de 1915. Consegui, não obstante, ter acesso ao arquivo do Hospital do Telhal, verificando que ali foi internado, depois de Egas Moniz ter estabelecido o diagnóstico de “paralisia geral”²³, no Telhal tendo falecido, sem que haja recebido grandes provas de apreço. Matos Romão esteve no funeral. Leonardo obtivera a licenciatura no Curso Superior de Letras, era, portanto, filho da casa, embora esta tivesse mudado de nome. O concurso

²⁰ Silva Cordeiro, *ob. cit.*, p. 391.

²¹ *Id. id.*, p. 385.

²² M.B. de Aguiar, *ob. cit.*, p. 248.

²³ Sérgio Campos Matos, Pref. a *A Crise*, ed. cit., p. LVIII.

destinou-se a aprovar um professor assistente para o curso de Filosofia da Faculdade de Letras.

Já com responsabilidades familiares, pois casara em 11 de Julho de 1907, só iniciou o Curso em 1909, tendo concluído com distinção em todas as cadeiras. A nova Faculdade não implicara uma reforma radical, sendo porventura considerada como uma “espécie de simbiose de Faculdade de Filosofia Castiça e Filosofia Positiva”²⁴, isto considerando o peso dos grupos de Filologia: Clássica, Românica e Germânica.

Por forma a preparar a tese para o concurso, fixou-se na Lixa, onde a pensou, a pesou, e a escreveu “quase de um jacto”, entre 5 de Maio e 20 de Junho de 1912, um sábado. Na segunda-feira seguinte, o filho adoeceu, sucumbindo a 29 desse mesmo mês²⁵. Nasceu em 25 de Junho de 1908. O original manuscrito seguiu para a Tipografia Costa Carregal, do Porto, que servia as Edições da “Renascença Portuguesa”, e produziu um volume com o formato 240x160 mm., e 341 pp. mais 1 com Errata. A data da impressão refere apenas o mês de Agosto de 1912²⁶. Título: *O Criacionismo. (Esboço de um Sistema Filosófico)*. A tempo, Leonardo entregou na Faculdade, e conforme exigência da Lei, 20 exemplares que foram depositados no “claustro magistral dos lentes”. No transporte, contou com a ajuda de um mestre tipógrafo da Tipografia Costa Carregal. A este propósito Sant’Anna escreveu que, passadas quatro décadas (cerca de 1950?) Delfim Santos lhe dissera, com prudente sigilo, que tais livros “seriam achados, intactos, nos Arquivos da Faculdade”²⁷.

O que de irregular, insólito e, até, estranho da parte do professor arguente, Silva Cordeiro se verificou, veio a público, e tem sido contado em diversos escritos acerca de Leonardo, bastando neste caso ter presente que foi o próprio Leonardo que tornou público o episódio, ocorrido durante a defesa da tese na Faculdade, em 13 de Dezembro de 1912²⁸, uma sexta feira.

²⁴ Sant’Anna Dionísio, *L.C., O Filósofo e o Tribuno*, Lx.^a, INCM, 1985, p. 37.

²⁵ S. Dionísio, *L.C., Testemunhos*, Porto, Tavares Martins, 1950, p. 415.

²⁶ Na B.N.P. há vários exs., um deles, supomos que 1.º a chegar, entrou em 17 de Outubro de 1913 mas, a lápis, alguém anotou: “impresso data anterior”.

²⁷ S. Dionísio, *L.C., O Filósofo e o Tribuno*, ed. cit., p. 61.

²⁸ E não 1913, como escreve a *Grande Enc. Port. e Brasil*, Vol. 7, p. 95.

Perante o júri, o Professor Silva Cordeiro quis discutir a tese, e segundo o testemunho de Leonardo, “amontoou argumentos sobre o que eu nela não dizia, não tendo, portanto de que me defender”. Gerou-se um ambiente de “fúria e desordem”, e, admitindo que a lucidez retomassem o seu lugar, Leonardo transigiu, mas, na dúvida, e perante a hipótese de caso negativo, escreveu uma nota que lhe poderia dar o direito de “ulteriormente proceder, sem que se diga que o faço por interessados e ocasionais motivos”²⁹. A nota foi autenticada pelo tipógrafo Costa Carregal e António Correia, de Alijó.

Posteriormente, Leonardo tornou pública uma explicação, sob a rubrica “Porque abandonei o Concurso”, decerto para esclarecer, de uma vez por todas, aqueles que eventualmente o questionassem sobre o desaire. O texto pode ter sido elaborado ainda nos dias mais próximos de 13 de Dezembro, e decerto pelo fim do ano ou princípios de Janeiro de 1913, em vista da data da publicação³⁰.

Na falta de bilateralidade dos testemunhos, o de Leonardo tem prevalecido, constituindo uma página triste da história do ensino superior oficial, pois, segundo Leonardo, o confronto entre o arguente e o concorrente tocou as raias da inconveniência social, pelo que, face aos sinais de complexo de perseguição de Silva Cordeiro, afluentes a uma “atitude de absoluta incompreensão e irritante ataque”, que voltou a repetir-se por ocasião da primeira prova oral e, perante um “jogo de palavras sem sentido”, e não “entendendo tal atitude como decente”, Leonardo abandonou o concurso.

Eis porque, resultando em idêntico fruto, o caso de Leonardo é diferente do antigo caso de Cunha Seixas. Prevalece agora, a favor da personalidade

²⁹ Nota manuscrita existente no Memorial Leonardo Coimbra, da Universidade Católica do Porto. Publicada por Ângelo Alves na revista *Humanística e Teologia*, Vol. 15, Porto, 1994, p. 64. Reproduzida in Leonardo Coimbra, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas, e Bibliografia Geral*, Lx.^a, Fund. Lusíada, 1994, p. 56, e, de novo por Â. Alves, *L.C., Filósofo da Liberdade e do Amor Infinito*, Lx.^a, Fund. Lusíada, 2003, pp. 241-242, e também nas *Obras Completas* de L.C., Vol. I, Tomo II, Lx.^a, INMC, 2004, p. 397.

³⁰ *A Vida Portuguesa*, Ano I, n.º 6, Porto, 1913, p. 42, sem qualquer Nota Prévia explicativa. Compilado in L.C., *Dispersos*, Vol. III, Lx.^a, Ed. Verbo, 1988, pp. 245-248. Reproduzido em *Obras Completas*, Vol. cit., pp. 398-400.

¹⁸ Amadeu Carvalho Homem, Do Iluminismo ao Positivismo. J.A. da Silva Cordeiro e a sua Obra, *Revista de História das Ideias*, Vol. III, Coimbra, 1981, pp. 37-76. Nova ed., Lx.^a, Centro de História da Universidade de Lisboa, 1999. Prefácio de Sérgio Campos Matos.

¹⁹ A.C. Homem, *ob. cit.*

leonardina, o facto de, após a declaração acima, ter posto um ponto final no assunto, não tocando mais, ao que parece, na pessoa de Silva Cordeiro, cuja doença evoluíra, a vida lhe sobrando quase dois anos, morrendo discretamente, de tal modo que o *Anuário da Universidade de Lisboa* apenas indica como data terminal o mês de Dezembro de 1914.

Seria de esperar que, perante a Declaração de Leonardo a Faculdade viesse a público dar uma explicação? Seguiu-se o silêncio, com Silva Cordeiro sem dúvida maculado com os juízos e opiniões que o esvaziavam de autoridade moral e profissional. Na falta de contraditório, prevalecem os argumentos leonardinos, mas tudo teria sido assim? Não terá havido, na penumbra, uma espécie de conspiração destinada a afastar Leonardo do concurso, fazendo da “loucura” de Silva Cordeiro, o executivo de um mandato, abusando da sua falta de saúde mental?

Perante o ensino oficial, perante os monolitismos de vária índole cultural, política e social, surgira algo de novo, fora de portas, sem o comando das instituições – a “Renascença Portuguesa”, em que Leonardo se envolveu desde o primeiro dia. A “Renascença Portuguesa” não conquistou de imediato os corações dos portugueses, mas anunciou um projecto de vida, uma missão cultural e um ideal patriótico mediante a educação. Propunha-se algo que as instituições do Estado jamais haviam conseguido. Ignoramos os sentimentos da generalidade do corpo docente, embora possamos registar o ascendente regional de alguns: Queiroz Veloso era de Barcelos, Silva Cordeiro era de Braga, e os dois candidatos, sendo um alentejano, outro duriense, ambos exerciam o ensino liceal no Porto, cidade vital do movimento e da sua principal publicação literária, científica e filosófica, *A Águia* (2.ª série, desde Janeiro de 1912). Surgia também o projecto das Universidades Populares. Uma entrevista concedida por Leonardo e Álvaro Pinto ao jornalista Oldemiro César, decerto não passou despercebida e terá causado algum abalo. Ela surgiu qual manifesto: “Somos poucos e em atitude oposta aos preconceitos desta época de mercantilismo cosmopolita e industrial e industrioso materialismo. Teremos a guerra canina

dos literateiros, mas, se conseguirmos achar a fórmula em que a actualidade lusitana encarne o eterno, venceremos nós”³¹. Esta afirmação tinha endereço. Prejudicial foi, julgamos, o pormenor de Álvaro Pinto ter mencionado *o Criacionismo* de Leonardo, já tido na Biblioteca da Editora. Afirmação extemporânea? Poderá ter sido negativa a notícia de que a tese para o Concurso fora editada mesmo antes da realização deste?

De facto, enquanto Mattos Romão só em Novembro conseguiu concluir a tese, a de Leonardo, segundo o registo da tipografia no volume, diz que *O Criacionismo* foi impresso no Porto, na Tipografia Costa Carregal, para a Biblioteca da Renascença Portuguesa, em Agosto de 1912... Além do mais, Leonardo sofria os efeitos da aura de anarquista....

Resta agora a ideia de que os pacotes dos livros entregues por Leonardo estavam intactos, ficando-se com a ideia de que ninguém, nem mesmo os elementos do júri, tinham passado os olhos pelo texto. Ora, a menos que Leonardo tivesse ofertado um exemplar pessoalmente a Silva Cordeiro, este fez alguma leitura da tese, o que se conclui pelo testemunho de Leonardo: fez a crítica da teoria da sensação, a crítica de Tannery à lei de Fechner-Weber, e zangou-se por ter citado Gourd, pelo menos três vezes.

Desistente Leonardo, aberto ficava o caminho para o outro concorrente, João António de Mattos Romão (n. Crato, 1882 – ? c. 1960), formado em Filosofia Natural pela Universidade de Coimbra, defensor do cientismo e do positivismo segundo o modo de Ribot, e de Piéron, em cujos Laboratórios de Psicologia, criados anos mais tarde, estagiou. Admirador de Wundt e, portanto, da tabela classificativa das Ciências já muito diferente da comteana (propondo, a par das Ciências da Natureza as Ciências do Espírito, incluindo as fenomenológicas consideradas na Psicologia), parece que estaria mais próximo do perfil intelectual de Silva Cordeiro do que Leonardo.

Apresentou a tese intitulada *A Energia na sua Dupla Evolução Científica e Filosófica*³² que elaborou

³¹ Entrevista: A Renascença Portuguesa, *O Mundo*, Ano 14, n.º 4283, Lx.ª, 10.8.1912. Cf. L. Coimbra, *Cartas, Conferências, Discursos...*, ed. cit., p. 50.

³² Lx.ª, Tip. A Editora, Lda, 1912, vol. 8.º de 167+2 pp. com

enquanto professor efectivo no Liceu Alexandre Herculano do Porto, tendo concluído a sua redacção em 2 de Novembro de 1912, redacção essa levada a efeito sob pressão, já Leonardo havia terminado a sua em 20 de Junho, quase seis meses antes. No preâmbulo, refere “toda a precipitação na redacção definitiva e o carácter, por assim dizer vertiginoso das revisões”, em vista dos prazos a cumprir, cujo fim se aproximava. Além disso, ainda teve de ceder algum tempo para obter umas traduções de textos alemães, efectuadas por gentileza pelo Eng. Edouard Dalphin, que não sabemos se traduziu do alemão para o francês ou logo para português. É um pormenor de curioso registo, pois o acesso dos nossos letrados à língua alemã era, nesse tempo, pouco frequente, pelo que a Alemanha invadia Portugal através da língua francesa, algumas vezes em edições de origem belga, como julgamos ter sido o caso de Wundt. Assente na interpretação de Wundt, cujas ideias de energia e de entelequia e cujas leis do acréscimo progressivo da Energia psíquica e da Síntese Criadora, ele tomara de Aristóteles e renovara numa interpretação não-substancial mas actual, a dissertação constitui-se, aliás como confessa o autor, na apologia do “grande princípio da Evolução”³³.

O caso Leonardo/ Faculdade de Letras não põe no esquecimento o caso Cunha Seixas/ Curso Superior de Letras, ocorrido em Dezembro, 1878/ Janeiro, 1879, uns trinta e quatro anos antes. Nenhum dos autores de sistemas filosóficos originais e completos, (Seixas com o Pantiteísmo, já emergente na tese *Princípios Geraes de Filosofia da História* (1878), só plenamente explicado na edição póstuma de *Princípios Geraes de Philosophia* (1898), e *O Criacionismo* de Leonardo Coimbra), conseguiu obter a admissão à docência, o primeiro no Curso Superior de Letras, na direcção de Teófilo Braga, o segundo na recém-criada Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, de que Teófilo era também professor.

Houve, todavia, diferenças processuais. A tese de Cunha Seixas foi aprovada por unanimidade, tal como a tese de Zófimo Consiglieri Pedroso, sobre *A Constituição da Família Primitiva*.

Bibliografia e Errata. Sobre M. Romão cf. *Dicionário de Educadores Portugueses*, ed. cit., p. 1218.

³³ M. Romão, *ob. cit.*, p. 167.

Ora, havendo um único lugar em disputa (o de professor de História Universal e Pátria, que era ensinada pelo falecido Augusto Soromenho), para dois candidatos aprovados, a Direcção do Curso preteriu Cunha Seixas e nomeou Consiglieri Pedroso. O caso deu origem aos protestos de Cunha Seixas, mas sem efeito, porquanto, pelo Regulamento de 22 de Agosto de 1865, só ex-alunos podiam concorrer a professores do Curso, e só por haver falta de diplomados se admitiam concorrentes oriundos de outras origens. Seixas vinha da Faculdade de Direito de Coimbra, era advogado e jornalista em Lisboa, Pedroso fora aluno e diplomado pelo Curso Superior de Letras, sendo também, segundo parece, em virtude da obediência a Teófilo e às ideias republicanas, protegido do Mestre português do Positivismo³⁴. Uma vindicativa reacção levou Seixas a proceder como impiedoso, e por vezes sarcástico crítico dos livros que Teófilo ia publicando. Perdera-lhe todo o respeito, mesmo quando adoçava as críticas com algum elogio sobre uma ou outra qualidade do visado³⁵.

Matos Romão, que lhe sucedeu na regência da cadeira de Filosofia, considerou Silva Cordeiro juntamente com Adolfo Coelho, “um dos mais agudos e brilhantes espíritos que conhecemos”, elogiando-lhe o facto de ter sido um apaniguado da psicologia científica segundo o método de Wundt³⁶. Dedicado ao ensino, reformou-se em 1952. Leonardo seguiu por outro caminho, ignoramos se, por acaso durante a sua actividade ministerial, alguma vez teve de se cruzar com o rival. Se não se cruzou ele, cruzou-se, ainda em vida de Leonardo, Álvaro Ribeiro. Foi no dia 21 de Novembro de 1931, no Liceu Pedro Nunes, em Lisboa, onde Álvaro Ribeiro, prócere discípulo leonardino e seu notável promotor, se submeteu ao exame de admissão para o estágio de professor do ensino liceal. Presidente do Júri: Mattos

³⁴ Cf. Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas*, Lx.ª, Liv. Francisco Franco, 1951; José Filipe Moreira, *José Maria da Cunha Seixas, Contribuição para o estudo da sua Vida e da sua Obra*, Lx.ª, Fac. de Letras, 1963, com a documentação oficial do episódio; P. Gomes, *Cunha Seixas. Uma Filosofia da Modernidade. Antologia de Estudos*. Câmara Mun. de S. João da Pesqueira, 2006.

³⁵ Cf. P. Gomes, “Teófilo Braga perante Cunha Seixas”, inédito, lido no Colóquio promovido pela Univ. Cat. do Porto, 21.5.2011.

³⁶ Mattos Romão, *Alguns aspectos da Evolução dos Estudos Filosóficos na Faculdade de Letras de Lisboa*, ed. cit., p. 7.

Romão. Juízo final: inapto para o exercício da carreira em virtude de a sua voz ser pouco audível³⁷. Não era mentira, mas Romão nem previa que reprovava um filósofo.

Quanto a Leonardo, dar-lhe lugar no elenco de professores, seria condenar o monopólio da magistratura positivista em vigor. Se o cenário para o afastamento de Leonardo não foi preparado, pelo menos pode sugerir que foi, e, nesse caso, houve duas vítimas, um arguente manipulado, e um concorrente desautorizado. Do episódio resta *O Criacionismo*.

*

“O CRIACIONISMO” OU O POSITIVISMO REFUTADO

O património filosófico português apresentado nos alvares do vigésimo século está longe, já não diremos de encher as medidas, mas de proporcionar algum conforto. A ditadura positivista tornara-se um facto, sobretudo a partir de 1870 tendo entrado, não directamente pelos ritos de doutrina científica e filosófica, mas porque serviu um momento histórico-cultural, vigente e militante através das Conferências do Casino, (1871) e logo afirmado como ideologia adequada à promoção de reformas institucionais e sociais: proclamação de um novo regime, menos atracção pelos estudos teórico-especulativos, protecção, na medida do possível aos estudos práticos, oposição frontal às filosofias fundadas ou promotoras da Metafísica e da Teologia, ensino oficial apostado na erradicação de uma Neo-Escolástica, qual a ensaiada desde o magistério da encíclica *Aeterni Patris* (1879) e a aposta no que entendeu constituir a educação científica³⁸.

A implantação pública e escolástica do Positivismo suscitou um leque de reacções porventura complementares, ainda que nem sempre de análogas formulações.

Positivismo é termo homónimo, ou equívoco, porquanto o mesmo nome serviu para designar

ou identificar diferentes modos de pensamento filosófico, quais esses que de um modo geral constam do que designaremos por estado da questão, “status quaestione”, elaborada por Leonardo Coimbra num amplo espólio destinado a ilustrar as “filosofias vulgares” que o Criacionismo se propunha refutar, designadamente, o materialismo, o energetismo, o monismo, o evolucionismo (embora Leonardo faça a distinção entre as vias de Bergson e de Spencer), o cientismo, o pragmatismo, o contingencialismo e outras variantes que o filósofo tornava abrangidas pelo adjectivo *cousistas*³⁹. De *O Capital* de Karl Marx só em 1912 apareceu um resumo traduzido do francês por Emília Araújo Pereira. O processo da implantação do Positivismo acha-se admiravelmente explicado no ensaio que Álvaro Ribeiro dedicou ao cenário preenchido por um monopólio, elevado a dogma de educação nacional pelo magistério de Teófilo Braga, no Curso Superior de Letras e na escola subsequente, criada já sob o regime republicano⁴⁰. Ao Positivismo de origem escolástica juntou-se o positivismo dos publicistas, veiculado através de jornais e de periódicos de matriz política inspirada no positivismo, não tanto por ser uma filosofia, mas por constituir um modismo, um termo de fácil reconhecimento pelo público massivo, e privilegiar a imediateidade dos factos. “O espírito nacional é, não direi anti-filosófico, mas a-filosófico, como prova a nossa miséria na literatura respectiva”⁴¹ – deste modo Adolfo Coelho julgava o País, o pensamento português e a eficácia das escolas públicas. Meia dúzia de anos antes deste juízo, Sampaio (Bruno) exarara o veredicto: “Esta penúria lusitana em matéria filosófica foi (é ainda) atribuída ao efeito deprimente de uma educação perversamente adequada a embrutecer gerações”⁴². Um lato inventário ou elenco de opiniões já foi por nós antologado e, salvo as diferenças geradas pela polémica do problema da Filosofia Portuguesa (a partir de 1943), a maioria dos votos exprimiu esse sentido,

³⁹ L. Coimbra, *O Criacionismo, Obras Completas*, Vol. I, Tomo II, Lx.ª, INCM, 2004, pp. 270-291.

⁴⁰ Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas*. Lx.ª, Liv. Pop. F. Franco, 1951.

⁴¹ Adolfo Coelho, *Notas sobre Portugal*, Lx.ª, IN, 1908, p. 538.

⁴² Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Liv. Chardron, 1902, p. 26.

considerando Portugal a terra mais anti-filosófica do planeta⁴³.

Na sequência da implantação da ditadura chamada República, o ano de 1912, a título de constituir mais um ano na transição da Monarquia para o regime republicano, foi de uma atroz pobreza. Aprofundaram-se as reivindicações de um estrato social sem Deus nem religião, é estabelecido o regime de censura à imprensa, activa-se e agudiza-se a perseguição à hierarquia católica, à luz da lei que era considerada a verdadeira Lei Básica da República⁴⁴, o Estado apropria-se dos bens eclesásticos, seminários são encerrados e, na prática, interditos. Da República, “anojado”, já Sampaio Bruno se afastara, enquanto Guerra Junqueiro, indisposto com os caminhos do republicanismo, clamava: “Não uma República doutrinária, estupidamente jacobina, mas uma república larga, franca, nacional, onde caibam todos. Não um partido, mas da nação”⁴⁵. Ano de triagem sócio-religiosa com efeitos culturais, aprofundamento do poder do ateísmo e do positivismo materialista.

Quando percorremos uma listagem de bibliografia filosófica relativa aos primeiros anos do século XX, resta-nos, de 1902, *A Ideia de Deus*, de Sampaio (Bruno) e, por tradução, *O Curso de Filosofia* do Cardeal Mercier (1904), já destinado a pouco sucesso, pois era sobremodo seguido nos Seminários, depois encerrados, cremos que pouco ou nada nos Liceus e, quanto à sua possível acedência à informação da Faculdade de Teologia, estava sentenciada, porque a Faculdade de Teologia de Coimbra encerrou, sendo transformada em Faculdade de Letras em 1911 juntamente com a transformação do Curso Superior de Letras em Faculdade de Letras de Lisboa. Conferindo o subsídio legado por Fidelino de Figueiredo, no que a 1912 respeita, a edição filosófica oferece-nos uma obra curiosa de João Antunes, que também usou o pseudónimo de João Oculto e valorizou a religiosidade

leonardina⁴⁶ (*A Psicologia Experimental. Notas de Propedêutica Filosófica*); outra de Silvestre de Moraes, um antigo aluno dos jesuítas no Colégio de S. Fiel, onde, no ambiente da revista *Brotéria*, terá ganho interesse pela ciência (*Evolução e Determinismo*)⁴⁷ de Basílio Telles (*La Notion de Temps*) e, depois, ainda no ano seguinte (1913) de Paulo Merêa (*Idealismo e Direito*) e pouco mais, devendo registar-se o ensaio sobre *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares* de António Sérgio⁴⁸.

Se, do ponto de vista editorial, os elencos disponíveis se mostram exíguos, dispomos para eles de confirmação em escritos de exegese cujo horizonte pode incluir outros escritos como *O Encoberto* (1904) de Bruno, ou este, já em 1912, *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo*, de Teixeira de Pascoaes⁴⁹.

Houvera uma reacção anti-positivista, anti-materialista e anti-evolucionista (o anti-evolucionismo foi arguido pelo criacionismo peculiar do pensamento cristão) trazida à vista tanto por autores de idiosincrasia espiritualista, como J.M. da Cunha Seixas, como do surto neo-escolástico posterior a 1879, e ao combate ao dogmatismo científico, exemplificado na polémica que opôs M.B. Fernandes Sant’Anna, S.J., a Miguel Bombarda (*Questões de Biologia*, 2 vols., 1899-1900). Por outro lado, a encíclica *Pascendi* (1907) de Pio X, pode ter contribuído para orientar os teólogos no sentido da prudência face ao Modernismo⁵⁰. Portanto, num quase ermo filosófico, *O Criacionismo*, escrito e publicado em 1912, é como que um milagre, e, todavia, como que solitário, sem a companhia de autores portugueses aos quais

⁴⁶ João Oculto, *Quem é Cristo*, Lx.ª, 1934.

⁴⁷ P. Gomes, *Pensamento Português*, Vol. II, Braga, Pax, 1972 (pp. 17-36: O Pensamento Filosófico de Silvestre de Moraes).

⁴⁸ Fidelino de Figueiredo, *Estudos de Litteratura*, 4.ª série, Lx.ª, Liv. Portugal, 1924, pp. 133-173.

⁴⁹ António Quadros, *A Filosofia Portuguesa*, de Bruno à Geração do 57, in *Rev. Democracia e Liberdade*, vol. 42/43, 1987, pp. 7-70; António Braz Teixeira, *O Essencial sobre a Filosofia Portuguesa (Sécs. IXI e XX)*, Lx.ª, INCM, 2008, no relativo ao 3.º período (1912-1943). Para uma visão crítica das épocas anterior e posterior, cf. Miguel Real, *O Pensamento Português Contemporâneo 1890-2010. O Labirinto da Razão e a Fome de Deus*. Lx.ª, INCM, 2011.

⁵⁰ P. Gomes, *A Renascença Católica e a Renovação da Escolástica, História do Pensamento Filosófico Português*, (Dir.: P. Calafate), Vol. IV/ Tomo 1, Lx.ª, Ed. Caminho, 2004, pp. 435-576.

³⁷ Álvaro Ribeiro e a *Filosofia Portuguesa*, Lx.ª, Fund. Lusíada, 1995, p. 238.

³⁸ F. Deusdado – P. Gomes, *A Filosofia Tomista em Portugal*. Porto, Lello & Irmão, 1978.

pudesse recorrer para efeitos de aferição, de conferência, de contraste ou de confirmação das teses em ordem ao sistema. A tese de Mattos Romão (*A Energia na sua dupla Evolução Científica e Filosófica*) só foi conhecida nos finais de 1912.

Embora Leonardo parta do Positivismo e através do mar positivista navegue para atingir o porto criacionista, Teófilo Braga é um grande ausente, como se não existisse. De autores portugueses cita Miguel Bombarda, não por causa de razão doutrinária, mas pela sua personalidade moral; João Chagas, lateral, por relação a Bruno; Guerra Junqueiro como modelo da arte de fremeira religiosa; José Teixeira Rego, a respeito das teorias do sacrifício e das actividades psicológicas profundas; Tomás Ribeiro, num breve juízo crítico sobre arte poética; Basílio Telles, no tema do mal e da perversidade, a propósito do *Livro de Job*; e, mais vezes citado, Sampaio Bruno: duas vezes para discordar da sua opinião acerca do cálculo de probabilidades; uma vez acerca de um ponto de vista sobre a lei comteana dos três estados; outra vez para exemplificar um caso de transmissão de pensamento, segundo o episódio narrado n' *A Ideia de Deus*; e, por fim, para uma objectiva discordância pela doutrina do espírito homogéneo e puro inicial, da sua diminuição e, por fim, da absorção de todo o heterogéneo⁵¹. O texto leonardino expressa bem as leituras a que procedeu, mas, em termos de recurso a contributo nacional é bem parco. Na ausência de filósofos, apareceram os artistas e os poetas.

Pouco depois de implantada a República por Decreto, sem equivalente eco geral nos corações, e estando presentes, não diremos Teófilo Braga, patriarca do republicanismo vitorioso, mas Sampaio (Bruno) e Guerra Junqueiro, (que, em 1912 tinham as idades de 62 e 65 anos respectivamente, falecendo, o primeiro em 1915, o segundo em 1923) viam com grave apreensão o desenvolvimento inesperado e insólito da República. Alguns antigos, e outros das novas gerações, intuíram e racionalizaram a ideia de que antes da revolução era necessária a educação, e que uma política digna carece de condigna educação do povo para acatar as mudanças e semear

as sementes dos benefícios. Pequenas experiências tornaram-se apoio para um movimento ambicioso, desenvolvido desde o verão e formado em 17 de Novembro de 1911, movimento esse que se firmou com o nome de “Renascença Portuguesa”, iluminado pela imagem do nascer de novo, da regeneração e transformação da vida portuguesa, ou, como escreveu Teixeira de Pascoaes, para “revelar a alma lusitana, integrá-la nas suas qualidades essenciais e originárias”⁵².

O movimento recebia, em caminho, a revista *A Águia*, fundada em 1910 por Álvaro Pinto, e adaptou-a, ampliou-a, doutrinou-a, pelo que, desde Janeiro de 1912 *A Águia* se afirmou como a voz do génio português na sua expressão política, filosófica e religiosa. O movimento, a revista, e os demais projectos que a “Renascença Portuguesa” concebera (edições, conferências, universidades populares, etc.) estiveram na origem de posteriores acções e realizações culturais, ou de natureza predominantemente estética, ou política, ou de finalidades mistas, considerando-se que, através das cisões e decisões, o travejamento renascentista produziu, no mínimo, a vertebração sistemática do movimento, sob pena de, em face do signo da poesia e da arte, o fenómeno de *A Águia* prevalecer numa forma característica da invertebração do pensamento filosófico português durante a vigência do Positivismo, ou de cair na tentação pragmática, comprometida em algum ideologismo estranho à sua génese. Como Leonardo declarou numa entrevista, o ideal do movimento consistia em dar uma finalidade à vida nacional, perante uma filosofia natural e uma justiça imanente que não nos dissolveram, mas que podíamos correr o risco de dissolução. Enfim, cumprir a actualidade e encarar o eterno, de onde os óbvios “intentos religiosos” renascentistas⁵³.

A superação das principais ideologias em confronto – positivismo francês, evolucionismo inglês e materialismo alemão – terá suscitado entre nós uma certa ansiedade, qual fosse a de ultrapassar tais potestades por via de antítese.

⁵² Cf. P. Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lx.^a, Dom Quixote, 2.^a ed., 2004, p. 284-287; Id., *A Escola Portuense. Uma Introdução Histórico-Filosófica*, Porto, Caixotim, 2005.

⁵³ Entrevista a *O Mundo*, Ano 14, n.º 4283, 10.8.1912, p. 1. Cf. L. Coimbra, *Cartas, Conferências* [...], Lx.^a, Fund., Lusíada, 1994, pp. 49-52.

Antero de Quental chegou a aludir a uma espécie de utopismo, a invenção de uma “filosofia definitiva”, quando Domingos Tarrozo ousara a tentativa da “filosofia da existência”. Outros pensadores esboçaram imagens de sistema, como “evolucionismo cinematográfico”, segundo o esquecido Pereira de Freitas, ou o pantiteísmo de Cunha Seixas e, por fim, o mais do que esboço, criacionismo de Leonardo Coimbra, o signo do anti-positivismo sendo por diversos modos comum a uns e outros, com realce para o caso bem explícito da “Renascença Portuguesa”⁵⁴.

O diálogo Filosofia/Poesia recebeu foro de privilégio na geração de *A Águia*, a Poesia como que sendo uma outra face da Filosofia. Contemplando os poetas, Fernando Pessoa, que viria a afastar-se do movimento para dar plena realização à sua arquitectura modernista, escreveu, nas páginas de *A Águia*, começando na primavera de 1912 (ainda Leonardo não iniciara a redacção da sua tese), o exaltante e questionado ensaio intitulado *A Nova Poesia Portuguesa*⁵⁵. Tendo procedido ao diagnóstico e à exaltação da poesia, Fernando Pessoa, que aí professou a esperança na próxima vinda de um Poeta eminentemente superior, preconizou também, em acto de conclusão filosófica, a assunção de uma doutrina capaz de transcender os limites dos sistemas em presença. Considerou dois – o panteísmo materialista e o panteísmo espiritualista, para elevar perante os olhos do leitor qual hóstia consagrada, uma novidade – o “transcendentalismo panteísta”. Ele define este sistema como envolvendo e transcendendo todos os sistemas. “Matéria e espírito são para ele reais e irrealis ao mesmo tempo, Deus e não-Deus essencialmente”⁵⁶. Era como que o achamento da “Índia Nova”⁵⁷.

Acaso o sistema preconizado por Fernando Pessoa terá sido inventado e construído, ou o nome ficou apenas como título para eventual desenho?

⁵⁴ Cf. Maria Celeste Natário, António José de Brito e Renato Epifânio (Coord.), *A Reacção contra o Positivismo e o Movimento da Renascença Portuguesa*. Instituto de Filosofia da Univ. do Porto/ Zéfiro, 2008.

⁵⁵ *A Águia*, 2.^a série, n.º 4, 5, 9 e 12 (Abril, Maio, Setembro / Dezembro de 1912). Compilado em volume e prefaciado por Álvaro Ribeiro, Lx.^a, Ed. Inquérito, 1944.

⁵⁶ F. Pessoa, *ob. cit.*, ed. cit., p. 96.

⁵⁷ Id., *id.*, p. 106.

Álvaro Ribeiro subscreveu um parecer responsável, em que afirma que Leonardo Coimbra não foi propriamente, o filósofo da ‘Renascença Portuguesa’, e explica o motivo: “A doutrinação patriótica de Teixeira de Pascoaes e a interpretação filosófica de Fernando Pessoa, que deram os verdadeiros fundamentos ao novo movimento poético, ofereciam os aspectos nitidamente adversos ao génio inspirador do pensamento criacionista”⁵⁸. Ora, o caminho leonardino já apresenta halos de criacionista inspiração em dispersos anteriores a 1912, mormente nos temas da crítica do positivismo, da reflexão sobre o tempo científico e a filosofia da liberdade, mas temos de aceitar que o livro nasceu por exigências exteriores às razões doutrinárias e vitais da “Renascença Portuguesa”, em que Leonardo não colhia, nem a necessária documentação, nem a discursividade dialéctica requerida para o acto. Todavia, é lícito admitir que o ambiente vivido nos poucos meses de vida desse movimento relativos ao tempo em que Leonardo redigiu a tese, lhe terá sido favorável. Nele não encontrou filósofos em que se inspirasse, mas achou os poetas que lhe confirmaram a natureza e a dialéctica artística da poesia, “os poetas novos” que o cousismo vulgar menos conhecia. Foram, de momento, mais do que os escolhidos por Fernando Pessoa, ao lado de quem Leonardo passa sem notícia, enquanto dá lugar de honra a um elenco de nomes que de um modo geral pertencem ao número daqueles que Pascoaes identificou sob o título, ou dignidade de “poetas lusíadas”. Os que a “Renascença Portuguesa”, que Leonardo ajudou a fundar e que tanto prestigiou, quis ter como próprios seus.

*

“A Metafísica (na concepção de Augusto Comte) procura sobretudo explicar a íntima natureza dos seres, a origem e destino de todas as coisas, o processo essencial da produção dos fenómenos”, do mesmo passo considerando que a eficácia histórica destas entidades resulta da sua equivocidade, grau intermédio entre a explicação teológica (= 2.º estado ou 2.^a idade) e a explicação positiva (3.º estado, final, ou 3.^a idade). Este

⁵⁸ Á. Ribeiro, *Leonardo Coimbra*, Lx.^a, 1945, p. 11.

⁵¹ Acerca de Bruno, cf. *O Criacionismo*, ed. cit., pp. 124-125, 162, 229, 360 e 369.

modo de entender concede ao espírito uma diferente aproximação, permitindo, ou interpretar (a vida) como emanção sobrenatural, ou como simples denominação de um fenómeno”⁵⁹

Um crescendo, ou ametafísico, ou mesmo, anti-metafísico, recebido já do Humanismo, já, em agudíssima ponta de lança do Enciclopedismo, foi como que unificado numa colecta em que a Filosofia é apresentada como ciência ou saber, não das ideias e da arte lógica, mas saber dos factos. Em vista da ampliação e dos resultados palpáveis das ciências naturais, Comte elaborou o diagnóstico do itinerário do conhecimento, aduzindo a primazia do estado positivo como finalidade superior, o de uma filosofia como saber totalmente unificado, mas construído pelo saber dos factos científicos.

A classificação das Ciências, excluindo os apelos às causas primeiras, ou às ultimíssimas causas, implica que a Metafísica seja banida do sistema das Ciências. Assim, na época positiva, e segundo a leitura leonardina, “o pensamento metafísico foi envergonhado pelo pensamento científico” e, não obstante, a reflexão metafísica não foi pura e simplesmente abandonada, mas persistiu, na ordem da especulação das ideias, já de um modo ciente, já de um modo insciente (ou inconsciente?) pelos próprios positivistas, este matizado pormenor garantindo, até, a justeza da cunhagem de um termo algo perplexante, o termo “positivismo metafísico”⁶⁰.

Ora, se de veras a Metafísica perdera foros na revolução científico-industrial, o Positivismo gerou uma reacção e, como Leonardo afirma, entre outros benefícios, “o pensamento filosófico deve ao Positivismo o despertar de nova atenção pela Metafísica”⁶¹, verificando-se que a Metafísica não é um acessório descartável, mas uma realidade “intranha” ao espírito e ao seu pensamento. Se Comte implicou a recusa da Metafísica mediante a lei dos três estados, minorou o essencial de saber que há um bem comum a todos – a realidade, a realeza do pensamento.

O pensamento é valor e garantia para si mesmo, não procura aval fora dele, ele é o valor e o respectivo aval, pois o pensamento avaliza-se a si mesmo. Ainda que passível de relatividade, não é laboratório de ideias puras, ou de noções límpidas, em vista das exigências elaborativas da intuição, mas é laboratório de ideias vivas, em busca de uma harmonia e fraternização”⁶². É portanto, dinâmico, próprio para decifrar-se a si mesmo e ao Universo que não se resume, nem de longe, a mecano ou mecanismo, mas existe e persiste como real biótico, ou unidade biológica (leia-se: vida e pensamento, *biós + logos*), corpo vivo de verbo incarnado, pulsante. O mecanismo é um sistema estático: e os respectivos sistemas de conhecimento são incompletos.

O pensamento move-se, acompanha o mundo que muda, o Universo que unifica, como um absoluto de saber, que transita para além, das noções inferiores ou primárias (que são a base da pirâmide) para as noções superiores, mediais, principiais e finais, o “mundo da liberdade” identificado como sendo o universo “das noções de mobilidade e de espontaneidade”, onde as experimentações já não acham lugar, “mas todo ele é vida e só vida”⁶³.

A experiência quotidiana, quadro do verificável e do verificado, a que as noções inferiores se referem, requer uma construção dialéctica que abranja o diverso ou múltiplo coordenável, a sua fonte e o seu destino. Ela constitui um saber positivo, mas este *positivo* não se reduz à experiência *positivista*. Há lugar para conceber, para além do positivo cousado da visão positivista, um positivo segundo o entendimento criacionista, sendo este racional e liberante, enquanto o primeiro se apresenta como fatal e encerrante, ou limitante, a liberdade de pensamento do espírito filosófico aí tornado refém do chamado espírito científico, paradigma significando a redução de todo o saber aos factos como sua fonte única e critério último.

No método leonardino, aceite a Metafísica, o pensamento avança infinitamente (ou em *infinito*, usando uma expressão achada na nossa literatura medieval) em síntese progressiva, subindo

do variável para o unitário, florescendo, não no “sistema estático de conhecimento”, mas nas suas entranhas, apreendendo-se como “infinito, eterno e criador”⁶⁴. Pensamento pensante, operativo. O banimento da Metafísica e, portanto, da Psicologia Racional, da Cosmologia e da Teodiceia ou Teologia Racional, ergue um cerco ao infinito pulsar do pensamento (único atributo pelo qual o homem é criado à imagem do Criador, pois Deus não tem imagem!) e a sua substituição por algumas Ciências Naturais e pela Sociologia significa o fecho do cerco. Metafísica, contudo, não é “tara”, é o próprio pensamento em liberdade criatriz, o método criacionista para além do positivista, e da sua redução à matéria de facto.

Leonardo aponta a Augusto Comte o seu critério anti-Psicologia, que teve, no entanto, o mérito de atrair para ela maior interesse e apurada curiosidade, mesmo nos círculos mais subordinados à ortodoxia positivista. Segundo Comte, o estudo do espírito humano *estático* pertence às esferas da anatomia e da fisiologia, (seria então possível tactear a alma entre músculos e ossos) enquanto o estudo do espírito dinâmico pertence às teorias científicas sobre a marcha efectiva do espírito humano⁶⁵. Leonardo esclarece e explica que, afinal de contas, o que Comte condena é a “fenomenologia psíquica”, ou seja a “verdadeira psicologia”⁶⁶. Ora, a Psicologia é também uma dialéctica de noções, partindo de um dado intuitivo, confuso e descontínuo, nem espírito nem matéria, confuso e irreal, até se atingir o intuitivo já racionalizado, a *noção* que (perguntamos) se não será o retrato da *mónada*.

A primeira realidade, a sensação, é já noção psicológica e não um simples dado ao sentido, pois a sensação, em seu complexo sentido, é também noção psicológica, e não mero dado exterior.

A Ciência, ser mental, resulta de uma actividade que elabora oposições, garantindo um espírito sensível e livre. O seu critério de verdade é o racionalismo. É sensível, porque não tira a vontade do isolamento passivo, mas da acção; é livre, porque não se dilui nem funde no fluxo sensível, antes o domina e o conserva.

Categoria real e sensível, tem conteúdo de ordem ideal⁶⁷ tal domínio sendo constituído por noções, e não por cousas. Na perspectiva positivista, apostada no descobrimento dos meios que sirvam a reorganização da sociedade, a ciência abandona o carácter de dialéctica construtora da realidade, para servir de um instrumento a uma realidade já realizada, caindo portanto num cousismo, no ver leonardino “absolutamente fora do pensamento”⁶⁸. As ciências ficam então dependentes de um objectivo que lhes é aprioristicamente traçado, por isso que o cousismo positivista é duplo: de facto, por estranho ao pensamento, e por utilidade de algo não justificado pelo pensamento. Nestes cousismos gera-se a ignorância do problema da certeza e do real valor das ciências.

A afirmação do valor absoluto de cada ciência dentro do seu legítimo domínio, ou especialidade, tem de reconhecer-se. A ciência obedece ao princípio da máxima racionalização, todas as ciências sendo de ordem ideal⁶⁹, forma e matéria das ciências sendo noções, e não cousas distintas. As ciências assentam sobre intuições, e são ideias na medida em que se realizam como uma “profunda racionalização da intuição”⁷⁰. Sendo constituídas por noções (intuições racionalizadas), colocam na base da construção científica a afirmação do Mundo e a afirmação do Espírito⁷¹. Contra o positivismo estreme, o espírito viaja para além das cousas e dos factos. É excelente a imagem do caminhante que, no caminho, encontra uma pedra pequena, em que topa, recebendo a sensação que o magoa. Dupla noção: sensação pétrea e dor. Olhando a pedra, o caminhante descobre nela um certo e curioso feitio, por atenção. Enfim, elabora ainda uma terceira noção, superior, a de que se trata de uma obra de arte perdida!?

Da sensação à interpretação, o meio de cada uma ser chama-se vida, objecto porventura da Biologia, mas também todo o biologismo é pensamento em virtude de um direccionismo

⁵⁹ A. Comte, *Discurso sobre o Espírito Positivo*, Cap. 1 § 2.

⁶⁰ Este termo foi utilizado muitos anos depois por Amorim de Carvalho, para caracterizar o positivismo de Sampaio (Bruno).

⁶¹ L. Coimbra, *Obras Completas I*, Tomo II. 1903-1912. Lx.^a, INCM, 2004, p. 15.

⁶² L. Coimbra, *ob. cit.*, p. 16.

⁶³ *Id.*, *ib.*, p. 16.

⁶⁴ *Id.*, *ib.*, p. 17.

⁶⁵ *Id.*, *ib.*, p. 183.

⁶⁶ *Id.*, *ib.*, p. 184.

⁶⁷ *O Criacionismo*, ed. cit., p. 17.

⁶⁸ *Id.*, p. 286.

⁶⁹ *Id.*, p. 18.

⁷⁰ *Id.*, p. 42.

⁷¹ *Id.*, *id.*, p. 60.

próprio, o Espírito, que se apresenta como real pelo pensamento⁷². O mundo físico é acolhido pelo físico que pensa e trabalha com noções e pensamentos. Procede às experimentações com pensamentos e se as suas teorias têm de respeitar a experiência “é porque a experiência é uma realidade, um sistema de noções⁷³. Idêntico juízo se formula quanto à matéria, enquanto entendida como “sistema de condicionalismos⁷⁴”.

No entendimento leonardino, Comte demonstra dificuldade em separar o físico do lógico, como ocorre na interpretação do conceito de inércia, que, segundo Comte, é um artifício, convindo, antes de mais, reconhecer que o estado passivo dos corpos é pura abstracção, directamente contrária à sua verdadeira constituição. “Segundo Comte, o pensamento primitivo concebia a matéria como inerte e passiva, movida por seres sobrenaturais, mas com a filosofia positiva tornou-se evidente que todos os corpos naturais manifestam uma actividade⁷⁵”.

Os pontos de partida afectam por igual as ciências físicas, em que falta um método patente ainda na sua classificação das ciências, não atingindo a ideia de que uma teoria física é o resultado de uma “incessante racionalização pelo mecanismo e pela energética do complexo intuitivo”. Pergunta: “Uma teoria física (é) uma hierarquia de noções? A sua ordem não é historicamente perfeita, porque o dado intuitivo é insondável dum golpe... Todavia “o trabalho do raciocínio é sem descanso, em frente duma intuição inesgotável⁷⁶ – o que parece ser ignorado pelo positivismo – e as “teorias erguem-se para logo serem substituídas e o edifício é duma instabilidade assustadora de todos os tímidos⁷⁷. A vida flui como um rio imparável.

Leonardo objecta que no juízo de Comte há uma afirmação (assunção?) metafísica acerca do primitivo pensamento e uma confusão da matéria científica com “a matéria vaga, informe

e complexa da intuição quase passiva⁷⁸. Argumento: todo o pensamento primitivo é um pensamento dirigido para a acção, interessado e emotivo, em que os fenómenos se apresentam imediatamente como “actos de caprichos estranhos” Contraída a noção comteana de inércia, o seu princípio aparece natural e logicamente, não é tanto uma lei física de modo estático concebida, mas uma noção, resultante do “racionalismo científico”.

Quanto ao espaço, a resposta positivista, influenciada por algum racionalismo “é um artifício cómodo”. “Tal concepção consiste em que, em vez de se considerar a extensão nos próprios corpos, a extensão seria algo num meio indefinido, no qual estivessem contidos todos os corpos do universo⁷⁹. Leonardo considera este juízo um semi-realismo em que o positivismo preconiza uma geometria inteiramente racional, obrigando ao estudo de todas as formas imagináveis, e não dadas como corpos da natureza. Haveria então duplicidade de fundamentos geométricos, um empírico, imperfeito e contingente (o dos corpos) e outro artificial (imaginável) de que nada serviria. Conclui, portanto que se trata de uma representação pré-científica que pouco se eleva a noção. O espaço é homogéneo, contínuo e infinito, susceptível de receber todas as formas e movimentos”, ou, essencialmente uno, é nele que o múltiplo ocorre⁸⁰.

Em extremo esclarecimento, Leonardo propõe que Tempo e Espaço “são informados e realizados por noções; não existem em si e para si. O mundo não teve um começo no tempo, porque o tempo não existe em si; o mundo não tem um limite no espaço, porque o espaço não é em si [...] Voando em pensamento ao fim do mundo, ele continuará⁸¹”.

Leonardo critica as falácias no domínio da matemática, da mecânica e da astronomia, apontando, entre o mais, a necessidade de, na base das observações e experiências científicas, se considerar a teoria do erro e o cálculo de probabilidades, que o filósofo francês achava ser uma

“ociosa e inútil especulação”, de onde, a seu ver, as bases das ciências experimentais seriam o vício e a inutilidade. Na crítica da tese comteana, Leonardo menciona Bruno, que partilharia da ideia de Comte – e argumenta que o cálculo de probabilidades é um ramo da matemática tão lógico como outros⁸².

Em vista da redução do saber à organização social, a Sociologia conduz à redução ou cousificação da natureza humana, tanto estática como dinâmica, sendo esta regulada “pela falecida” (adjectivo leonardino) lei dos três estados⁸³.

Se na Biologia o Positivismo incorre no cousismo de postular a irredutabilidade perante o transformismo, o que na Sociologia ocorre é a cousificação da natureza humana, cujo único instrumento de acção consistirá na ciência, que tem um único fito: “reorganizar a sociedade pela identificação da opinião⁸⁴ – o que, a nosso ver equivale à cousificação da noção, à debilidade das mónadas e ao perigo do unanimismo contra o pluralismo. Ora, a unanimidade de opinião é insuficiente; a ordem carece do acordo dos sentimentos, o mesmo é, da convergência das subjectividades, o acordo da vontade e do sentimento, que são noções psicológicas, isto é, de uma ciência, a Psicologia, que Comte rejeitara. A última e porventura mais durável experiência reorganizativa do social foi o Catolicismo, que fez da união pela religião a chave do sucesso, porque a religião detinha as respostas capazes de satisfazer as reivindicações práticas, intelectuais, morais e afectivas, mas as ciências filosóficas podendo atingir o acordo das ideias ou do pensamento, podem não bastar para obter a harmonia das vontades. Ora, negada a principalidade da via religiosa, o positivismo vem a recair no reapelo a essa mesma causa, inventando a “religião da humanidade” (a ideia de Deus ausente) destinada à preconizada organização, todavia, esta ideia ou ideal da “religião da humanidade”, vem a constituir um “aberrante apêndice” da filosofia positivista, obrigada a recorrer, ao saber dos mistérios da renegada Psicologia, situados, afinal, como Comte queria, na Fisiologia e

na Sociologia. Sentimento e vontade são estranhos à realidade científica, e, portanto, noções dificilmente coordenáveis em função de um direccionismo ou finalidade. Além disso, o recurso comteano à ideia em causa leva a cousar o sentimento e a vontade em nível inferior à sua essencial realidade⁸⁵.

Ora, arte e religião constituem disciplinas e não substâncias, diremos nós, actos e doutrinas, e não matérias, a Religião excedendo o homem social, objecto de antropolatria, sendo ele, afinal, o fiél da balança da nova religião. Cousando, como simples factos, certas realidades do vulgarismo intelectual, obsta ao desenvolvimento da dialéctica das noções. Dito a nosso modo, o precónio comteano da nova religião conduz a nada, ou, talvez, ao narcisismo do homem sobre si mesmo. Com efeito, embora admita a vastidão dos saberes abrangida pelo positivismo, e bem assim o incontestável *agon* de construir ou de constituir uma sistematização científica, Leonardo entende, em juízo final, que o cousismo orientou o positivismo para “erros graves” e mesmo perigosos na ordem ética, moral e social, ao suprimir, com a teoria do dever o Direito, teoria derivada do cousismo sociológico (mais do que garante do socialismo o mais radical) e da ignorância da pessoa enquanto entidade moral e psicológica⁸⁶. A Teologia não é substituível pela Sociologia, nem Deus é substituível por uma Igreja. O próprio movimento filosófico demonstra a presença de dois momentos. “No primeiro momento apresentará a coordenação que a ciência e arte impõem. Este primeiro é o ponto final do movimento positivista. O segundo momento será aquele em que a pessoa se apreende em Deus, como mónada; é o momento metafísico e último⁸⁷. O último novíssimo do Criacionismo: o ascenso da noção interrogante dos enigmas à plena contemplação, ou visão, em teoria, da Verdade.

⁷² *Id.*, p. 184.

⁷³ *Id.*, p. 134.

⁷⁴ *Id.*, p. 131.

⁷⁵ *Id.*, p. 67.

⁷⁶ *Id.*, p. 86.

⁷⁷ *Id.*, p. 86.

⁷⁸ *Id.*, p. 68.

⁷⁹ *Id.*, p. 41.

⁸⁰ *Id.*, pp. 43 e 44.

⁸¹ *Id.*, p. 344.

⁸² *Id.*, p. 125.

⁸³ *Id.*, p. 229.

⁸⁴ *Id.*, p. 288.

⁸⁵ *Id.*, p. 289.

⁸⁶ *Id.*, p. 290.

⁸⁷ *Id.*, p. 311.

LEONARDO COIMBRA E *O CRIACIONISMO*, 100 ANOS DEPOIS

Maria Luísa de Castro Soares

Há precisamente há 100 anos, no complido pós-parto da República, Leonardo Coimbra publica o seu ensaio *O Criacionismo*¹, constituído por duas partes, *Esboço de um Sistema Filosófico e Síntese Filosófica*.

Leonardo Coimbra esboça na obra um sistema de pensamento próprio e original, o criacionismo, e o livro é a tese com que concorre para o provimento da vaga de professor assistente de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa. Todavia, no dizer de António Quadros, é escolhido para ocupar o lugar – e em vez dele – “o médico positivista Matos Romão, que acabaria por dominar (e arruinar por muitos decénios) o ensino da filosofia naquela instituição”².

A tese – um trabalho original de um dos mais ativos doutrinários *Renascença Portuguesa*, de par, na primeira linha, com Pascoaes e Cortesão³ – é considerada “a primeira exposição de um singular sistema filosófico que mais tarde, em 1914, o autor complementaria com uma série de lições sob a epígrafe de *Pensamento Criacionista*, proferidas na Universidade Popular do Porto”⁴.

Com relevo dado aos pensadores da *Renascença Portuguesa* e ao magistério de Leonardo Coimbra, que despertou como se sabe algumas excepcionais vocações filosóficas⁵, nas primeiras

décadas do século XX, ele e os intelectuais congêneres refletiam sobre a sociedade, a cultura, a matemática, a física, as ciências humanas, a literatura, o ensino e interrogavam-se sobre a questão de saber qual “a finalidade da educação”⁶, uma vez que os estudantes universitários andavam “tristes, fatigados, sem a alegria de viver que é, no Homem, a alegria de compreender, incapazes de reações vitais, criadoras e entusiastas”⁷. Devido a um sistema pedagógico inspirado no *comtismo* positivista, no cientismo dominante das mentalidades modernas⁸ – considerado por Leonardo Coimbra como *uma verdadeira violência moral* – resultava a indiferença nos alunos por falta de uma formação científica com base numa reflexão filosófica.

não foi ele Leonardo, foi o conjunto da Faculdade de Letras do Porto. Agora: sou muito grato a Leonardo Coimbra pela paciência que teve comigo”. In SILVA, Agostinho da (1989): *Leonardo Ano II* (número duplo), Lisboa, Setembro de 1989, op. cit., p. 2.

⁶ COIMBRA, Leonardo (1926): *O Problema da Educação Nacional (Tese apresentada ao Congresso da esquerda Democrática em 1926)*. Porto, Edição de Maranus, pp. 5-11.

⁷ E Leonardo Coimbra continua: “Porquê? Porque se está praticando uma verdadeira violência moral com essas vítimas, a flor, o escol dum povo, e que amanhã deveriam ter as responsabilidades da vida social. Se um aluno entra numa escola pelas nove horas da manhã e sai depois das cinco, é lícito perguntar-se pelo horário de trabalho, que ao operário manual não consente semelhantes atletismos. Onde fica a saúde, a graça, a alegria, uma hora para a meditação, para a vida interior da imaginação, que é a base da invenção, ou da inteligência, clarificando e ordenando? É na Patagónia? Não; é em Portugal, e, mesmo assim não há materialmente tempo para dar os programas em toda a sua extensão!”. In Idem, *ibidem*.

⁸ No dizer de António Quadros, “a revolução triunfante de 1910 foi lisboeta e nasceu no signo do pensamento positivista (...). Mas o positivismo com a rigidez da sua lei dos Três Estados, com o seu historicismo e com a sua leitura superficial da realidade e do ser, nunca poderia fundamentar uma teoria exigente e profunda de Portugal”. In QUADROS, António (1989): *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, op. cit., p. 75.

¹ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico*. Porto: Edição da Renascença Portuguesa.

² QUADROS, António (1989): *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos últimos 100 anos*. Lisboa, Fundação Lusíada, p. 106.

³ Idem, p. 105.

⁴ Idem, p. 106.

⁵ Lembramos, alguns dos seus discípulos, entre outros, José Marinho, Augusto Saraiva, Álvaro Ribeiro, Sant’Anna Dionísio e Delfim Santos. Cf., a propósito, QUADROS, António (1989): “Delfim Santos. Introdução ao pensamento filosófico e pedagógico”. In *Leonardo, Ano II* (número duplo), Lisboa, Setembro de 1989, pp. 22-29.

Sobre o magistério de Leonardo Coimbra, no pensamento de Agostinho da Silva, este pensador confessa: “(...) Mas se há Pai,

A filosofia da educação em vigor incorria no erro flagrante de se imaginar possível uma epistemologia sem abertura à metafísica, num tempo em que “o pensamento metafísico foi envergonhado pelo pensamento científico”⁹, sendo indubitável que “a metafísica lhe é intranha”¹⁰.

A ausência de uma educação dinamizadora das potencialidades criadoras era pois problemática, tanto mais que, como Leonardo Coimbra assevera, “só são fortes as nações cultas”¹¹ e a maior “força social é a cultura”¹².

Mais adiante, no seu ensaio *O Criacionismo*, o pensador especifica mesmo o objeto da sua pedagogia, ao propor-se

“cultivar as liberdades criadoras da cultura nacional-humana.

Entendamo-nos: cultivar as liberdades e não fazê-las, porque estas são propriedade intrínseca do indivíduo psico-social que é o homem”¹³.

A pedagogia do pensador de formação científica e matemática¹⁴ e simultaneamente de razão aberta ao pensamento especulativo visa, em suma, “Conhecer, compreender e não aniquilar!”¹⁵.

O sistema filosófico exposto em *O Criacionismo* inscreve-se numa dimensão espiritualizante que se opõe fundamentadamente a um *intelectualismo fossilizado* e ao *pragmatismo empírico*, pois, “o espírito humano é criador e tem a liberdade de opor, ao fluxo sensual, afirmações ideais”¹⁶ e “a filosofia, essa, é órgão da liberdade”¹⁷, que organiza o real sob as mais altas aspirações do espírito.

⁹ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico*, op. cit., p. 1.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ Idem, p. 7.

¹² Idem, *ibidem*.

¹³ Idem, p. 9. Itálicos nossos.

¹⁴ MARINHO, José (2001): *O pensamento de Leonardo Coimbra e outros textos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp.10-15.

¹⁵ COIMBRA, Leonardo (1913-1915): *Obras Completas II*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 46. Sobre a pedagogia de Leonardo Coimbra, cf. RIBEIRO, Álvaro (1977): *Memórias de um Letrado*. Lisboa, Guimarães editores. Sobre a pedagogia Leonardina e o conhecimento do belo como conhecimento do ser, cf. PATRÍCIO, Manuel Ferreira (1992): *A Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e Prática*. Porto, p. 210.

¹⁶ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico*, op. cit., p. 5.

¹⁷ Idem, *ibidem*.

No referido ensaio, reflete – desde o seu primeiro capítulo intitulado “Método”¹⁸ – sobre o *cousismo* de determinadas doutrinas como o positivismo, que rejeita¹⁹, ao defender inquestionavelmente “uma filosofia da liberdade e, por isso, merece o nome de *criacionismo*”²⁰, ou filosofia do progresso dialético da consciência e da experiência redentora do universo.

Leonardo Coimbra, através do seu pensamento, promulga a constituição dinâmica e experimental da realidade. E o *bem humano* para que tende a educação integral ou *paideia* é um processo em desenvolvimento, que pressupõe o exercício da liberdade, em obediência à ordem racional e justa²¹. De modo itinerante, no mesmo ensaio e em outras obras, Leonardo Coimbra reflete ainda sobre temas como liberdade e determinismo, imanência e transcendência, razão experimental e razão cósmica²², esquecimento e memória, morte e continuidade moral, como também discorre sobre temas como a ciência, a religião, a filosofia e a arte, considerados como momentos do pensamento e não como imposições dogmáticas:

“*Ciência, moral e religião têm de ser momentos do pensamento e não imposições estranhas. (...) A dialética estética é o progresso vivo da personalidade. Ora esta é para uma série de concêntricos abraços sociais.*”²³

O seu apostolado, no campo da arte – tendo sempre por sustentáculo o pensamento criacionista, cuja ideia-força é a liberdade criadora – dita que

¹⁸ Cf., Idem, pp. 1-6.

¹⁹ No ensaio *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico* (op. cit.), Leonardo Coimbra recusa o *cousismo* de vários sistemas filosóficos, nomeadamente, o *cousismo* do materialismo (p.236); o do idealismo de Berkeley que considera um “*cousismo* das sensações e do espírito”, pp.237-238; refere-se ao Kantismo como “*scisão cousista* entre razão teórica e razão prática” (pp. 238-240). Considera também que “as filosofias que menos pecam de vício *cousista* são a de Fichte e Hegel”, pp. 240-241.

²⁰ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico*, op. cit., p. 257.

²¹ Cf., a propósito, DIMAS, Samuel (2012): *A metafísica da experiência em Leonardo Coimbra. Estudo sobre a dialética criacionista da razão mistérica*. Lisboa, Universidade Católica Editora, pp. 63-78.

²² BORGES, Paulo (1994): “A Experiência da Criação em Leonardo Coimbra – Pessoa e Cosmidade”. In AA.VV. (1994): *Filosofia e Ciência na obra de Leonardo Coimbra*. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, pp.253-263.

²³ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico*, op. cit., p. 259.

“a arte é tam real como a ciência, e é mais até, sob legítima interpretação. A ciência garante a pessoa, e a arte é a continuidade viva da pessoa sob todos os aspectos”.²⁴

A razão e a espiritualidade, conceitos diferenciados, complementam-se e articulam-se para este pensador. Quer isto dizer que as dialéticas surgem como vivificadoras do espírito que deve prevalecer sobre a matéria.

Ao meditar sobre o *eu pensante*, consciente e pessoal, Leonardo Coimbra concebe-o como um ser espiritual, que não acaba nos limites do seu corpo natural, pois “morremos para que a morte supere a vida”²⁵.

Na sua doutrina filosófica, Leonardo Coimbra procede ao enlace entre o natural e o sobrenatural, em permanente recusa daquilo que mumifica o ser humano, daquilo que possa apresentar-se como estático ou em permanente imobilismo. Enfim, o pensador contraria “o *cousismo* moral da pessoa”²⁶, através de uma filosofia da liberdade radicada nas infinitas capacidades criadoras do pensamento, que dinamicamente se liberta de determinismos naturais, sociais e mecanicistas. Na verdade – diz-nos:

*“os sistemas estáticos são, pois, mais ou menos incompletos. Se o Universo fosse um mecanismo apareceria, à primeira vista como decifrável todo o seu ser.”*²⁷

Mas nem o universo nem o homem que nele vive são inertes. E todas as noções materiais, experimentais e mecânicas são

“noções inferiores [e] são a base da pirâmide. É sobre a sua sólida rigidez que as noções superiores de fim, liberdade, etc. se enraízam. Mas lá no vértice podem desabrochar flores muito diferentes. Em baixo têm as raízes, o sólo fértil e a seiva murmura, mas como deduzir com segurança a beleza da flor?”

*Se o vértice é a flor ideal da liberdade criadora, que se pode deduzir do conhecimento da base, se ela assim é pela atracção irresistível do vértice divino?”*²⁸

No dizer de Orlando Vitorino, “Leonardo Coimbra afirmava, com boas razões, que *toda a filosofia é uma reactualização do platonismo*”²⁹. Assim, na linha do platonismo, confirma-se no seu pensamento a dialética ascensional, uma evolução através de todos os seres, uma ordenação hierárquica que vai da matéria até Deus. A natureza será, assim, o espírito espreado de diversos modos e encarnado nos corpos de diferentes maneiras, como a Alegria, o Amor e outros sentimentos que advêm todos da Origem ou ponto ideal. Mas, “a cristologia Leonardina aponta [ainda] que o conhecimento em plenitude do ser divino só se conclui no mistério da encarnação”³⁰ e a participação de Deus nos seres é diversa, vindo “a sua tese enunciar que há homens que não são almas, mas esboços de almas”³¹. É indubitável que, com isto, como sublinha Pinharanda Gomes,

“A inteligência Leonardina está longe de propor a negação da alma em alguns homens; o que ela propõe é uma alma, só que, nalguns casos, ainda em esboço, por isso que o logos ainda não se revelou na sua palavra, mediante uma hipótese incarnada, que será o grau perfectivo”.³²

Descendo Deus ao nível da humanidade, Leonardo Coimbra levanta a humanidade ao nível de Deus, “criador puro, que cria sem precedentes, por cuja actividade brotaram e brotam os seres, fonte e contínua sustentação do criado”³³. O próprio ideal e ética de conduta em sociedade explicitado na obra *O Criacionismo* dita que

“Uma sociedade é mais que os indivíduos que a constituem (...) Assim, a Renascença é a vida social depositada nas cousas e durante muito tempo latente, que, de repente desperta e muda a direcção intelectual e moral dos povos que não tinham concorrido para a sua elaboração”.³⁴

²⁹ VITORINO, Orlando (1989): “A filosofia de Álvaro Ribeiro como doutrina do espírito”. In *Leonardo*, Ano II, op. cit., p. 14.

³⁰ GOMES, Pinharanda (1989): “A palavra e o silêncio”. In *Leonardo*, Ano II, op. cit., p. 4.

³¹ Idem, ibidem.

³² Idem, ibidem.

³³ PIMENTEL, Manuel Cândido “O filósofo”. Consultado em 29 de junho 2012, p. 2.

<http://www.biblioteca.porto.ucp.pt/coimbra/lcimgs/documentos/PDFs/fil%C3%B3sofo.pdf>

³⁴ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico*, op. cit., p. 185.

²⁴ Idem, p. 246. Itálicos nossos.

²⁵ COIMBRA, Leonardo (1913-1915): *Obras Completas II*. (Coord. Ângelo Alves). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 25.

²⁶ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico*, op. cit., p. 305.

²⁷ Idem, p. 2.

²⁸ Idem, ibidem.

Esta renascença que Leonardo Coimbra confessa ser um fim, ou melhor, uma patriótica ambição é alcançável através da “consciência colectiva livre [que] é diferente da *consciência média* do grupo e é, por isso, uma realidade a que não bastam essas consciências”³⁵ individuais. E o pensador clarifica em rodapé que

“Pode haver renascença do próprio espírito de um povo quando este, descaracterizado por influências estranhas, procura o seu verdadeiro espírito. É esse o aspecto da alvorecente Renascença Portuguesa”.³⁶

Insiste assim num ideal pedagógico que consiste em educar o povo dentro da sua cultura identitária, por meio das escolas e universidades populares, e que venha contrariar o instituído, onde predomina

“o figurino francês de mistura com a asneira nacional”.³⁷

Leonardo Coimbra recorta a sociedade ideal republicana e portuguesa no âmbito do pensamento criacionista que, partindo do processo de elaboração das noções científicas nelas se não detém, petrificado ou estagnado, procurando antes elevar-se à constituição da última realidade irreduzível.

O criacionismo é uma filosofia que germina e floresce num meio acrimonioso, sobretudo depois da reforma educativa de 1911, em que o ambiente mental português é excessivamente marcado pelo positivismo francês “ao modo de Augusto Comte e de Littré, divulgando-se uma *vulgata* (...) que julgava encontrar na Idade Positiva ou Científica em que teríamos entrado depois da Idade teológica e da Idade Metafísica, todas as respostas para as grandes interrogações Humanas”³⁸. Uma tal mundividência, assente numa perspectiva simplificadora e reducionista, nem por isso abala o pensamento e o magistério de Leonardo Coimbra, sempre disposto a dar a voz pela sua verdade.

³⁵ Idem, ibidem.

³⁶ Idem, ibidem.

³⁷ COIMBRA, Leonardo (1911): “A reforma do ensino secundário”. In *A Montanha*. Diário republicano da tarde. Porto, Ano I, nº 66, 17.5.1911.

³⁸ QUADROS, António (1989): “Delfim Santos. Introdução ao pensamento filosófico e pedagógico”. In *Leonardo*, Ano II, op. cit., p. 23

No plano antropológico, o pensador, “um representante e um precursor do pensamento cristão existencial”³⁹, propugna a elevação do indivíduo à realidade por si definida como a “pessoa moral”, liberta de contingências ou de uma vida capaz de deixar o homem dormente:

“O conforto do luxo pode ser tanto que adormeça, no animal acariciado, o homem, que é um ser inquieto, precisando das tempestades e do sossego, das lutas e dos abraços”.

Almas estagnadas ou de revoltos pântanos, é-nos bem preferível a impetuosidade do mar alto.

Esse homem viverá materialmente, e eu pergunto, ao mais esfarrapado e faminto vagabundo com uma chispa de ideal, se queria viver essa vida.

*Triste mutilado que se amputou, pois o homem é do tamanho do Universo!”*⁴⁰

Se no seu tempo a ciência representava o “espírito da cultura moderna” e o tecnicismo de feição utilitarista, positivista e imediata era tido por modelo, para Leonardo Coimbra, o destino das ciências teóricas – naturais, do espírito e filosofia – a “quem cabe o desenvolvimento da cultura” não podem medir-se pelo pragmático “rendimento imediato, mas pela sua produção científica, de professores e alunos, e pela acção social de dignificação intelectual do meio”⁴¹. Para Leonardo Coimbra, o mundo está sempre por fazer, e o homem deve atuar nele como infatigável obreiro, criando e construindo livremente, subordinando o pensamento, a palavra e a acção a fins ideais que possam dignificar a vida. Na verdade,

“O homem não é uma inutilidade num mundo feito, mas obreiro de um mundo a fazer”.⁴²

Ontem como hoje a frase tradutora da antropologia filosófica Leonardina é imorredoura e exige uma reflexão no contexto atual.

*

³⁹ Idem, p. 27.

⁴⁰ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico*, op. cit., p. 305.

⁴¹ COIMBRA, Leonardo (1926): *O Problema da Educação Nacional (Tese apresentada ao Congresso da Esquerda Democrática em 1926)*. Porto, Edição de Maranus, p. 46.

⁴² COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo – Esboço de um Sistema Filosófico*, op. cit., p. 5.

Largos dias têm 100 anos, há mundo pela frente, mas Leonardo Coimbra permanece válido com o seu pensamento expresso em *O Criacionismo (Esboço de um sistema filosófico)*. A sua obra secular *ainda nos fala* no presente e comunicar é a base de tudo, o chão, a certeza.

É esta a linha de pensamento que segue Manuel Antunes, em *Grandes Contemporâneos*, para ilustrar a conceção que o título da sua obra exhibe, quando afirma:

*“Nada há tão actual como Homero e nada há, porventura, tão antigo como o jornal desta manhã.”*⁴³

Sabendo, embora, que este conceito de contemporaneidade tem apenas a sua validade em sentido lato⁴⁴, concordamos com a opinião do autor, quando afirma que

*“Contemporâneo nosso é aquele que ainda nos fala. Contemporâneo nosso é aquele que de tão fundo ter descido ao abismo do humano, continua a iluminar-nos com a sua descoberta, a instruir-nos com o seu discurso, a acompanhar-nos com a sua irmandade. Contemporâneo nosso é aquele em que a própria história quase se tornou espírito. Contemporâneo nosso ou, melhor, de sempre.”*⁴⁵

Acresce dizer que, por estas mesmas razões, Leonardo Coimbra permanece *contemporâneo nosso ou, melhor, de sempre*, cem nos depois...

Na verdade, continua a *instruir-nos* e a *iluminar-nos* e urge segui-lo para que, “livres e fortes,

sejamos simples, verídicos e indagadores”⁴⁶, pois, em seu entender, “assim terá que ser a vida futura, que é a anunciação de hoje e a realidade de amanhã”⁴⁷.

Eis mais um propósito que permanece válido e por realizar!

Na verdade, hoje em dia, a crise que se vive, não meramente económica, é uma crise de valores, crise das humanidades, crise no ser humano. Socialmente, o materialismo continua a suplantar a espiritualidade; na educação reina a “paz dos cemitérios”⁴⁸; nos portugueses, “a paz dos anestesiados”⁴⁹; em política, “os que nos representam”⁵⁰ revelam, não raro, o desconhecimento daquilo que representam.

Ontem, como hoje, serve de lição o apelo ao espírito criador contra o materialismo, de que fala Leonardo Coimbra, pois

“(...) as obras realizadas perdem o valor e podem servir até para esmagar e oprimir, se lhes falta a presença do espírito criador! (...)”

*Eis porque a vida moderna é material e materialista de cinza, desânimos, tédio e morte!”*⁵¹

Dá-se valor às novas tecnologias, ao modo como se pode passar uma mensagem em vários formatos e com uma velocidade que se arrisca a ultrapassar o próprio acontecimento. Não há a maturação que se exige para a maturidade do pensamento. Também, segundo essa lógica, compreende-se o mundo sem se sair do sofá e aumentam as obesidades, sendo a mais preocupante a *obesidade mental* de uma sociedade impregnada de lugares-comuns.

São poucos os que procuram compreender o universo em que se inscrevem, pois – ao invés do que sonhou Leonardo Coimbra – já nada fazem que não comprem feito.

⁴⁶ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo*, op. cit., p. 310.

⁴⁷ Idem, *ibidem*.

⁴⁸ CASTILHO, Santana, “A paz dos anestesiados”. In *Público*, 14/03/2012. Disponível em <http://santanacastilho.blogspot.pt/2012/03/paz-dos-anestesiados.html>. Consultado em 20 de junho de 2012.

⁴⁹ Idem, *ibidem*.

⁵⁰ PINA, Manuel António, “Os que nos representam”. In *Jornal de Notícias*. Disponível em http://www.jn.pt/Opiniaof/default.aspx?content_id=2443592&opiniaof=Manuel%20Ant%20F3nio%20Pina Consultado em 30 de junho de 2012.

⁵¹ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo*, op. cit., p. 310.

Pelos *media*, sobretudo pela televisão, cativa-se o povo com um pouco de ração de mundo, facto que levou Otávio Paz a estabelecer que a humanidade futura se dividiria em duas raças: “a dos homens livres e poderosos que leem livros e os outros, aqueles que apenas olham para a televisão”⁵², afirmação que Eduardo Lourenço amplia, ao lembrar ainda aqueles que “nem leem nem veem televisão”⁵³ e que são os senhores da televisão.

Mediante o novo contexto determinado por estas e outras razões do tempo, pelas tecnologias da informação e da comunicação, pela *mundialização* associada a uma perda de direitos humanos, proclamados na velha Europa desde 1789, temos de saber seguir a lição de Leonardo Coimbra, quando ensina que

*“o progresso exterior é tantas vezes opressão e maldade.”*⁵⁴

Urge assim retomar princípios proclamados pelo pensador como a confiança na continuidade da vida moral, a ascensão do indivíduo à pessoa em contexto de sociedade; urge repensar o ser como realidade espiritual, liberto do economicismo utilitarista e do autoritarismo de princípios impostos exteriormente à atividade do pensamento.

Só assim, “apreendido no Espírito, que se garante pelos sucessivos momentos de vitória, o homem entenderá e realizará progresso”⁵⁵.

Só assim, e à escala global, se formará a “sociedade universal das consciências”⁵⁶ ou “a verdadeira fraternidade, irmanação no absoluto”⁵⁷ almejada por Leonardo Coimbra.

Utopia?! Lembramos que a utopia sempre esteve na base da transformação do mundo⁵⁸. Por isso...

*“No infinito concerto das virtudes a realizar, sejamos prontos e audazes”*⁵⁹

⁵² LOURENÇO, Eduardo (1998): “A Cultura na Era da Mundialização”. In *O Esplendor do Caos*. Lisboa, Gradiva, p. 20.

⁵³ Idem, p. 20.

⁵⁴ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo*, op. cit., p. 310.

⁵⁵ Idem, p. 310.

⁵⁶ Idem, p. 258.

⁵⁷ Idem, p. 258.

⁵⁸ SOARES, Maria Luísa de Castro (2007): *Profetismo e Espiritualidade de Camões a Pascoas*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

⁵⁹ COIMBRA, Leonardo (1912): *O Criacionismo*, op. cit., p. 300.

Largos dias têm 100 anos, há mundo pela frente, mas Leonardo Coimbra permanece válido com o seu pensamento expresso em *O Criacionismo (Esboço de um sistema filosófico)*. A sua obra secular ainda nos fala no presente e comunicar é a base de tudo, o chão, a certeza. É esta a linha de pensamento que segue Manuel Antunes, em *Grandes Contemporâneos (...)*, quando afirma: “Nada há tão actual como Homero e nada há, porventura, tão antigo como o jornal desta manhã”.

A VISÃO GINÁSTICA EM LEONARDO COIMBRA

Maria de Lourdes Sirgado Ganho

Amor e Absoluto são noções centrais no pensamento de Leonardo Coimbra. Como refere em *A Alegria, a Dor e a Graça*: “as almas verídicas (porque há aparência, esboços de alma) nutrem-se dum único alimento – o absoluto”¹. Esta afirmação, sem dúvida, interpela-nos, faz-nos pensar: em que consiste ser-se uma alma verídica?

Claro que o filósofo nos dá, na sua obra, a resposta, com tudo o que de redutor uma resposta pode implicar, diremos antes, dá-nos aproximações à resposta, pois há sempre algo que fica na margem do mistério, outro termo que Leonardo usa, para a compreensão da realidade, na sua radicalidade de ser.

Podemos considerar que almas verídicas são aquelas que estão orientadas para a verdade, o bem, o belo, o justo. Podemos encontrar na itinerância do filósofo algumas figuras que são a fonte da sua veneração, pois tal como ele, ainda que por vias diferentes almejam esse acesso ao ser. É o caso de Antero de Quental, de Teixeira de Pascoas, de si próprio frente ao enigma do ser, frente ao mistério, que escapa a qualquer forma de objetivação. Mas, sem dúvida, São Paulo, São Francisco de Assis são almas verídicas, que se “nutrem de absoluto”, numa abertura em excesso ao que as atrai para um centro de ser e que impele a que cada vez se seja mais ser. Dialética ascensional, sem dúvida, em que Jesus Cristo, a figura do absoluto, incarnado, é também manifestação do que é de ordem superior, do que transcende e excede o homem mas que, ao mesmo tempo, lhe confere o sentimento de pertença, de ligação, de dependência.

A sua filosofia do ser, mediante a sua dialética a que podemos chamar totalista, mostra que há no homem, na união da alma e do corpo, um desejo

de ser na multiplicidade das suas possibilidades: homem como ser produtor de ciência, de arte, de ética e que se abre, em ligação de amor, ao que o excede, mas que nele se anuncia como presença. Ser, sendo, numa abertura a Jesus Cristo, o absoluto de amor, que pela Graça o homem tem a possibilidade de experienciar, no âmago de si mesmo. Ciência, arte, moral, religião são diferentes dimensões do humano, irreduzíveis entre si mas, ao mesmo tempo, mantendo relações fundamentais. Esta uma intuição central de Leonardo, e que uma hermenêutica da obra São Francisco de Assis. Visão franciscana da vida², permite exibir. Será, pois, esta obra que iremos interpretar.

A VISÃO FRANCISCANA DA VIDA

Nesta obra, Leonardo Coimbra dá-nos a sua interpretação do significado espiritual, quer de São Francisco de Assis, quer mesmo do seu legado espiritual e religioso, procurando traçar o seu perfil de Santo através dos momentos que considera serem essenciais da sua vida, bem como das atitudes e espantos admirativos que suscitou, começando nós por colocar em evidência a Leonardina “visão ginástica do mundo”, ou seja, como nos diz: aquela em que se sobe “da foz à nascente”³. Precisamente por estarmos perante uma visão ginástica, é possível começar-se pela consideração de “o louco de Assis”, louco de uma lucidez extraordinária, que sobressalta, como um mundo ao contrário, onde só a alegria e a Graça tomam lugar, em que São Francisco vai “descobrir novos caminhos” que o vão conduzir a um destino excepcional. E que ainda hoje nos interpela.

Refere Leonardo Coimbra: “Começamos a ver que este louco de Assis é como o louco de Tarsos, como os mártires de Roma e de Lião, um

contagiado da infinita ‘loucura da cruz’⁴ “. Loucura que é lucidez extrema, pela novidade que traz consigo e que eleva o homem aos píncaros da alegria, ao Absoluto de amor. Encontramo-nos, com São Francisco de Assis, perante uma nova atitude frente à vida, como um renascer de si mesmo, na visão ginástica que põe em causa o que é próprio do senso comum e faz estremecer a alma verídica, pois esta está aberta e responde a este apelo todo feito de misteriosa admiração. A visão ginástica tem essa força: despertar a admiração, ser envolvente e interpelar cada ser racional para que seja na autenticidade de ser.

São Francisco de Assis, alma verídica, que viveu a alegria e a Graça de um modo radical, mas que pela visão ginástica escandalizou a sua cidade natal, bem como escandalizou o mundo, levando consigo paz e bem. E a cidade rendeu-se, o mundo rendeu-se a esse louco que abraçou a irmã pobreza (que loucura!), considerando-a central na sua mundividência. Como refere Leonardo Coimbra: São Francisco de Assis vai pedir uma alta dama em sponsais: a nobre Senhora Pobreza. É a loucura evangélica ressuscitada: sem arrimo, sem saco, nada levando consigo pelos caminhos”⁵. Mas, nesta valorização da pobreza, que marcou o franciscanismo, não se tratava de abdicar de tudo, não estamos perante a pobreza imunda, a pobreza pela pobreza, sem um sentido superior, bem pelo contrário, esta Senhora Pobreza é ontológica, é metafísica pois está assente na visão ginástica, no subir “da foz à nascente”, sustentado esse subir pelo sentimento de dependência da criatura frente ao Criador. Leonardo Coimbra vinca bem a importância deste sentimento de “dependência”, pois ele é sustentado pela Graça que, colocando-se para lá do senso comum, “abre às verdades cristãs”.

O homem que vive segundo o paradigma da pobreza, para São Francisco, é aquele que sabe que o seu Criador provê o “pão nosso de cada dia”, por isso considerava que o franciscano devia viver da esmola diária, sem nada deixar para o dia seguinte e repartindo com os pobres no dia a dia. Viver da esmola, ou seja da dependência, aceitando na alegria e com a Graça o destino quotidiano, mas sempre em simpatia e ligação com o absoluto. E assim se aceitam as maravilhas da criação, se

aceitam as criaturas, pois estas são símbolo, ou imagem, do seu Criador, que é absoluto de amor. Foi um amor sem medida aquele que Francisco sentiu e, deste modo, foi levado ao ápice de ser. Com a sua visão ginástica despertou o mundo para o maravilhoso da criação divina. A visão ginástica é o revelador da criação: obriga a olhar o mundo com ternura e simplicidade, a olhar Deus com amor, que se vive no excesso, sem esquecer o homem que a seu lado vive no desalento e que é preciso confortar. A visão ginástica tudo abraça, o mundo, os outros homens e Deus que é fundamento.

Mas, se a pobreza é virtude central do franciscanismo, a humildade também tem aqui o seu lugar. Humildade, o húmus onde o homem pela alegria e pela Graça vive a dependência ontológica e metafísica, relativamente ao “Infinito” de amor. A humildade, na visão ginástica é a foz e o Infinito é a nascente, de tal modo que pela pobreza e humildade o cristianismo agiganta-se. Na mais humilde forma de ser está presente esse estremecimento de relação ao ser. Humildade como virtude e sentimento de *nihil* sum frente ao Criador.

E mais uma vez acentua-se o sentimento de dependência ontológica e metafísica, ou seja, o homem não é um ser autónomo, ser religioso é aceitar e *religio*, que eleva e preenche. Do mesmo modo, a natureza também não é autónoma, ainda que possa ser maravilhosa e misteriosa, como o próprio homem. Mas, na verdade, tudo depende do Altíssimo e Bom Senhor, como nos diz no Cântico das Criaturas.

Pobreza e humildade, virtudes franciscanas, por excelência, ainda que a humildade venha de muito antes, nessa visão de que dando atenção ao que é húmus, a partir daqui pode elevar-se, e que permite o confraternizar a partir da compreensão de uma igualdade originária, frente ao Ser, ao Infinito.

Mas podemos-nos interrogar: qual a razão que leva Leonardo Coimbra a deter-se tanto neste sentimento de dependência ontológico-metafísica? A resposta só pode ser aproximativa: porque considera São Francisco um modelo intemporal e, nesse sentido, considera também que é relevante esta chamada de atenção para o descentramento da pessoa. De facto, num mundo individualista, como o da sua época, como também acontece hoje, mundo em grande parte despersonalizado, de qualquer modo há quem viva como se não tivesse amarras – cheio de si,

¹ Coimbra, Leonardo, *Obras de Leonardo Coimbra*, Porto, Lello, vol.I, p.399.

² Cf. Idem, *Ibidem*, vol.II, p. 871 e sgs.

³ Idem, *Ibidem*, vol.II, p.913.

⁴ Idem, *Ibidem*, vol.II, p875.

⁵ Idem, *Ibidem*, vol.II, p.876.

convencido que “dirige” e que “governa”⁶. Ora, um tal homem é aquele que se sente autossuficiente e, nesse sentido, não deixa que a Graça atue, não está aberto ao abraço da alegria. O homem que pensa que se basta a si mesmo é aquele que, como se estivesse cheio, colocasse uma capapaça que o afasta de tudo o que não são os seus interesses mais egoístas.

Ora, o louco de Assis, com a lucidez da sua visão ginástica, exhibe a universal dependência das criaturas frente ao Infinito de amor, daí a valorização da esmola, que significa, precisamente, que não se é autossuficiente. Sem dúvida São Francisco colocou-se, totalmente, na mão de Deus e espera essa esmola de ser, que é a sua riqueza interior, afirmação da alegria e da Graça. Sentimento de simpatia, reconhecimento de uma “fraternal origem” e vontade de, na pobreza e na humildade, voltar o olhar para a nascente e sentir saudade do encontro, adiado em vida.

A pobreza cristã, como nos diz Leonardo Coimbra, assinala a dependência total, frente ao infinito e a fraternidade no domínio do finito, fraternidade que é caridade, ou seja, amor ao próximo. Ora, a caridade é, leonardamente, o hino triunfal da alegria, pois a caridade é uma dádiva do Criador. A caridade é humilde e, nesse sentido, promove a prática social e o universal convívio de todas as criaturas⁷. Ela, verdadeiramente, é um “viver de companhia”, com o mundo, com os homens, com Deus, objeto da sua permanente atenção. O homem está, na sua essência focado em Deus, como amor. Encontramo-nos com a visão ginástica que se estende à valorização da natureza e, nesse sentido, Leonardo Coimbra refere o olhar inocente do Santo relativamente à natureza, que se traduz no louvor e simpatia para com as criaturas, que o Cântico tão bem assinala. Com efeito, refere Joaquim Cerqueira Gonçalves: “O conhecido Cântico das Criaturas é uma bem concreta síntese do que importava proclamar contra o negativismo neomaniqueísta”⁸. Este é, de facto, uma visão otimista, norteada pela alegria e pela Graça.

Mas segundo Leonardo, este louvor promove um reencontro em que a natureza oferece alegrias

inocentes ao “grande Poeta de Assis”, porque a irmã natureza é, também, uma “sociedade de convivência”, de amizade, que, por exemplo, as aves, na sua inocência original, exibem amistosamente⁹. O homem celebra com a natureza um pacto de amizade que só a alegria e a Graça justificam, pacto de amizade que, na interpretação Leonardina, é fonte da ciência moderna.

Ora, sabendo-se que São Francisco de Assis não era um defensor do saber e da ciência, pois estas desviavam da oração e do amor a Deus e ao próximo, tal facto, contudo, não significa que na tradição franciscana não haja sementes da ciência moderna. O espírito de caridade está nela presente e Descartes, Pascal, ou mesmo Leibniz, consideram que a ciência e a técnica só tinham sentido dentro deste espírito do amor ao próximo. Pense-se, por exemplo, em Pascal que criou e geriu a primeira Companhia de Transportes Públicos na Paris do século XVII. Fê-lo levado pelo amor aos mais pobres aos mais humildes, pensando naqueles que menos tinham.

Mas, aprofundando esta amizade com a natureza, Leonardo Coimbra afirma que Duns Escoto prepara o trabalho científico moderno. E chama a atenção para os sábios franciscanos preocupados com os arcanos da natureza. Rogério Bacon é um exemplo desta amizade, bem como desta ciência moderna. Do mesmo modo podemos falar em ética, em arte, moldadas pelo espírito franciscano, focalizado este numa visão religiosa do mundo, em que a matriz franciscana se exhibe.

CONCLUSÃO

A hermenêutica desta obra Leonardina mostra, em meu entender, a coerência do seu pensamento, de tal modo que com a noção de visão ginástica vai pondo em evidência os traços fundamentais do franciscanismo, ao mesmo tempo que o faz dentro da sua própria matriz de pensamento. Diálogo com esta visão ginástica, tendo presente a sua visão, que é de simpatia. Claro que encontramos afinidades inequívocas com o Franciscano que viveu a alegria, a dor e a Graça na origem, de tal modo que ambos vão, de companhia, subindo da foz à nascente, numa atitude que causa espanto, mas que muitos ainda hoje admiram e procuram acompanhar.

⁹ Cf. Coimbra, Leonardo, *Ibidem*, vol. II, p.888.

⁶ Cf. Idem, *Ibidem*, vol. II, p. 883,

⁷ Idem, *Ibidem*, vol. II, p.887.

⁸ Gonçalves, Joaquim Cerqueira, *Os animais nossos irmãos. Ser-viver-compreender – a ordem dos fatores não é arbitrária*, in “Filosofia e Direitos dos Animais. Questões de Filosofia Aplicada”, Lisboa, UCP, 2011, p.16.

A MONADOLOGIA RÍTMICA DE LEONARDO COIMBRA

Rodrigo Sobral Cunha

“Quem diz ritmo diz uma *forma* de movimento, uma *lei de sucessão*, antes, um tempo com uma *organização* interna”, escreve Leonardo Coimbra em *Do Amor e da Morte*¹. Para além da definição rigorosa, todavia, a magnitude da noção de *ritmo* do filósofo criacionista, noção toda qualitativa e palpitante ao longo da sua obra, justifica que se considere em breve ensaio uma *ritmonologia* leonardina, à semelhança da *ritmanálise* do seu condiscípulo Lúcio Pinheiro dos Santos. De Maio a Julho de 1911, o trânsito das duas formulações inaugurais da *Nova Monadologia*² de Leonardo Coimbra é distintamente marcado pela repercussão da noção do *ritmo* como chave explicativa do Universo como “sociedade cósmica de seres”, teoria depurada no ano seguinte na obra *O Criacionismo*³. Superando o mecanismo determinista (onde *in extremis* o infinito da inércia equilibraria o infinito da força, impedindo o movimento), consiste o “ponto essencial da nova hipótese” em que é “a diferença de ritmo” que introduz a descontinuidade das ligações e assim, a diversidade da existência. As mónadas hierarquizam-se desde o inorgânico inerte (em newtoniana reacção igual à acção) até à alta consciência (na qual o excedente energético psíquico atinge a liberdade criadora). As escalas física, biológica e psíquica crescem assim em coordenada amplitude rítmica e proporcional compreensão do Universo. A diferença de ritmo explicaria, enfim, a génese do conhecimento e da consciência, bem

¹ *Do Amor e da Morte*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922, p. 17.

² “Nova monadologia” e “Aos poetas portugueses religiosos: uma monadologia (fragmento)”, in *Obras Completas* (1903-1912), tomo I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, pp. 248-249 e 261-265.

³ *O Criacionismo (Esboço de um Sistema Filosófico)*, Cap. II, in *Obras Completas* (1903-1912), Tomo II, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, pp. 351-381.

como da causalidade e viabilizaria uma sociedade cósmica de ritmos plurais escalonados, nisso se fundamentando, pois, a ciência, a filosofia e uma moral cósmica ou religião.

Se a actividade da pedra praticamente se esgota num presente absoluto, sem excedente de acção, já com a vida aparece a adaptação e o tempo. A planta, para além da resposta newtoniana, eleva-se em busca da luz, resolve dificuldades, move-se num ritmo mais largo e a sua actividade excedente permite considerar a sua sensibilidade. O animal tem maior excedente energético livre, embora quase completamente actualizado em sensações e imagens. Genericamente, as “mónadas de pequeno ritmo”, dispersas em instantes, são num “esquecimento perpétuo e numa escravização contínua à sensação actual”. Num nível superior, uma vez equilibrada a acção exterior, aparece ampliada a memória e a previsão, uma espécie mais nobre de hereditariedade, o tempo mais largo. No dizer de Leonardo Coimbra, cada ser contém materialmente os outros de menor ritmo ou alma e cada ser tem por limite o gasto de energia a que o obrigam os outros seres, ou o Mundo. Daí que possa asseverar o filósofo criacionista que a ciência quando mede a inércia mede *de facto* a diferença de ritmo. A cinemática espaço-temporal assinala, por outro lado, o raio de acção imediata e é portanto o ritmo de acção que permite seriar as mónadas. Todos os seres têm uma face inerte, absolutamente actualizada e uma face de actividade livre. “O homem resume toda a escala” e percorre-a desde o bruto (metaforizado “calhau”), passando pelo homem aprisionado nas solicitações mecânicas e sensuais (metaforizado “burro”), seguindo-se um nível médio da humanidade onde o prazer e o egoísmo são subordinados pela herança social (“as consciências parcamente ritmadas além da simples vida”

escreverá n' *A Morte*⁴), até se alcançar a pessoa livre, aquela que vence as solicitações inferiores ou limites materiais (em relativa reacção *anticousista*, pode dizer-se), chegando-se finalmente à pessoa que ultrapassa a simples reacção ao real e encontra no seu “*excesso rítmico*” a liberdade activa e vivamente criadora. São as “mónadas de larga e generosa vida”, que restringem o campo do esquecimento e livres vivem numa espécie de imortalidade pela “comunicação das almas”. Assim se compreende essencialmente o conhecimento, na visão leonardina, já que “os seres medem, pois, a realidade pela amplitude do seu ritmo, excedente psíquico, alma ou liberdade.” “O ser ondula em ritmos”, escreveu o filósofo em *A Morte* e n' *A Alegria, a Dor e a Graça* afirmou que “a alma humana é um *ressoador* universal”⁵ e a compreensão “um esforço do coração para o ritmo dos outros corações”⁶. A dinâmica do pensamento é, neste sentido, uma rítmica nocional da vibração relacional da vida experimental, refluindo no horizonte leonardino um neo-hegelianismo tonificado pelo *élan* vital bergsonista⁷ e por uma revalorização da

actividade sintética psicológica (onde a consciência de Heraclito se sobrepõe, por assim dizer, à constelação Pitagórica). Para a dialéctica criacionista, com efeito, “o tempo é a medida do ritmo das mónadas” e “a mónada é tanto mais real quanto maior for a sua actividade de síntese, isto é, quanto maior for a unificação das oposições”⁸. Tal é a medida racional da liberdade rítmica da mónada, bem como da sua *realidade e verdade*, traduzindo-se no grau de *constância* que a diferença de ritmos das mónadas mais livres permite verificar em relação às menos livres. Os pólos extremos são assinalados pela mónada com a “existência dum apagado ritmo, vibrando ao sabor das oposições” e de outro lado, a mónada metafísica que sintetiza em liberdade criadora os ritmos associados, elevando-se à compreensão poética e filosófica da sociedade cósmica que é o Universo. Lê-se em *Do Amor e da Morte*: “O primeiro beijo da luz toca o planeta e levanta no mesmo ritmo de alegria o tropel dos rebanhos, as asas da cotovia e os arpejos da emoção do pastor”. A dialéctica criacionista sintetizará, por exemplo, a alegria e a dor na graça, ou o amor e a morte na amorosa imortalidade. “O que sabemos é que uma onda de amor imponderaliza o Universo”, escreveu Leonardo Coimbra n' *O Criacionismo*. A nossa liberdade compreende assim a actividade perfeita de Deus e à mónada religiosa, “que se apreendeu em heróico esforço criador”, cumprirá a acção amorosa, de justiça e beleza, de divino “*amor amante*”, que faz crescer a realidade, como a excelsitude do “eterno condutor de ritmos”, pois “o amor infinito é essa fonte originária, que ergue e sustenta todo o Universo”⁹.

As janelas do poliedro criacionista rutilam abertas ao ritmo ontocosmológico e o filósofo da alegria, que aspira a “ouvir a conversa de todas as cousas”, verifica que “a actividade humana é rítmica, o que é ainda mais uma face do múltiplo-uno, que é o ser”. “Tudo vibra e murmura” e “a

seguinte de planalto que o pensador lusitano formule este convite: “Coloquemo-nos num largo mergulho intuitivo no ritmo do nosso mais profundo ser, ali onde lateja a vida universal que passa. Então compreendemos, sentimos, que a realidade é uma criação incessante” (*A Filosofia de Henri Bergson*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, pp. 42, 62-63, 142, 147, 194-195, 212-216).

⁸ *O Criacionismo*, ob. cit., p. 362.

⁹ *O Criacionismo*, ob. cit., pp. 351-381.

primeira palavra é ressonância musical”, escreve n' *A Luta pela Imortalidade*, obra onde identificará o belo com o ritmo que em nós revive as actividades cósmicas¹⁰. Debruçada “à flor dos rios”, a razão experimental considera dessarte a actividade estética do nadador, “no fluido, assíduo, ubíquo e insistente abraço das águas”, entregue à “alegria de nadar”¹¹. Estelante, o ritmo heróico arremessa a própria vida no ritmo da vida universal¹². A obra de Leonardo Coimbra pode ser, pois, vista como um convite a uma sabedoria do ritmo, cujo arco se distende a partir do sentido da harmonia cósmica, passando pela revivescência rítmica dos seres, até ao pulsar ubíquo do Universo ante olhos criacionistas.

NOTÍCIA SOBRE AS ORIGENS DA RITMANÁLISE

A propósito da importante relação entre a monadologia rítmica leonardina e a Ritmanálise, observe-se que na pessoa de Lúcio Alberto Pinheiro dos Santos reconheceu Leonardo Coimbra, além da amizade verídica, o melhor intérprete do pensamento criacionista. Nos antípodas da Primeira Guerra Mundial há-de ter sido, pois, esse período de superior convívio dos filósofos em Lisboa, no triénio de 1914 a 1917, durante o qual Lúcio e Leonardo deram aulas juntos no Liceu Gil Vicente. A teoria do ritmo leonardina e as formulações iniciais da Ritmanálise entraram, com efeito, em diálogo íntimo a partir de 1916, segundo o testemunho do próprio Lúcio Pinheiro dos Santos na homenagem ao filósofo

¹⁰ Na sugestiva imagem do filósofo, assim se acha a ondulação do mar nas oitavas d' *Os Lusíadas*, “esculpindo no Infinito a fisionomia espiritual da Pátria”.

¹¹ *A Luta pela Imortalidade*, in *Obras Completas* (1916-1918), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, pp. 307, 309, 311, 319.

¹² “Somos debatidos e múltiplos; mas, nas horas de acção, naquelas horas em que tudo dentro de nós se acorda e tem um ritmo, no momento em que a vontade se estende pelos músculos e é atitude, preexistência, preformada obra, uma grande e solene unidade se faz dentro de nós, como que somos o alongamento dum mais vasto esforço, o ponto de apoio dum querer universal que se liberta e expande.

Se o homem se põe a escutar o coração que alimenta os mundos, a propulsão do seu sangue arremessa a própria vida no ritmo da vida universal.

O homem atravessa a vida, numa tensão de heroísmo, de vontade de alma significativa e real” (*A Alegria, a Dor e a Graça*, ob. cit., p. 133).

desaparecido, posto que foi Leonardo Coimbra “o primeiro a compreender, por volta de 1916, a significação filosófica dos primeiros trabalhos da Ritmanálise que só vinte anos mais tarde haveriam de encontrar acolhida no pensamento de Bachelard, o filósofo do ‘novo espírito científico’ e junto de alguns dos novos trabalhadores da moderna pesquisa filosófica” (1950). Em *Do Amor e da Morte* (escrito pelos inícios de 1920)¹³ ressoam ecos claros do diálogo entre Leonardo e Lúcio e bem assim as múltiplas teses rítmicas à época (especulativas, cosmológicas, antropológicas, etc., muitas das quais, aliás, com posterior desenvolvimento ritmanalítico), encontrando-se nas personagens pseudónimas de António o próprio Leonardo e em Célio uma versão anagramática de Lúcio. *Do Amor e da Morte* contém admiráveis sínteses ritmanalíticas criacionistas como esta: “Se o Amor é o próprio pensamento divino, o Amor e a Morte caminham de mãos dadas: o Amor abrindo o Mistério às almas, a Morte impelindo as almas para as novas alturas do Amor.” Entretanto, o pomo de uma fecunda discórdia era aí assinado por António que criticava a “teoria dos ritmos de secância dada pelo Acaso” e os “ritmos insecáveis”, contrapondo a isso uma “*sociedade de ritmos*” e pois um “mundo de simpatias” guiado pela consciência (rematando enfim: “Se consentes em olhar deste modo, dir-te-ei que amo a tua ideia dos ritmos”). Daí que fosse também possível a António afirmar que “*A harmonia das esferas é uma autêntica realidade para a alma-ritmo que a possa abranger*”¹⁴. *Do Amor e da Morte*, obra tão espontânea quanto pouco lida, contém, entretanto, uma ritmanálise do amor.

¹³ Observou Joaquim Domingues: “Com a aguda inteligência de que era dotado, Sant’Anna Dionísio aponta uma passagem do diálogo *Do Amor e da Morte* (Porto, 1922) em que a noção de ritmo serve de suporte ao desenvolvimento da argumentação de um dos interlocutores. Se tivesse a intenção de alargar a indicação de passagens de idêntico carácter, bem poderia fazê-lo; e mais longe iria ainda se, no mesmo horizonte nocional, atendessem às passagens construídas sobre as noções de vibração, de ressoador, de movimento simpático, entre outras. O que tudo confluía para sublinhar a afinidade entre o pensamento dos dois amigos, por sinal ambos matemáticos e admiradores da poesia e da música” (Joaquim Domingues, “Lúcio Pinheiro dos Santos: Ensaio Biográfico”, in *Teoremas de Filosofia*, n.º 2, Porto, 2000).

¹⁴ *Do Amor e da Morte*, ob. cit., pp. 14-18, 32-33, 70, 96, 107.

O ALCANCE UNIVERSAL DAS TEORIAS METAFÍSICAS DA EXPERIÊNCIA E DA REDENÇÃO EM LEONARDO COIMBRA

Samuel Dimas

“E porque não será o cárcere,
um dia, jardim e éden?”¹

1. Perante o escárnio de alguns pseudo-filósofos, que pejorativamente sublinham o percurso auto-didacta de Leonardo Coimbra, teimando em acusá-lo de um pensamento medíocre, que não consegue respostas para as interrogações essenciais da filosofia e que mais não faz que tentar enganar-nos, continuaremos a realçar a nobreza e originalidade do seu pensamento, reafirmando que a filosofia criacionista leonardina tem um alcance universal e está ao nível das mais geniais da época contemporânea.

Para demonstrar esta afirmação, convocamos para o diálogo o filósofo, teólogo, matemático e economista Bernard Lonergan. Podemos dizer, por exemplo, que a teoria dos níveis de experiência consciente, apresentada na obra *Insight* em 1957, já tinha sido enunciada, embora noutros termos, por Leonardo Coimbra na obra *A Luta pela Imortalidade* em 1918. De forma análoga, a filosofia da cultura e do progresso do conhecimento, assente sob a perspectiva do sociólogo francês Lévy-Brulh e descrita por Lonergan nos textos de *Topics in Education* de 1959, já tinha sido longamente desenvolvida por Leonardo Coimbra no início dos anos 20 em obras como *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* ou *A Razão Experimental*. Não é necessário “emigrar” para França, para a Alemanha ou para o Canadá, para ler grandes obras de filosofia e estudar grandes autores, capazes de conciliar as mais recentes investigações da ciência com as mais recentes interrogações metafísicas.

Recusando as perspectivas monistas e dualistas do pensar idealista e empirista, a dialéctica do *ideorrelismo* criacionista procura justificar racionalmente o sentido da livre relação entre a unidade do Ser e a pluralidade dos seres através de uma ontologia pluralista e de uma metafísica moral de cariz personalista que introduz as noções de «imortalidade integral da pessoa»² e de «espiritualização da matéria», concebidas no sentido, não apenas platónico da libertação das almas do cárcere do corpo, mas no sentido judaico-cristão de «terras, sóis e corpos glorificados»³. Estas questões têm a sua fundamentação e âmbito na noção metafísica da Experiência⁴, que é introduzida por Leonardo Coimbra no contexto da sua obra «A Luta pela Imortalidade» e que remete para a noção da existência de um fundamento moral e divino na organização relacional e social da realidade. O pensamento de Leonardo encerra uma teoria integral do Ser.

Nele encontramos a intuição dos génios, que evitando a catalogação do pensamento em correntes contrapostas de realismo e idealismo, empirismo e racionalismo, reconhece a capilaridade do acto humano de conhecer, na pluralidade inter-relacional das suas várias funções. Tal como virá a descrever Lonergan, através da mesma intuição, o conhecimento humano tem muitos veios e muitas direcções, havendo uma íntima cumplicidade entre os actos da inteligência e os actos da imaginação, que apontam para uma verdade inesgotável que não se reduz a cer-

² *Loc. cit.*

³ Leonardo Coimbra, *Jesus*, Porto, Renascença Portuguesa, 1923, in *OC*, vol. V, tomo I, Lisboa, INCM, 2009, p. 266 [36-38]. Passaremos a citar por *J*.

⁴ Cf. Leonardo Coimbra, «A Luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 36. Passaremos a citar pelo título do texto e com as referências da edição crítica: *OC*.

¹ Leonardo Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935 p. 22. Passaremos a citar por *RHHS*.

tezas definitivas e estáticas. Nesta forma plural do acto de conhecer, não ficam esquecidas as dimensões poéticas e artísticas. Esta comunicação íntima entre as diversas funções do pensamento, traduzida por Lonergan e por Leonardo, pelos diferentes níveis de experiência consciente, inviabiliza uma hermenêutica que reduza a realidade à sua parcialidade.

O nosso intelecto tem muitas palavras, ou como diria São Tomás de Aquino a partir de Santo Agostinho, o verbo interior que nos move a procurar a solução dos problemas e nos leva à descoberta, encerra uma pluralidade de verbos e de acções. A injustiça dos filósofos é reduzirem a riqueza de verbos a um único verbo, como se residisse aí a verdade absoluta das coisas: a verdade não está apenas na fenomenologia, como não está apenas no existencialismo, como não está apenas na filosofia analítica. Por esta razão, Leonardo e Lonergan são geniais e pertencem à galeria dos mais universais dos filósofos, sendo incorrecto definir o primeiro de idealista e o segundo de intelectualista: para estes autores, mais importante que os resultados, que dependem do nosso ponto de partida, é a apropriação das operações do acto de conhecer, isto é, o modo de funcionar da consciência, apreendendo-se aí a universalidade do ser humano.

Posicionando-se ao nível dos melhores pensadores da época, em relação ao desenvolvimento destas questões filosóficas da experiência integral do Ser, podemos identificar que a metafísica moral de Leonardo Coimbra consegue superar alguns dualismos ainda deixados pela filosofia ética de Émile Boutroux; consegue evitar o monismo substancialista da teoria metafísica da experiência de Alfred Fouillé; recusa o materialismo de neutralidade ética e religiosa da filosofia científica de Bertrand Russell; evita o ontologismo de autores como Platão ou Hegel, que reduzem a Acção Criadora às ideias de Bem ou de Absoluto, e defende a perspectiva personalista de Ser; supera a antinomia entre razão e experiência de Antero de Quental; supera a antinomia entre razão e intuição de Bergson; antecede o valor dado às emoções filosóficas de autores como Eugenio Trías, através das experiências noético-emocionais da *Alegria*, *Dor* e a

Graça; e ainda tem a genialidade, não só de ir muito além daquela que viria a ser a perspectiva fenomenologista de Michel Henry acerca da redenção da realidade corpórea, como também, através da sua teoria criacionista antecipa aquela que viria a ser a teoria heurística do Ser do filósofo Bernard Lonergan, considerado por muitos como um dos melhores filósofos do século XX. Só por ignorância ou má fé se poderá defender que o *ideorrealismo* do *criacionismo português* de Leonardo Coimbra não tem a mesma dignidade do *empirismo inglês*, do *idealismo alemão*, do *vitalismo espanhol* ou do *espiritualismo francês*. Só por ignorância e má fé se continua o elogio da Filosofia Alemã e se recusa a Filosofia Portuguesa. A título ilustrativo, podemos invocar o pensador Eduardo Abranches de Soveral, que livre de tal preconceito, desenvolve uma *fenomenologia criacionista*, a qual, à semelhança do pensamento leonardino, também se fundamenta num ontologia personalista e também culmina na noção de redenção integral.

O pensamento de Leonardo encerra uma teoria integral do Ser.

2. A partir da reflexão de Émile Boutroux acerca da recusa da *necessidade absoluta* da ciência dedutiva, que de forma puramente formal e abstracta determina a imobilidade da natureza, em nome de uma *teoria da contingência*, que afirma, não apenas o carácter livre do Ser absoluto, mas também a intervenção dessa liberdade no curso dos fenómenos⁵, a *noção* criacionista leonardina acerca do valor ontológico da *Experiência* afigura-se como uma tentativa de superar o dualismo clássico entre a imobilidade do Ser de Parménides e o fluxo incessante da Natureza de Heraclito.

Esta tensão antinómica entre a unidade do Ser

⁵ Cf. Émile Boutroux, *De la Contingence des Lois de la Nature*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1921, pp.7; 136; 146; 149.

e a pluralidade dos seres e entre o carácter imóvel e idêntico da razão e o carácter dinâmico e diverso da experiência será sinalizada por Leonardo Coimbra, de uma forma muito particular, no pensamento de Antero de Quental, que, ao defender a noção de que a realidade cósmica particular denota uma determinada direcção que resulta de uma acção espiritual a partir de uma origem comum última, acaba por sucumbir ao monismo idealista de Hegel, em que a pluralidade do Universo se dissolve na unidade do *Absolutus*⁶.

Para Leonardo Coimbra, a superação proposta por Antero para a antítese identificada entre a *pura razão*, que define o Ser como o Absoluto que subsiste por si, e a *experiência* sensível, que define o real como o mundo fenoménico⁷, embora signifique a recusa do naturalismo da lei dos fenómenos em nome dum psiquismo que sugere a interferência da liberdade no determinismo (pelo exercício da vontade), ainda cede à tentação da razão imobilizante que, esquecendo a alteridade relacional da sociedade, faz do Espírito absoluto a verdadeira e única Realidade⁸.

A doutrina da *cousa* exerce um desvio sobre o pensamento de Antero, que dirige cada *eu* e todos os *eus*, não para o universal concreto da eterna Vida de troca e fraterna companhia, em que nenhum ser é diminuído ou aniquilado⁹, mas para a dissolução num universal abstracto da Substância, perdendo-se as manifestações de *convívio*, *crescimento* e *invenção de bondade de beleza*, que alimentam esse Amor¹⁰.

Para Leonardo Coimbra o acordo para a antinomia entre as tendências monistas e imobilizantes da razão e as tendências pluralistas e dinâmicas da experiência, que também significa a antinomia entre a razão abstracta e cousicista e a razão personalista e temporal, só pode ser dado pela realidade da *unidade e subsistência no diverso*,

que é a *Razão Experimental ou a Memória Inventiva. Uma Razão que é criadora, livre e evolutiva e que é «memória inventiva dos seres e do Ser em troca e acordo social»*, actualizando-se em convívio na ilimitada correlação consciente entre o adquirido do pensamento e o novo da realidade. Uma Razão e que tem como limites que se tocam a *Razão Absoluta da pura identidade* e a *Percepção Instantânea da pura inércia*¹¹.

Neste sentido, defende com Émile Boutroux a teoria de que a contingência dos fenómenos, dados na experiência e determinados na hierarquia das leis gerais do Mundo, é expressão da liberdade infinita da acção criadora e providencial do ser perfeito e necessário de Deus¹². Para o metafísico francês, a contingência das coisas, que se comprova nos movimentos de mudança, progresso ou decadência, é o sinal exterior da potência infinita da liberdade que constitui o fundamento da realidade¹³.

No entanto, superando a posição de Émile Boutroux, que faz uma nítida cisão entre o carácter contingente e sensível da *experiência*, que apenas apreende as coisas actualmente realizadas, e o carácter necessário da *razão*, que nos dá a natureza superior dos seres revelados aos nossos sentidos, no âmbito do seu poder criador anterior ao acto¹⁴, Leonardo Coimbra vai dar um novo alcance ontológico e gnosiológico à noção de *Experiência*, caracterizando-a como um longo e cúmplice convívio meditativo do pensamento com o Ser, em que a actividade dialéctica intuitivo-racional e hipotético-constitutiva vai criando as diversas *noções* da realidade, desde a inerte à espiritual¹⁵. A *Experiência* não é aparente, nem condicionada de forma *a priori*, mas ao contrário, nada a excede e é a sua radical existência que constitui o dinamismo essencial da realidade, explanando os seus infinitos modos de ser¹⁶ e tendo na noção de Deus a plena e per-

feita Unidade¹⁷.

O que está em causa é a possibilidade de se abarcar a verdadeira dimensão da Experiência do real na pluralidade dos seus diferentes planos ontológicos. O pensamento criacionista aponta para uma solução metafísica do Ser integral, que inclui na sua constituição o dinamismo da dialéctica científica e gnosiológica em permanente ascensão para o plano ideal das experiências artística, moral e religiosa. Apresenta, assim, uma interacção consciente da sensibilidade, da inteligibilidade e da vontade que configura heterogéneos estádios de actividade cognoscente e agente. Estes correspondem aos níveis ontológicos da experiência bio-psicológica, científica, estética, moral, metafísica e religiosa que, como descreve Leonardo Coimbra, «resultam da diferenciação duma unidade original, que é o próprio movimento da Vida»¹⁸.

3. Em relação à mistérica e progressiva compreensão da Direcção evolutiva do Universo para a sua integral consumação espiritual, podemos dizer que o criacionismo recusa, não só o idealismo radical das perspectivas monistas e abstractas, mas também o positivismo empirista radical de autores como, por exemplo, Bertrand Russell, que estabelecendo a oposição entre o conhecimento intuitivo e revelacional da filosofia mística de autores como Bergson¹⁹ e o conhecimento analítico e racional da filosofia lógico-científica²⁰, acaba por pretender reduzir a filosofia à neutralidade ética e religiosa do estudo estritamente racional e analítico da experiência científica²¹. Leonardo Coimbra rejeita que os motivos éticos e religiosos possam ser considerados apenas como um produto do instinto gregário, constituindo-se como um estorvo para o progresso da filosofia²², e partilhando com Émile Boutroux e Alfred Fouillé a ideia de que o elemento moral é a essência do mundo metafí-

sico²³, elabora uma dialéctica metafísica de inspiração ética e religiosa que define o Ser como Acto Puro de fraternal Caridade e o Universo como meio redentor dos seres criados.

Para Leonardo Coimbra a *experiência real* não é a exiguidade dos factos, mas a história do esforço e da vontade em atingir a realidade eterna da imortalidade integral, transfigurando o mínimo equilíbrio mecânico em essencial corpo moral na restauração da pura e espiritual relação de eterna coexistência dos seres com o Ser²⁴. A actividade pensante, que se afirma no juízo e se liberta, pela memória, do fluxo da sensibilidade, pode reconhecer, não apenas a coordenação espiritual da realidade²⁵, de onde dimanam o ideal artístico e o poder da acção moral, como também a Fonte desta, que é o próprio Mistério de Deus²⁶.

Mas só é possível dizer alguma coisa acerca da Vida infinita da Experiência desta misteriosa Relação de Amor, de que todos os seres participam²⁷, mediante o metafórico salto da razão do *volume espiritual* para a nocturna visão mistérica da *Revelação* e do *lirismo metafísico* do *hipervolume espiritual*, entendido este como a dimensão de ser em que, no Fim, se dá o incêndio integral da matéria e onde tudo se plenifica «em pura luz divina, de omnipresença ou amor»²⁸.

É pelo carácter de relação íntima entre o lógico e o mistérico, o intelectivo e o intuitivo, o analítico e o analógico da *Razão mistérica* que Leonardo Coimbra vai além da positividade dialéctica da ciência e da filosofia para afirmar, pela linguagem emocional do *lirismo metafísico* e da *revelação*, o ser misterioso de Deus, não apenas como fonte da Vida, da beleza e do Bem na dimensão incomensurável do *hipervolume espiritual*²⁹, mas também como a própria *Unidade da Experiência* que faz o acordo do Ideal e do Real e da qual

⁶ Cf. *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, Editor J. Pereira da Silva, 1921, in *OC*, vol. IV, Lisboa, INCM, 2007, pp. 367-370 [85-94]. Passaremos a citar por PFAQ.

⁷ Cf. Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, in *op. cit.*, p.168;

⁸ Cf. PFAQ, pp. 358 [63-64].

⁹ Cf. «O pessimismo e o optimismo», in *OC*, vol. I, tomo I, p. 175.

¹⁰ Cf. PFAQ, p. 360-361 [70-71].

¹¹ *Ibidem*, p. 363 [75-76].

¹² Cf. Émile Boutroux, *De la Contingence des Lois de la Nature* p. 150; 151; 156.

¹³ Cf. *ibidem*, p.136; 151.

¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 151.

¹⁵ Cf. ADG, p. 160 [195].

¹⁶ Cf. *A Luta pela Imortalidade*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918, in *OC*, vol. III, p. 288[78]. Passaremos a citar por LI.

¹⁷ Cf. ADG, p. 182 [232].

¹⁸ LI, p. 285 [73].

¹⁹ Cf. RE, pp. 36-37 [40-41].

²⁰ Cf. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, London, Penguin Books, 1954, pp. 15-16.

²¹ Cf. RE, p. 58 [69].

²² Cf. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, p. 95.

²³ Cf. Émile Boutroux, *De la Contingence des Lois de la Nature*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1921, p. 148.

²⁴ Cf. «A luta pela imortalidade», in *OC*, vol. II, p. 36.

²⁵ Cf. RE, p. 291 [383]; cf. C., p. 17 [3].

²⁶ Cf. *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, Renascença Portuguesa, 1912, in *OC*, vol I, tomo II, p. p. 17 [3]. Passaremos a citar por C.

²⁷ Cf. *ibidem*, p. 285 [376].

²⁸ RE, p. 294 [387].

²⁹ Cf. «O mistério», in *OC*, vol.I, tomo I., p. 182.

participam todas as experiências parcelares³⁰. Ao contrário da teoria metafísica da experiência das ideias-força de *Alfred Fouillé*³¹, para quem a experiência completa e total é a inacessível e necessária síntese última entre o físico e o mental, o sensível e o inteligível, contentando-se o homem, por isso, com a experiência mais ampla possível³², para Leonardo Coimbra a Unidade integral da Experiência realiza-se na pluralidade relacional do Ser perfeito de Deus, pelo saber criador do convívio compreensivo e fraternal consigo mesmo e com todos os seres, excedendo-se em invenções amorosas sem limite³³. A essência de Deus é a misteriosa *Experiência* da relação aumentativa do conhecimento e do amor³⁴. Para Alfred Fouillée, como a metafísica não pode alcançar totalmente o seu ideal da experiência completa da síntese universal, ela será sempre relativa e progressiva³⁵. Para o filósofo português o carácter progressivo da metafísica não se fica a dever, tanto à limitação e contingência do saber humano, mas sim, à própria essencialidade dinâmica e criadora do Ser Supremo, de que todos os seres participam e dependem no excesso de possíveis relações sobre as relações já consumadas³⁶. À semelhança daquela que viria a ser a definição heurística de Ser de Bernard Lonergan, como aquilo que não é conhecido à partida pela actividade cognitiva, mas apenas pode ser definido nos termos do próprio processo do conhecer, numa dinâmica intelectual irrestrita de progressiva completude³⁷, também para Leonardo, a expe-

riência-síntese metafísico-religiosa, embora unifique dialecticamente a diversidade dos saberes, é dinâmica e progressiva porque participa da própria realidade dinâmica da Unidade divina da Experiência radical, que ao contrário da concepção clássica de eternidade imóvel, se constitui como Consciência inventiva, renovando-se pela sua acção criadora nos caminhos infinitos da ciência e do amor³⁸.

Uma Experiência divina, que nos diversos modos de ser se constitui como um acto misericordioso que tudo socorre amorosamente do abismo do Nada³⁹ e que, de acordo com o descrito por Leonardo Coimbra no seu diálogo escatológico com o pensamento de Guerra Junqueiro, encerra um movimento de dupla redenção, porque faz a distinção entre a salvação das almas, que se dá no amor eterno; e a salvação da matéria, que se dá na glorificação daquilo que em si é resistência, mal e desordem⁴⁰.

Mas a consumação plena do Paraíso Celestial anunciada pelo sentimento saudoso da visão misteriosa aponta-nos para uma redenção integral, porque, ao contrário, por exemplo daquela que virá a ser a perspectiva fenomenológica de autores como Michel Henry, não se refere apenas à glorificação ou espiritualização da carne humana⁴¹, mas sim de toda a realidade corpórea, num movimento misterioso, que na sua obra «Rússia de Hoje e Homem de Sempre» Leonardo apelida de *universal ressurreição*⁴² ou *ressurreição integral*⁴³, no *abraço totalizante da vida*⁴⁴.

of Toronto Press, 1997, p. 470.

³⁸ Cf. «Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol IV, p. 196.

³⁹ Cf. *GJ*, pp. 288-289 [15-17].

⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 353 [123].

⁴¹ Cf. Michel Henry, *Incarnation: Une Philosophie de la Chair*, Paris, Seuil, 2000, pp. 373-374.

⁴² *RHHS*, pp. 316-317.

⁴³ *Ibidem*, p. 61.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 60-61.

³⁰ Cf. «Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol. IV, pp. 196-197.

³¹ Cf. Alfred Fouillée, *L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, Félix Alcan éditeur, pp. 300-301.

³² Cf. *ibidem*, p. 290.

³³ Cf. «Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol IV, pp. 196.

³⁴ «O Ser perfeito deve tirar de si tanta invenção amorosa que, ao encerrar de um abraço, terá de o abrir de novo para o ampliar mais, pois, por virtude do próprio gesto inicial, as realidades aumentaram a grandeza do seu convívio.» («Comemorações das Constituintes de 1820», in *OC*, vol IV, p. 197.)

³⁵ Cf. Alfred Fouillée, *L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience*, p. 293.

³⁶ Cf. *LL*, p. 322 [137].

³⁷ Cf. Bernard Lonergan, *Collected Works of Bernard Lonergan*, n.º 3 – *Insight: A Study of Human Understanding*, Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, Toronto, University

LEONARDO COIMBRA. DA FILOSOFIA E DO SEU ENSINO

Artur Manso

“A ciência é uma elaboração de percepção, procurando eliminar o sujeito e a espontaneidade criadora. A filosofia introduz o sujeito, o Universo inteiro em vez de sistemas isolados, as suas relações recíprocas, e a duração concreta. A arte permite eternizar por modelos sempre presentes e vivos todas as virtudes e entusiasmos.”

LEONARDO COIMBRA

Neste ensaio é minha intenção percorrer os escritos de Leonardo Coimbra onde o filósofo da *Renascença Portuguesa* se pronunciou sobre o ensino da filosofia nas escolas portuguesas. Tentarei por a claro a sua ideia de filosofia e a forma de a tornar ensinável num sistema de ensino oficial. Seguirei a apresentação cronológica dos textos sobre a temática da edição crítica das obras de Leonardo, ainda em curso, que o Centro de Estudos Portugueses da Universidade Católica – Porto, em boa hora iniciou e tem continuado com regularidade.

O interesse pelo ensino da filosofia é muito precoce em Leonardo, mesmo que primeiramente tenha feito a sua formação noutra área. Em 1913 ministrou um curso de História da Filosofia na Universidade Popular do Porto em quatro lições e em outras tantas aulas, na mesma Universidade, um curso de Filosofia. O esboço dos respectivos programas encontra-se no volume II das obras críticas¹, páginas 38 a 41. Da análise das matérias propostas para estudo, nota-se uma componente demasiado teórica e excessivamente extensa se tivermos em conta o público a que se destinava: gente trabalhadora, operários diversos, com escolarização rudimentar, que no fim de uma cansativa jornada de trabalho,

prescindiam do merecido descanso para aumentar os seus conhecimentos nos cursos que a Universidade Popular graciosamente ministrava.

Neste regime de educação não formal fica logo mostrado que Leonardo concebe um ensino da Filosofia a par da sua história. A abordagem histórica das matérias filosóficas impõe-se-lhe em relação a um tratamento sistemático das mesmas. Outra característica importante na consideração da filosofia e do seu ensino por parte do filósofo português é a preocupação de a assimilar em conjunto com as características do homem português. A universalidade da filosofia não pode ignorar as características espaço-temporais daqueles que a ela se dedicam e a tentam servir. Nas sábias palavras de Manuel Ferreira Patrício, para Leonardo “O ensino nacional derivava do ensino universitário e o ensino universitário derivava do ensino da filosofia”. A confirmar esta observação, Leonardo, em 1917, no texto intitulado *A poesia e a filosofia moderna em Portugal*, tinha escrito: “A maior criação intelectual dos portugueses é a poesia” (cf. *Obras*, vol. III, p. 217), apresentando aqueles poetas que, em seu entender, eram os alicerces da filosofia portuguesa, poetas de pensar metafísico, pois, como continua a escrever “se é certo que o mais sincero e ingénuo documento da alma humana é a arte, a poesia portuguesa deve revelar-nos, em acção viva, o nosso pensamento metafísico” (ib.). A filosofia portuguesa que nesta fase parece confundir-se com a poesia metafísica que por cá se fazia, traria, no entender de Leonardo, várias vantagens à filosofia clássica e ao seu rigorismo: “A filosofia, sem imaginação, procura-se, perde-se em abstratos sistemas de lógica, sossega-se no burguesismo positivista, e, volvidos novos olhos sobre a poesia, retoma imaginação; sorri, medita e canta” (ib., p. 218).

Que poesia e que poetas portugueses têm para o nosso pensador um cunho filosófico nas suas

¹ *Obras Completas* (edição crítica. Coordenação científica: Ângelo Alves. Organização, fixação do texto, notas e índices: Afonso Rocha. Recolha dos dispersos: José Cardoso Marques). UCP-CRPorto/IN-CM.

obras, passíveis de ser estudados e meditados? Os maiores poetas/pensadores são, então, apontados: Antero de Quental, em cuja obra predomina a representação, António Nobre, cuja poesia está embrenhada de sensibilidade, Guerra Junqueiro, cujo pensamento a representação se embrenha num platonismo imanente e anuncia a unidade do Ser, João de Barros, guiado pelo determinismo. Mas o maior de todos, aquele cujo pensamento e poesia ganha um estatuto filosófico por excelência é Teixeira de Pascoaes, o poeta de *Marânus*, cuja contemplação apurada põe a claro um panteísmo pluralista (cf. *ib.*, pp. 218-219). Não há dúvida que os poetas eram os representantes da melhor filosofia portuguesa, já que Leonardo afirma perentoriamente: “A filosofia propriamente dita procura-se, é menos interessante por mais detalhada, como em Amorim Viana, nas críticas de Antero e na teologia de Sampaio Bruno” (*ib.*, p. 220). Seguindo esta linhagem de poetas/pensadores portugueses especulativos, também refere a sua obra, nomeadamente *O Criacionismo, O pensamento criacionista, A morte, A alegria, a dor e a graça*, colocando-a ao lado dos poetas que enumera, continuando a destacar na especulação filosófica o labor poético, em verso e em prosa, de Pascoaes, que em seu entender escreve prosa como quem escreve poesia, dizendo da sua especulação: “O seu anticousismo, o seu pluralismo social, o carácter do equilíbrio social, permanentemente reinventado pelos seres sociais, o poder *criador* do pensamento, a realidade metafísica das memórias, o princípio da conservação e evolução da memória, tudo isto é de molde a pressentir o seu parentesco espiritual com o pensamento poético português” (*ib.*).

Em 1918 Leonardo escreve mais um texto sobre o ensino da Filosofia começando por nos dizer que “De todas as grandes sínteses sociais, a mais vivaz e persistente é a filosofia, pelo seu próprio carácter de permanente e procurado balanço, equilíbrio e unificação das crenças (hipóteses e realidades científicas) e desejos (actividade estética e moral) que são a vida das sociedades” (*Obras*, vol. III, p. 227). O filósofo portuense não contesta que haja outras disciplinas capazes de promover uma síntese do saber, mas nenhuma o faz de uma maneira tão completa quanto a filosofia, pois só esta percorre os vários estádios do conhecimento humano: o lógico, o gnosiológico, o antropológico, o ontológico. Isto é, só

a filosofia promove um conhecimento geral e unificado das relações entre os diversos conhecimentos e as grandes preocupações dos homens. Ao tempo em que Leonardo escreve, o campo de cada saber no ensino liceal ainda não se encontrava bem definido. Em Portugal já era grande a influência da nova organização dos conhecimentos resultantes da renovada mentalidade positivista, mas a definição efectiva dos saberes dela emergentes ainda não conhecia um elenco definitivo. O nosso filósofo estava atento ao progresso das ciências e pensava que a Filosofia só tinha a lucrar com a dispersão dos saberes, mostrando-se convicto de que “É na psicologia e sociologia que o ensino liceal da filosofia encontra matéria nova. O resto é conhecido” (*ib.*, p. 28).

O pensador portuense entende que a perenidade do conhecimento filosófico é compatível com as novas ramificações do saber, mesmo que estas já tenham sido partes integrantes do corpo filosófico. As novas descobertas e especificações de cada ramo do conhecimento levou a filosofia a perder progressivamente uma parte significativa das disciplinas que a compunham, mas isso, para Leonardo, não a devia impedir de recorrer às disciplinas que já tinha acolhido sempre que fosse necessário tornar mais efectivos os seus ensinamentos. Mesmo com a autonomização dos saberes em novos corpos científicos autónomos, continuava a considerar a filosofia como “a única mãe fecunda de ‘ilusões viáveis’, daquelas que no fim, nós ignoramos se não serão a melhor e a mais autêntica realidade. Sem ela a própria poesia não teria motivos eternos de esperança, pois o homem precisa de acreditar nas próprias ilusões” (*ib.*, p. 229). Para si o conteúdo ontológico da filosofia continua a prevalecer sobre o procedimento lógico. A especulação impõe-se à dedução e indução que procedem a partir da experiência. A filosofia fica mais próxima da poesia do que do conhecimento racional, porque seja qual for o domínio e o poder de desenvolvimento da razão, ela, para cumprir o seu papel, jamais poderá deixar de ter como meta e objectivo o ir mais além, constante desafio ao conhecimento racional para que não se fique pelos factos conhecidos que são apenas um degrau na ascensão infinita ao que ainda nos é desconhecido. Ir às coisas mesmas, especular sobre a origem e o limite da acção e do conhecimento é a tarefa mais nobre

da filosofia que nenhuma outra disciplina está em condições de realizar.

Aquando da sua primeira passagem pelo Ministério da Instrução Pública – entre 2 de Abril de 1919 e 28 de Junho do mesmo ano, menos de um trimestre –, mesmo que as verdadeiras reformas a apontar ao seu curto mandato se prendam com a organização dos ensinamentos primário e primário superior, deixou indicações para a reforma do ensino/programa de filosofia e transferiu a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, para a Universidade do Porto, criando, assim, aquela que veio a ser conhecida como a primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto, concebida, nas suas palavras e fazendo jus aos seus propósitos educativos mais profundos, como “uma escola de filosofia para onde a atracção da Beleza chamasse as almas incertas da gente moça do meu país” (vol. III, p. 48), a que acrescenta o ambiente de total liberdade daqueles que nela ensinam e aprendem.

A nível liceal, eis, então, as linhas do programa que traçou para a sexta e sétima classe:

VIª Classe

“A filosofia como ciência dos princípios ou das mais altas abstrações, fundo comum de todas as ciências

A filosofia como doutrina sincrética donde evoluem as ciências particulares

A filosofia como doutrina das realidades inabordableis pelos métodos científicos

A filosofia disciplina de reassimilação unificadora dos dados científicos, artísticos, morais e práticos

Os desígnios da filosofia deveriam ser acompanhados pela Actividade científica composta pelos seguintes saberes

A Matemática, a Física, a Química; a Biologia; a Psicologia; a Sociologia; a Ideologia Social; a Actividade Estética; a Actividade Moral (cf. Vol III, p. 230)

Para a VIIª Classe propunha como conteúdo da disciplina de Filosofia, os seguintes tópicos:

Os problemas filosóficos; o problema do Conhecimento; o problema Metafísico; o problema Moral; História da Filosofia (cf. Vol III, pp. 233-234)

Como material a usar para o ensino da filosofia referia: a leitura na aula do último capítulo do en-

saio de Sampaio Bruno *A ideia de Deus*; um livro de iniciação filosófica; uma História da Filosofia (cf. *ib.*, p. 234), apontando, ainda, a necessidade dos liceus possuírem todos os livros que fossem considerados indispensáveis ao ensino/aprendizagem da filosofia nos moldes propostos.

Ora, como o ensino oficial tem nos professores os mediadores do conhecimento entre os objectivos traçados pelos programas e as verdadeiras necessidades e capacidades de aprendizagem dos alunos, Leonardo entende que no campo específico da Filosofia “O professor terá em vista levar o aluno à unificação *activa* dos seus conhecimentos, sugerir a curiosidade pelos problemas e fazer sentir a beleza e a dignidade do pensamento” (*ib.*, p. 230).

O professor deve sugerir e não impor, unificar e não dispersar, ser fonte e exemplo de conhecimento.

Mas para que o ensino funcione a nível liceal, Leonardo acha que deve ser pensado a nível superior. A Universidade era para si o local do pensamento teórico que permite traçar o rumo à nação, competindo a esta nobre instituição, pensar os currículos de todos os níveis de ensino e formar os professores. Ao tempo a educação portuguesa e o ensino universitário eram tão desprezados que Leonardo, quando ocupava o cargo de ministro, em 1919, sugere, quanto às universidades públicas, que “o governo as ligasse com os esboços de universidades populares já existentes sem esta conjugação, possível é dar-se a circunstância de se intensificar em certos meios a cultura pública, com pleno esquecimento de populações desamparadas do auxílio dos beneméritos” (vol. IV, p. 470).

A Universidade tinha a obrigação de se assumir como a “consciência intelectual da nação”, pela “educação directa e pela educação difusa. Directamente porque em seu seio vivem ou do seu seio saíram os valores espirituais da Pátria; indirectamente, porque dela todo o pessoal docente das escolas veio a receber em primeira ou segunda mão o seu ensino” (*ib.*: p. 145). Associado a este aspecto prático de formação dos altos quadros da nação e da exclusiva coordenação na preparação de todos os profissionais do ensino, a Universidade teria, ainda, que se dar a conhecer e mostrar a sua influência através dos meios de difusão da opinião mais massificados e populares: “do jornal, do livro, do café, do clube e da rua é luz tamisada de mil maneiras, mas que em última origem pertence à Universidade” (*ib.*). Basicamente, convinha que a

Universidade como parte integrante e fundamental da Unidade do Estado e do conhecimento, fosse capaz de dar a conhecer a todos os portugueses o trabalho que faz e a finalidade do mesmo. Os cidadãos, com mais ou menos estudos, com mais ou menos cultura, têm de compreender a razão de ser e a superior importância destas instituições, uma vez que elas, apesar de todos os progressos, são sempre de poucos e para poucos. Compete-lhes, por isso, instituírem-se como o principal veículo de agregação das partes dispersas do conhecimento que depois se plasmará em acção, criando, para tal, “a consciência intelectual da Nação e a sua riqueza espiritual e económica: pelas ciências alarga a sua compreensão da vida cósmica e indirectamente pela Técnica e Medicina cria a riqueza; pelas letras toma consciência em si da sua realidade histórica e psicológica, da sua essência espiritual e indirectamente cria a técnica da acção social. Uma Universidade tem, pois, por alma as Faculdades de Letras e Ciências, representando aquela como que a vontade consciente e esta a inteligência especulativa que fundidas darão a Acção ou Técnica: direito, medicina, engenharia, comércio, etc, etc.” (*Obras*, vol. IV, p. 145).

Parece evidente que a Universidade, ao contrário por exemplo da Igreja, dos partidos, do exército e de outras instituições afins, era, nas suas finalidades e objectivos, completamente desconhecida pela maioria dos portugueses. Como instituição fechada e minoritária, que acolhia essencialmente os indivíduos das classes mais privilegiadas habilitando-os para uma carreira de chefia e mando onde tantas vezes se revelavam incompetentes e prepotentes, era olhada com desdém pela quase totalidade dos portugueses. Do alto da sua sapiência, parece que se sentia muito bem atrás da barreira que se tinha criado entre a corporação e o povo que a alimentava e que ela se propunha servir. Por diversas questões, o ensino e a educação não entusiasmavam as massas e dentro de todo o sistema educativo, a Universidade era, porventura, a estrutura da sociedade olhada com mais desconfiança e incompreensão. As lutas dos académicos passavam completamente ao lado das preocupações das populações, mesmo daquelas onde estas instituições tinham a sua sede. No entender de Leonardo, impunha-se corrigir a carga negativa que pairava sobre esta instituição de ensino e

investigação, pois como acrescenta em 1926, era essencial que a nação pudesse contar com uma Universidade que fosse “antes de mais nada, o saber teórico, seja: faculdade de ciências da natureza, faculdade de ciências do espírito e faculdade de filosofia o grupo teórico, ciências da natureza e do espírito, filosofia, daria a formação de todo o corpo dos professores de ensino superior teórico, secundário e primário superior ou *fundamental* por grupos de ciências, dos professores de belas-artes e dos professores das técnicas superiores por cadeiras ou grupos de cadeiras de modo algum dispensáveis a estes últimos professores como, por exemplo, psicologia, história das ciências, teoria da ciência, etc, etc” (*Obras*, vol. VI, pp. 174-175).

No pensamento desenvolvido pelo filósofo português, a Universidade, enquanto agregadora e difusora do conhecimento teórico, desempenha um alto valor na educação, uma vez que tem a seu cargo a formação dos professores de todas as áreas. Para si é evidente que se um professor apenas possuir uma educação parcelar no ramo do conhecimento que se propõe ensinar, por muito boa que seja, será sempre insuficiente. Poderá saber como ensinar e o que ensinar, mas não terá o conhecimento adequado que permita efectivamente aumentar o saber geral dos diversos alunos. Não saberá estabelecer relações nem centrar as problemáticas que ensina num plano mais alargado do aparecimento e difusão do conhecimento. É certo que porventura tais falhas não impedirão os profissionais do ensino de desempenhar bem o seu papel. Os alunos, uma vez formados, poderão ser bons profissionais, mas faltar-lhes-á a base mínima da cultura nacional e humana que os possa ajudar a ser cidadãos mais esclarecidos e, em consequência, mais críticos e participativos.

Não nos esqueçamos que apesar da democratização do ensino oficial e do seu alargamento a cada vez mais cidadãos, a frequência universitária, continua a ser reservada a uma pequena percentagem de indivíduos. Porque assim é, convém que os níveis de ensino básico, secundário e técnico, nas mais diversas áreas, garantam não só uma boa formação profissional, mas também uma sólida formação humanística e cultural e isso só será possível se os seus agentes a tiverem adquirido ao longo do processo educativo a que são submetidos. O ambiente adequado a essa aprendizagem o mais completa possível é a Universidade.

A PEDAGOGIA FILOSÓFICA DE LEONARDO COIMBRA, À LUZ DE *A ALEGRIA, A DOR E A GRAÇA*¹

Manuel Ferreira Patrício

Dissemos que há em Leonardo Coimbra uma pedagogia superficial e uma pedagogia profunda. Também dissemos que entre a filosofia e a pedagogia existe um laço da maior intimidade. O caminho que começa na superfície abre-se gradualmente para a profundidade. Temos tentado percorrer esse caminho. Vimos o profundo sentido cósmico da filosofia criacionista de Leonardo. Julgamos ter também evidenciado, manifesta e ocultamente, o verídico sentido pedagógico dessa filosofia. Ao dizermos pedagógico queremos dizer anagógico; e ao dizermos anagógico queremos dizer, mais rigorosamente, pan-anagógico. Do que Leonardo fala sempre é da criação contínua de perfeição para a Perfeição. Nenhuma obra do filósofo exemplifica tão bem esta ideia como *A Alegria, a Dor e a Graça*. Lê-la filosófico-anagógicamente é dirigir-nos para as profundezas do seu pensamento. Fizemos uma longa leitura dessa obra – uma leitura ainda assim tão breve! Seremos agora, mais do que breves, sumários. Seja-nos permitido cingirmo-nos ao itinerário por ela assinalado e desenhado. Nesse itinerário – nessa via sagrada! – há três passos: *a Alegria, a Dor e a Graça*. Há primeiro para viver e para ser, há primeiro que viver e que ser, a Alegria; há depois a Dor; há finalmente a Graça. São três núcleos de realidade, são três núcleos de conhecimento. Fernando Pessoa deixou escrito: “ Quem quer passar além

do Bojador / Tem que passar além da Dor”. O pedagogo profundo quer passar, e quer fazer passar, além da Dor; quer, portanto, chegar, e fazer chegar, à Graça.

Há o itinerário que nos leva da Alegria à Dor e da Dor à Graça. A Alegria, como a Dor, como a Graça – tem cada uma delas o seu próprio itinerário. Viver é movimento; conhecer é movimento; ser é movimento. Educar não pode, pois, ser outra coisa senão esse movimento de aproximação infatigável do mais alto, do mais pleno, do mais perfeito. Leonardo dá-nos o movimento da Alegria pelo movimento do Dia: é analogicamente que nos fala. O que no Dia está presente é a Luz. O que na Noite está ausente – ou se esconde, ou é em repouso criador – é a Luz. Vivemos a Alegria sob o signo da Luz: da Luz que vem na aurora e vai no crepúsculo; da Luz que vem no nascimento e vai na morte; que vem na infância da humanidade e vai retirando na sua senectude. É da Unidade Maternal da Noite que a Luz vem; é para a Unidade Paternal da Graça que a Luz vai. Em cada “núcleo de realidade” se cumpre o completo itinerário da Alegria, da Dor e da Graça. A analogia da Luz é o Sol. Havemos de ver que o Sol é a intensa Luz Negra procurada ansiadamente pela Dor e é a presença analógica final do próprio fulgor da Graça esplendente.

A criança é a própria Alegria. Há que viver a criança até ao fim. Até ao fim de quê? Da vida? Se a criança for conservada resolvemos facilmente a enigmática e obsessiva interrogação da Dor e sairemos da vida em Graça, na qual, de resto, sempre então teremos vivido. Se o adulto conservar em si a criança, é a Luz que conserva. O adolescente é o descobridor do Amor. O caminho do adolescente para o Amor é físico-espiritual. É errada

¹ O texto que se segue é extraído da obra do autor *A Pedagogia de Leonardo Coimbra – Teoria e Prática* (Porto, Porto Editora, 1992, páginas 619-623). O autor considera-o inteiramente actual. Considera, também, que será útil lê-lo e meditá-lo neste ano do centenário da publicação de *O Criacionismo*, dado o seu carácter sintético e sistémico.

Foi muito simpático o Senhor Engenheiro Vasco Teixeira, ao aceitar o pedido de publicação neste número da *Nova Águia*. Os meus agradecimentos.

toda a educação que não está à altura da exigência da Alegria do Amor pelo adolescente. Quantos maus educadores não orientam catagógicamente a fome humana de Unidade tão forte no adolescente, em vez de o fazerem anagógicamente!

Leonardo expõe, em *A Alegria, a Dor e a Graça*, uma filosofia completa do movimento. No movimento vê o esboço da alma. É no centro do centro de cada forma que o movimento mora e principia, propagando-se até aos abismos dos infinitos espaços do Universo. A lei ou princípio da inércia tem um papel fulcral na sua filosofia do movimento. Por ela aparece o Universo como um espantoso equilíbrio social vivo. Se o movimento é o esboço da alma, o que não será o movimento da alma verídica! Por aqui se entrevê a pedagogia leonardina do movimento, e o que pode ser o princípio da inércia como princípio da alma humana. Da doutrina do movimento deriva directamente uma teoria da arte e da educação artística. O grande poder que o movimento atinge na arte é um poder de revelação. As artes mais altas são, a este respeito, a música e a poesia. É o movimento da palavra que em ambas domina: da palavra verbal e da palavra cósmica. É sempre para uma pedagogia da palavra, e não para uma pedagogia da imagem ou do ícone, que nos aponta a filosofia de Leonardo Coimbra. Educar é ensinar a palavra, a qual jamais se perde depois de aprendida. À filosofia criacionista tem que corresponder a pedagogia criacionista, pois que a criação é um acto da palavra. O que é o Mundo senão o próprio verbo divino? E o que é a Cultura senão o próprio verbo humano?

Quando, ao declinar o Dia, se olha para o que a Alegria foi, é a Alegria da Memória que então se vive. Essa é a Alegria Final, verdadeiramente a Alegria das Alegrias. É na suave Alegria da memória que o homem guarda a plena posse de todas as alegrias. A Memória, que inclui o movimento, inclui, por conseguinte, o Espaço e o Tempo. Não encontra guarida na filosofia de Leonardo Coimbra qualquer pedagogia que menorize, ou omita, a Memória. É ainda, como se vê, a filosofia leonardina do movimento que está presente na sua doutrina da Memória. Leonardo entende que o pensamento de Plarão,

propondo para a criança uma educação pela arte, revela uma grande compreensão do interior da imitação, ou seja, do movimento imitativo. O que a arte põe na alma da criança é a própria vibração da Realidade, o ritmo exacto do seu movimento, a essencial fraternidade cósmica que habita esse movimento. Ora a pedagogia culminante, sendo a pedagogia do movimento, há-de ser a pedagogia da memória, porque – como escreveu Leonardo – “toda a Alegria do Universo é a posse plena da sua harmonia, a integral memória do seu Ser”.

Cumprido o momento da Alegria, há que cumprir o momento da Dor. A Alegria é a presença pura da Realidade. A Dor é a presença da Realidade como problema. Tem a Realidade sentido? – eis o problema. Neste problema está outro: tem o Homem sentido, tem a Vida do Homem sentido? O que a consciência encontra a envolvê-la é o grande, o terrível, silêncio do mundo. Ela quer conversar com o mundo envolvente, mas descobre-se consciência solitária no mundo. Ela quer conversar com o mundo envolvente, mas descobre-se consciência solitária no cosmos mudo. A consciência, de qualquer modo, é. Mas não deixa também, aparentemente, de ser? Não aparecem e desaparecem as almas? O que é a ausência de uma alma? É a passagem da alma ao nada? Eis a dupla experiência da Dor: a dor da consciência solitária, a dor da consciência desesperada. Os naturalistas não têm resposta satisfatória para nenhum dos dois problemas em que se desdobra a Realidade como problema. Resposta satisfatória não têm, nem Stuart Mill nem Sampaio Bruno. A Dor da solidão e da mortalidade, o Sonho da companhia e da imortalidade: o problema de Deus continua. No cerne da teodiceia dos naturalistas – que ainda assim a têm –, de Stuart Mill e de Sampaio Bruno, encontra-se o problema do Bem e do Mal. A não aceitação por Leonardo destas teodiceias mostra que elas são incompatíveis com a sua própria teodiceia. Não é possível assentar uma satisfatória pedagogia na teodiceia dos naturalistas, de Mill, de Bruno – é o que teria de pensar Leonardo. Veja-se o caso de Mill: nada vale a pena, porque o mundo, o homem, o próprio Deus – nada faz sentido. À

luz de uma tal filosofia, que sentido pode ter a educação? Diverso é o caso de Bruno: o seu Deus não é uma hipótese, mas um ser bem real. Porém, ser de potência finita. Nessa finitude se abre o imenso horizonte da luta universal do homem, em cooperação com Deus, pelo resgate do próprio Deus. A educação tem aqui o seu lugar – e alto lugar! – e o seu sentido. Acontece, no entanto, que o “homogéneo” final de Bruno parece, panteístamente, ser o oceano dissolvente das individualidades. Leonardo não aceita que para tal oceano se dirijam as almas. Se educar é aperfeiçoar a individualidade, como pode este esforço resolver-se na dissolução da individualidade? Leonardo veria no seu criacionismo teísta o fundamento sólido e satisfatório de uma pedagogia que não podia ver na dos naturalistas, na de Mill, mesmo na de Bruno. Foi o filósofo português pensador e pedagogo antiniilista. Comparemo-lo com Sartre: Sartre desfaz o Ser em Nada, enquanto que Leonardo refaz o Nada em Ser. Sartre encontrou um nada de sentido; Leonardo encontrou o sentido do próprio Nada. Uma filosofia como a de Sartre não pode ser o suporte de nenhuma autêntica pedagogia. Já a filosofia de Leonardo Coimbra dá sentido ao mínimo acto do educador. A pedagogia da Dor do nosso filósofo insere-se numa ilustre linhagem portuguesa: Antero, Nobre, Laranjeira, Basílio Teles, Pascoaes, Junqueiro... Atendamos, no entanto, a que a Dor de Leonardo não se relaciona com a sensação, mas com o conhecimento. Só pode praticar-se uma pedagogia leonardina da Dor ali onde houver “conhecimento”. Só, pois, na puberdade e na adolescência pode iniciar-se uma tal pedagogia. A experiência da Dor só pode ser a experiência de uma consciência profunda. Como Rilke, como Bergson, Leonardo quer uma pedagogia da consciência profunda. A psicologia que há-de servir uma tal pedagogia não pode limitar-se a ser a psicologia dita normal, tem que ser também a psicologia dita paranormal. Leonardo exige uma psicologia total, integral, que não recuse nada do que é psíquico. William James era um ilustre e sólido apoio para a sua posição. É neste quadro que colocamos e interpretamos a defesa leonardina de uma pedagogia

dos grandes exemplos, dos grandes arquétipos humanos. É uma nova luz para iluminar a sempre admirativamente referida pedagogia platónica da imitação.

Falemos da Graça. Onde encontrá-la? Desde logo, no próprio esquema da dialéctica criacionista. Aí descobrimos que são três os grandes níveis ou planos da Realidade construídos, garantidos e mostrados pelo pensamento criacionista: o nível do mundo mecânico, o nível do mundo físico, o nível do mundo psíquico. Há, do mundo físico para o mundo mecânico, um excesso: é a Graça. Há, do mundo psíquico para o mundo físico, um excesso: é a Graça. O mundo físico é a graça do mundo mecânico, como o pensamento é a graça do mundo físico, como o pensamento divino é a graça do pensamento humano. A Graça é o movimento do movimento. A grande interrogação de Leonardo é agora esta: existe a liberdade? Este é, para ele, o problema da Graça. A solução vai ser positiva. Dentro da tradição metafísica ocidental, o nosso filósofo relaciona a liberdade com a necessidade. São os dois pólos entre os quais fica toda a Realidade e toda a experiência do homem. Porém, a liberdade é a Graça da necessidade. O homem é pessoa moral livre. Sem a liberdade o homem não seria homem. O que o homem transporta para o quotidiano na barca da liberdade é o eterno, para a parcela o todo, para o acidente a essência. Educar o homem tem de ser fazê-lo o timoneiro capaz dessa barca. O homem é racional. Porém, há no homem duas razões: a Razão da Necessidade e a Razão da Liberdade. Esta é a Razão do Excesso, do Infinito, do Irracional, da Graça. Retome-mos uma expressão anterior: é a Razão Poética. O problema do movimento é retomado pelo filósofo em *A Graça*. O que o movimento é à luz da Graça é acção e, superiormente, acto. A pedagogia da imitação alcança neste contexto a altitude da liberdade da criação. É agora uma pedagogia da actividade transmutada em acção e da acção transmutada em acto. É agora, verdadeiramente, uma pedagogia da pessoa moral livre e criadora. A Graça pulsa na intimidade da consciência de cada homem. Essa pulsação da consciência humana é como a da água tranquila

do lago para cujo centro se atirou uma pedra: ela gera um fluxo de círculos concêntricos cada vez mais amplos. Assim a alma sobe, em movimento expansivo, até à sensação de Deus. De igual modo a alma sobe, em movimento expansivo, até ao pensamento e até ao sentimento de Deus. Esse subir é sempre a vontade de Deus. É a Graça que Leonardo vê a inundar, e a fecundar, a alma de S.Paulo. S.Paulo teve, vivíssimos, o sentimento e o pensamento da Graça como o Espírito, o Infinito, o Irracional, Deus. Mas teve, mais escandalosamente, a própria sensação da Graça como o Espírito materializado, o Infinito finitizado, o Irracional racionalizado, Deus humanizado, ou seja, como Cristo. A ideia leonardina da Graça é incompreensível sem a ideia de Cristo. O próprio coração do Cosmos vive da presença expansiva de Cristo. O Cristo de Leonardo Coimbra é Cristo cósmico. A forma mais elaborada do criacionismo moral de Leonardo Coimbra integra como elemento essencial a realidade de Cristo. Cristo é um movimento partido do centro do Universo e tudo assimilando ao seu íntimo segredo de amor. O criacionismo culmina em cristologia. Cristo é o vértice de todos os cones desenhados pela filosofia de Leonardo Coimbra. O sentimento de amável dependência do Pai e de inteira comunicação é o coroamento da figura de Cristo. Ele é, deste modo, o paradigma supremo da humanidade. Afirmamos, neste sentido, que a mais alta pedagogia leonardina é uma pedagogia da humildade cristã (mais rigorosamente, da humildade cristológica).

Está definido, e sumariamente percorrido, o itinerário de *A Alegria, a Dor e a Graça*. O termo é a Serenidade. A Serenidade é o acordo profundo com o Universo. Leonardo faz coincidir o termo da via sagrada com o pôr do Sol, que é necessário acompanhar com uma forte tensão de vontade para explorar a fundo a íntima correspondência cósmica que há entre o Universo e o Homem. É uma analogia da Morte? Não. É uma analogia da vida perenemente renascente. Leonardo dá-nos, antes do silêncio da última sílaba, Cristo tornado o Deus-Menino nos braços da Virgem-Mãe: analogia da criação contínua, da eterna infância da criação.

É sempre para uma pedagogia da palavra, e não para uma pedagogia da imagem ou do ícone, que nos aponta a filosofia de Leonardo Coimbra. Educar é ensinar a palavra, a qual jamais se perde depois de aprendida. À filosofia criacionista tem que corresponder a pedagogia criacionista, pois que a criação é um acto da palavra. O que é o Mundo senão o próprio verbo divino? E o que é a Cultura senão o próprio verbo humano?

A FALTA DE CORRESPONDÊNCIA – PARA UMA REINTERPRETAÇÃO DA POÉTICA JUNQUEIRIANA À LUZ DA LEITURA DE LEONARDO COIMBRA

Miguel Filipe M.

Rasurando cristalizações dispersas de leituras de pretensão academista, Leonardo Coimbra é o produtor da mais profunda leitura da poética e da obra junqueirianas que até à data se compôs, reforçando nas mesmas a centralidade do «problema do destino humano»¹ que conforma uma experiência esteticista da finitude hipostasiada em condições limitantes (políticas, ideológicas, religiosas). Conforme sustenta, «a vida eterna e infinita era a preocupação do Poeta»², contrapondo-se àquele pascaliano «Grande Silêncio»³ que fundamenta o *horror dos espaços infinitos*, desde a configuração da experiência vital como experiência de uma fugacidade elementar entre dois nadas, como *relâmpago entre duas obscuridades*, segundo título de Alexandre: «E a vida será, então, um raspar de fósforo na treva, um ponto de luz fulgindo instantaneamente. Será como esses relâmpagos que em noites tempestuosas, nas aldeias recônditas, varam a escuridão e que surgem entre duas trevas»⁴. A vivência disfórica da projecção nadificante lança em Junqueiro o dubitativo como projecto de um desejo de per-sistência, espécie de espinosista *conatus* contra a *consciência infeliz*, perguntando-se se «a vida não será mais do que um tumulto de ilusões, que o sopro do Nada está varrendo continuamente?»⁵. Não apenas

de fundo epistemológico, esta é para Junqueiro uma problemática ética segundo a qual «o problema da morte é, no fundo, o problema da vida»⁶. Esse «abutre da desilusão e do desespero, o abutre satânico, o abutre invencível emerge como um despojador da telicidade, argumentando que «a perfeição completa das almas exige necessariamente a imortalidade»⁷.

A rasura da experiência projectiva, pela expectativa do nada, origina a necessidade de formulação de uma possibilidade de sentido. Propomos assim uma releitura da obra junqueiriana à luz da fundamentação que Coimbra assinala para este sentimento disfórico, com um aparato conceptual que lhe é afim, embora o não relatasse, próprio da formulação da ironia trágica ou romântica de pendor filosófico que palavras de Coimbra poderiam sintetizar. Afirmando que «entre o espiritual, o ideal e o real há uma desarmonia, uma falta de correspondência»⁸, Coimbra denota em Junqueiro a experiência própria de uma ironização do projecto existencial.

Junqueiro viveu, com efeito, «dolorosamente a grande tragédia da existência»⁹. Essa desarmonia entre o espiritual-ideal e o real, essa *falta de correspondência*, consagra, por um lado, a dialéctica que separa o próprio indivíduo em (pelo menos) duas faces, a que nele habita a dimensão *inferior* da existência e a outra que nele é feita do chamamento dos limites, a face desejança da revelação dum absoluto. Observando, a propósito de Junqueiro, que «a matéria vai morrendo

¹ Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, nº 158. Porto. 8-7-1923 In Idem (2006) *Guerra Junqueiro*. Porto: Lello Editores. P. 15.

² Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, nº 158. Porto. 8-7-1923 In Idem. Op. Cit. P. 15.

³ Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, nº 158. Porto. 8-7-1923 In Idem. Op. Cit. P. 16.

⁴ Leonardo Coimbra (1929) Conferência proferida no Teatro Constantino Nery. Matosinhos, 12-4-1929. Relato In *Gazeta de Matosinhos*. Ano II, nº 26. Matosinhos. 20-4-1929. In Idem. Op. Cit. Pp. 131-132.

⁵ Guerra Junqueiro (1978) *Obras de Guerra Junqueiro*. Porto: Lello Editores. P. 996. Doravante utilizaremos a abreviatura *OGJ*.

⁶ Guerra Junqueiro. *OGJ*: 915.

⁷ Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 1040.

⁸ Leonardo Coimbra (1929) Conferência proferida no Teatro Constantino Nery. Matosinhos, 12-4-1929. Relato In *Gazeta de Matosinhos*. Ano II, nº 26. Matosinhos. 20-4-1929. In Idem. Op. Cit. Pp. 129.

⁹ Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, nº 158. Porto. 8-7-1923 In Idem. Op. Cit. P. 16.

à medida que o espírito vai nascendo: o termo da primeira é o Nada, o termo do último é o Infinito»¹⁰, Coimbra sustenta o contraste entre a unidade substancial do Ser e a variabilidade das formas marcadas pelo devir a que se referia Marinho¹¹, aquele «contraste entre essa aspiração para Deus por via do esforço ascensional da Vida e o permanente espectáculo da Morte»¹². Ao afirmar a dualidade fundamental do humano – «toda a alma é clarão e todo o corpo é lama»¹³ – Junqueiro dá conta dessa *ironização da existência* que configura a tragicidade do existir, conforme observa Coimbra¹⁴, na demanda da unidade que sancionasse a des-união essencial entre o homem e o cosmos, entre o homem e deus: «Ess'alma Universal, / Essa concentração divina do Ideal / É de quem sofre, é de quem geme, é de quem chora, / É de todos os que vão pela existência fora / (...) Calcando o lodo e olhando os astros no infinito»¹⁵. A apreensão da dualidade baixo/alto, do que *é* ao que *deve ser*¹⁶, configura o bakhtiniano desejo fusional/unitivo carnavalesco¹⁷, promotor do levantamento de «rijas alavancas / Que hão-de erguer este globo ao nível do Ideal»¹⁸. Se Coimbra observou em Junqueiro a ausência daquilo a que chamou uma *ironia transcendente*¹⁹, há ainda assim estouttra forma de ironia que poderia dar-nos a pauta de leitura do pensamento junqueiriano, à luz das citadas observações do autor²⁰, que dá conta da discordância entre

a dimensão real (concreta) da existência individual e a dimensão ideal (projectiva) da mesma, faces coevas da *moeda* irónica. Entre o ilimitado e o limitante nasce a experiência ironizada, portadora da angústia, dado que «l'homme ne se perçoit plus comme une unité homogène mais comme un assemblage sous tension d'éléments contradictoires»²¹. Este carácter tensional, próprio da concepção romântica da ironia como «something like a human condition or predicament»²², revela a experiência existencial como *forma do paradoxo*²³, sob a configuração da dualidade experiência/expectativa²⁴, de um «indissoluble antagonism between the absolute and the relative»²⁵. Observando, segundo Schlegel, a «awareness of the limitations of the self»²⁶, a ironia funciona assim como *auto-ironia*²⁷, problematizando a concepção do *eirôn*. A limitação do real ao ideal, do que *é* ao que *deveria ser*²⁸, desvela-se na projecção de uma ausência²⁹, figura do ideal relatada àquela «non-coïncidence de

entre le sens apparent des paroles et leur sens réel, l'ironie de situation pervertit le rapport entre l'être et le paraître des personnages. Notre vision conventionnelle du monde demande l'identité de l'apparence et de la réalité et elle suppose que ce qui se ressemble s'assemble. Or, l'ironie est précisément ce qui fait mentir cette vérité» (Pierre Schoentjes (2001) *Poétique de l'ironie*. Paris: Éditions du Seuil. P. 58). Numa abordagem psicanalítica, Reik dá conta dessa disposição irónica como o contra-senso entre um ideal inconsciente instantaneamente revelado num *eu secreto* e a dissipação do mesmo na decepção e na desilusão do consciente: «Un événement ou une pensée ravive pour une fraction de seconde l'ancienne illusion ou les sentiments de confiance, de considération, de respect, de vénération, d'affection ou d'admiration consciemment dépassés depuis longtemps. Le temps d'un battement de coeur, les anciens sentiments et la vision ancienne sont renouvelés, et ils émergent à nouveau des niveaux inconscients dans lesquels ils ont continué à vivre (...) et sont rejetés (...) le souvenir de la déception ou de la désillusion revient également et se fait ressentir. La contradiction et le contraste entre une ancienne et une nouvelle attitude et les sentiments qui s'y rattachent forment le sol d'où sort l'ironie» (Théodore Reik (1952) *The Secret Self*. New York: Farrar, Strauss and Young. P. 276).

²¹ Pierre Schoentjes. Op. Cit. P. 111.

²² Claire Colebrook (2004) *Irony*. London and New York: Routledge. P. 48.

²³ Schlegel (1991) *Philosophical Fragments*. Minneapolis: University of Minnesota Press. P. 6.

²⁴ Paul Ricoeur (1983) *Temps et récit* (tomo I). Paris: Éditions du Seuil.

²⁵ Schlegel. Op. Cit. P. 13.

²⁶ Anne K. Mellor (1980) *English Romantic Irony*. Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press. P. 10.

²⁷ Pierre Schoentjes. Op. Cit. Pp.186-188.

²⁸ Henri Bergson (1991) *O Riso*. Relógio D'Água: Lisboa.

²⁹ Théodore Reik. Op. Cit.

l'homme avec lui-même» que Ricoeur identifica com o mal³⁰.

Para suturar a condição dual da existência humana, Junqueiro investe num intelectualismo como fórmula esteticista da alteridade radical da experiência desiderativa do literário, configuração de um projecto alternativo mediante a implementação objectivista da especificidade formal da condição do produto, sob as fórmulas do estranhamento (*ostranenie*) e da literariedade (*literaturnost*). Através de uma emotividade poética que, conforme relata Coimbra, é «acentuadamente intelectualista»³¹ o texto emerge como potência objectivante, concepção segundo a qual a obra não é o retrato do mundo mas o seu inverso, numa vocação catártica que a alimenta e a faz caminhar não sobre o mundo mas no avesso disso a que chamamos mundo.

Outra solução unificante é a que nos é dada pelo imanentismo teológico como telicidade de uma erótica cosmicizada que coloca, segundo palavras de Coimbra, «o Homem em face do destino procurando Deus»³². Ora o Deus a que Junqueiro apela quando «o homem, face ao Nada, que parece afogá-lo, grita por socorro»³³ é um «Deus amante, pessoal»³⁴, mediante o que preconiza uma espiritualidade religioso-metafísica e humanitarista³⁵. A vontade do amor como elemento ligativo/unitivo da transparência do eu a si mesmo pela forma da alteridade (força comunal própria da simpatia pelos *simples*) faz jus ao que Dalila Pereira da Costa designa por processo antropocósmico de amplidão teleológica³⁶. Defende por isso Junqueiro que «a arte soberana é a que conjuga a natureza toda» e que o «verbo infinito e perfeito, o único verbo criador (...)

é o verbo amar»³⁷. A arte é *possível* relação sensualizada de todas as coisas como cosmojunção. Nela, «os orbes fraternizam, os metais amalgamam-se, e as electricidades sexuadas buscam-se avidamente, para copular!»³⁸ O monismo junqueiriano está assim atravessado pelo desejo da totalização da individualidade em cumplicidade, através de uma prova ética do amor. O amor espiritual é, em Junqueiro, a sensualização do máximo divino no pormenor de toda a relação sexual, numa ascensionalidade carnal, porque agrega a esperança na relação amorosa espiritual – com o Alto – com a própria sexualidade do *outro* – com o Baixo – figura de desejo segundo concepção freudiana. Constitui-se assim como uma autêntica *metafísica da matéria*, como lembra António Cândido Franco³⁹. A sensualização da expectativa redentora não é propriamente vestígio de uma nulidade do mundo mas sim da sua superação pelo transe. Este resulta, fundamentalmente, da sublimação dos aspectos sofríveis do homem em elevação à *consciência*, tal como entendida por Unamuno⁴⁰.

A essa consciência chamaremos, em suma, *amor*. Ele é esse estar conhecendo em conjunto (cons-ciência), no trazer a ele, pelos meios catárticos como a filosofia ou a arte, uma dose de revelação de um uníssono em que o sofrimento de um homem se desdobra em comoção universal. O aspecto ruptural da poética junqueiriana, assente em sarcasmo, instala nele a profunda possibilidade da *Khrisis* como eminência esperanzosa. Mergulhado nela, sofridamente atacado por todos os lados por um real em que se morre, ela revela ainda uma *hybris*. A própria escrita traduzi-la-á em *entendimento* – essa consciência dos limites. O primeiro passo para que uma *existência heroica*, tal como defendida por Schopenhauer, possa desafá-los.

O pensamento de Junqueiro é, assim, um humanismo, através de uma panagogia, do desejo de, pela sociedade de afectos, antecipar a possibilidade de aperfeiçoamento do todo, pela via ascética da comunidade de dores vertida

¹⁰ Leonardo Coimbra (1923) *A Águia*. 3ª série. 11-12 (Maio-Junho) In Idem. Op. Cit. P. 33.

¹¹ José Marinho (1950) *Poesia e Verdade em Guerra Junqueiro*. Separata dos n.ºs 149 e 150 da revista *Ocidente*. Lisboa. P. 5.

¹² Leonardo Coimbra (1926) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 58, n.º 43. Porto. 21-2-1926. In Idem. Op. Cit. P. 112.

¹³ Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 337.

¹⁴ Leonardo Coimbra (1926) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 58, n.º 43. Porto. 21-2-1926. In Idem. Op. Cit. P. 110.

¹⁵ Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 394.

¹⁶ Amorim de Carvalho (1998) *Guerra Junqueiro e a sua obra poética*. Porto: Lello Editores. P. 19.

¹⁷ Mikhaïl Bakhtine (1970) *L'oeuvre de François Rabelais et la Culture Populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*. Paris: Éditions Gallimard.

¹⁸ Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 156.

¹⁹ Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, n.º 159. Porto, 10-7-1923. In Idem. Op. Cit. P. 20.

²⁰ A concepção de ironia romântica que aqui privilegamos é a que resulta do substracto filosófico concebido pelo idealismo germânico de inícios do século XIX. Trata-se de uma *ironia de situação*, entendida, em termos latos, como *situação existencial*: «De la même façon que l'ironie verbale joue sur une opposition

³⁰ Paul Ricoeur (1988) *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier. P. 21.

³¹ Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, n.º 158. Porto. 8-7-1923 In Idem. Op. Cit. P. 15.

³² Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, n.º 158. Porto. 8-7-1923 In Idem. Op. Cit. P. 16.

³³ Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, n.º 158. Porto. 8-7-1923 In Idem. Op. Cit. P. 16.

³⁴ Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, n.º 158. Porto. 8-7-1923 In Idem. Op. Cit. P. 16.

³⁵ Henrique Manuel S. Pereira (2005) *Guerra Junqueiro. Percursos e Afinidades*. Lisboa: Roma Editora. P. 111.

³⁶ Dalila Pereira da Costa (1998) «Um processo de redenção universal pelo amor e pela dor». In AAVV. *Guerra Junqueiro e a Modernidade*. Lello Editores: Porto. P. 54.

³⁷ Guerra Junqueiro (1978) *Prosas Dispersas*. Pp. 132. Doravante utilizaremos a abreviatura *PD*.

³⁸ Guerra Junqueiro. *PD*. P. 134

³⁹ António Cândido Franco (2001) *O essencial sobre Guerra Junqueiro*. Lisboa: INCM.

⁴⁰ Miguel de Unamuno (2007) *Do sentimento trágico da vida*. Lisboa: Relógio d'Água.

em comunidade de amor. «Morreu a dor, para nascer o Amor!»⁴¹. A sua poética constitui um percurso de redenção pela dor que revela ao sujeito o amor, isto é, a *consciência*: «A dor nunca me abateu. A dor é criadora e fecunda quando é vivida pelo Amor». Essa consciência não fala apenas da entrega dos homens à espécie mas também à própria vida, ou seja à participação na plenitude cósmica. Esse animismo pampsiquista transforma a ontologia junqueiraiana numa estética da dor, ou numa poética do amor. Nela se instaura uma via que sacraliza o próprio homem desejante de Deus. Para tal, ele descobre enfim que o objecto de desejo mais justo é o do próprio Homem ou do seu *excesso*. Ele pode, através da patética aprendizagem imanente de uma *comunidade* de sofrimento – a *Pátria*, para Junqueiro – promover a ideação da solidária comoção universal que conduz, por uma ética dessa *prova do estrangeiro*, ao sacrifício, à caridade e à abdicação, emblemas da sacralização do Homem, ou do absoluto da sua humanização. Nisto renasce o espinosista reconhecimento do todo necessário a cada um. Mas nasce sobretudo a *Emoção da Imensidade* como lhe chama Coimbra, ou seja a convivência fundamental de todos os seres na divina *Substância* de que são o próprio sustentáculo. O messianismo egocêntrico de Junqueiro (que nos fala, portanto, já de um certo encobertismo à maneira de Bruno) não é, portanto, *egoísta*, pois para a revelação do eu a si ele carece de estabelecer uma relação comunicativa dos seus próprios limites, ou da sua incomunicabilidade, com um Outro que o limite e aconteça. Nesse sentido, o messianismo egocêntrico está vinculado a um pampsiquismo pan-teístico⁴², que nos fala de uma «Alma já feita de infinitas almas, / Vida gerada de infinitas vidas, / Mas presas todas, palpitando unidas / Numa só alma!»⁴³, recordando que «L'homme devient un Je au contact du Tu»⁴⁴, que «Il n'y a pas d'éthique sans présence de l'autre»⁴⁵, porque «au commencement est la relation»⁴⁶ e «le rapport à

l'autre precede l'expérience du moi lui-même»⁴⁷. O desejo erótico traduz-se assim num desejo de comunicabilidade, na medida em que a existência individual depende de um dialogismo fundador. Porque «je me définis par rapport à l'autre»⁴⁸, a identidade (a *ipseidade*), implica a alteridade: «l'ipseité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre»⁴⁹. Nesta concepção especular de fundação do Eu⁵⁰ emerge a «inclusión del otro como la totalidad de sentido»⁵¹, mapeando um percurso de idealização da relação com a alteridade e dando conta do «movimento universalista, totalizante e cósmico»⁵² da obra junqueiraiana, segundo Coimbra.

Um *optimista transcendente* como Junqueiro, conforme terminologia de Coimbra, assumia assim a possibilidade da superação da disforia irónica por um evolucionismo panteísta associado à noção de *esforço*⁵³, a recordar o platónico *enthousiasmous*, dado que «a poesia é a verdade transformada em sentimento (...) A ciência dá o convencimento, a certeza; a poesia dá a emoção, o entusiasmo»⁵⁴. Porque, segundo Coimbra, a ascensão do Homem é o seu *esforço para Deus*, Junqueiro concebe um projecto redencional/soteriológico que configure um sentido para o destino trágico que enforma a existência⁵⁵. Tal projecto é agonístico, porque «a dor é a escada de fogo que nos conduz à vida-eterna»⁵⁶, promovendo a necessidade de uma existência resistiva como presença ética do homem a si mesmo que o revela, no reconhecimento da comunidade de destino que o liga ao outro, como possível figura heróica.

Porque a perfeição da existência é «a infinita passagem do amor através do sofrimento, do

⁴⁷ Francis Jacques (1982) *Différence et Subjectivité*. Paris : Éditions Aubier Montaigne. P. 32).

⁴⁸ Mikhaïl Bakhtine. Op. Cit. P. 124.

⁴⁹ Paul Ricoeur (1990) *Soi-Même comme un Autre*, Paris, Seuil. P. 14.

⁵⁰ Jacques Lacan (1966) *Écrits – I*. Paris: Seuil.. Pp. 89-97.

⁵¹ Iris M. Zavala (1996) *Escuchar a Bajín*. Madrid: Montesinos. P. 98.

⁵² Leonardo Coimbra (1923) *Porto Académico*. Ano I, nº 18. Porto, 16-7-1923. Entrevista com o estudante Couto Nobre. In Idem Op. Cit. P. 43.

⁵³ Leonardo Coimbra (1923) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 55, nº 159. Porto, 10-7-1923. In Idem Op. Cit. P. 27.

⁵⁴ Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 135.

⁵⁵ Leonardo Coimbra (1926) *O Primeiro de Janeiro*. Ano 58, nº 43. Porto, 21-2-1926. In Idem Op. Cit. P. 113.

⁵⁶ Guerra Junqueiro. *PD*. P. 132.

espírito através da dor»⁵⁷, dá-se uma reversão axiológica, promovida pela tese proudhoniana da imanência da justiça e da progressividade à História⁵⁸, que afirma que «a arte tem e deve ter um carácter progressivo»⁵⁹, que promove em Junqueiro um misticismo naturalista⁶⁰ cujo abstracto é a dor como elo ontológico de todas as criaturas minerais, vegetais, animais e humanas⁶¹. A unidade do ser, assim agonisticamente percebida, revertendo o projecto existencial em *calvário*, apela à defesa da mutualidade da dignificação do esforço do Homem como valor fundamental: «Homem! / Quando a alvorada alumie o horizonte, / Ergue-te em pé, ergue essa fonte!»⁶².

Só assim surgem os grandes homens⁶³, aqueles que «sobre-humanizam o homem, exaltam a existência, criam espírito, desvendam mistério, tocam no âmago do Ser»⁶⁴. Afirmando que é necessário «rezar e chorar, mas heroicamente, na acção e na luta, no mundo e para o mundo»⁶⁵, Junqueiro retoma o postulado de Sénancour que tantas vezes serviu de mote à literatura de Miguel de Unamuno, autor com o qual concordava Coimbra a propósito do valor da obra de Junqueiro e dum poema como *Pátria*⁶⁶, e que repetia: «O homem é perecível. Sim. Mas perecemos resistindo, e se é o nada que nos está reservado, façamos com que isso seja uma injustiça»⁶⁷.

⁵⁷ Guerra Junqueiro. *PD*. Pp. 23-24.

⁵⁸ «Qual é o tema da arte? o Universo. Qual é o princípio que o domina? a Justiça. Qual é pois o ideal artístico? a Justiça» (Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 320).

⁵⁹ Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 321.

⁶⁰ António Manuel Caldeira Azevedo (2001) *Guerra Junqueiro. Modernidade e Palinódia*. Porto: Lello Editores. P. 50.

⁶¹ «Para Guerra Junqueiro, o sofrimento, ou a luta (em pós dum ideal imanente de fraternização cósmica, que se vai consciencializando), é, pois, o que espiritualiza a vida e o universo, e é nessa espiritualização que é conquistada a Imortalidade» (Amorim de Carvalho. Op. Cit. P. 44).

⁶² Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 938.

⁶³ «Eu chamo grandes homens aos grandes heróis, aos grandes artistas, aos grandes filósofos» (Guerra Junqueiro. *PD*. P. 88).

⁶⁴ Guerra Junqueiro. *PD*. P. 87-88.

⁶⁵ Guerra Junqueiro. *PD*. P. 65.

⁶⁶ Sobre *Pátria*, Fernando Pessoa afirmou ser «não só a maior obra dos últimos trinta anos, mas a obra capital do que há até agora na nossa literatura (...) Posso mesmo acrescentar que, a meu ver, a *Pátria* forma com o Fausto de Goethe e o Prometeu Liberto de Shelley, a trilogia de grandeza da poesia supralírica moderna» (*Obras em Prosa* (1976). Rio de Janeiro: Nova Aguilar. Pp. 343-344).

⁶⁷ Miguel de Unamuno. Op. Cit. P. 193.

Rasurando cristalizações dispersas de leituras de pretensão acadêmica, Leonardo Coimbra é o produtor da mais profunda leitura da poética e da obra junqueiraianas que até à data se compôs, reforçando nas mesmas a centralidade do «problema do destino humano» que conforma uma experiência estetista da finitude hipostasiada em condições limitantes (políticas, ideológicas, religiosas).

⁴¹ Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 865.

⁴² Amorim de Carvalho. Op. Cit. P. 46.

⁴³ Guerra Junqueiro. *OGJ*. P. 942.

⁴⁴ Marin Buber (1982) *La Vie en Dialogue*. Paris: Aubier Montaigne. P. 25.

⁴⁵ Jacques Derrida apud Pavel (1988) *Le Mirage Linguistique*. Paris: Minuit. Pp. 15-16.

⁴⁶ Marin Buber. Op. Cit. P. 18.

LEONARDO COIMBRA E ORTEGA Y GASSET: ENTRE A RAZÃO EXPERIMENTAL E A RAZÃO VITAL

Susana Rocha Relvas

“Ser religioso é viver no Todo, é dar-se em acções de ilimitada generosidade. É ser o criador eterno de eterna beleza moral. Neste sentido ser religioso é viver no Infinito.”

LEONARDO COIMBRA¹

“Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa.”

ORTEGA Y GASSET²

Leonardo Coimbra estabeleceu com a vizinha Espanha e a América-Latina frutuoso diálogo por nós já tratado no estudo *O Pensamento de Leonardo Coimbra: Afinidades e Convergências no Espaço Ibérico e Ibero-Americano* (2009). Se com a Galiza e a Catalunha verificam-se afinidades e convergências espirituais e identitárias de alcance cultural, filosófico, pedagógico e doutrinário, com Madrid, estabelece-se proximidade, dadas as relações políticas em prol de um «afetuoso entendimento entre Espanha e Portugal»³, com repercussões nos planos científico e cultural. Para a dinamização das relações luso-espanholas da década de vinte do século XX, sobressai, da intervenção portuguesa, Leonardo Coimbra. Como embaixador intelectual, o então Director da Faculdade de Letras do Porto e orientador da Renascença Portuguesa, o mais sólido e multifacetado movimento cultural português do seu tempo, tem por missão apresentar à «inteligência» espanhola a sua erudição e divulgar os modernos valores literários e científicos do seu país.

No âmbito desta acção cultural surge o encontro/ diálogo de Ortega e Leonardo em Madrid que resulta de um outro encontro, o dos seus sistemas filosóficos convergentes numa visão metafísica do mundo, regulada por uma teoria do amor, considerando o valor da Ciência, da Cultura e da Ética, ajustada a uma pedagogia ao serviço da acção pátria. Fenómeno que García Morente justifica, tendo em conta que: «Las distintas filosofías de una misma época, por muy dispares que al parecer sean, tienen, sin embargo, un fondo y raíz común. Pertenecen a un mismo tiempo; son meditaciones de un mismo tema; se basan en un mismo sentido cósmico»⁴.

Pertencendo à mesma geração, nascidos no ano de 1883, quando se conhecem em 1922, Ortega e Leonardo são os mais altos representantes do pensamento dos seus respectivos países, filósofos criadores vocacionados para a missão de reformadores da cultura nacional pela acção moral, estética, política, pedagógica e filosófica em refutada oposição à mentalidade positivista, liberal e tecnicista de oitocentos. Ortega, o filósofo de Madrid e Leonardo, o filósofo do Porto. Circunstâncias geográficas e culturais determinantes e condicionantes da sensibilidade vital dos dois pensadores ibéricos. Pensadores representativos do *Zeitgeist*⁵ a que pertencem: Leonardo, o filósofo do Criaçionismo e da Razão Experimental e Ortega, o filósofo da Circunstância e da Razão Vital.

⁴ Manuel García Morente – «“El tema de nuestro tiempo” (Filosofía de la perspectiva)». *Revista de Occidente*, Madrid, tomo II, vol V. octubre, noviembre, diciembre 1923, p.209.

⁵ Conceito que remonta ao romantismo alemão atribuído primeiro a Herder e adoptado por Hegel (1770-1831) na sua Filosofia da História e que traduz o espírito intelectual e cultural de uma determinada época. In *Dictionary of the History of Ideas*. Edited by Philip P. Wiener. Vol. 4. Virginia: University of Virginia Library, 2003, pp.536-537.

Na História da cultura peninsular dos séculos XIX e XX, marcada por paralelismos e/ou assincronias políticas, históricas e culturais, dificilmente encontramos percursos intelectuais tão semelhantes como os de Ortega e Leonardo. Percursos que se devem a uma conjuntura político-cultural favorável ao aparecimento, em Portugal e Espanha, de uma elite pensante que pela primeira vez legitima uma cultura filosófica nacional devidamente sistematizada e inserida no quadro do pensamento europeu e universal. Do lado português, Teixeira de Pascoaes, António Sérgio, Raul Proença, Fidelino de Figueiredo e Fernando Pessoa⁶ e do lado espanhol Gregório Marañón, Salvador Madariaga, Américo Castro, Eugénio D’Ors, Sánchez Albornoz e Manuel García Morente representam essa geração dedicada ao ensaísmo filosófico centrado nos problemas nacionais. São apontadas três fases delimitadoras do percurso intelectual de cada um dos pensadores. A primeira fase⁷, de 1907 a 1914 para Ortega e de

⁶ *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. V, O Século XX, Tomo 1, Direcção de Pedro Calafate. Lisboa: Editorial Caminho, S.A., 2000, pp.25-166. Este compêndio dedica a cada um dos mencionados autores da 1ª República um espaço privilegiado no pensamento português.

⁷ Guillermo Díaz-Plaja delimita a primeira fase do percurso orteguiano com início em 1902 In *Historia General de las Literaturas Hispánicas*. Dir. Guillermo Díaz-Plaja. Introd. Ramón Menéndez Pidal. Vol. V – Pós-Romanticismo y modernismo. Barcelona: Editorial Barna, S.A., 1958, pp.278-279. Todavía, consideramos que só a partir de 1907 Ortega inicia a sua actividade intelectual com a colaboração na imprensa espanhola, após o regresso da sua primeira viagem à Alemanha. A este respeito, Villacañas sintetiza as influências e preocupações do jovem Ortega na sua primeira fase: «En efecto, en 1907 pudo conocer Ortega esa elaborada síntesis neokantiana de epistemología, capaz de fundar la ciencia positiva; de moral, capaz de fundar una subjetividad moderna fuerte y responsable; de estética, capaz de atender a las necesidades personales y vitales del sentimiento; de religión racional, capaz de canalizar las pretensiones laicistas de los hombres libres; de política, capaz de ofrecer un socialismo ético que uniera los intereses de las clases más conscientes de la burguesía con los anhelos del proletariado, y de pedagogía social, capaz de extender todas estas claves emancipadoras sobre la sociedad mediante la educación apropiada», in José Luis Villacañas no seu estudo introdutório a *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p.37. Margarida Isaura Amoedo aponta para o ano de 1907 os «primeiros gestos inequívocos de afirmação original». In *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p.54. Ferrater Mora, por seu turno, estabeleceu para Ortega uma cronologia bifásica constituída por uma primeira fase perspectivista,

1905 a 1912 para Leonardo, marca o inequívoco compromisso político com a causa social alicerçada, na esteira de humanistas como Juan Luis Vives ou do Padre António Vieira, na formulação de uma filosofia genuinamente nacional que legitime a cultura dos seus respectivos países. Ao colocar numa perspectiva filosófica o problema nacional, Ortega e Leonardo concebem hermenêuticas sensíveis à condição e identidade nacionais no contexto das demais nações e povos. No pensamento de Ortega pesa a cultura germânica, a «terra da verdade»⁸, como cultura das realidades profundas em detrimento da cultura latina⁹, ao passo que no pensamento de Leonardo é dominante a herança cultural francesa¹⁰, na sua formação científica e filosófica. Comungando de similar formação religiosa na infância e da leitura dos grandes pensadores de referência na juventude, cada qual irá sintetizar as correntes filosóficas vigentes até às primeiras décadas do século XX, e por influência ou confronto, formular um sistema filosófico e pedagógico próprio. Filósofos paradigmáticos no quadro do pensamento humanista contemporâneo, porquanto centrado no valor da vida humana,

de 1910 a 1923 e uma segunda fase ráciiovitalista, de 1923 a 1955. Cf. José Ferrater Mora – *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965, pp. 347-350.

⁸ Cf. Villacañas Berlanga in *Meditaciones del Quijote*. Edición de José Luis Villacañas Berlanga. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p.33.

⁹ «Existe, efectivamente, una diferencia esencial entre la cultura germánica y la latina: aquélla es la cultura de las realidades profundas, e ésta la cultura de las superficies». In *Meditaciones del Quijote*. Edición de José Luis Villacañas Berlanga. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p.211. Meditando sobre o conceito de cultura latina, tão discutido no seu tempo por influência de Spengler, Ortega propõe um novo conceito – o de cultura mediterrânica, p.213.

¹⁰ Veja-se a este respeito: «*Le genie de la france et son role*» (1916). *Dispensos III – Filosofia e Metafísica*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Nota preliminar de Francisco da Gama Caeiro. Lisboa: Editorial Verbo, 1988, pp. 258-265. Noutro momento, Leonardo cita autoridades da ciência francesa como Duhem, Poincaré, Bouty, Curie, Perrier, Couturat, Boutroux, Hamelin, Bergson, entre outros. In «A voz da incompetência» (1912). *Obras Completas I* (1903-1912), tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004 p. 386. Todavía, Leonardo reconhece a importância da pedagogia, da cultura e do pensamento alemão em Portugal com a influência de Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Schiller, Kant, Herbart e Wundt. Cf. «A voz da incompetência» (1912). *Obras Completas I* (1903-1912), tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 386.

¹ Leonardo Coimbra – *O Criaçionismo. Obras Completas I* (1903-1912), Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.366.

² Ortega y Gasset – *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p.164.

³ Hipólito de la Torre Gómez. *Do “Perigo Espanhol” à amizade Peninsular. Portugal-Espanha, 1919-1930*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985, p.124.

em concreto, no ser pessoal e autêntico¹¹ e nos diferentes modos de encarar a realidade, Leonardo, marcado essencialmente pelo teologismo, estabelece uma dialéctica entre o ser individual e o Ser integral e concebe a Pessoa como consciência livre¹², «última realidade da dialéctica científica», e como consciência cívica e religiosa que «vive, pensa e trabalha»¹³. Já Ortega entende o Ser como «realidad primária y primordial», centrado no eu e na circunstância em que se move: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo»¹⁴. Assim, se para Leonardo a Filosofia é a máxima Liberdade e traduz a «reflexão do pensamento concreto real e vivo das ciências, artes, moral [...] procurando as longínquas raízes da sua identidade, do seu íntimo parentesco com o real que ele determina e com o ideal que ele concebe e por via do qual se acresce sem medida ou limite»¹⁵, fundamentada na razão poética e analógica¹⁶, para Ortega, a Filosofia é entendida como «ciencia general del amor», síntese postulada pela intuição como forma de conhecimento, alicerçada na razão narrativa e metafórica.

Partindo da Filosofia, intuitiva e metafísica

para a interpretação da vida, Ortega e Leonardo estabelecem um sistema humanista de cultura nos seus aspectos gnoseológico (teoria do conhecimento), ontológico (centrado no Ser) e axiológico (sistema de valores) assente em três categorias: a vontade moral, o pensar e o sentir¹⁷. Vontade moral¹⁸, heróica e quixotesca, pensar ou razão como conhecimento científico e intuitivo, sentir como sentimento estético em Ortega¹⁹ e sentimento poético em Leonardo²⁰. Pertencentes a uma geração que cultivou o ensaísmo filosófico de cariz literário, poético e metafísico, as qualidades oratórias dos dois pensadores, criativos da linguagem, regulam um estilo particular que colhe em Ortega a definição de «maneirista»²¹, pelo significado filosófico da metáfora na construção da realidade, entendida como «médio esencial de intelección»²². Por sua

¹⁷ António Braz Teixeira, prefácio a Leonardo Coimbra – *Obras Completas II* (1913-1915), p.17. Para Leonardo, a Filosofia, situada entre a história, obra finita e a Liberdade, actividade ilimitada traduz o esforço do homem em compreender e viver a vida em Amor, e o exercício de filosofar socorre-se tanto da razão como da vontade/ «responsabilidade» e do sentimento. In «Entrevista: Política e Filosofia» (1923). CCDE. Lisboa: Fundação Lusíada, 1994, p.148 e *A Razão Experimental*. (Lógica e Metafísica). Porto: Renascença Portuguesa, 1923, p.29. Leonardo assume aqui a influência kantiana. Também Ortega ao referir-se à realidade histórica de cada indivíduo, destaca a importância de perscrutar a maneira «de pensar, de querer y de sentir». In «Los problemas nacionales y la juventud». *Discursos Políticos*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, 1990, p.16.

¹⁸ Na sua concepção ontológica e ética da vida, Ortega aproxima-se da metafísica do devir na linha de Heraclito e Bergson porque «solo son auténticamente humanas aquellas formas personales de autorrealización que caben dentro del orden moral». Cf. *Historia General de las Literaturas Hispánicas*. Dir. Guillermo Díaz-Plaja. Introd.. Ramón Menéndez Pidal. Vol. V – Pós-Romanticismo y modernismo. Barcelona: Editorial Barna, S.A., 1958, p. 285.

¹⁹ Cf. Antonio Gutiérrez Pozo – «La filosofía de la razón vital como filosofía estética». *Revista de Filosofía*, Madrid, 25, 2001, pp.137-158.

²⁰ Manuel Ferreira Patrício – *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*. Teoria e Prática. Porto: Porto Editora, 1992, pp.219-232 e António Quadros, apud. Arnaldo Cardoso de Pinho – *Leonardo Coimbra. Biografia e Teologia*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional do Porto e Lello Editores, 1999, p.211

²¹ *Historia General de las Literaturas Hispánicas*. Dir. Guillermo Díaz-Plaja. Introd. Ramón Menéndez Pidal. Vol. V – Pós-Romanticismo y modernismo. Barcelona: Editorial Barna, S.A., 1958, pp.276-277.

²² Sobre a importância da Estética no discurso filosófico orteguiano e da metáfora que lhe concede expressividade, leiam-se as palavras de Villacañas: «Sobre el individuo podía hacer pie la historia, la poesía, el arte, la religión, todas aquellas formas

vez, Leonardo valoriza a analogia o que «implica uma sintonia do pensamento com a realidade envolvente, a referência última do seu valor de significado é a própria realidade que engloba, situa e atrai os movimentos da consciência»²³. Neste sentido a metáfora orteguiana de Adão no Paraíso e a analogia leonardina de Prometeu procuram, cada qual a seu modo, traduzir o problema da vida. A matriz antropológica do pensamento de ambos centra-se na compatibilidade entre ciência e religião, entre ideias e crenças²⁴ e no amor como eixo fulcral da filosofia criacionista e da filosofia da circunstância que prevê uma «compreensão»²⁵ das mónadas em sociedade. Um socialismo cósmico²⁶ como teoria da realidade que compreende distintos caminhos. A monadologia criacionista de Leonardo acolhe o conceito de imortalidade da alma humana²⁷, situando-se numa onto-

de aproximación que luego Ortega calificará de metafóricas, porque aspiran a presentar el fondo secreto de las cosas, su yo y su vida». Salmerón, apud. Villacañas Berlanda, prólogo a *Meditaciones del Quijote*. Edición de José Luis Villacañas Berlanga. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p.55.

²³ Paulo Borges – «Da Teoria Leonardina do Amor». *Pensamento Atlântico*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, p.287.

²⁴ Sobre este tema, especialmente desenvolvido por Ortega, entre as crenças herdadas e as ideias conceptualizadas, no cerne da razão histórica, veja-se Margarida Isaura Amoedo – *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, pp.345-350. Em «La ciencia y la religión como problemas políticos», Ortega refere-se à «convicción religiosa» como «convicción primitiva, torpe, sentimental». Fundamentando a sua posição a partir das teorias socialistas de Saint-Simon, defensor de um novo poder espiritual assente na ciência e na cultura. In *Discursos Políticos*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, 1990, pp.35-36.

²⁵ Com *Meditaciones del Quijote*, Ortega propõe-se apresentar uma «doctrina del amor», «para que el amor vuelva a administrar el universo», *Ibidem*, p.153 e p.155. Para o pensador o exercício «imprescindible» do amor reverte sobre diferentes objectos amados: a mulher, a pátria ou a ciência, à semelhança de Leonardo que acrescenta, ainda, o «amor intelectual a Deus», como garante da imortalidade, cf. «A luta pela imortalidade» (1913). *Obras Completas II* (1913-1915). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, p.34.

²⁶ «El descontento es la emoción idealista, nos arroja de nuestro círculo de realidad – oficio, carácter, familia, nación, cultura, intereses – y nos lleva a buscar otra cosa que no tenemos, que no palpamos, pero que nos atrae: lo ideal. Merced al idealismo los hombres viven fundidos en sociedad, es decir, buscándose el uno al otro, aspiran el uno a ser el otro, haciendo que cada prójimo sea un momento nuestro aguijón». *La deshumanización del arte*. 5ª ed.. Madrid: Revista de Occidente y Otros Ensayos Estéticos, 1958, p.94.

²⁷ «A luta pela Imortalidade» (1913), *Obras Completas II*

-teologia²⁸, irmanada, como em Unamuno, por um profundo humanismo cristão²⁹, na sua concepção do Universo como mónadas livres em convivência, procurando «cumprir a cósmica lei do amor»³⁰, enquanto a monadologia de Ortega tende a restringir-se à sua circunstância individual e à circunstância colectiva espanhola a qual ambiciona aperfeiçoar e transformar em um novo *ethos*³¹ regulado pelo imperativo moral³². Assim, na linha de Heidegger, ambos

(1913-1915). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, p.34. Neste ensaio, Leonardo afirma que «demonstrado o pensamento como realidade irreductível, definido o Universo em mónadas, a realidade em vontades, uma nova garantia de imortalidade existe; é a eficácia do pensamento, a vontade de eterno, a luta pela imortalidade», *ibidem*, p.35.

²⁸ Manuel Ferreira Patrício – *A Pedagogia de Leonardo Coimbra. Teoria e Prática*. Porto: Porto Editora, 1992, p.30 e Arnaldo de Pinho – *Leonardo Coimbra. Biografia e Teologia*. Porto: Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional do Porto e Lello Editores, 1999, p.149.

²⁹ Leonardo e Unamuno optam por um cristianismo criador em detrimento do dogma da religião católica. Cf. Leonardo Coimbra – «Águas Religiosas». *Obras Completas I*, (1903-1912), tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.379.

³⁰ Leonardo Coimbra – «A Luta pela imortalidade» (1913). *Obras Completas II* (1913-1915). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005, p.37.

³¹ Sobre este tema em Ortega veja-se José Luis Villacañas no prólogo a *Meditaciones del Quijote*. Segundo o crítico espanhol, para Ortega «Vivir es una *Tathandlung*, una acción originaria, una operación de la imaginación que da forma a lo informe, una aventura que asume el dolor de esa información, que se atreve a mirar lo infinito desde la perspectiva de una mónada activa», *ibidem*, pp.107-118. Assim, a monadologia orteguiana, convergente com a de Leonardo, é traduzida pelo pensador espanhol do seguinte modo: «Alojada en el órgano material es cada alma una hilandería de ideal, productora de hilos sutísimos que traspasan otras almas hermanas, como rayos de sol, y luego otras y otras. Lentamente los hilos se multiplican, el tejido de la cultura se va haciendo más prieto, más firme, más extenso, hasta que un día la humanidad entera se halle tramada y, como con un manto místico, cubra con ella sus lomos desnudos el Gran artífice, el promotor del bien». In «Los problemas nacionales y la juventud». *Discursos Políticos*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, 1990, pp.23-24.

³² Ortega aproxima-se da metafísica do devir na linha de Heraclito e Bergson porque «solo son auténticamente humanas aquellas formas personales de autorrealización que caben dentro del orden moral». In *Historia General de las Literaturas Hispánicas*. Dir. Guillermo Díaz-Plaja. Introd. Ramón Menéndez Pidal. Vol. V – Pós-Romanticismo y modernismo. Barcelona: Editorial Barna, S.A., 1958, pp.284-285. «Para mi socialismo y humanismo son dos voces sinónimas, son dos gritos varios para una misma y suprema idea, y cuando se pronuncian con vigor y convicción, el Dios se hace carne habita entre nosotros». In

possuem uma visão dramática e dinâmica da vida, entendida como luta, vontade e esforço. Se para Ortega a Vida, entendida como «realidad radical», é esforço e intencionalidade, um fazer-se a si mesma continuamente, sintetizadora de todas as realidades a que estão subordinadas a filosofia, a ciência, a cultura, a razão, a arte e a ética³³, para Leonardo, a Vida é «convivência»³⁴ onde o conhecimento científico se relaciona dialécticamente com a Filosofia, a Arte e a Religião. Na concepção de uma teoria da cultura humana como teoria da vida, os dois pensadores estão de acordo quanto a uma educação fundamental na regeneração nacional alicerçada na actividade científica, artística e filosófica³⁵. O problema monológico leva-nos ao problema filosófico e metafísico de Deus que encontra nos dois autores neokantianos distintas perspectivas as quais não nos compete aqui desenvolver. Diremos, todavia, que apesar de em ambos ser unânime uma «existência superlativa de Deus»³⁶ e de se reflectir nos respectivos discursos generosas referências cristãs, dada a incapacidade da ciência em resolver todas as questões da vida³⁷, para

Leonardo o problema de Deus é central na sua filosofia, como máxima consciência, garante dos valores morais e da imortalidade, ao passo que para Ortega, apesar de assumidamente católico e convicto da existência divina que sustenta o ser, o problema de Deus é «marginal», como nos afirma Guillermo Díaz Plaja³⁸. A segunda fase, de 1914 a 1923 para Ortega e de 1912 a 1923 para Leonardo, representa o questionamento da razão pura de Kant³⁹ e da sua superação para procurarem, no processo de conhecimento, uma razão em consonância com a linha de pensamento intuitivo de cada um. Criacionismo e Rácio-vitalismo, sistemas dialécticos que resultam numa pedagogia da racionalidade vital, histórica e perspectivista e num ideísmo⁴⁰ criacionista da razão experimental, na

humano interior; fundamento del Universo permanentemente oculto, nunca dato, pensar a Dios es forzosidad psicológica o imposición histórica», p.453. É o Deus espanhol imposto pela herança histórica que não brota, como em Leonardo, da sua filosofia. Mais adiante a autora acrescenta: «No es que Dios no pueda quedar justificado desde el pensamiento orteguiano; opiniones autorizadas estiman la apertura del mismo a Dios. Pero, por tratarse de un racio-vita-historicismo; Dios no puede aparecer en él sino como creación histórica; a través de estudios de los diferentes mundos que el hombre forja, hombre que, según Ortega, nace y muere con y en estos mundos históricos», p.453. Para Pilar de Pano, Ortega recusa a Metafísica na passagem da ciência físico-natural à teologia, facto que o impede de tratar a questão de Deus do ponto de vista filosófico como faz Leonardo. No que respeita ao problema de Jesus e ao cristianismo na obra dos dois autores, uma vez mais se distanciam. Se para Leonardo, na esteira de Haeckel (*O Criacionismo*, p.276), Jesus é verdade, beleza e bondade (*Jesus*, 1923), para Ortega o cristianismo não é uma crença mas uma interpretação, uma ideia, uma solução e um refúgio do mundo, p. 300.

³⁸ *Historia General de las Literaturas Hispánicas*. Dir. Guillermo Díaz-Plaja. Introd.. Ramón Menéndez Pidal. Vol. V – Pós-Romanticismo y modernismo. Barcelona: Editorial Barna, S.A., 1958, p.286.

³⁹ Na sua síntese filosófica criacionista de 1912, Leonardo interpela o kantismo considerado pelo pensador como o «maior avanço do pensamento humano, iconoclasta e livre» apesar dos «vícios cousistas» que possui. In *O Criacionismo, Obras Completas I* (1903-1912), tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, pp.294-297.

⁴⁰ Sobre este tema em Leonardo veja-se Manuel Ferreira Patrício – *A Pedagogia de Leonardo Coimbra. Teoria e Prática*. Porto: Porto Editora, 1992, p.217. Também Arnaldo de Pinho comenta o ideísmo leonardino do seguinte modo: «A analogia leonardina, mau grado os níveis de conhecimento que nesta época já admite, permanece, na linha do idealismo ou do ideísmo-realismo, que seria o sistema que lhe conviria formular e poderia chamar-se estética, pois para colher a Revelação e a graça é necessário que entre esta e o sentimento exista alguma correspondência». In *Leonardo Coimbra. Biografia e Teologia*.

Ortega – «La ciencia y la religión como problemas políticos». *Discursos Políticos*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, 1990, pp.30-31.

³³ Margarida Isaura Amoedo – *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, p.246.

³⁴ «A Arte e a sua Significação». *Dispensos I – Poesia Portuguesa*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes. Col. «Presenças», n.º35. Lisboa: Editorial Verbo, 1984, p.64.

³⁵ Cf. Leonardo Coimbra – «A reforma do ensino secundário» (1911). *Obras Completas I* (1903-1912), tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.242 e *Historia General de las Literaturas Hispánicas*. Dir. Guillermo Díaz-Plaja. Introd. Ramón Menéndez Pidal. Vol. V – Pós-Romanticismo y Modernismo. Barcelona: Editorial Barna, S.A., 1958, p.281.

³⁶ António Lopes Ribeiro – «Ortega y Gasset, Espectador Empeñado». *O Primeiro de Janeiro*, Porto, 16 de Novembro de 1983.

³⁷ Cf. Domingo Nadal Álvarez – *Ortega y la religión: nueva lectura*. Universidad de Valladolid. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 1987. Para o autor «Ortega introduce en España la filosofía de la religión europea, particularmente la vigente en Marburgo» e Maria Pilar Ramiro de Pano – *Dios y el cristianismo en Ortega y Gasset*. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía, 1997. A autora estuda o problema de Deus em Ortega limitado pelos conceitos basilares do seu pensamento: vida, cultura, circunstancia, perspectiva, mundo, ideia, crença e liberdade. «Dios es la cultura, Dios es la proyección de lo humano mejor, Dios es perspectiva total o absoluta, ponto de vista omniabarcador, Dios es el plano último de un mundo en perspectiva; picacho inexpugnable del paisaje

formação do homem novo⁴¹. O método rácio-vitalista contempla uma interpretação histórica da realidade em que o eu está dependente da circunstância e situado no decorrer da razão temporal⁴². Neste sentido, se justifica a atenção orteguiana dada ao método biográfico, como ramo da sua doutrina vitalista, procurando perscrutar a razão vital do ser humano em harmonia com as razões histórica e narrativa ressaltando a vocação, a exemplaridade e a fidelidade a si próprio. Do mesmo modo, Teixeira de Pascoaes cultiva, a partir de 1934, o género biográfico romanceado, elegendo figuras proeminentes da história da humanidade⁴³. O sistema criacionista centra-se na experiência como sendo a «interacção do espírito e da matéria no acto de conhecer»⁴⁴. Assumindo o conceito de Verdade de acordo com a noção de perspectiva e de circunstância, o pensador espanhol apela à fidelidade de cada ser com a Verdade, em demanda da razão absoluta ou verdade total. Do mesmo modo, para Leonardo, a Verdade é o «máximo racional do sensível estranho, é o esforço da mónada em servir a sociedade universal»⁴⁵.

Neste momento de capital importância no percurso vital e intelectual dos dois pensadores, empenhados na pedagogia social difundida na imprensa e na tribuna, consolidam-se projectos marcantes como a fundação da revista *España*

Porto: Lello Editores e Universidade Católica Portuguesa Centro Regional do Porto, 1999, p.178.

⁴¹ Cf. Margarida Isaura Amoedo – *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp.88-89.

⁴² Em defesa da conciliação entre «conceito» e «intuição», entre razão e vida, Ortega afirma a sua teoria estética da sensibilidade a par da teoria da sensibilidade, aqui evidente: «¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!». Cf. *Meditaciones del Quijote*. Edición de José Luis Villacañas Berlanga. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p.230.

⁴³ Tema que o filósofo espanhol amplamente expõe na análise dos arquétipos *Mirabeau o el político* (1927), *Kant* (1930), *Goethe desde dentro* (1932), *Velázquez* (1954), *Goya* (1958) e em *Vidas españolas del siglo XIX*. Teixeira de Pascoaes, por seu turno, publica *São Paulo* (1934), *São Jerónimo* (1936), *Napoleão* (1940), *O Penitente: Camilo Castelo Branco* (1942) e *Santo Agostinho* (1945).

⁴⁴ *A Razão Experimental*. (Lógica e Metafísica). Porto: Renascença Portuguesa, 1923, p.209.

⁴⁵ Leonardo Coimbra – «O mal e o erro». *Obras Completas I* (1903-1912), tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.383.

(1915) e da *Revista de Occidente* (1923) para Ortega e da direcção da revista *A Águia* e da *Revista da Faculdade de Letras* para Leonardo nas quais se difundem as novas correntes nacionais e europeias de todos os quadrantes do pensamento e da criação. Tal como em *A Vida Portuguesa* (1912)⁴⁶, em *El Espectador* (1916) definem-se os sintomas de uma nova época em mutação profunda na sociedade, na ciência e na filosofia. Os dois pensadores peninsulares constroem uma teoria da cultura humana que dignifique o povo pela instrução. Ortega propõe o princípio laico superior da cultura⁴⁷, pelo que, no seu entender, todo o trabalho de cultura – seja arte, ciência ou política – é «una interpretación – esclarecimiento, explicación o exegesis de la vida»⁴⁸. Leonardo acredita que pela cultura o homem se poderá tornar livre para, assim, poder «ser o criador dos valores morais por que se regula»⁴⁹. A experiência política de ambos revelar-se-á efémera, conflituosa e malograda⁵⁰. Ortega cria em 1914 a Liga de Educación Política, com Américo

⁴⁶ Quinzenário de inquérito à vida nacional, atento aos problemas religiosos, pedagógicos, económicos e sociais, é lançado a 31 de Outubro de 1912 e edita no seu primeiro número os estatutos da recém criada Renascença Portuguesa e apresenta os seus propósitos, apostando nas qualidades da nova geração.

⁴⁷ *Meditaciones del Quijote*. Edición de José Luis Villacañas Berlanga. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p.239. Entendendo a cultura como tarefa, Ortega reclama, como Leonardo, o direito à cultura integral humana, isto é, ao «cultivo científico del entendimiento en cada hombre, de su moralidad, de sus sentimientos» («La ciencia y la religión...», *ibidem*, p.36). Cultura, cuja dimensão Ortega prevê que venha a «substituir la idea mitológica de Dios en su función de socializador». *Ibidem*, p.37.

⁴⁸ *Ibidem*, p.237. Veja-se, a respeito, a interpretação de José Ferrater Mora sobre o pensamento de Ortega: «la vida es problema, quehacer, preocupación consigo misma, programa vital y, en último término, "naufregio" – un naufragio del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a una tabla de salvación: la cultura». In «José Ortega y Gasset (1883-1955). *Diccionario de Filosofía*, tomo II. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 1965, pp.347-350.

⁴⁹ «Porque abandonou a directoria do Colégio dos Órfãos de Braga?». *Obras Completas I* (1903-1912), tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.408.

⁵⁰ O trabalho de Leonardo, enquanto Ministro da Instrução, é notável tanto do ponto de vista legislativo, como do ponto de vista reformador na consecução de uma verdadeira revitalização do ensino sendo, todavia, interrompida pela instabilidade governativa e pela incompatibilidade com outros modelos educativos, como o de António Sérgio. Ortega funda com Marañón e Pérez de Ayala a Agrupación al Servicio de la República (1931), assinando em conjunto o *Manifiesto de los intelectuales*, que apoia, com entusiasmo, a II República. Eleito deputado nas Cortes Constituintes de 1931, Ortega renuncia em 1932.

Castro, Salvador Madariaga e Ramón Pérez de Ayala, cujo programa é apresentado na conferência «Vieja y nueva política» (1914), que viria a ser determinante para a consolidação das ideias orteguianas sobre Espanha⁵¹. Projecto pedagógico criado em moldes semelhantes ao da Renascença Portuguesa, assumindo os problemas nacionais como missão colectiva, investigando e dando resposta às grandes inquietações da vida nacional. Numa terceira fase, de 1924 a 1955 para Ortega e de 1924 a 1936 para Leonardo, o pensador espanhol dedica especial reflexão ao sentido histórico da vida⁵², enquanto o pensador português aprofunda o sentido trágico, poético e religioso da vida. Em momentos de delicada mudança política, verificada tanto em Portugal (1910), como em Espanha (II República de 1931), ambos prosseguem a sua obra cívica e pedagógica fiel aos ideais republicanos⁵³.

Entendendo o mundo como acção e o problema nacional como um dever é, sobretudo, no âmbito da Pedagogia social como programa político e nas reformas educativas⁵⁴, centradas no ensino da Filosofia, que os pedagogos Ortega e Leonardo

mais se aproximam. Empenhados na revitalização da cultura nacional, a reforma da universidade assume importância basilar, passando por questões relacionadas com a missão da universidade no progresso cultural dos dois países⁵⁵ e na valorização do «saber teórico»⁵⁶ consentâneo com as «conquistas modernas da Ciência»⁵⁷. Defendendo o papel da mitogenia na educação fundamental, a razão orteguiana e a razão leonardina prevêem uma inovadora exegese idealista inspirada no modelo quixotesco movido pela vontade de aventura e esforço, pela verdade e autenticidade⁵⁸, resgatando a personagem cervantina da loucura trágica.

No campo da organização social, a Razão Experimental leonardina traduz-se na «consciência social democrática»⁵⁹, assente numa República «socializante»⁶⁰ como forma governativa, e no Trabalho como «a grande categoria social que hoje une os homens»; «é para a cooperação no Trabalho para a organização das forças produtoras dentro da Economia e da Moral que o nosso pensamento de democratas quer orientar a República»⁶¹, «aumentativa de valor social para os que trabalham, fundada na moral solidária do trabalho, que é, em esboço, nos artistas, nos sábios, nos filósofos e no operariado subido

à consciência»⁶². Na mesma linha, no tratado orteguiano sobre «La pedagogia social como programa político» (1910) o filósofo defende, de igual modo, uma cooperação social na qual «la comunidad del trabajo [...] ha de ser comunión de los espíritus, ha de tener un sentido para cuantos en ella colaboren»⁶³. Ao distinguir em «Vieja y nueva política» a Espanha oficial da Espanha vital, Ortega deposita nesta todas as suas esperanças: «España aspirante, germinal, una España vital, tal vez no muy fuerte, pero viviente, sincera, honrada, la cual estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia»⁶⁴. Mais tarde, no empenho votado à II República espanhola, Ortega aproxima-se, com mais veemência e segurança, do discurso leonardino ao referir-se à «consciência pública, la fórmula, el lema de que era preciso organizar a España en pueblo de trabajadores»⁶⁵. Na análise histórica e metafísica do problema de Espanha, da sua natureza invertida por particularismos nacionais e sociais, Ortega propõe, pela via compreensiva do amor, o aforismo «A la alegría por el dolor»⁶⁶ como solução para superar o processo doloroso por que atravessa Espanha e que para Leonardo é assumido como lema ético-religioso em *A Alegria, a Dor e a Graça*, transfigurado, de igual modo, pelo amor, garante da compreensão da vida terrena e da transição para a imortalidade.

Após esta breve abordagem sintetizadora das linhas gerais que constituem o pensamento dos dois autores peninsulares, na tentativa de perscrutar mais afinidades do que divergências no que respeita às suas concepções sobre a vida, a cultura, a filosofia, o ser, a pedagogia, a estética e a política, passemos à análise do momento em que os dois pensadores se encontram, numa fase que marca a maturidade e a afirmação nacional e internacional de ambos.

Recebido na Residência para proferir uma conferência sobre a «Contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção do Universo», Leonardo leva à exigente comunidade científica que o escuta (Ortega, Eugénio D'Ors, Carracido)⁶⁷, uma exposição sintetizadora das modernas teorias científicas para se situar no sistema filosófico inovador: o criacionismo e a razão experimental. Assim sendo, ocorre-nos uma pergunta inevitável: a que temas leonardinos teria sido Ortega sensível?⁶⁸ Nesta conferência que marca a estreia do pensador no seio da comunidade académica madrilena, Leonardo começa por traçar uma análise crítica e revisionista da razão pura de Kant, tema tão familiar a Ortega, e interpela outros pensadores contemporâneos como Descartes, Poincaré, Hume, Malebranche, Berkeley, Newton, Einstein e Bergson (para citar os maiores), para se situar na sua concepção espiritualista, de máxima liberdade, a Razão Experimental. Leonardo apresenta um elaborado e subtil conceptualismo filosófico, definido e ordenado relativo ao problema do conhecimento que se aproxima, em larga medida, do pensamento orteguiano quanto à importância dada à consciência moral em harmonia amorosa com a sociedade cósmica⁶⁹. Seguidamente, com profundo conhecimento e rigor científico, Leonardo centra-se na teoria da relatividade de Einstein, apresentando-a a um público, por ventura, ainda, desconhecedor

⁵¹ Margarida Isaura Amoedo – *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p.70.

⁵² Vejam-se sobre este tema os ensaios orteguianos: «El sentido histórico de la teoría de Einstein» (1924). *Obras Completas*, tomo III. Madrid: Revista de Occidente, 1946-1983 e «Sobre la razón histórica» (1944). *Obras Completas*, tomo XII. Madrid: Revista de Occidente, 1946-1983. Em Leonardo vejam-se os ensaios citados no capítulo I e na Bibliografia final.

⁵³ Ortega y Gasset – «Rectificación de la República» (1931). *Discursos Políticos*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: El Libro de Bolsillo, AlianzaEditorial, 1990, pp.187-211. Leonardodemonstrará sempre simpatia pelos partidos mais progressistas, com o ingresso, em 1914, no Partido Republicano e, mais tarde, na Esquerda Democrática, onde dará grande relevo à educação com a apresentação ao Parlamento da tese *O problema da Educação Nacional* (1926). Contrariamente a Leonardo, defensor dos valores democráticos, Ortega, que se mostra nos primeiros anos aderente ao Partido Socialista, assume, mais tarde, uma posição conservadora e aristocrática, admira Salazar e simpatiza com os regimes totalitários europeus emergentes na Europa, apesar da sua incompatibilidade com o regime de Franco. In João Medina – *Ortega y Gasset no exílio português (1942-1955)*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 40-43.

⁵⁴ Como Leonardo, Ortega propõe um ideal educativo voltado para o optimismo. In «La ciencia y la religión...». *Discursos Políticos*. Madrid: El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, 1990, p.30. Em Leonardo, todo o ensaio sobre a educação é elucidativo daquilo que afirmamos.

⁵⁵ Margarida Isaura Amoedo – *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p.546.

⁵⁶ «O Problema da Educação Nacional». *CCDE*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1994, p.229. Leonardo elege o ensino teórico em detrimento do prático, porque «somente a teoria é a força da prática», assim como Ortega se distancia da formação técnica ou profissional para defender a formação de elites intelectuais. In Leonardo Coimbra – «A reforma do ensino secundário» (1911). *Obras Completas I* (1902-1912), tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.243.

⁵⁷ «Debate sobre a Questão da Faculdade de Letras do Porto» (1919). *CCDE*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1994, pp.80-81.

⁵⁸ *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004, p.273. Sobre a problemática do Quixote em Ortega Cf., Margarida Isaura Amoedo – *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, pp.231-335.

⁵⁹ «No 2º Aniversário de *A Tribuna*». *CCDE*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1994, p.127.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ «O nosso Caminho». *A Águia*, Porto, vol. I, 3ª série, 1922, p.6. Veja-se, de igual modo, «O problema educativo». *A Vida Portuguesa*, Porto, nº3, 30 de Novembro de 1912. In *Obras Completas I* (1903-1912), tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, pp.394-396.

⁶² «No 2º Aniversário de *A Tribuna*». *CCDE*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1994, pp.127-128.

⁶³ José Ortega y Gasset – *Discursos Políticos*. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, 1990, p.57.

⁶⁴ *Ibidem*, p.70.

⁶⁵ Ortega y Gasset – «Federalismo y autonomismo». *Ibidem*, pp.168-169.

⁶⁶ Ortega y Gasset – «La pedagogia social como programa político». *Ibidem*, p.62.

⁶⁷ Andréio (Gómez Baquero) confirma este dado no seu ensaio sobre Leonardo Coimbra publicado em *La Vanguardia*, Barcelona, 1922 reproduzido em português em *A Imprensa da Manhã*, Lisboa, 14 de Abril de 1922, p.1.

⁶⁸ «Leonardo Coimbra. Os intelectuais do país vizinho prestam ao grande Pensador uma carinhosa Homenagem». *A Tribuna*, Porto, nº553, 16 de Fevereiro de 1922, p.1. Sabemos que Ortega esteve presente na homenagem no Hotel Ritz no dia em que Leonardo proferiu a primeira conferência na Residência de Estudantes e que teria sido nesta instituição que Morente, Leonardo e Ortega posam para uma foto conjunta.

⁶⁹ São estas as palavras de Leonardo: «supomos que todo o conhecimento, sendo, como toda a realidade, a unificação activa do diverso, um acto de solidariedade, obedece à lei da máxima racionalização, seja, do máximo de liberdade solidária [...]». In «Contribuição das modernas teorias científicas para uma nova concepção espiritualista do universo». *Dispensos II – Filosofia e Ciência*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Nota preliminar de António Braz Teixeira. Col. «Presenças», nº39. Lisboa: Editorial Verbo, 1987, p.197. Texto originalmente publicado na *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Porto, ano I, nº5-6, 1923, pp.351-365.

e apreensivo face às «verdades novas»⁷⁰ que caracterizam aquela teoria: «Sabeis que estou pensando na teoria da relatividade de Einstein»⁷¹ e assim, Leonardo dá o mote a uma longa exposição sobre as teorias do recém-nomeado prémio Nobel da Física, debatido com entusiasmo entre a comunidade científica espanhola e que acaba, em 1923, a convite de Ortega, por se deslocar a Espanha⁷². O pensador português parte da análise do conhecimento científico para chegar a uma teoria da realidade que compreende a actividade e a liberdade de pensamento⁷³. Ortega, por sua

vez, irá, pouco depois, aprofundar o tema e estabelece uma sintonia entre as teorias einsteinianas e a sua filosofia perspectivista (1924)⁷⁴, do mesmo modo que Leonardo, sempre precursor, nelas se sustenta, desde 1921, para garantir a legitimidade da sua Razão Experimental⁷⁵.

Foquemos, agora, a nossa atenção na recepção leonardina de Ortega, «o grande espírito, agudo e criador da filosofia espanhola»⁷⁶. Seguido pela revista da Renascença Portuguesa que procede à recensão crítica da *Revista de Occidente* (1923)⁷⁷,

relações, éter de todos os fogos, coração de todos os estremecimentos». *Ibidem*, pp.209-210.

⁷⁴ Ortega y Gasset, que em Março de 1923 recebe Einstein na Residencia de Estudiantes, dará em «El tema de nuestro tiempo» (1923) relevo às suas teorias em consonância com a sua filosofia da perspectiva. Numa resenha crítica ao ensaio de Ortega, Morente afirma que a teoria einsteiniana relativiza a condição da razão humana, fundando o perspectivismo: «La física de Einstein sostiene, en la relatividad del conocimiento, sino la relatividad, el perspectivismo de las cosas reales. Es bien extraordinario que nadie lo haya visto con claridad antes de Ortega. Lo único real es la realidad de cada perspectiva». In «El tema de nuestro tiempo» (Filosofía de la perspectiva). *Revista de Occidente*, tomo II, vol. V, octubre, noviembre, diciembre, 1923, p.211.

⁷⁵ Enquanto Leonardo prefere uma abordagem à *A Física de Einstein perante a Ciência e a Metafísica* – livro que nunca chega a publicar –, Ortega opta pela abordagem histórica das teorias einsteinianas com «El sentido histórico de la teoría de Einstein». Na publicação do ensaio «O princípio da relatividade restrita» (1927), Leonardo afirma que este estudo é um excerto do livro inédito a editar pela Faculdade de Letras do Porto que nunca chegou a existir. In *Dispersos II – Filosofía e Ciência*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Nota preliminar de António Braz Teixeira. Col. «Presenças», n.º39. Lisboa: Editorial Verbo, 1987, p.331.

⁷⁶ «Entrevista: a viagem do Dr. Leonardo Coimbra». *CCDE*. Lisboa: Fundação Lusitana, 1994, p.107.

⁷⁷ «*Revista de Occidente*. [Sic] Dir. José Ortega y Gasset, Madrid». *A Águia*, Porto, 3.ª série, n.º 28-30, Outubro-Dezembro 1924, p.172. Atenta às correntes inovadoras do pensamento e da criação artística e literária, a revista portuense lança um olhar à sua congénere espanhola notando, com especial interesse, a figura de proa da revista, bem como a importância dos temas filosóficos tratados e a sua qualidade gráfica. Esta recensão dirigida a «quem anda a par da literatura espanhola contemporânea», menciona os colaboradores Díez-Canedo, Adolfo Bonilla y San Martín, Manuel Morente e Ramón Gomez de la Serna, todos do conhecimento de Leonardo. O autor de *O Criacionismo* é, ainda, um leitor atento de estudos publicados pela *Revista Occidente* como o ensaio de Augusto Messer, intitulado *El Realismo Crítico* (1927), vertido para castelhano, com um capítulo dedicado à liberdade intelectual que interessa particularmente ao filósofo português (Madrid: Revista de Occidente. Trad. del alemán por Fernando Vela, 1927). O referido capítulo do livro de Messer, existente na BMLC, encontra-se profusamente sublinhado. Leonardo foi, de igual

o pensamento de «Ortega y Gasset não é desconhecido dos leitores de *A Águia* pois que tendo acompanhado com verdadeiro interesse o nosso pensamento, várias vezes nos mostrou o seu carinho pelo nosso esforço»⁷⁸. Estas palavras, atribuídas à Redacção, serão, por ventura, de Leonardo, nesta data director da revista, o qual, no entanto, raras vezes inclinou a sua análise crítica sobre o pensamento orteguiano. Ressalva-se, neste particular, a breve mas significativa menção à interpretação orteguiana sobre as modernas tendências estéticas tratadas em *La Deshumanización del arte* (1925)⁷⁹. Partilhando afinidade quanto ao conceito dialéctico cultura – vida⁸⁰, Ortega e Leonardo analisam as novas tendências artísticas em efervescente criatividade no começo do século XX. Porém, a posição de Ortega reverte a favor de uma compreensão da nova sensibilidade europeia de vanguarda, ao passo que a orientação de Leonardo tende a uma

modo, um leitor atento da tese do filósofo, teólogo e jurista seiscentista Francisco Suárez (1748-1617) *Sobre el concepto del Ente. Disputaciones metafísicas*. Trad. del Latín por Xavier Zubiri. Madrid: Revista de Occidente, 1935, pp. 9-10. Livro que vai ao encontro das motivações metafísicas do pensador português, versando a influência do pensamento escolástico de Suárez na escola alemã, entre os séculos XVII e XVIII. Este é o primeiro ensaio que apresenta a metafísica como um corpo de doutrina filosófica independente e defende que a própria filosofia passa a elevar-se a disciplina autónoma e sistemática. *Ibidem*.

⁷⁸ «*Revista do Occidente* [Sic] Dir. José Ortega y Gasset, Madrid». *A Águia*, Porto, 3.ª série, n.º28-30, Outubro – Dezembro, 1924, p.172.

⁷⁹ Tanto na sua Biblioteca Memorial, como no Fundo Primitivo da Biblioteca Central da Faculdade de Letras do Porto, não foram localizados quaisquer exemplares da obra de Ortega. O conhecimento que Leonardo teria do pensamento do filósofo espanhol viria sobretudo das resenhas e recensões elaboradas pela imprensa literária portuguesa da época ou pela leitura da *Revista Occidente* que em 1923, ano da sua fundação, chega à redacção de *A Águia*. Na mesma época, o livro de Ortega *La deshumanización del arte* seria objecto da análise crítica de Vitorino Nemésio (1901-1978) «Ortega y Gasset». *Seara Nova*, Lisboa, n.º175, 22 de Agosto de 1929, pp.106-107 e de João Gaspar Simões (1903-1987) que publica, a propósito, «Realidade e humanidade na arte» *Presença*, n.º16, Coimbra, Novembro de 1928, pp.2-4. Quase duas décadas depois, Sant'Anna Dionísio traduz para a *Seara Nova* o volume *Missão da Universidade* (1946), dado que poderá confirmar a influência de Ortega nos discípulos de Leonardo, trabalho que não nos cabe aqui desenvolver mas que seria interessante realizar.

⁸⁰ Também Manuel Ferreira Patrício no Prefácio à *Obra Completa III* (1916-1918). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, p.10 alude à íntima relação pensamento e vida nos dois pensadores, dada a «fidelidade» de ambos «à realidade concreta» no compromisso firmado com os problemas políticos e sociais.

franca rejeição e combate. Segundo Ortega, a Arte Nova carece de um entendimento, tendo deixado de existir uma «convivência» entre o espectador e a obra de arte: «con estos jóvenes cabe hacer una de dos cosas: o fusilarlos o esforzarse en comprenderlos. Yo he optado resueltamente por esta segunda operación. Y pronto he advertido que germina en ellos un nuevo sentido del arte, perfectamente claro, coherente y racional»⁸¹. O pensador espanhol procura, então, achar um sentido para a Arte moderna, até mesmo um sentido sublime na «fuga genial» à realidade⁸² na medida em que a nova estética «se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla»⁸³. São, precisamente, estas tendências da nova arte que Leonardo aponta num comentário inserido em «A máquina e a alma» (1929): «A própria tendência que Ortega y Gasset *julga* ver na arte para a deshumanização, resulta em parte da fixação da retina no artista pela libertação caótica de energias informadas, dominadas por leis»⁸⁴. De acordo com o pensador português, a falência do indivíduo e da sensibilidade, que se traduz no aniquilamento da representação da forma humana e da natureza, converte a desumanização da arte numa «visão monstruosa; tudo deformado pelas velocidades inquietantes, pressivas e destruidoras»⁸⁵. Já na sua tese criacionista Leonardo anuncia, precocemente, o confronto com as novas tendências artísticas: «Uma outra escola artística quer que a arte seja exclusivamente a função desinteressada da actividade estética»⁸⁶.

⁸¹ *La deshumanización del arte*. 5.ª ed. Madrid: Revista de Occidente y Otros Ensayos Estéticos, 1958, pp.11-12.

⁸² *Ibidem*, p.22. Em *Meditaciones del Quijote* Ortega seguira Hermann Cohen, autor de *Estética del sentimiento puro*, para defender uma vinculação entre arte e humanismo, ao passo que em *La Deshumanización del arte* o pensador procura já compreender o carácter abstracto das novas tendências às quais a Geração de 27 daria expressividade.

⁸³ *La deshumanización del arte*. 5.ª ed.. Madrid: Revista de Occidente y Otros Ensayos Estéticos, 1958, p.20.

⁸⁴ O sublinhado é nosso. Cf. Leonardo Coimbra – «A Máquina e a Alma» (1929). Este estudo só viria a ser publicado em *A Águia*, Porto, n.º1, XX.º ano, Jan.-Fev., 1932, pp.9-14 com ligeiras alterações relativamente à edição que estava prevista para o n.ºs 10-11 de Julho-Outubro de 1929, pp.281-286 e que, por motivos imprevistos, não chegou a ser distribuído.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *O Criacionismo. Obras Completas I* (1903-1912), tomo II.

⁷⁰ *Ibidem*, p.206.

⁷¹ *Ibidem*, p.200.

⁷² A Teoria da Relatividade (1905) é pela primeira vez exposta em Espanha em 1908 no I congresso de AEPC por Esteban Terradas e Blas Cabrera. Teoria que foi rejeitada pela comunidade científica espanhola fiel à física tradicional de raiz newtoniana como era o caso de Echegaray. Entre 1920 e 1923 é que a teoria einsteiniana se generaliza e é aceite em Espanha. Leonardo está, por tanto, actualizado e ciente da premência do tema, ainda polémico no país vizinho. É notável, aliás, que Leonardo cite em 1912 Hermann Minkovski, (físico lituano cujas teorias chegam a Espanha depois de 1908), que, seguindo Einstein, Lorentz e Poincaré, considera Espaço e Tempo como entidades interligadas e não separadas. Cf. *O Criacionismo*, p.107. Em Espanha sucedem-se os artigos sobre o tema: Blas Cabrera – *Principio de relatividad* (1923) e Ortega y Gasset – *El sentido histórico de la teoría de Einstein* (1924), como apêndice a *El tema de nuestro tiempo*, incluído no Volume III de *Obras completas*, enquanto em Portugal Leonardo expõe largamente o tema durante a década de vinte: a «A Ideia de Tempo. Nota sobre a ideia de tempo e a física de Einstein» (1921), «A ideia de tempo e as relações entre a ciência e a filosofia» (1924) e «O princípio da relatividade restrita» (1927). Segundo Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, Leonardo anuncia em *Do Amor e da Morte* o ensaio intitulado *Bergson et Einstein. Exposition et Critique*, escrito em francês que nunca foi publicado. Cf. *Dispersos II – Filosofía e Ciência*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel. Nota preliminar de António Braz Teixeira. Col. «Presenças», n.º39. Lisboa: Editorial Verbo, 1987, p.330.

⁷³ Do discurso rigoroso da ciência pura, Leonardo transita para o discurso poético: «O problema do conhecimento está agora no magnífico acordo entre o agir duma vontade-inteligência em convivência experimental no Universo e esse mesmo Universo entreabrindo a essa vontade os íntimos arcanos do Ser. Acordo que é o próprio facto da construção científica da existência da ciência e que revela epistemologicamente um natural e profundo acordo entre o pensamento e o ser. [...] Os últimos termos do Universo são elementos solidários, formas de vontade e vida, de consciência, numa crescente hierarquia de ritmos penetrando as linhas de força do Universo físico de novas linhas de consciência, num vasto e agora infinito campo de Consciência ou Invenção. [...] Para a Razão experimental o Universo é uma relação de actividades e, do elemento atómico de acção às tendências biológicas, à alma e a Deus, vai o caminho crescente da liberdade até à pura Invenção do Amor, que é a Relação das

Ao sobrepor o estético ao real, ao valorizar a «estricta fruición estética», a arte nova é, segundo Ortega, uma arte eminentemente artística ou «puramente estética», que procura apenas «las irrealidades, la fantasía, en la medida en que no intercepten su percepción de las formas y peripécias humanas»⁸⁷. O pensador espanhol dá-se conta que o artista se alheou da realidade para se voltar para o seu mundo interior, deixando de representar pessoas ou objectos para representar ideias⁸⁸, de que são exemplo a poesia de Moreno Villa e de Mallarmé, a música de Debussy, o teatro de Pirandello, o romance de Proust, a literatura ultraísta e a arte cubista de Cézanne. Assim se esboça, de acordo com Ortega, o novo estilo, dotado de determinadas tendências «sumamente conexas entre sí. Tiende: 1º, a la deshumanización del arte; 2º, a evitar las formas vivas; 3ª, a hacer que la obra de arte no sea sino obra de arte; 4º, a considerar el arte como juego, y nada más; 5º, a una esencial ironía; 6º, a eludir toda falsedad; y, por tanto, a una escrupulosa realización. En fin, 7º, el arte, según los artistas jóvenes, es una cosa sin transcendencia alguna»⁸⁹. Ora, é, precisamente, o carácter transcendente e cósmico da arte, entendida como «comunicación sensible»⁹⁰ que Leonardo valoriza: «Eu vejo as lágrimas do Poeta; névoa desse mar salgado, e os estremecimentos de todo o seu ser metafísico, batido de remotas ondas originárias, ponto de convergência de todos os apelos mudos em viva maré de dramático verbo comunicativo!»⁹¹. De entre estes, Leonardo prefere os artistas religiosos, conservadores da Idealidade⁹² ou da «realidade profunda»⁹³, aos quais o pensador

propunha, em 1911, uma monadologia⁹⁴. Em confronto com as tendências de vanguarda, em que o objecto se sobrepõe ao sujeito, Leonardo assegura a eternização da Arte, considerando-a «a alegria da Unidade»⁹⁵ e, opondo-se à tendência da «arte pela arte», é irredutível quanto à presença do sentimento na Arte. Para Leonardo existe uma comunicação dialéctica entre o artista e o mundo: «A arte é um estranho fenómeno de osmose entre o artista e o universo, a diferença de tensão dá o sentido da corrente, ora do artista para o mundo, ora do mundo para o artista. É a comunicação contínua, a grande comunhão, uma transfusão eucarística das vidas»⁹⁶. Para o filósofo português, a nova arte deve incidir sobre três princípios: «a irreversibilidade da vida [...], a liberdade espiritual, ou presença do Infinito criador; e a noção do infinito exterior ou cósmico»⁹⁷. Ortega, por sua vez, mostra-nos como esta forma de entender a arte já não se adequa às tendências modernas e faz uma análise do significado da arte até ao século XIX:

«Poesía o música eran entonces actividades de enorme calibre: se esperaba de ellas poco menos que la salvación de la especie humana sobre la ruina de las religiones y el relativismo inevitable de la ciencia. El arte era transcendente en un doble sentido. Lo era por su tema, que solía consistir en los más graves problemas de la humanidad, y lo era por sí mismo, como potencia humana que prestaba justificación y dignidad de la especie. Era de ver el solemne gesto que ante la masa adoptaba el gran poeta y el músico genial, gesto de profeta o fundador de religión, majestuosa apostura de estadista responsable de los destinos universales.»⁹⁸

Gomes. Col. «Presenças», nº35. Lisboa: Editorial Verbo, 1984, p.58.

⁹⁴ «Aos poetas portugueses religiosos». *Obras Completas I* (1903-1912), tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, pp.261-265.

⁹⁵ *A Alegria, a Dor e a Graça*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956, pp. 80-81. Relativo ao eterno na arte Leonardo dirá que «é pela arte que a sensibilidade faz as suas reclamações de eterno, a sua luta pela imortalidade». *A Luta pela Imortalidade. Obras Completas III* (1916-1918). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, p.316.

⁹⁶ Leonardo Coimbra – *A Luta pela Imortalidade. Obras Completas III* (1916-1918). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, p.262.

⁹⁷ *O Criacionismo. Obras Completas I* (1903-1912), tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.300.

⁹⁸ *La deshumanización del arte*. 5ª ed.. Madrid: Revista de

Em *Meditaciones del Quijote* Ortega pensa a poesia, lírica e épica, nela inquirindo os limites da idealidade e da materialidade⁹⁹, sem todavia, enveredar pela interpretação leonardina intuitiva, transcendente e ontológica do modo lírico. Se Ortega vê na nova poesia, eminentemente estética, que serve os *ismos* de vanguarda, somente a «álgebra superior de las metáforas»¹⁰⁰, elegendo o romance como o género que melhor traduz a verdade do homem moderno¹⁰¹; em contrapartida, Leonardo, sistematizador da moderna poesia portuguesa¹⁰², entende, a propósito da poética de Pascoaes, que só a Arte poética traduz uma filosofia e representa a «imagem fiel da vida»¹⁰³. Ao reiterar a validade e a anticidade do género lírico, Leonardo coloca a tónica no «representado», a que Ortega denomina de «convívio» ou «percepción espiritual» da arte, em detrimento do «apresentado», que o pensador espanhol classifica de «contemplado»¹⁰⁴:

Occidente y Otros Ensayos Estéticos, 1958, p.49.

⁹⁹ *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2004, pp.279-289 e os artigos leonardinos dedicados à Poesia, coligidos em *Dispersos I – Poesia Portuguesa*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes. Col. «Presenças», nº35. Lisboa: Editorial Verbo, 1984, pp.17-68.

¹⁰⁰ *La deshumanización del arte*. 5ª ed.. Madrid: Revista de Occidente y Otros Ensayos Estéticos, 1958, p.32.

¹⁰¹ Segundo Ortega, Quixote situa-se no limbo dessa mudança de paradigma entre a poesia do passado (o género épico) e a realidade actual (romance realista) que reflecte o problema do indivíduo espartilhado no meio social (positivista e evolucionista). Veja-se em *Meditaciones del Quijote* as considerações orteguianas sobre os géneros literários, pp.250-301. Desde *Adán en el paraíso* (1910) o romance começa a ser objecto de análise, voltando Ortega ao tema em *Meditaciones del Quijote* (1914), no capítulo subtintulado *Breve tratado sobre la novela*, em *La deshumanización del arte* e em *Ideas sobre la novela*, ambos de 1925.

¹⁰² Leonardo privilegia a intuição poética como realidade dialéctica da Arte e contribui, segundo Pinharanda Gomes, na linha de Fernando Pessoa ou de José Régio, para uma axiologia teológica e filosófica com o seu estudo *Sobre a moderna poesia portuguesa* (1922), ao lado de Fernando Pessoa, autor de *A Nova Poesia Portuguesa* (1912) e de José Régio, autor de *História da Moderna Poesia Portuguesa* (1925). Veja-se, a este respeito, a nota preliminar de Pinharanda Gomes a *Dispersos I – Poesia Portuguesa*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes. Col. «Presenças», nº35. Lisboa: Editorial Verbo, 1984, pp.7-10.

¹⁰³ «O poeta Teixeira de Pascoaes». *Obras Completas I* (1903-1912), tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.135.

¹⁰⁴ *La deshumanización del arte*. 5ª ed.. Madrid: Revista de Occidente y Otros Ensayos Estéticos, 1958, pp.8-9.

«As artes em que o movimento atinge o maior poder revelador são a música e a poesia.

Elas têm desde logo um grande motivo de superioridade de expressão.

As outras artes só implicitamente jogam com o tempo; a música e a poesia, tendo o tempo implícito nos seus elementos, organizam estes elementos tanto no espaço como no tempo. Assim o movimento é, nelas, explícito; o seu discurso é vivo, o drama representado e não apenas apresentado.

*Todas as artes lutam contra o transitório, buscam o eterno. A arte eterniza o instante. Sob o fluxo dos fenómenos, procura a ideia de ser, que eles traduzem.»*¹⁰⁵

Em contrapartida, Ortega propõe que o espectador, uma minoria selecta, possa encontrar uma nova sensibilidade estética para interpretar as novas formas de arte:

«Tenemos, pues, que improvisar otra forma de teatro por completo distinto del usual vivir las cosas; hemos de crear a inventar actos inéditos que sean adecuados a aquellas figuras insólitas. Esta nueva vida, esta vida inventada previa anulación de la espontánea, es precisamente la comprensión y el goce artísticos. No faltan en ella sentimientos y pasiones, pero evidentemente estas pasiones y sentimientos pertenecen a una flora psíquica muy distinta de la que cubre los paisajes de nuestra vida primaria y humana. Son emociones secundarias que en nuestro artista interior provocan esos ultra objetos. Son sentimientos específicamente estéticos.»¹⁰⁶

Parece-nos importante concluir que, acima da pluralidade dos sistemas filosóficos criados por Leonardo e Ortega, representativos da melhor geração humanista depois do século de Ouro, prevalece a fidelidade à missão a que se propõem e que o pensador português define como sendo a missão dos poetas: «...o de lançar hipóteses metafísicas e exaltar a alma à coragem do dever, ao ardor da beleza e ao amor da verdadeira vida»¹⁰⁷.

¹⁰⁵ *A Alegria, a Dor e a Graça*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1956, pp.81-82.

¹⁰⁶ *La deshumanización del arte*. 5ª ed.. Madrid: Revista de Occidente y Otros Ensayos Estéticos, 1958, p. 21.

¹⁰⁷ Leonardo Coimbra – «A morte da Águia» (1910). *Obras Completas I* (1903-1912), tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.188.

Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.303.

⁸⁷ *La deshumanización del arte*. 5ª ed.. Madrid: Revista de Occidente y Otros Ensayos Estéticos, 1958, p.8.

⁸⁸ «El expresionismo, el cubismo, etc., han sido en varia medida intentos de verificar esta resolución en la dirección radical del arte. De pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas: el artista se ha cegado para el mundo exterior y ha vuelto la pupila hacia los paisajes internos y subjetivos». *Ibidem*, p.38.

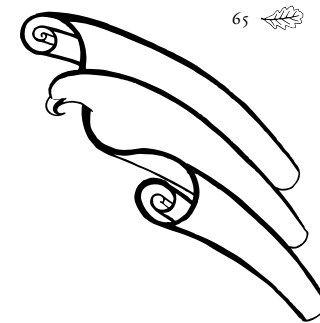
⁸⁹ *Ibidem*, pp.12-13.

⁹⁰ *A Luta pela Imortalidade. Obras Completas III* (1916-1918). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, p.316.

⁹¹ *Ibidem*, p.338.

⁹² «A Simpatia Universal». *CCDE*. Lisboa: Fundação Lusíada, 1994, p.40.

⁹³ «A Arte e a sua significação» (1922). *Dispersos I – Poesia Portuguesa*. Compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda



Fernando Henrique de Passos

DALILA

Os pés nus de sal no mar que se dissolvem
Cabelos soltos longos de bruma vento e sonho
Dedos que tocam com força e com carinho
Fragmentos de papel à tona d'água
As folhas dos livros as lombadas
A biblioteca que se mistura com as algas

A vestal de búzios entre as mãos
Aguarda a distância o chamamento o horizonte
O aproximar das linhas infinitas
O poeta que um dia surgirá por entre as ondas
E trará já não mensagens mas respostas
Respostas que virão de outros passados

Fitando um só futuro
Ela mergulha (é quase a Hora)
E faz já parte dessas lendas
Que húmidas darão à costa um dia
E nos despertarão

Eduardo Aroso

DALILA PEREIRA DA COSTA

Tem os olhos sibilinos
Onde brilha o tempo
Acendido na saudade.
Seus dedos femininos
Escrevem com acento
Na noite mais antiga,
Labirinto de Ariane.
Ísis das sombras,
Sorriso da aurora!
Os anjos do mistério,
Vigiando os sete selos,
Segredam-lhe livres
Os motivos da demora.

Renato Epifânio

DALILA. DE COSTA A COSTA

De Costa a Costa
Ninguém tanto viu
Tanto te viu, Portugal

Por Fora e por Dentro
Viste que não existia
Nem Dentro nem Fora

Nem Mar, nem Terra, nem Céu
Nem Sul, nem Norte, nem Sorte
Apenas um Destino por cumprir

DALILA PEREIRA DA COSTA

— no ano da sua morte



BREVE SAUDADE PARA DALILA

J. Pinharanda Gomes

O falecimento de Dalila Lello Pereira da Costa (4.3.1918-2.3.2012) não colheu de surpresa os seus mais próximos amigos e familiares. Ali, na vivenda da Rua 5 de Outubro n.º 444, no Porto, (implantada em jardim isolado, mas há tempos perturbado o sossego residencial pela construção de um viaduto rente ao espaço) Dalila viveu grande parte da sua vida. Teceu-a na harmonia de um ascetismo monástico, em solidão apenas mitigada por alguém que lhe cuidava da casa e pelas eventuais visitas de admiradores e de amigos. Iam estes apercebendo-se de como as suas visitas eram perturbantes para o ambiente de modéstia, ou de retiro, em que Dalila escolhera viver, por isso que os mais atentos a resguardavam de insistentes intrusões.

Apesar da existência eremítica, e de uma saúde fragilizada, não fechara as portas e, sendo-lhe possível, participava em autos culturais, tanto no Porto, como em Lisboa e no Estrangeiro (se convidada), ou visitava localidades onde esperava contemplar sinais da “corografia sagrada” de Portugal, ou, ainda, dedicando tempos de vilegiatura na Quinta do Salgueiro, no Douro, rio e região a que dedicou o seu último livro impresso, o álbum intitulado *As Margens Sacralizadas do Rio Douro através de Vários Cultos* (2006).

A fragilidade do corpo era compensada por uma superior fortaleza intelectual e espiritual. A vida não lhe consentia a felicidade de uma realização familiar em plenitude, mas julgamos errónea a tentação de explicar o seu evidente misticismo como forma compensatória da frustração mundana. Um dia de Junho de 1988, em visita a alguns sítios de Berna, acabámos por nos separar do grupo, enquanto ela me conduzia, como se fora a sua terra, pelos caminhos mais típicos de retorno ao hotel. Dela ouvi então certa mágoa, oriunda de

longínqua dor, pelo que em jovem passara num hospital em tratamento de (ineficaz) fertilidade que a mais longa estada no Brasil não resolvera, como era ambição do casal Pereira da Costa.

Sofreu, e guardou no segredo do coração o sofrimento, que, a par da idade e de achaques, como que a imobilizaram nos últimos dois ou três anos da passagem pela terra, tendo já afirmado e testemunhado a sua biografia como a de alguém que é património, não apenas da pátria portuense, mas da pátria portuguesa, – às quais dedicou o melhor das suas qualidades como poetisa, pensadora e exegeta dos sinais sagrados e dos segredos do Espírito ocultados pela negligência do tempo e da história.

A evocação da sua pessoa permite recordar também os nomes de outras três senhoras da nossa cultura e do nosso pensamento, coetâneas, ou quase (com mínima diferença de anos) de Dalila: uma ribatejana, Natércia Freire (n. 1920), poeta angélica de um renovado romantismo, e as demais portuenses, ou da galáxia portuense: Agustina Bessa Luís (n. Amarante, 1922), e Sophia de Mello Breyner Andersen (n. 1918), da mesma idade de Dalila, e também poetisa da imersão religiosa, se bem que diferenciada por uma vertente de intervenção social que, nos escritos de Dalila, é porventura menos ostensiva.

No silêncio do eleito eremitério, Dalila viveu em permanente meditação, ou mediação, imersa no que designaremos por *sentimento pensante*, traduzido num olhar que procura vislumbrar as analogias das formas materiais com os paradigmas ideais, ou, de modo mais simples: procurar ver, na complexa multiplicidade das *coisas*, a genuína simplicidade do Ser. Produziu uma considerável obra escrita, constituída por uma ordem poética e por uma ordem ensaística de teor especulativo,

ora imergindo no sagrado, ora trazendo o sagrado à face visível do eventualmente profano.

Desconhecida em Portugal, pelo menos até 1971, era já conhecida e considerada nos meios franceses de cariz espiritualista, o seu primeiro escrito, de carácter místico, um ensaio intitulado “Três Meditações sobre o Extâse”, tendo aparecido na revista francesa, *Esprit*, ainda com o título *Expérience de l'Extase* (1970). Só em 1971 se revelou ao público português, com uma obra que concitou as mais selectivas atenções, e por isso reeditada, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*. Depois deste livro construiu uma obra com notável regularidade.

Um elenco integral, referido à data de 1996, consta do livro de actas do Colóquio que lhe foi dedicado, e participado por significativo número de pensadores seus admiradores – *Dalila Pereira da Costa e as Raízes Matriciais da Pátria*, Colóquio esse efectuado no Ateneu Comercial do Porto (17 e 18 de Maio de 1996). O livro foi editado (1998, 192 pp.) pela Fundação Lusíada, de cuja administração Dalila em tempo participou. Após essa data, tivemos conhecimento de mais os seguintes títulos: *Dos Mundos Contíguos* (1996), *Os Instantes* (1999), *Portugal Renascido* (2001), *Contemplação dos Painéis* (2004) e *As Margens Sacralizadas do Rio Douro através de Vários Cultos* (2006).

Entre as suas obras cumpre mencionar ainda a participação no Seminário de Literatura e de Filosofia Portuguesas, que decorreu na Universidade da Misericórdia de Friburgo (Suíça), nos dias 24 e 25 de Junho de 1988, e em que os temas debatidos foram propostos por António Quadros, Orlando Vitorino, André Coyné, Fr. António Pinto de Oliveira, O. P., Prof. Pedro Ramirez, Erwin Kerz, e o autor destas linhas. Dalila apresentou, o tema “Portugal, Arca da Tradição”. As Actas deste Seminário foram editadas treze anos mais tarde (Fundação Lusíada, 2001). O volume inclui a tese de Dalila (pp. 119-122) a *Crónica do Seminário*, por nós redigida, constando das páginas 19-36.

Neste Seminário, Dalila de algum modo venceu o temor que havia algum tempo a perturbava, de que Portugal fosse insubsistente e acabasse por dissolver-se na “união europeia”. Racionalizara, contudo, a dialéctica de valores e, perante um complexo auditório, expôs a sua ideia de Portugal, inscrevendo desde logo uma chave hermenéuti-

ca, a de Portugal, sempre desfazado da Europa no tempo, constituir, em relação à Europa, um “anacronismo futurante”, entidade distinta da Europa, medium entre Ocidente e Oriente. Se, na medievalidade oclusiva da Europa, Portugal se adiantou ao tempo europeu mediante os Descobrimientos, também agora lhe cumpre abandonar o mundo velho e vestir o novo hábito, fruto de sacrifícios que o levarão do materialismo reinante para uma pura vivência de espiritualidade.

Uma selecção temática dos escritos de Dalila patenteia o maravilhoso da condição que melhor admira no nome de Portugal: a angélica, pela qual professa uma devocional crença, não como limite desta, mas como móvel de viagem ou de progresso para o superno valor, só ele digno de ser contemplado como real milagre. Na poesia (*Elegias da Terra-Mãe, Portugal Renascido, O Novo Argonauta*, só para exemplo) a imagem contemplada e contemplável é a auréola da portugalidade. O que o novo argonauta inventa é “o santo país das Estrelas”. Toda a reflexão da autora volta e devolve a celeste imagem ou modelo arquétipo do real presente de modo histórico no nome de Portugal, instrumento de união, de comunhão e de religião. De certo modo, até os oracionais poemas da *Hora de Prima* se voltam para o conhecimento da terra, segundo a medicina sagrada: “Eu também compreendo que pela medicina sagrada e na constância do céu, chegaremos: de branco vestidos, de anjos assistidos, as culpas largadas às portas do céu franqueadas”.

Imersão anagógica, embebebença simbólica, percussão da teoria para além do convite à filosofia, perpassam, como artes mistagógicas, nos escritos da mística portuense. Conforme a um critério que era do seu agrado, a tábua bibliográfica costuma repartir os títulos por três géneros: Poesia (*Elegias da Terra-Mãe, Hora de Prima* e *O Novo Argonauta*), Poesia e Ensaio (leiamos: Poesia com Ensaio), em que se costumam incluir *Encontro na Noite, Os Jardins da Alvorada* e *D. Sebastião, El-Rei Ungido* e, por fim, o género Ensaio, com a sua restante bibliografia, desde *O Esoterismo de Fernando Pessoa* (o seu primeiro livro editado) ao último sobre o mistério do Rio Douro.

No que ao segundo grupo inere, entendemos que melhor seria incluído no primeiro, pois o substantivo é poético, mesmo quando sob a forma de

prosa de algumas divagações. O *Encontro na Noite e Os Jardins da Alvorada*, não são, nem pura poesia, nem pura profecia, nem pura divagação lírica, nem dianóica especulação. Transitam num mar de vidências e de vivências, metaforizado em cálculo de ascética transfigurante. A emergente prosa surge como patamar de um quase descanso no momento de descida do voo poético: há unidade textual e formal, se bem que menos aparente.

A restante obra, agrupada no género ensaio, envolve os oráculos do santuário construído por Dalila: a viagem salvífica (*A Nova Atlântida, A Nau e o Graal...*) a exorcização do mal (*Duas Epopeias das Américas, Entre Desengano e Esperança*), a mística e a mariologia (*Da Serpente à Imaculada, A Ladainha de Setúbal*, por exemplo) e a pesquisa dos arcanos da teoria do conhecimento (*Os Sonhos*) e a onto-teologia que em tal rubrica nos parece ter lugar o longo e denso estudo que dedicou à Saudade, num livro em que tive a graça e a honra de associar o meu obscuro e desvalido nome – *Introdução à Saudade* (1976), que teve uma distinção: ter sido editado em língua castelhana na Cidade do México.

Julgo não andar longe da exactidão se conjecturar que a fama de Dalila, em termos de leitorado, assentou de modo especial no seu devocionário da saudade e da originalidade da abordagem ao esoterismo de Fernando Pessoa, sem prejuízo da sua úbere iniciação na geografia sacra (além dos títulos já mencionados, e entre outros, *A Ladainha de Setúbal*, e *Corografia Sagrada*). De passagem, custa omitir o facto de que a obra intitulada *Gil Vicente e a sua Obra* (1989) algo complementar da hermenêutica esotérica peculiar do pensamento de Dalila, não achou poiso no Editor habitual, porque alguém do meio universitário de Coimbra, especialista em literatura portuguesa do século XVI, entendeu dar parecer negativo àquela Editora, mas, em todo o caso, o livro veio a público, por iniciativa de Francisco Guimarães da Cunha Leão, proprietário da Guimarães Editores, que preferiu passar ao lado do coimbrão lento.

Toda a obra de Dalila se resume na contemplação, no cerne de um sentimento pensante, transcrito num olhar analógico e aberto ao outro: “contemplari et contemplata aliis tradere”.

O último livro que Dalila editou, ainda através da casa de seus primos Lello, retomou o apelativo

tema da corografia sacra, misto de simbologia e de teurgia, foi intitulado como já vimos *As Margens Sacralizadas do Rio Douro através de vários Cultos*. Constitui uma obra de arte, análoga de outras do seu elenco bibliográfico, e guia o leitor através dos sítios típicos e tópicos do Rio de Ouro, em cujas margens a autora vislumbrou sinais, uns visíveis e nítidos (pedras, ermidas, toponímicos), outros porventura menos óbvios, solicitando olhos ledores interrogando o significado dos sinais, que se apuseram e sobrepuseram, quais estratos, através das civilizações e culturas cujos povos existiram na dependência, mediata ou imediata, do rio que a história hispano-lusitana olha como arquétipo de uma raia (o Norte que se oculta atrás dos montes, ou separou, quando não havia boas pontes, a mátria vimara-baracarense e portuense, separadas dos territórios adquiridos, do espaço portugalense a sul desse rio).

Acerca de vários outros lugares que a obra de Dalila contempla, julgamos possível conjecturar que, saindo pouco do seu eremitério, na escrita revia as recebidas e memorizadas imagens, como quem sai de casa para viajar. Quanto ao Douro, foi sítio que frequentava em algumas épocas do ano, dado possuir uma quinta em uma das margens. O livro, tem formato álbum, (aliás, na sobrecapa em papel couché, impresso em quadrocromia, passou uma desagradável gralha, *sacralisazas*, em vez de *sacralizadas*).

Sendo embora o último livro editado, vale como uma pedra a mais na parede do templo que a autora dedicou à alma portuguesa através dos patrimónios natural e construído, mas não é o livro-clave, predicado que inere a outro título. Registemos, de passagem, por simples curiosidade, que uns poucos meses antes de falecer, entregara ao Dr. Abel de Lacerda (Presidente da Fundação Lusíada) um extenso original (dactilografado à sua maneira, em máquina de escrever que seria já antiga, tão antiga como a ortografia do texto, perturbada, ou por dactilográficos defeitos, ou por típicas maneiras de ortografar certas palavras).

O original constitui uma intensa introspecção, com forte peso de uma vida onírica, em que o real íntimo, mítico, imaginal ou onírico, prevalece sobre o evidente, o comum e o óbvio, num percurso sempre orientado (ou não) na pesquisa de algum bem perdido e de saudosas memórias.

Este livro ficou inédito, e encontrar-se-á no espólio existente na sua casa, e doado à Universidade Católica (Centro Regional do Porto), juntamente com outros bens.

Este um tanto longo excuro, justifica o nosso propósito de propor que o *último livro* de Dalila, ou que encerra a vida que o seu espírito comunicou ao público, seja o texto-chave que se intitula *Os Instantes nas Estações da Vida* (1999), publicado numa colecção designada “Espirituais Portugueses”, (em que também foram editados textos modelares de Leonardo, Junqueiro, Pascoaes, Teresa de Saldanha, Silvia Cardoso, etc). A obra de Dalila nem sempre foi olhada como ortodoxa por alguns leitores de formação católica. Sentiam estes a evidência de uma forte religiosidade, mas o pensamento discursivo de Dalila, tão recorrente às alegorias, às metáforas, às parábolas, às aproximações (talvez mesmo identificações analógicas) entre o maravilhoso pagão e o maravilhoso cristão, deixava-os na dúvida. Por outro lado, alguma teologia ficou surpresa com o teor do escrito de nítido cariz místico, inicialmente publicado em francês, (1970) sob o título “Expérience de l’Extase”. Dalila incluiu este escrito, de inusitado teor vivencial (mais do que ensaístico, ou especulativo), no segundo livro que publicou em português – *A Força do Mundo* (1972) com o título “Três Meditações sobre o Êxtase”. A publicação em língua portuguesa advertiu quem fosse mais atento que o escrito constituía um testemunho espiritual *vivido*, algo de profundamente autobiográfico.

O professor e teólogo portuense Ângelo Alves propôs a Dalila um questionário a que ela aceitou responder em liberdade e em verdade. Deste modo, *Os Instantes*, em 13 capítulos, oferecem uma autobiografia, de tipo confessional, na linha das narrativas místicas próprias dos Espirituais, em que revela os passos da sua vida como poeta, hermeneuta, escritora e também, por vocação e sensibilidade, imersa na união noética da poesia, da mística e da praxis. Todo o livro é de ler e de re-meditar, sendo de particular altitude os capítulos relativos às três experiências extáticas ou místico-contemplativas, e à sua teologia – conhecimento experiencial do divino, mística do Deus uno e trino, e a mística para o corrente milénio. Terminada a redacção em

30 de Julho de 1999, o testemunho encerra em auto de abertura escatológica – “o último despojamento do Mal”, último e supremo instante, – a conciliação da razão e do espírito, da fé e da razão, na beatitude do reino divino.

Nos demais livros, sempre e de muitos modos, Dalila nos propõe vias de acesso à sua alma, mas é neste *Os Instantes*, que o essencial de quanto pensou, visionou e sofreu, enfim, viveu, nos é revelado, sem hipóteses de catáfrica hermenêutica. Usando um modo marinheiro, diremos que n’ *Os Instantes*, Dalila, mais do que abordou o veleiro rival: tomou-o, e dele deveio dona.

ANEXO¹

(Nota prévia a *Contemplação dos Painéis*)

Uma dezena de orações rezada perante os “Painéis” ditos das Janelas Verdes ou de Nuno Gonçalves, outrora de S. Vicente de Fora de Lisboa, eis quanto nos foi dado apurar como cerne ou essência deste livro que Dalila Pereira da Costa criou, ou inventou, sob o título *Contemplação dos Painéis*.

Os “Painéis” foram, são, e decerto hão-de ser, um enigma. Para deixarem de ser enigma, seria necessário encontrar os documentos positivos, diplomáticos, se possível de autorizada Chancelaria, noticiando o seu vero autor, o vero encomendador da obra, e a natureza e significado do conteúdo. Distinguímos os conceitos de *enigma* e de *mistério*. Enigma concerne ao íntimo significado, oculto mas revelável, da obra humana; mistério atina ao significado da obra divina, que se mostra, mas permanece inexplicável, e que, embora passível de um discurso ao racional, só o dom da fé a ele acede em verdade. O enigma pode ser demonstrável; o mistério mostra-se, não carecendo de demonstração. No quadro deste raciocínio, aduzimos que um enigma que se mantém enigma para sempre, é como se fosse mistério. Na verdade, tal juízo é aduzível, mas com a limitação do *se*. É como se fosse, embora não seja.

¹ Antes de publicar o álbum *Contemplação dos Painéis*, ainda sem este título, Dalila achou por bem solicitar uma opinião, a qual lhe foi transmitida por carta, com muito prazer, a título particular. No entanto, Dalila fez a surpresa de inserir essa carta com o título de “Nota Prévia”. Aqui se reproduz, com os devidos respetos ao Editor, Sr. José Manuel Lello.

“A obra de arte não é só para ver: é também para ler” (Álvaro Ribeiro, *As Portas do Conhecimento*, 1987, p. 360). Os “Painéis” têm sido muito mais alvo de *ver*, do que de acto de *ler*, pese embora o grandioso elenco de estudos ou de reflexões que eles hão suscitado no decurso dos tempos da história e dos instantes da vida. O elenco interpretativo abrange exegeses e estudos de natureza pictográfica, tecnológica, fisionómica, simbólica, alegórica, cronológica, hagiográfica, etc., etc., num rol comparativo do valor daquelas figuras, cujo silêncio tão alto nos fala, sem que, nem escutando, consigamos entender o que elas nos dizem.

Os exercícios inferenciais, corporizados em aulas histórico-tecnológicas, quais as devidas a José Saraiva, A. Belard da Fonseca, Jaime Cortesão... houveram sempre de concluir por dúvida provisória, deixando o enigma vivo, residente, e disponível para abordagens outras, essas de cunho hierático-simbólico, quais as subscritas por autores da qualidade especulativa de José Luís Conceição Silva, Rafael Monteiro, Afonso Botelho, Lima de Freitas e, sem dúvida, Almada Negreiros que, à sua perspectiva estético-arquitectural ou sou apor a leitura mítico-alegórica, pois, além de ser um plástico, foi também um especulativo de multiforme iniciação simbólica.

Todavia, os “Painéis” incentivam cada um de nós, não tanto à visão mecânica, quanto à contemplação que decorre da *visão interna*, dos olhos da alma espiritual. Assim se realiza a leitura dos “Painéis”, que se dirigem, no silêncio, a cada um de nós, essa leitura resultando tanto mais rica quanto mais *in-formação* nós formos capazes de pôr no diálogo entre a alma dos “Painéis” e a nossa alma. Já nestas breves linhas fica estabelecido o itinerário em que se move a dezena de meditações ou de contemplações proposta por Dalila Pereira da Costa, em nova ascese, orientada para o irrevelado mas cognoscível, embora oculto, ascese esta análoga de outras que nos tem ofertado em obras – painéis de uma única *obra magna* – de que apenas citamos, por analogia, *O Esoterismo de Fernando Pessoa* (1971), *A Nau e o Graal* (1978), *Da Serpente à Imaculada* (1984) e *Portugal Renascido* (2001). Obra apoiada em abundante e criteriosa informação, esta é decerto o menos importante neste

livro, revelando de ocasional acidência. O categórico reside no método de contemplação, pois exercício de contemplação é o presente texto. É óbvio que o enigma não fica desde já solvido, ou esclarecido. Parece-nos, até, que ele devém, se possível, mais enigmatizado, numa ascensão que o eleva ao patamar de um quase mistério. Cada décima da dezena parte de um suposto organizado na díade cultura/religião, e enceta um caminhar que se destina muito mais a penetrar (*in-trare*) do que a viajar ao de cima, queremos dizer: um caminho chamado hermenêutica, cujo propósito é o de encher o tema, e não o de o esvaziar, como frequentemente acontece com a exegese, a qual, em vez de introduzir, procura extrair. Cabe, neste caso, agora e aqui, escrever o adjetivo esotérico, na sua qualidade de adjetivo comparativo: o mais interior do interior, por oposição ao exotérico, que é o mais exterior do exterior. Temos destes adjectivos imagens na arquitectura dos Santuários: ao exotérico equivale o *átrio* ou *adro*, que está fora, ao esotérico equivale a *capela-mor*, que fica no cimo do interior, ou santos dos santos, lugar privilegiado do Sacrário, onde se guarda o corpo de El-Rei do Mundo.

Esoterismo dos “Painéis”? Sim, contemplados não segundo a arte das coisas, mesmo belas, mas segundo a arte dos espíritos, por isso que achamos adequado o nome de mistagogia para definir o texto e o contexto desta pérola acrescentada ao rosário de flores que Dalila tem vindo a confeccionar nos instantes beatíficos da sua vida. Não fica identificado o Santo, mas torna-se claro que o Espírito Santo, sendo absolutamente irrepreensível (diversamente do Pai e do Filho a quem damos rostos humanos!), a pontos de a simbólica imaginária recorrer à coroa ou à pomba, não pode estar ali com humano rosto. Mas está. Todo o Pannel respira, com efeito pneumatológico, os dons do Divino; e nele, na multitude de rostos, se vê a luz pelo Divino refractada nos rostos e nas prosternações.

Em resumo: – que me dizem, a mim, os “Painéis”? Dalila responde sem limitar o direito de resposta a cada um de nós. Ela propõe nos, em vez da decifração, a contemplação deste sagrado ícone que, nascido em Portugal, projecta o Homem universal. (Solenidade do Rosário, 2003).

DALILA E O SEU TEMPO DA SAUDADE — ENTRE A NARRATIVA DO MITO E A EXPERIÊNCIA MÍSTICA¹

Carlos H. do C. Silva

In memoriam *de Dalila L. Pereira da Costa*,
preclara visionária da Mátia lusa...

PREÂMBULO

Houve alturas em que a nossa razão polemizou com esta intérprete do esoterismo de Pessoa e pensadora da Saudade e do Mito português.² Porém, numa outra *lectio* colhida antes ao sabor *feminino* da inteligência cordial de outras obras de Dalila P. da Costa, acertou-se com aquela lucidez derivada e declinante como em hora crepuscular ou auroral de uma diversa e silenciosa concordância.³ Sim, a escuta da voz, como se da sibila ou da profetiza, cujo oráculo não é para argumentar, ou sequer sondar em crípticas hermenêuticas, talvez apenas para ouvir na obediência de um leve enlevo poético.⁴

¹ Por opção do Autor *manete-se a ortografia tradicional*. Cumpre-nos, ainda inicialmente, agradecer o convite da *Revista Nova Águia* para integrar esta homenagem a Dalila Lello Pereira da Costa e aproveitamos este ensejo para homenagear também o P. Joaquim da Silva Teixeira, O.C.D., (actual Padre Provincial dos Carmelitas Descalços), enquanto estudioso da «mística ecuménica» de Dalila L. Pereira da Costa.

² Cf. Carlos H. do C. SILVA, Recensão de «Dalila Pereira da COSTA, *O Esoterismo de F. Pessoa*, Porto, Lello 1971», in: *Clássica*, nº 4, Dez. (1978), pp. 97-101; Id., Recensão de «Dalila Pereira da COSTA, *Dois Epopeias das Américas, Moby Dick e Grande Sertão: Veredas (ou o Problema do Mal)*, Porto, Lello & Ir., 1974», in: *Didaskalia*, vol. IX, 1 (1979), pp. 237-239; e Id., Recensão de «Dalila Pereira da COSTA e Pinharanda GOMES, *Introdução à Saudade (Antologia)*, Porto, Lello & Ir., 1976», in: *Didaskalia*, vol. IX, 1 (1979), pp. 239-241.

³ Vide Carlos H. do C. SILVA, «Filosofia e Mística na *Escola Portuense* ou Destino mítico de uma Literatura pensante?», in: *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos, 1850-1950*, Lisboa, IN-CM, 2002, vol. I, pp. 291-322; ter também presente Id., «Espírito rebatido ou Inteligência exaltada? – Filosofia e Pneumatologia nos séculos XIX e XX (no Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro)», in: *Várs. Aut.*, *O Pensamento Luso-Galaico-Português (1850-2000)* – «Actas do I Congresso Internacional», Lisboa, IN-CM, 2009, t. I, pp. 157-197.

⁴ Tenha-se presente, por exemplo: Dalila Pereira da COSTA, *Hora de Prima*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993...

Rara a sua vivência perpassada assim em *símbolos e mitemas*, mas que se deixa também entrever em indicativos vivos de um *testemunho* pessoal, de uma *mística experiência* que acaba por segregar. De facto, quando se indague de outros testemunhos publicados dessa vivência não apenas de interioridade, mas de experiência mística em que se atesta um «estado alterado de consciência», um êxtase de fogo e luz remetendo a inspirada ou transcendente fonte, não se encontra, nem nas páginas mais intimistas e doloridas de Leonardo Coimbra,⁵ nem no aflorar da intuição fulgurante da visão de José Marinho,⁶ nem sequer nas emotivas páginas de outros pensadores e poetas da saudade, algo de similar ao que em Dalila se pode reconhecer.

O testemunho é, como se sabe, *martírio* e traduz-se também na *paixão* velada de um percurso pensante que resguarda aquilo mesmo que assim observa. Um olhar que pode ter de descer aos infernos, ou de subir aos Céus, porém nesse pudor e salvação de só ser de soslaio, deixando um sinal daquilo que não pode já ser falado, mas apenas ser assim indirectamente dito. É nesta “escola” da saudade como um acertar o olhar madrugante, seja de Pascoaes, seja de Sant’Anna Dionísio,⁷ entre outros, que Dalila encarna a

⁵ Como as de *A Alegria, a Dor e a Graça...*, in: *Obras de Leonardo Coimbra*, ed. Sant’Anna Dionísio, Porto, Lello, 1983, vol. I, pp. 399 e segs.

⁶ Vide, por exemplo: José MARINHO, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Ed., 1961, por exemplo, pp. 53 e segs.: «Da interrogação fundamental»... e pp. 149 e segs.: «Compreensão Una e Omnímota».

⁷ Cf. Sant’Anna DIONÍSIO, «Introdução» a *Obras de Leonardo Coimbra*, ed. cit., vol. I, pp. V e segs.: «Aparição de uma Filosofia Madrugante»; vide também Teixeira de PASCOAES, – que deixou dito: «O futuro é o passado que amanece...» – Cf. «As Horas», em *O Bailado*, (1921), Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, pp. 81 e segs. Vide também outras referências em nosso estudo:

voz do Portugal esquecido, porém sempre lembrado em tal esquecimento no choro de poetas e profetas.⁸ Voz que vem do antes de nós e que nos constitui como corpo e nau deste estarmos embarcados desta vida e havermos aqui de gritar sempre para algum Mostrengo o nosso sinal determinado.⁹

Porém, como se sabe *em mar*, paradoxal determinação essa, que a mulher e poeta bem sente ser *indeterminação* do vago, do matricial de uma terra lunar, de uma matriz portuguesa que acorda para o mundo de sombras e de sonhos que constitui este nosso *oceano de dissemelhança*.¹⁰ Seria este formular o seu caminho um apagar vestígios de qualquer “método” que fosse, apenas salientando o já lá se estar, a palavra de Dalila encarnando os deuses antigos da pré-história lusa, ou colhendo o orvalho druídico de qual visco dourado declinado dos Céus.¹¹ Sempre, pois, a sua palavra flutuante, líquida e emotiva como que a velar tais abismos de percursos irrecuperáveis de métodos ou mediações inúteis. A poetisa abrevia em imediatez, em *Hora de Prima*...

Carlos H. do C. SILVA, “Da regressão intemporal ou do Bailado poético-místico no Saudosismo de Teixeira de Pascoaes”, (Comun. ao «Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes», org. Fac. de Teologia do Centr. Reg. do Porto da U.C.P., 6-8 Jan. 1995), in: *Nova Renascença*, XVII, nº 64-66, Inv.-Verão (1997), pp. 151-183.

⁸ Cf. Dalila L. Pereira da COSTA, *Místicos Portugueses do Século XVI*, Porto, Livr. Chardron de Lello & Irmão, 1986.

⁹ A linguagem (qual comunicação) assim regredida à *voz primordial* (comungante) das coisas... num percurso que lembra M. HEIDEGGER, “Das Wesen der Sprache”, in: Id., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, G. Neske, 1971⁴, pp. 157 e segs., mas também a herança camoniana e pessoana que ressoa do nosso *verbo escuro*, como ainda diria Teixeira de PASCOAES, *Verbo escuro, / A Beira (num relâmpago)*, Paris/ Lisboa, Aillaud & Bertrand, s.d., pp. 30 e segs.: «O Mar e a Noite»...

¹⁰ Mais do que a tradicional *regio dissimilitudinis*, com raízes neoplatônicas e medievais, toma-se aqui a «noite antiquíssima» (na fórmula pessoana de Ricardo Reis), como eco ainda “romântico” de uma compreensão lunar, pela sombra, pelo difuso... em Dalila, cf. *Da Serpente à Imaculada*, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1984, II – «Entre Tagus e Minius», pp. 131 e segs.: «A serra da Lua, ‘Tholoi’ e grutas iniciáticas». Vide *infra* ns. 53, 81 e 134.

¹¹ Remeter ainda e sempre para os ecos de Dalila L. Pereira da COSTA, *Da Serpente à Imaculada*, ed. cit., pp. 309 e segs.: «As duas saídas do tempo na cultura portuguesa...»; e *Ibid.*, pp. 334 e segs.: «As duas Escatologias Astrais Portuguesas: Lunar e solar» (citando a leitura cabalista de António Telmo)...

DA PALAVRA MÍTICA (LÓGOS) AO VERBO (POIÉTICO) DA SAUDADE...

Fica essencialmente e em comum, na *comunicação*, com os pensadores sobretudo portuenses, também da filosofia portuguesa e mais largamente de toda a poética da língua pátria em seu mito máximo, a sua *maré* de palavra.¹² E dizemos *maré*, podendo-se desenvolver todo o seu simbolismo do *mar*, pelo ritmo da onda, da continuidade constitutiva da *saudade* que lhe timbra o ser. Não um *estar* saudoso, mas o ser dessa saudade que é a *vida*: “*como supra-essência de cadeia no tempo*”.¹³

Donde o ‘andamento’ ainda leonardino desta sua *durée*, como “*passagem, como processo em vias de se fazer, em incessante perfectibilidade, do tempo à eternidade*”,¹⁴ porém sempre abreviando-o (e justamente por esta visão sinóptica e relação a tal processo) em *fim*. A saudade, sendo assim esta tensão para um fim, e nem sequer em termos *teleológicos* de uma moral de consequimento, antes de uma escatológica esperança, mas por exaustão. “*A saudade só morre na morte (porque aí, realizando-se de todo, se anula, por consumação)*...”¹⁵

Mas, ao mesmo tempo que Dalila indica este *fim*, que é apenas o *termo* da saudade, potencia-a por esta mesma antecipada morte – diríamos esta *mortificatio* da mesma –, pois aponta nela para uma metamorfose, um renascimento místico do próprio *eu saudoso*.¹⁶ Pois, de facto, que

¹² Como defendemos em Carlos H. do C. SILVA, “Filosofia e Mística na *Escola Portuense* ou Destino mítico de uma Literatura pensante?”, in: *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos, 1850-1950*, Lisboa, IN-CM, 2002, vol. I, pp. 291-322.

¹³ Cf. a reflexão de Dalila L. Pereira da COSTA, “Saudade, unidade perdida, unidade reencontrada”, in: Dalila L. Pereira da COSTA e Pinharanda GOMES, *Introdução à Saudade (Antologia Teórica e Aproximação Crítica)*, Porto, Lello & Irmão, 1976, pp. 77-155, que aqui abreviaremos por *Saudade*, seguida de página, no caso, p. 79.

¹⁴ *Saudade*, p. 79.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Donde não apenas a «unidade perdida», «unidade reencontrada», mas toda uma *metamorfose* espiritual... Cf. nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Saudade e Experiência Mística” (Comun. ao «Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade», Inst. Luso-Brasileiro de Filosofia, Viana do Castelo/ Santiago de Compostela, 2 Junho 1995), in: *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, pp. 117-143.

será daqueles que não estiverem mortos quando a morte chegar?... Não será esse o cerne também cristão da advertência para um estar vigilante e um haver assim de morrer, já que não há ressurreição sem morte?¹⁷

Potenciação de estado em que saudade, como se fase equivalente à da *putrefactio* alquímica permite que o *mim* aparente se trasmude num *eu* permanente: “*quando as camadas terrestres do fruto forem destruídas pela força total consumidora do Espírito, até ao cerne, à semente eterna do ser...*”¹⁸ Claro que há aqui uma convicção, qual olhar já cúmplice de angélica verdade, a de que exista esse cerne, ou de que, mesmo que não exista, *essencialmente* tudo se passe *como se*.¹⁹ Uma indução mental que recusa a instantaneidade pluriforme e multimoda da via fragmentária e fragmentante de Pessoa, como do que Dalila refere como o Oriente budista...²⁰

Eis, então, assim a saudade *como se* história e tempo integrado, narrável menos na razão científica de uma historiografia do que, justamente, no *contar estórias* no dar ao tempo a *narrativa* de um poetar concreto, encarnado, na mitologia de “alguém”, como Dalila salientará a propósito da geografia mítica e da tradição simbólica existencialmente consubstanciada num povo, numa terra, num destino...²¹

¹⁷ Cf. Mt 24, 42: “*Vigilate ergo, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit.*”; 25, 13: “*Vigilate itaque, quia nescitis diem, neque horam*”... (apud Vulgata).

¹⁸ *Saudade*, p. 79. Vide nosso estudo, supracitado: Carlos H. do C. SILVA, “Saudade e Experiência Mística” in: *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, pp. 117-143, sobretudo pp. 123 e segs.

¹⁹ Vide a importância heurística e a «evidência» antecipada assim, tal como colhe na própria epistemologia: Hans VAHINGER, *The Philosophy of 'As if'; A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, London, Routledge, 1924 e reed.; e cf. também Georges KOMAR, *Tout se passe comme si*, Bagnolet, Éd. Ivoire-Clair, 2001, pp. 71 e segs.: «Le symbolisme»...

²⁰ *Pluralidade plural*, tal se pode documentar em António MORA, «O Regresso dos Deuses», in: F. PESSOA, *Obras em Prosa*, ed. Cleonice Berardinelli, Rio de Janeiro, Nova Aguilar Ed., 1972, p. 175: “(...) *A realidade, para nós, surge-nos directamente plural. O facto de referirmos todas as nossas sensações à nossa consciência individual é que impõe uma unificação falsa (...) à pluralidade com que as cousas nos aparecem.*”

²¹ Cf., por exemplo, Dalila L. Pereira da COSTA, *A Nova Atlântida*, Porto, Lello, 1977...; Id., *Da Serpente à Imaculada*, ed. cit., pp. 129 e segs.: «Entre Tagus e Minius»...

Trata-se, pois de um pensamento que se entusiasma nesta visão declinada do suposto eterno em tempo. Sem essa correspondência assim em visão deslumbrada, diz Dalila que o modo português e cíclico de assumir, ou não, o tempo nessa perspectiva de abertura, entrará em decadência: constituirá como que a baixa-mar onde, *em dormição*, se esquece o essencial... – como nos nossos dias... (e também tal Dalila o viveu nessa mesma crítica consciência).²²

Porém, se esta infidelidade quase bíblica e judaica do Povo escolhido para esta bênção de saudade e que trai ciclicamente o destino de tão transcendente *aliança* ou divino desígnio – de um Quinto Império, como Dalila refere – aponta para um certo *decadentismo* também *por causa* da saudade (do saudosismo, como melhor se diria), por outro lado, remete para um horizonte oriental, materno e mortal do ritmo de uma outra sua compreensão.²³ Não serão esses períodos de latência, como os *pralayas* de Brahman, em contraste com o “dia claro” do desenho de todas as ilusões dos dias desse Senhor (*manvantaras*)? Não será essa saudade um desejo da morte, morte da ilusão, ou mesmo que de uma ilusão de morte, como diz Pessoa, daquele que jaz “na falsa morte”?²⁴

Não, pois, uma simples e maniqueia moral que contraponha o “bem” da “*via da saudade assumida por todo um povo*” com o “*desinteresse existencial, como afastamento, descolamento do real...*”

²² Tivemos oportunidades, embora breves, de privar pessoalmente com a Autora e de reconhecer esta convergência crítica quanto à *urgência da hora presente* e que assim atinge esta ‘dolorosa’ expiação pátria... *Dormição*, dormência ou ocultação, serão ainda fórmulas por demais benévolas para esta espécie de «regresso das tribos» e de decadência geral do Ocidente...

²³ É a descoberta *matricial* e «oriental» da feminina potência por via saudosa. Cf. *Da Serpente à Imaculada*, ed. cit., p. 30: “*Vermos assim que todo um vasto mitologema, de natureza aquática, integrará em si um complexo de realidades primordiais, que se poderão resumir na crença única: é na água e da água, que reside ou vem toda a força de vida, de criação, regeneração e sapiência para os homens. Mas, se este mitologema, aquático, ctónico, lunar e feminino, se mostrará como o primigénio no transcurso do ser português, outro, de essência ígneo, celeste, solar e masculino, estará também presente no sistema antro-po-cósmico de toda a sua mitologia.*”

²⁴ Cf. F. PESSOA, «No Túmulo de Christian Rosencreutz», III: “... *Calmo na falsa morte a nós exposto, / O Livro ocluso contra o peito posto, / Nosso Pai Rosaecruz combece e cala.*” (in: *Obra Poética*, ed. M.^a Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar, 1962, p. 191)

a que chamamos decadência.”²⁵ A própria Dalila complementa essa *via saudosa* pela “*via da mística e da poesia*” como modos transversos que, afinal, para aquela visão do eterno, no e pelo tempo, têm de descer ao esquecimento, ao abissal das *trevas de um não-saber*, e, complementarmente, sublimarem todo o discurso numa espécie de eterno *Sanctus* paradoxalmente inefável.²⁶ A verdade da visão de Dalila P. da Costa situa-se, porém e preferentemente, no ‘poetável’ e dizível do *entre* Terra e Céu, como se numa obliquidade do espaço vertical convertido em extensão, – qual *próximo e distante* como referiu Eudoro de Sousa – e extensão de uma linha de horizonte de Oriente a Ocidente.²⁷ Diálogo de linhas entremeadas de mar numa conjugação para se apurar neste mapa flutuante de Portugal e da sua língua e identidade o *lugar da transmutação* por excelência. E sejam as Ihas Afortunadas, as Hespérides, a Finisterra..., ou simplesmente essa Terra de Santa Maria que ecoa dos poemas dum Frei Agostinho da Cruz, a Arrábida ou outra qualquer matriz desta lusa *arte de ser*, como um assim *estar*, é isso que toca – que tange fundo na sensibilidade da pensadora e poeta.²⁸

“*Só aqui na Terra, nesta orla atlântica da Península, a alma do homem teria assumido integralmente, e amoravelmente, o tempo – para o ultrapassar.*”²⁹ Sublinhe-se a nota amorosa, indispensável nesta sinergia a que a «mentira» habitual da «mente» tem de ser sujeita, para que se dê a cristalização dessa “pedra de toque” que é o *filosofal de tal «sub specie aeternitatis»*...³⁰ Por outro lado, além desta *notícia amorosa* como diria ainda S. Juan de la Cruz, há esta “dialéctica” *sui generis* que já em Leonardo, como no pensamento português em geral, não tem a índole ideal e germânica da síntese hegeliana, porém de uma não-exclusão, “*não o negando [ao tempo], mas abraçando-o*”, numa total positividade.³¹

Ao drama, senão tragédia mesma do *ser* (e do *não-ser*), responde a *paciência* deste *estar* na orla atlântica, na fronteira entre o ‘cá’ e o ‘lá’, numa *arte de fazer tempo*, lembrando, sem dúvida, até os medos assim “psicanalisados” mas, sobretudo, ‘adiando um futuro’ por demais no incerto da fatalidade.³² Um *entre-meio* saudoso em que o corpo tem espaço para se descobrir no *sacrum* de ser “templo do Espírito” e em que esse “vento que sopra onde ou quando quer” arrepiava sempre de nova esperança e antecipado toque de imortalidade a beleza espiritual desse *intermédio*...³³

²⁵ Saudade, p. 80.

²⁶ “Conhecimento como aquele que se opera de forma imediata, por via não-racional, por intuição e via experimental de união com o Absoluto. (...) Usando mais o coração do que o intelecto no acto de conhecer.” (Dalila L. Pereira da COSTA, *Místicos Portugueses do Século XVI*, Lello & Irmão, 1986, p. 34). Será sempre a lição da *Cloud of Unknowing* e de outros paradigmas apofáticos da compreensão espiritual. Cf., entre outros, Michael A. SELLS, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago/ London, Univ. of Chicago Pr., 1984.

²⁷ Cf. Eudoro de SOUSA, *História e Mito*, I: «Lonjura e Outro-ra», § 7: “O horizonte é o lugar onde outrora e lonjura se abraçam, no enlace simbólico que os deixa indistintos, ou antes, distintos mas inseparados. (...)” (in: Id., *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, IN-CM, 2004, p. 227). Repercuta-se o poema «Horizonte» da *Mensagem* de F. Pessoa...: “O sonho é ver as formas invisíveis/ Da distância imprecisa, e, com sensíveis/ Movimentos da esperança e da vontade, / Buscar na linha fria do horizonte/ A árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte/ Os beijos merecidos da Verdade.” (in: Id., *Obra Poética*, ed. cit., p. 78)

²⁸ Cf. *Saudade*, pp. 80-81. Cf. outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Intermédio da Pátria ou do periclitante tempo nacional”, (elaborado para o 1º número da Revista Nova Águia subordinada ao tema: «A Pátria ainda existe? – Actualidade da ideia de Pátria» em Nov. de 2007), in: *Nova Águia, Revista de Cultura para o Século XXI*, nº 2, 2º sem. (2008), pp. 100-118; Id., “Vocação eremítica e diálogo intercultural – do único e sua diferenciação”, in: *Revista Entre*, nº 1 (2010), pp. 35-48.

²⁹ Saudade, p. 80.

³⁰ Como se se reconhecesse que o espinoziano corresponderia ao «destino» mental do Ocidente... Cf., entre outros, Chantal JAQUET, *Sub specie aeternitatis, Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997, e vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Gnose espinoziana – Destino racionalista de uma tradição sábia”, in: *Didaskalia*, VII (1977), pp.259-308.

³¹ Saudade, p. 80. Sobre aquela «notícia amorosa», cf. San JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo*, II, c. 13, § 4: “... si el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios”... Trata-se de estado inspirado similar ao da consciência saudosa, “*porque a los principios suele ser esta noticia amorosa muy sutil y delicada y casi insensible.*” (*Ibid.*, § 7). É sinal do passo do psicológico para o espiritual, diversamente abrangente nesse *re-conhecimento cordial*...

³² Sobre tal *arte de ‘fazer tempo’* cf. referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “Da invenção do tempo ou do *tummo* pre-liminar, a pretexto do *Yoga* de Naropa” (Comun. ao «Colóquio Internacional: *Cultura tibetana: Um novo Paradigma*», orgº. Carlos João Correia e Paulo Borges, na Fac. de Letras de Lisboa, em 28 de Abril de 2005) (a publicar); e Id., “O ‘Nada te turbe... Todo se passa...’ teresiano – Uma poética da paciência perante o devir”, in: *Revista de Espiritualidade*, XIX, nº 78, Abril/ Junho (2012), pp. 85-114.

³³ Fazer ponte (*pontifex* na sua etimologia) entre o *espírito* “sem-

A tentação de Pascoaes foi a de dar ‘corpo religioso’ ao que nunca seria tal: a Saudade; ou, então, a de lhe emprestar um ‘espírito divino’, quando ela é como o *éros* platónico do âmbito dos semi-deuses, do transitório ou simplesmente viático, quase quase ao modo estóico dos *tão-só incorporais*.³⁴ Ora, Dalila, atenta à voz das ‘sereias não do irracional’,³⁵ mas deste enlevo marítimo, e tão telúrico também da saudade assim maternal, não deixa de dar corpo e divina expressão a uma Saudade soteriológica.³⁶ Não se pretende apontar qual panteísmo naturalista, esquecidos que, então, estaríamos da sensibilidade expressionista e tão franciscana de outro louvor de Deus em todas as criaturas, como cantou o *Poverello* e tão bem lembra Leonardo Coimbra,³⁷ não deixando de estar presente em

pre pronto” e a astenia da “carne”, porém por via do *corpo de alma*... uma *vida saudosa* de um e outro lados. Traço de união da sabedoria evangélica e paulina, quando equaciona *Jo* 3, 8: “*tò pneuma hópou thélei pnei...*” e também *Jo* 2, 21 – o *corpo Templo*... Cf. *1Cor* 6, 19: “*tò sôma hymôn naôs toû en hymîn hagiou pneumatós estin...*”

³⁴ Qual dimensão *purgatória* entre a ascética e a mística de todo um percurso espiritual que, de facto, se poderia analogar com os *asômata*, cf. Émile BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1970⁴... Vide também: Martha C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire – Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Univ. Pr., 1994, pp. 359 e segs.

³⁵ Cf. Dominique TERRÉ-FORNACCIARI, *As Sereias do Irracional*, trad. do franc., Lisboa, Piaget, 1993; vide também a perspectiva derivada de Paul FEYERABEND, *Farewell to Reason*, trad. port., Lisboa, Ed. 70, 1991.

³⁶ Saudade salvífica?... como noutra perspectiva Paulo BORGES, em *Da Saudade como via de libertação*, Lisboa, QuidNovi, 2008, sobretudo, pp. 87 e segs., salienta em termos mais «budistas» de *libertação*? Mas estará o nexo saudoso mais do lado do *deseñace*, que do enredo de memórias ainda não purgadas? Pareceria até poder ver-se na *mitificação* da saudade o equivalente psico-nosológico de uma *Sehnsucht* que prenda de forma doentia... Cf. Jacques J. ROZENBERG, *Philosophie et folie – Fondements psychopathologiques de la métaphysique*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 87 e segs.: «Topologie optique du délire et structure du sujet». Vide ainda Paulo BORGES, *ibid.*, p. 94: “É assim que, movidos pela saudade esquecida, distraída e desorientada do seu real intuito, procuram na dualidade e na parcialidade das experiências e das soluções o que só podem descobrir no todo e no infinito (...).”

³⁷ Cf. Leonardo COIMBRA, *S. Francisco de Assis – Visão franciscana da Vida*, in: *Obras de L. C.*, ed. cit., vol. II, pp. 871 e segs., sobretudo pp. 906 e segs. Vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Da religião cósmica ao espaço místico – reflexão sobre o sentido universal do franciscanismo”, in: Várs. Auts., *Poética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Colibri/ Depart. Filosofia – Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa, Fac. de Letras da Univ. de Lisboa, 2001, pp. 117-142.

Dalila essa compreensão espectral do Sol eterno assim reflectido em cada átomo. Também não se vislumbra o autómato de uma soteriologia por crença cega, mas o reconhecimento como diz a nossa Autora de “*a saudade... uma via de salvação pelo conhecimento e ascese. A um tempo por despojamento e amor.*”³⁸

Fala, neste sentido, de uma *impregnação* em que essa “gnose” e trabalho concreto, qual síntese de um *jñana-yoga* e de um *karma-yoga*, – ou mais ocidental e cristãmente da complementaridade das vias da contemplação e da acção, de Maria e de Marta segundo o simbolismo evangélico, – têm a sua união recíproca.³⁹ Maneira de impedir, em seu entender, o duplo niilismo budista e do existencialismo (também da “era do vazio”...), porém, assim, como uma espécie de fecundidade prenhe por este menor denominador comum.⁴⁰ Onde o carácter puramente afirmativo e não apenas o jogo saudoso desta “lógica” de *dupla negação*, como se equivalente a uma forçosa afirmação? Onde, por exemplo, ao menos o paralelo com o mistério da união hipostática celebrada em Jesus Cristo sem imperativa interpretação cósmica?

De facto, há – contrariamente a uma *teologia* da saudade como registo de tal “via de salvação” –, uma diluência poética e de sensibilidade holística: “*na impregnação da terra pelo céu e do tempo pela eternidade – como união recíproca, na final identidade*”.⁴¹ O registo é, outrossim, *arqueológico*

³⁸ Saudade, p. 81.

³⁹ O *labor* quase se diria da síntese beneditina que reflecte a integração harmónica de *acção e contemplação*, embora tanto a lição da *Bhagavad-Gitá* (III, 3, 1 e segs.), como a da mística cristã (sobretudo desde Eckhart, também de St.º Inácio de Loyola e de St.ª Teresa de Jesus...), seja a do *primado* da «acção», porém como *acção contemplativa*, ou «trabalho consciente». Cf. referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Do valor espiritual do trabalho em S. Bento de Núrcia”, (Conferência, XV Centenário de S. Bento, Guimarães, 19/6/81), in: *Revista de Guimarães*, XCI, Jan./Dez. (1981), pp.284-339.

⁴⁰ Dalila lê o budismo através da tradição ocidental do pessimismo (alemão), podendo inserir-se nas hermenéuticas vicíadas referidas em Roger-Pol DROIT, *Le culte du néant – Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997, sobretudo pp. 213 e segs.: «Le temps du pessimisme». Tal *carência de sentido* reconhecida pela Autora portuguesa, ultrapassa o que pudesse constituir um registo sociológico, tal o de Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1989, aspirando *saudosamente* a uma plenitude de Ser.

⁴¹ Saudade, pp. 84 e segs.

num lema bíblico do *Génesis* e dos ‘dois fundidos numa só carne’, nessa *fusão* integrativa ou nessa busca de Absoluto que Dalila atribui ao andamento do próprio “caminho” (afinal *via-gem parada...*) de F. Pessoa.⁴²

Mas contrasta o apreço da *via da saudade* em Dalila, na sua surpreendente interpretação da mesma como *movimento* em ordem a tal desposar de contrários, tal “reintegração de todos os seres”, como lera também em Martines de Pasqually, com o *estar* o ficar “saudoso”, a senda apassivante ou até *regressiva* até à Origem, que, por outro lado, a sua feminina intuição não deixa de ressoar.⁴³ De facto, talvez Dalila tenha sido levada a pensar como *movimento* o que seria apenas, melhor dito, como *trânsito e recurso* em que não há propriamente uma “mediação”, mas uma consciência do que aí falta e se almeja... – por isso, *em saudade*.⁴⁴ E, nem sequer seria a lição de Marinho ou, no fundo, a de Teixeira de Pascoaes, mas a de uma *história* que assim constitua a ambígua narrativa saudosa como *saudade de uma narrativa*.⁴⁵ Um povo

que, do fundo do subconsciente, se lembra em rede de palavras e intentos, mas que também é a teia de Penélope de um desfazer de sonhos assim tão só desejados...

Em Dalila até na sua sensível poética está presente este *desejado* em glosas várias que entrecruzam a ânsia pelo Amado do *Cântico*, até ao sebástico Messias de uma *parousia* final...:

“...
Ainda agora nasceu
E tão cedo, vai morrer.
...
Maria o criou
No seio o fechou
Do seio o enviou
Em dom amantíssimo.
O precioso, o radioso, o prometido
Do fundo dos séculos ouvido
E ao martírio votado.
...”⁴⁶

Além desta genesíaca expectativa, ‘pessoalmente’ saudosa de si mesma (abortando o nascimento em precoce morte, em qual *menino de sua mãe...*), o Dom aqui promissor tece em *imanente continuidade* o *desejo* tão humano com a saudosa aspiração divina; faz ponte entre a terra e o céu sem suspeitar, por ora, da geometria iniciática e mais complexa de um haver de ‘descer aos infernos’ para aí encontrar a escada que desce do Alto e permite *nascer segunda vez*.⁴⁷

Portuense ou Destino mítico de uma Literatura pensante?”, in: *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos, 1850-1950*, Lisboa, IN-CM, 2002, vol. I, pp. 291-322.

⁴⁶ Dalila Pereira da COSTA, *Hora de Prima*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, p. 24: «O Prometido». São muitos os exemplos desta *expectativa* que se diria de *saudades do Futuro* em Dalila, tal como também menciona António QUADROS, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro – Valores, Mitos, Arquétipos, Ideias*, Mem-Martins, Europa-América, 1992, pp. 57 e segs.

⁴⁷ Cf. Jo 3, 3 e segs. Em contraste com o *continuismo* do enlevo também *criacionista* (tal criticámos em Leonardo Coimbra: cf. Carlos H. do C. SILVA, “O tempo e a «visão ginástica» em Leonardo Coimbra – Ambiguidades do continuismo criacionista” (Comun. ao «Colóquio Leonardo Coimbra (no cinquentenário da sua morte)», org. Soc. Cient. da U.C.P., Lisboa, 21/22, Nov., 1986), in: Várs. Auts., *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, ed. Didaskalia, 1989, pp. 129-143) chama-se a atenção para a *clivagem* de tal “descenso aos infernos”, roçando a *desconstrução*, tal como na inspirada experiência do Monge Silvano, do Monte Athos: «Tiens ton esprit en enfer et ne désespère pas»... Cf. Jean-Claude LARCHET, *Saint Silouane de l’Athos*, Paris, Cerf, 2004, pp. 43 e segs. : «Tiens ton esprit

DO MITO DA ETERNIDADE (QUAL “ETERNA GNOSE”) À MATRIZ DE UMA MOMENTÂNEA LUCIDEZ...

Dalila prefere um «conhecimento situado» e o bordão da história conhecida, ainda quando imaginada, já que é, de facto, “pelo sonho que vamos”. “*A saudade como a história é o acto dum povo de assumir integralmente o tempo – esgotando-o. E de o revelar.*”⁴⁸ Como se este conhecimento, não na acepção meramente epistémica, mas na bíblica semântica de um «estar prenhe de», ou ainda de um *re-conhecimento* (em tal *co-naissance* como melhor se veria em francês), não implicasse uma espécie de *inversão* do tempo movediço, do ‘antes’ ao ‘depois’, justamente neste enlevo que *paralisa*, que “cristaliza” o que foi e o que será nesse *estar* reconhecidamente *saudoso*.⁴⁹

“*O conhecimento da verdade nasce duma experiência espiritual*” – diz Dalila, lembrando desde o *Leal Conselheiro* e a referência a um “sentido do coração”, até ao que poderíamos ainda retomar em Miguel de Molinos ou até em Pascal...⁵⁰ É essa experiência que, assumida ou temida, e até angustiada, há-de levar a nossa Autora a discernir – quase no exercício inaciano das “duas bandeiras”⁵¹ – entre a saudade gloriosa (da progressão e crescimento do homem) e a possessão saudosa “*da negatividade, propriamente demoníaca, da angústia como princípio...*”⁵²

Reservando, então, por este conhecimento intuitivo, por esta cordial sensibilidade ou tal es-

en enfer...» ; vide ainda Archimandrite SOPHRONY, *Stares Silouane, Moine du Mont-Athos, Vie, Doctrine, Écrits*, Sisteron, Éd. Présence, 1973, pp. 201 e segs.

⁴⁸ *Saudade*, p. 86.

⁴⁹ De facto, o *conhecimento* parece, em sua última dimensão, incompatível com o *estado saudoso* que tanto o reduz a «memórias», como transpõe do *reconhecimento* para um sentido de “cuidado”, como ainda refere M. HEIDEGGER, em *Was heisst Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971, pp. 92 e segs.

⁵⁰ Cf. *Saudade*, p. 87.

⁵¹ Cf. St.º IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 2ª semana, §§ 136 segs.: «Meditación de dos banderas». Trata-se sobretudo do *áoratos pólemos* ou «combate invisível» que já provém da tradição monástica. Cf. outras referências em nossos estudos: Carlos H. do C. SILVA, “A ascese na espiritualidade de S. Bento de Núrcia – Do valor rítmico da vida monástica segundo a *Regula*”, in: *Didaskalia*, X, (1980), pp.363-372; e Id., “Da diferença pensada ao discernimento vivido”, in: *Rev. Port. Filos.*, 50 (1994), pp.411-441.

⁵² *Saudade*, p. 87.

piritual inteligência, a saudade apenas como expressão positiva e progressiva – “*força demonstradora e reveladora da eternidade*”⁵³ – deve Dalila P. da Costa apontar as leis dessa construção do sentido da história, e dessa “história da eternidade” como diria Jorge Luis Borges.⁵⁴

Dizia-se que o «conhecimento situado» permitia o *entretanto* desta mesma tomada de consciência que Dalila exerce, *quase* perante a Esfinge que radicalmente interpela, já não o caminho, mas a *encruzilhada*: ‘donde vimos, para onde vamos, o que somos’...? Mas, menos do que no helénico e solar posterior brilho da razão ocidental, a *poética deste pensar*, deste lugar de sol poente a Ocidente, inspira o recurso a outra lucidez – menos dramática, porventura, mas por demais saudosa...⁵⁵

Os parâmetros deste outro *labirinto da saudade* revelam leis diferentes de um outro mundo de compreensão:

“...*Essas leis, e a verdade a que elas se suspendem, ou que elas rodeiam, estão para além do alcance da razão discursiva e da lógica tal como é vista e usada neste mundo quotidiano e científico nos tempos modernos e ocidentais.*”⁵⁶ – começa a “explicar” Dalila, em fórmulas que permitiriam perscrutar as órbitas rotundas (*sefíroticas*) dessa espécie de Árvore da Vida de uma cabala revelacional (como ainda dialogada com António Telmo)⁵⁷

⁵³ *Saudade*, p. 88.

⁵⁴ Idealismo maior, tal o de P. Teilhard de Chardin (como intuiu desde o *exergo*, António QUADROS, *Memória das Origens, Saudades do Futuro*, ed. cit.) ainda que sob a «sombra» saudosa... Vide também em Jorge Luis BORGES, *Historia de la Eternidad*, Madrid/ Buenos Aires, Alianza Ed./ Emecé Ed., 1953, reed. 1975, pp. 15 e segs.

⁵⁵ Em vez da *métrica* helénica e europeia de um *quase-ser*, de um tal *ser aparente*, etc., na substantividade aristotélica, a declinação da *lucidez* e do verbo da estética do pensar portuguesa tornam idiossincrásico (até como intuiu Eduardo LOURENÇO, *O labirinto da Saudade*, reed. Lisboa, Gradiva, 2001...) o *estado* da própria transição, como na tradição islâmica e sufi... Vide, por exemplo, Henry CORBIN, *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn’Arabi*, Paris, Flammarion, 1958 e reed., pp. 209 e segs. (sobre a «visão»), também em notas e comentário, sobretudo de um autor místico como Sohrawardi: Id., (ed. e trad.), *Shihâboddîn Yahyâ SOHRAVARDI, L’Archange empourpré – Quinze traités et récits mystiques*, Paris, Fayard, 1976 e vide, sobretudo : S. Y. SOHRAVARDI, *Le Livre de la Sagesse Orientale (Kitâb Hikmat al-Isbrâq)*, Lagrasse, Verdier, 1986, pp. 199 e segs.

⁵⁶ *Saudade*, p. 90.

⁵⁷ Cf. António TELMO, *Filosofia e Kabbalah*, Lisboa, Guimarães, 1989, pp. 39 et *passim*. Recorde-se o sentido

e evocar também a tese de René Guénon sobre a “crise do mundo moderno”... Mas, prossegue Dalila ainda no mesmo e importante passo: “*E para além do poder de verificação, tal como é aí testado: porque no campo do espírito, as experiências não são susceptíveis de serem repetíveis: o espírito, no seu sopro, ou vinda, agindo para além da vontade (ou decisão ou espera) do homem; e do determinismo da natureza: no alado reino da liberdade. A que aí chamamos gratuidade.*”⁵⁸

São, pois, as *leis espirituais* o inverso das determinações necessárias, apontando-se este “reino dos Céus” ou da *graça* como o da espontaneidade criativa, não apenas naquele eco de João (3, 8), mas como uma “filosofia” da *vontade* além de todo o desejo condicionado.⁵⁹ Uma volição “saudosa” do *Übermensch*, porém não no herói desencarnado de uma visão delirante, antes da possibilidade *paciente e humilde* (no etimológico

sentido do *húmus* e deste inclinar-se sobre a “terra-Mãe”...) de uma transmutação do homem, pela sua metamorfose no Espírito.⁶⁰ É em ordem a esta sensibilidade de um conhecimento *vivido*, e assim de teor pentecostal ou paracético (para se usar estas fórmulas de Agostinho da Silva), que se aponta em Dalila para a orientação do seu *verbo saudoso* no que seria análogo à «História do Futuro» de Vieira.⁶¹ Trata-se de, seguindo o designio conhecido daquelas leis da *novidade* e espiritual *renovação*, procurar nos caminhos lembrados, e até nas falsas vias do passado, o que sejam primícias do advento e até dos momentos análogos que os vários ciclos permitem observar.

O esquema é profético, até joaquimita, embora evocado a partir de Dante. Diz Dalila: “*Tudo um povo e nele cada uma sua alma saudosa* – quais mônadas espirituais que Leonardo referia – *per fazer em si, uma descida, seguida duma lenta subida, desde o Inferno pelo Purgatório até ao Céu – tal como Dante no seu poema.*”⁶² E a economia desta gnose é ainda, como a de Santo Ireneu, a da *recapitulação* de tudo neste “agora total”:

“*Será essa recapitulação, através duma recuperação e utilização de zonas comumente ignoradas e não utilizadas, para superação e libertação do humano que a perfaz, o que a saudade revelará ao Ocidente.*”⁶³

Queríamos ver em tal revelação por via da saudade as margens desse *tudo (universal)* que não se deixa dizer de todo e como um *todo (hólos, totum)*. Tange-se aqui o arrepio de estranheza que acorda o pensamento de Dalila P. da Costa para a equação aparentemente impossível do *universal concreto*, ou do *individual*

⁶⁰ Eis o lado *feminino* da força (*dynamis*) como coadjuvante da *enérgeia* mavórtica e, assim, operante dessa *transformação* no íntimo da *matéria*. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin, Essai de vie intérieure*, Paris, Seuil, 1957, pp. 121 e segs.: «La puissance spirituelle de la matière» e vide H. de LUBAC, «*L'éternel féminin*», précédé du texte de Teilhard de Chardin, Paris, Aubier, 1983.

⁶¹ Cf. *supra* n. 57.

⁶² *Saudade*, p. 93.

⁶³ *Saudade*, p. 93. Quanto a St.º IRENEU, lembre-se a *anakephalaíosis*, ou *recapitulatio*, em Cristo: cf. *Adv. Haer.*, III, 18, 1 e segs. Cf. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid, B.A.C., 1969, pp. 107 e segs.

e irrepitível, colidindo com a absolvição (ou *absolutização*) de tudo.⁶⁴

Trata-se de uma consciência momentânea (*mente instantanea*, paradoxal ainda em Descartes...) que vive essa *gnose saudosa*, porém sem a poder transferir (trasladar dialeticamente) como Dalila lembra de Joaquim de Carvalho.⁶⁵ A *singularidade* de «alguém» sujeito de tal cognoscibilidade saudosa remete a uma interioridade já não simbolizável (senão pelo exterior e aparente), embora relacional e ontologicamente referida. E é aí nesse oculto ser que se realiza o que poderia constituir mera retórica pensante ou residual mito da saudade, numa *saudosa presença* existencialmente assumida: detendo em si, “*ambivalente e unidamente, essas zonas e colorações, de singularidade e universalidade, ou efemeridade e eternidade.*”⁶⁶

O modo como Dalila situa este passo ontológico da consciência pareceria conduzir a uma mística de fusão, de uma *unio*, mais em termos de *unidade* (ao modo oriental de *atman-Brahman*... da escola advaita) do que como “dialogal” *união* (à maneira do *Ich und Du* de Martin Buber) típica da mística cristã.⁶⁷ Escutêmo-la:

“*Assim nele [nesse conhecimento saudoso de índole realizante] também, quanto maior for a capacidade do sujeito de fundir seu ser com o Ser, ou o seu ser individual com o ser absoluto, encontrar na sua mais funda subjectividade, a mais funda e longínqua e próxima objectividade, como presença, e mais, união, identidade do seu ser com esse ser dos seres, aquele que nele sente e por ele se exprime,*

⁶⁴ Aporética bem conhecida, até no existencialismo de Jean-Paul SARTRE, «L'universel singulier» (1972), in: Id., *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 295 e segs., a propósito justamente de tal “universal concreto”, que leva sempre a não consentir resolver na lógica da «parte» e do «todo», o que diferentemente aponta para o *infinito*. Horizonte do arcaico *apeiron* ainda familiar a Dalila P. da Costa... vide nota seguinte.

⁶⁵ Cf. *Saudade*, pp. 100 e segs.

⁶⁶ *Saudade*, p. 101.

⁶⁷ Cf., entre outros, Moshe IDEL e Bernard MCGINN, (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam – An Ecumenical Dialogue*, N.Y., Continuum, 1999; e Alain DIERKENS e Benoît Beyer De RYKE, (eds.), *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, («Problèmes d'Histoire des Religions», t. XV), Bruxelles, Éd. de l'Univ., 2005. Vide também M. BUBER, *Ich und Du*, Leipzig, Insel, 1923 e reed.; e cf. outras referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “A Mística não fala de Deus – Visão paradoxal da experiência mística”, in: Maria Leonor L. O. XAVIER, (coord.), *A Questão de Deus – Ensaios Filosóficos*, Sintra, Zéfiro, 2010.

manifesta, – maior, mais fiel será o conhecimento que a saudade atinge e transmite.”⁶⁸

Nesta frase, quase a lembrar o estilo do autor da *Teoria do Ser e da Verdade*,⁶⁹ aflora a indistinção sobre a união entendida espinozianamente como *identidade* e defendendo-se nessa visão ‘omnímoda e una’ uma real *fusão ontológica*. E, ainda que tal «panteísmo» possa ser mais da inevitável dificuldade de dizer o que, *como ser*, está além de todas essas distinções pensantes e pensadas... factó é que a experiência mística vem aqui caracterizada nos antípodas da vivência e até da gnose cristã.⁷⁰

Se se tomasse St.ª Teresa de Ávila como exemplo da experiência mística, nesse diálogo entre a alma e Deus, até na sua encarnacional experiência da relação de intimidade espiritual com a Santa Humanidade de Jesus, reconhecer-se-ia que em Dalila P. da Costa se conjuga inversamente o paradigma desse êxtase unitivo.⁷¹ Não será tal o disse St.ª Teresa como ‘uma mesma chama de amor de duas velas unidas’, porém cada uma delas ontologicamente distintas, porque incomensuráveis a criatura e o Criador (postos que unidos *num mesmo Amor*, numa mesma participação do mistério trinitário...), mas uma confusão ontológica, mantendo-se, porventura, uma consciência residual e saudosa (não unida).⁷²

⁶⁸ *Saudade*, p. 101. Explicitava, em *A Força do Mundo*, Porto, Lello, 1972, p. 33: “*Uma transmutação do homem, e com ele, do mundo, pela via mística. E também porventura pela poesia o que será uma outra via análoga: um conhecimento por um ser integral e transmutado, dado pela união com o Ser divino.*”

⁶⁹ Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Artesanato da frase filosófica na «Teoria do Ser e da Verdade» de José Marinho”, (Comun. ao Colóquio sobre Estética, imagem e palavra: *José Marinho e a linguagem*, org.º. Departs. de Literatura e de Pedagogia e Educação da Univ. de Évora, em 16 de Março de 2005) (ainda inédito).

⁷⁰ Parece aqui esta visão padecer de um vislumbre ainda de errada hermenêutica de F. Pessoa e do seu *esoterismo*... Cf. Dalila L. Pereira da COSTA, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, Porto, Lello & Irmão, 1971, pp. 65 e segs.: «A procura do Absoluto», sobretudo quando insiste no seu «panteísmo transcendentalista». Cf. *infra* n. 111 e 124. Vide nossa recensão: Carlos H. do C. SILVA, Rec. de Dalila Pereira da COSTA, *O Esoterismo de F. Pessoa*, Porto, Lello 1971, in: *Clássica*, nº4, Dez. (1978), pp. 97-101.

⁷¹ Desenvolvemos essa interpretação da *experiência teresiana* em: Carlos H. do C. SILVA, *Experiência orante em Santa Teresa de Jesus*, Lisboa, Didaskalia, 1986, pp. 98 *et passim*. Vide n. seguinte.

⁷² *Viver* o mesmo (e quem o saberá?), porém sem uma mesma consciência amorosa; donde a fissura de uma *consciência*

A perspectiva daquela mística cristã é a de um *dom* tangencial, um *sopro* frágil como a vida, sem garantia de ser... numa visão, aliás, muito próxima da *vacuidade* e, sobretudo, da *instan-taneidade* do *dharma* budista.⁷³ Mais uma teologia apofática e o reconhecimento do carácter ilusório, porventura de mera generosidade, ou de puro amor de haver uma tal união mística, sabendo-se embora que tudo isso é nada e só na vera ascese de todos esses desejados ou saudosos consolos se encontrará a evidência maior. Tão maravilhoso é o gozo do êxtase cristão quão lúdico e ilusório o próprio *nirvana* – *satori*...

Ora, garantir que o enlevo saudoso se radica num Absoluto, lá nesse *próximo e distante*, supõe antes a transposição de todo o jogo de significações para o campo intermédio do «sentir», do dizer e da própria *narrativa* que vai cerzindo o estatuto mítico deste caminho.⁷⁴ Se bem que Dalila tenha a consciência de algo que fica em falta, qual carta fora do baralho, e que exige menos a retórica de tudo pretender explicar num ser total, do que praticar a *ascese* de mais pura saudade. Saudade de si mesma? – como no Amor do amor, e con-fusão de amante e Amado no mesmo Amor?...

“Como via de ascese e salvação, esse conhecimento dado pela saudade, será tanto mais perfeito, puro, decantado, verdadeiro, quanto mais perfeita essa ascese for no sujeito em que ela se deu: como meio de manifestação divina.”⁷⁵

Todavia esta ascese não deixa de ser *histórica*, quer pelos “recortes” da narrativa e sua orientação, quer pela apocalíptica confiança num

(infeliz) saudosa... Não a realização espiritual que “comanda” a matéria, mas uma *materialidade-maternidade* que pode (ou não) florescer espiritualmente; donde o resíduo de ansiedade *sui generis* da saudade.

⁷³ Independentemente de outros estudos sobre o *puro dom*, *puro Amor* na mística teresiana, importa oportunamente comparar o caminho de St.^a Teresa com o da tradição do budismo tibetano: cf. Marianne KOHLER, *Méditation – Thérèse d'Avila à la rencontre des Tibétains*, Paris, Dervy, 2006; e *vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Aporética do *Camino de Perfección* de St.^a Teresa de Ávila – Para uma diferente compreensão do *andamento* da vida espiritual” (a publicar).

⁷⁴ Como se se dissesse que “eu” sei o que é a saudade, se e apenas enquanto a *explico*, pois a sua vivência torna-se, outrossim, a adjectiva referência de algo *indizível*...

⁷⁵ *Saudade*, p. 101.

“subjectivismo transcendental” (que Dalila relê em Raymond Abellio)⁷⁶ e que apontaria para a confluência harmónica nesse ponto *ómega* antecipado pela privilegiada perspectiva lusada no “matrimónio” de Amor e Ausência.⁷⁷ O que fica pedido por essa ascese como socrática ironia *sui generis*, é que a saudade deixe de ser do *hic et nunc* para ganhar asas de uma *saudade do Absoluto* e que assim a absolva.

UM CORPO SAUDOSO DE SENTIR E, AQUÉM DO MAIS, A HORA MÍSTICA...

É neste trânsito especulativo, também sensível e poético, tão fecundo de imagens no simbolismo mítico das Origens da pátria e deste lugar misterioso de iniciação ao advento do Espírito, que Dalila P. da Costa reflecte sobre a real acção do tempo, não já como conhecimento ou *lembrança* saudosa, porém numa transformação da alma.⁷⁸ É o tempo da saudade que situa *anicmicamente* como catalisador de corpo e espírito num mais além assim entrevisto:

“Porque onde a saudade age é no tempo da alma, aí levando o corpo, ou mais subida, sublimadamente, no do espírito, numa realidade transfísica, onde a progressão não será linear, mas circular, tanto na dimensão do tempo como na do espaço.”⁷⁹ O que à primeira vista poderia traduzir-se, porventura, de saudade em *memória* remetendo ao que deixou dito H. Bergson quanto à *durée* psíquica e aos ritmos de outra melódica intuição da vida.⁸⁰ Além disso, parece ali discutível que o cerne da

⁷⁶ Cf. *Saudade*, p. 102, referindo Raymond ABELLIO, *La Fin de l'ésotérisme*, Paris, Flammarion, 1973...

⁷⁷ Tal como cita a partir D. Francisco Manuel de Mello, in: *Saudade*, p. 108.

⁷⁸ Dir-se-ia ao modo junguiano (cf. C. G. JUNG, (ed.), *The Man and His Symbols*, London, Aldus B., 1964; *vide* também Id., *Les racines de la conscience – Études sur l'archétype*, trad. do alem., Paris, Buchet/ Chastel, 1971...), como um *itinerário* simbólico, também expresso na linguagem dos “sacramentos” do ciclo histórico na gnose de Raymond ABELLIO, *La Structure absolue*, ed. cit., pp. 315 e segs., e *vide* Id., *Assomption de l'Europe*, ed. cit., pp. 13 e segs.: «Ontogenèse des civilisations: La recurrence paroxistique des sacrements»...

⁷⁹ *Saudade*, p. 104.

⁸⁰ Cf. Henri BERGSON, *Matière et mémoire – Essai sur la relation du corps à l'esprit*, (1896), in: *Œuvres* ed. du Centenaire, Paris, PUF, 1963², pp. 161 e segs., sobretudo, pp. 229 e segs. *Vide* Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966 e reed., pp. 45 e segs.: «La mémoire comme coexistence virtuelle».

diferenciação saudosa se dirija prioritariamente à «alma», como se óbvia fosse a *individuação pela forma e psíquica especificidade*.

De facto, se a tradição aristotélica forçava a reconhecer uma generalidade mais comum pelo lado do corpo ‘animal’, do que pelo lado da dita diferença específica, e isto é óbvio de acordo com a lógica mental, uma outra inteligência mais arguta e resvês à vida parece especular exactamente uma inversa simetria: *é no corpo*, sobretudo nessa “santa potência” de qual *materia signata*, que se descobrem abismos de lonjura e distância (onde todos pareciam modos do mesmo monismo espinoziano)⁸¹, e é na *alma*, dita aqui como o sonho que ‘o corpo também faz para dentro’, que se encontraria um modelo comum, comunitário (sociedade de mónadas como dirá Leonardo), e comunicante em que a linguagem e o ritmo é ‘de todos e de ninguém’.⁸²

Os povos não se distinguem realmente por esta alma alargada e “cultural”, mas pelos indivíduos diversos que na *pluralidade plural*, momentaneamente os possa identificar... *em língua*, como bem viu, F. Pessoa.⁸³ Mais até, será no corpo e pela *lei de complexidade* e diferenciação pressentida no único de cada um (como no hinduísmo se reflectiu na noção de *asmitta*, isto é, de um “mim” que se traduz por exemplo numa diferença sanguínea, numa sua incompatibilidade ontológica, ou na irrepetibilidade de uma genética extraordinariamente complexa e variada...) – que se teria de enraizar o desenho sempre mutante dessa depois dita saudade *além ser*.⁸⁴

⁸¹ Cf. *supra* n. 29.

⁸² A expressão ‘a alma é a sombra que o corpo emite para dentro’ pertence a Teixeira de PASCOAES, do «Prólogo» a *O Bailado*, (1921), Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 13. Mudámos ali «sombra» por «sonho» no contexto da poética de PÍNDARO, *Pyth.* VIII, v. 136: ‘*skiás ónar ánthropos*’. Sobre a “sociedade (ou melhor dizendo *comunidade*) de mónadas, cf. Leonardo COIMBRA, *Criacionismo – Síntese filosófica*, in: ed. cit., vol. I, pp. 393 e segs.; e *vide supra* ns. 36, 46...

⁸³ Conhecida fórmula: «A minha pátria é a língua portuguesa»... Sobre a *pluralidade* em Pessoa, cf. referências em nossa reflexão: Carlos H. do C. SILVA, “Pessoa pluralidade possível – Encenação de uma leitura temporária e de permeio”, in: *Cultura Entre Culturas*, (em publicação).

⁸⁴ Sobre o ‘identitativo’ *peçoal*, cf. entre outros: Michel HULIN, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique – La notion d'ahamkâra*, Paris, Collège de France, 1978.

Os povos terão tido esta tremenda intuição de uma *diversidade* e transcendência pelo aparentemente basilar e telúrico de um reino dito de corpos, mas que tão diversos se manifestam, inclusive em graus de exercício consciente e presença, que depressa houve a tentação, porventura sábia, de *hierarquizar* em raças, castas ou classes, o que utopicamente se poderia pensar como o genérico do humano.⁸⁵ De facto, pode haver uma mesma “alma”, o propósito de uma só moral universal como, mesmo criticamente, Kant formulou na *Kritik der praktischen Vernunft*, um consenso de Bem,⁸⁶ mas esta *fábula mística* (na expressão de Michel de Certeau) não esconde o incomparável da *experiência* aquém e além dessa alma saudosa.⁸⁷

Importa, no entanto, voltar ainda a sublinhar na última menção a Dalila a referência ao *movimento circular*, feminino, conciliador de tudo nesse mesmo círculo espiritual em que se resolvem as tensões do corpo de sentir e uma alma de pensar, não só a lembrar a figura dos coros angélicos segundo Dionísio, o Pseudo-Areopagita, e o visionarismo celestial dessa *transposição* do labirinto para a perfeita órbita, mas ainda que, mesmo como força encarnada e evolvendo-se o espírito da saudade, *é sempre* uma saudade já espiritual.⁸⁸ O que não nos parece garantido senão numa *visão contínua*, ainda quando graduada em hierarquias humanas...

A confiança, ainda que por tal via de conciliação poética e mística, cifra-se num conhecimento, numa lucidez saudosa e assim revista a partir do humano: “*E ele [esse estado interiorizado] será... poder gnoseológico no homem, tanto maior quanto usando o humano, ele possa ser*

⁸⁵ Cf. Louis DUMONT, *Homo hierarchicus – Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.

⁸⁶ Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. T. V, pp. 288 e seg.; cf. Também Victor DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, PUF, 1969, pp. 382 e segs., sobre a doutrina do soberano Bem...

⁸⁷ Cf. Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, ed. cit., pp. 216 e segs.

⁸⁸ *Vide* a estética do conciliatório pela rotundidade (cf. O. J. BRENDEL, *Symbolism of the sphere. A contribution to the history of earlier Greek philosophy*, Leiden, E. J. Brill, 1977), como no bailado... Cf. José GIL, *Movimento total – O Corpo e a Dança*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001 reed.; *vide* ainda Id., *Metamorfozes do Corpo*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1980, pp. 55 e segs. Cf. *supra* n. 56.

ultrapassado, transmutado. Quanto mais, na sua natureza tripartida, em corpo, alma e espírito, os dois primeiros forem usados e depois desapossuídos, consumidos pela força transumana do terceiro.”⁸⁹

Esta perspectiva que se afasta do humanismo de Álvaro Ribeiro e mesmo de Leonardo, aponta para um “mundo de anjos” ou uma absorção desejada, uma *saudade* operante pela reminiscência certa de tal absolvição espiritual. Não fica explícito que o espírito seja ‘como fermento na massa’, que haja uma *real metamorfose* da própria *matéria*, segundo a *arte alquímica*, mas remete-se antes para a *moral* do bem-agir e da necessária ascensão em relação a um *karma* como longo condicionamento adquirido.⁹⁰

Entre este *peso* material, e até do negativo, e a *leveza* da graça (como exprimiria Simone Weil),⁹¹ Dalila orienta a barca da *saudade* em sentimento de ser em trânsito finito que aspira a esse infindo, que lhe falta.⁹² Viagem para isso que se haja de ser além de “mim”, além de nós... nessa atraente, quiçá luciferina atracção de tal “anjo de luz”.⁹³ Apontando-se assim um retomar, porventura paradoxal para a lusa *saudade*, em termos hegelianos uma *Vermittlung* que transforma a tragédia de um “eterno retorno do mesmo” na *esperança* de uma espiral infinda aberta ao mais.⁹⁴

⁸⁹ *Saudade*, p. 105.

⁹⁰ Cf. *Saudade*, pp. 106-107: “Aqui haverá uma visão axiológica da existência humana que ultrapassa o âmbito moral, mesmo e especialmente o teológico-cristão, do pecado e da contrição (...), para se atingir uma outra, puramente antropo-cosmológica da existência que, ela, se aproximará mais da visão oriental do karma. (...) É o tipo de acção que postula sempre uma outra acção. Há assim uma força em que o homem está inserido e que o conduz inexoravelmente na vida e o molda incessantemente através das suas múltiplas reencarnações.” Sobre tal “filosofia” alquímica, cf., entre outros, síntese de Françoise BONARDEL, *Philosophie de l'alchimie*, Paris, PUF, 1993.

⁹¹ Cf. Simone WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1948, pp. 31 e segs.: «Désirer sans objet»...

⁹² Cf. *Saudade*, pp. 107-108: “Sentimento de ser em trânsito finito, que pela *saudade* aspira e realiza a união com o Ser, como o Outro, que o completará, que lhe dará a plenitude verdadeira.”

⁹³ Cf. *2Cor* 11, 14.

⁹⁴ Vide Henri NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945, pp. 111 e segs. Cf. também *die ewige Wiederkehr des Gleichen* em Nietzsche e *vide* comentário aplicado ao «nihilismo europeu» por M. HEIDEGGER, «Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht», in: Id., *Nietzsche*, Pfullingen, G. Neske, 1961, t. II, pp. 7 e segs.

“O que a *saudade*, tal como as mais elevadas e genuínas experiências espirituais mostrará, como a mística ou a poesia, é essa união indivisível de tempo-espaço. Então aqui, contra o que ela luta, é contra o devir, a irrecuperável fuga dos acontecimentos, no tempo unido ao espaço, ou consigo arrastando o espaço, a corrente heraclitiana irreversível – fechando-a reversivelmente no círculo do eterno retorno, mas da espiral. E transportando-nos para dentro dele, fazendo-nos viver e conhecer, não num espaço euclidiano, mas num espaço curvo.”⁹⁵

Seja num espaço euclidiano, ou não, certo é se procura mitigar uma *saudade* em última análise de si mesma, em que, ao estilo do *uroboros*, tal tempo se produz e devora repetidamente,⁹⁶ por essas asas de uma elevação tão crédula do céu platónico que pode não haver consciência da moral outra do voo de Ícaro.⁹⁷ O ‘retorno à evidência’, se se quiser ao *húmus* de uma telúrica radicalidade, não se permite tantos enlevos e sonhos, inclusive como diz Dalila quase na perspectiva do augúrio da ave de Minerva⁹⁸:

“E então o tempo na *saudade*, visto com os olhos de quem vive na eternidade, ele perderá a forma – como seu aspecto aparente – de sucesso linear, tomando a forma circular e onde o passado será futuro e futuro passado, como eternidade.”⁹⁹

Perdoe-se-nos, mas consideramos de suma banalidade esta consumação assim expressa, como

⁹⁵ *Saudade*, pp. 109-110.

⁹⁶ Cf. ainda Bernard SALIGNON, *Les déclinaisons du réel*, Paris, Cerf, 2006, pp. 193 e segs.: «L'éternel retour et le réel» e, entre nós, *vide* Raul PROENÇA, *O Eterno Retorno*, ed. António Reis, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1987, 2 vols.

⁹⁷ “Sempre na *saudade*, como na mística, poesia, filosofia, como vias de conhecimento, a um tempo de manifestação do eterno e participação e assunção ao eterno, a cisão será o necessário estado que permite a união. (...) A *saudade*, tal como essas vias, é no homem, a filha da Quêda, e como elas visa e alcança o Regresso ao Paraíso.” (cf. *Saudade*, p. 111). A *quêda* também na «evidência», mais humilde, como deixava indicado, no seu manual de peregrino, Lanza del VASTO, *Princípios et préceptes du retour à l'évidence*, Paris, Denoël/ Gonthier, 1945.

⁹⁸ Como ainda em HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), «Vorrede»: „...die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“, in: ed. Frankfurt-a.-M., Suhrkamp V., 1970, p. 28.)... Um tal saber *crepuscular*, como diversamente, refere Teixeira de PASCOAES, *O Homem Universal*, e outros escritos, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, pp. 68 e segs.

⁹⁹ *Saudade*, p. 112.

se não houvesse o *único* de cada acontecimento, como se o tempo não pudesse ‘florescer às avessas’, como se diz em «A *Múmia*» de Pessoa,¹⁰⁰ como se esta *vidência mayávia* não refluísse na *magna quaestio* de porquê poder haver *ilusão*...¹⁰¹ De facto, a “razão” ou a *saudade* da própria *ilusão*, como veste transposta, pura possibilidade... – sobreposição ou *adhyasa*, numa *surrealidade sui generis*, não deixa de retorcer a espiral mítica de Dalila num outro caduceu mais complexo.¹⁰²

É que, mesmo para a moldura nacional, essa “estrutura absoluta”¹⁰³ parece por demais convencionalizada num conformismo histórico: “Foi essa essência do tempo, incessantemente ultrapassando-se a si mesmo (para seu último estatismo como eternidade), que a alma portuguesa intuiu e transmutou, ou uniu, às suas formas específicas cognitivas e vivenciais.”¹⁰⁴ Numa história que assim ganha a relevância narrativa dialéctica fazendo oscilar a nação entre a poesia, considerada pólo de subjectividade ou interiorismo, e o histórico na objectivação extrema “Como expansão na terra até aos seus limites totais...”¹⁰⁵ E, assim, esta hora da *saudade* portuguesa aparece como o ciclo pulsátil em que transcendência e imanência se juntam.¹⁰⁶ Um *yoga* do humano

¹⁰⁰ Cf. F. PESSOA, «A *Múmia*», in: *Obra Poética*, ed. M.ª Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1962, p. 131: “Andei léguas de sombra! Dentro em meu pensamento. / Floresceu às avessas! Meu ócio com sem-nexo, / E apagaram-se as lâmpadas! Na alcova cambaleante. (...) / Esquece-me de súbito! Como é o espaço, e o tempo! Em vez de horizontal! É vertical.”...

¹⁰¹ Tal se interroga na tradição *advaita* segundo o *Brahmasûtra*, I, 1, 1... *Vide* Michel HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ? – Sankara*, Paris, Vrin, 1994, pp. 7 e segs.; e *vide* n. seguinte.

¹⁰² Cf. a teoria de *adhyasa* ou de “sobreimposição” enganosa, tal é resumida por Michel HULIN, *Sankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2001, pp. 87 e segs.: «Illusion et délivrance».

¹⁰³ Cf. o paradigma proposto por Raymond ABELLIO, *La Structure absolue – Essai de phénoménologie génétique*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 126 e segs. e *vide* «aplicação» em Id., *Assomption de l'Europe*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 17 *et passim*.

¹⁰⁴ *Saudade*, p. 112.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁶ “A *saudade*, tal como todos os núcleos formadores da espiritualidade portuguesa, será só verdadeiramente apreensível na totalidade das suas partes, como complementaridade: e na sua mais alta expressão, como junção da imanência e da transcendência.” (cf. *Saudade*, p. 113). Como se poderia, ainda, confrontar, a propósito dos paradigmas metafísicos, com Claude TRESMONTANT, *Les métaphysiques principales – Essai de typologie*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1995, pp. 213 e segs.

assim suposto preclaro à consciência sensibilíssima pátria em que o *infindo* e o *mortal* se encontram desencontrando...

Donde toda a «mensagem» pátria feita de exílios e retornos, de substituições e refontalizações, seja antecipada desde a gesta Babilónica e Bíblica, passando pelo *ex oriente lux* da tradição clássica desde as raízes pré-socráticas,¹⁰⁷ até às sínteses de Camões e de Vieira, ainda de Pessoa e *soit disant* do seu «panteísmo transcendentalista».¹⁰⁸ Mas, embora esta busca de raízes para a *mensagem saudosa* já tivesse sido prosseguida por Teixeira de Pascoaes quando exige o timbre judaico da *esperança* em síntese com a herança helénica e ariana do *desejo*,¹⁰⁹ Dalila indica a ‘cultura nova’ em que o *novo Homem* será, outrossim, “unidamente pagão e cristão na sua mais concreta e irreduzível essência: na *saudade*, a sua pessoa, como entidade única não repetitiva, vivida numa única vida terrestre, limitada por um nascimento e por uma morte, e nessa vida única terrestre e limitada preparando-se para a outra, eterna, na abolição do tempo, ou saída para fora do tempo, irrevocável, na usufruição da eternidade – sofrerá no mundo da *saudade*, uma multiplicação infinita para lá desses limites duma vida única vivida por uma única pessoa.”¹¹⁰

E, embora face a tão espantosa evidência, numa lucidez que ilumina, dir-se-ia, o ‘milagre da multiplicação’, a nossa Autora volta aos apoios de um *lógos* mítico em figuras de forçada geografia simbólica, como por exemplo, quando afirma: “Tudo levará sempre a crer que é em Portugal que mais forte e fundamentada um tempo explícita e secretamente, se deu a junção do mundo mediterrâneo e do mundo hiperbóreo, e do

¹⁰⁷ Não propriamente a História mítica ou da *legenda* arquetípica de um povo, mas o próprio Mito em forma *histórica* como desenvolvimento típico de uma ideia... Donde a diversa valorização de *arkhé*, não na cosmologia do *logos* grego, mas na *literatura* e *psicologia* de uma Tradição exemplar... Sobre tal *ex oriente lux*, cf. René GUÉNON, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 209 e segs., etc.; cf. Id., *A Crise do Mundo Moderno*, trad. port., Lisboa, Ed. Vega, 1977, pp. 53 e segs.: «A Oposição entre Oriente e Ocidente»; e *vide* também, em contraste, Gilles FARCET, *L'Homme se lève à l'Ouest, Les nouveaux sages de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1992...

¹⁰⁸ Cf. *Saudade*, pp. 112-114...

¹⁰⁹ Cf. Teixeira de PASCOAES,

¹¹⁰ *Saudade*, pp. 118-119.

cristianismo e do paganismo – como centro da cruz do espaço e do tempo, da terra e do homem.”¹¹¹ – não se pode elidir já ali uma experiência que transcende pela «graça» do *heteronímico*.¹¹² De facto, se uma “História secreta de Portugal” poderá sempre convir como ponto de apoio, quanto mais não seja para uma arte de *horóscopo*, num pensar destinado como o de António Telmo,¹¹³ certo é que no *enigma* que, por outra parte, Marinho sondou,¹¹⁴ haverá um *portal* português para outra dimensão, uma espécie de condição *marginal* assim sonhada...¹¹⁵ Deixando de parte este mundo onírico – vero alinhamento de outros âmbitos de realidade – e seus desenvolvimentos continuados ao longo das obras de Dalila P. da Costa, quer quando sonda origens pré-históricas, quer quando poeta um futuro (como por exemplo, em *Da Serpente à Imaculada...*)¹¹⁶, importa antes salientar a *transgressão* que o seu tempo vivido, a sua simbólica *Hora de Prima* interiorizada em mística experiência,¹¹⁷ deixa entrever. Diríamos com Dalila: “*Daí também toda a heterodoxia da saudade. Mas daí também toda a sua possibilidade de abertura, poder de aceitação infinito.*”¹¹⁸

É neste tocante em que a figura sensível de Dalila se reveste de justificada pensadora, até das heranças orientais de tal mística possibilidade, que melhor se compreende quanto tal itinerário interior, mesmo assim se deixando recordar em mapa, se vela num pudor que quase sempre reservou a narrativa autobiográfica.¹¹⁹ Território que, outrossim, se tornou *tópos* comum desde a modernidade cristã,¹²⁰ e talvez périplo bem mais lusíada e de torna-viagem por esse outro ‘mundo de mundos’, esse dar a entender um *no sé qué* de “ilhas tão estranhas”, como significaríamos com San Juan de la Cruz.¹²¹

Ao evocar as paragens do extremo-orientado taóismo, do zen, ainda do hinduísmo, do yoga e do tantrismo... o que está em causa é “*uma força de vida contactada, possuída directamente, que rebentará os limites e capacidade do puro intelecto, como única e parcial forma cognitiva usada pelo homem ocidental*”.¹²² Dalila P. da Costa encarna esta consciência, afinal *subitista* sob a forma de uma iluminação interior, de uma *imediate saudade* que assim “mortifica” esse mesmo pensar narrativo ou do conto mítico.¹²³

¹¹¹ *Ibid.*, p. 119.

¹¹² De facto, Dalila P. da Costa entende em *O esoterismo de Fernando Pessoa*, o *heteronímico* como uma gratuita criatividade embora em ordem à *integração* do ser próprio. Cf. *Ibid.*, pp. 137 e segs.. *Vide infra* n. 124.

¹¹³ Cf. António TELMO, *História Secreta de Portugal*, Lisboa, Ed. Vega, 1977, e *vide Id.*, *O Horóscopo de Portugal*, Lisboa, Guimarães Ed., 1997.

¹¹⁴ *Vide* José MARINHO, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão, 1976, pp. 223 e segs.: «Filosofia da Saudade e Filosofia Profética».

¹¹⁵ Como bem vem pensando Paulo BORGES, por exemplo, em *Da Saudade como via de libertação*, Lisboa, QuidNovi, 2008, pp. 15 e segs.: «Visão»... Também ter presente as referências em *Id.*, *Uma visão armilar do mundo – A vocação universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoas, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva*, Lisboa, Babel/ Verbo, 2010.

¹¹⁶ Cf. *Da Serpente à Imaculada*, ed. cit., pp. 25 *et passim*.

¹¹⁷ A questão da *experiência mística*, ainda que por indução *poética*, está patente não apenas na obra de Dalila, mas como expressão da sua vivência particular. Cf. *Hora de Prima*, ed. cit., pp. 28 e segs.: «O Espírito», «O Guia»... *Vide* o interessante estudo de Joaquim da Silva TEIXEIRA, “Dalila Lello Pereira da Costa, uma mística ecuménica”, (excerto da Tese de Mestrado à Fac. de Teologia do Centro Regional do Porto da Univ. Católica Portuguesa), in: *Revista de Espiritualidade*, VIII, n.º 30, Abril/ Junho (2000), pp. 85-112, salientando sobretudo o diálogo da experiência espiritual de Dalila com as várias tradições religiosas e o universalismo português.

¹¹⁸ *Saudade*, p. 119.

¹¹⁹ Só em “*Três meditações sobre o êxtase*”, in: *A Força do Mundo*, Porto, Lello, 1972, também antes em tradução franc., «L'Expérience de l'Extase», in: *Esprit*, n.º 11 (nov. 1970), Dalila deixa entrever várias das suas experiências mais interiores..., como reconhece António QUADROS, em *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, ed. cit., pp. 57 e segs.: «Mística e hermenêutica – A obra singular de Dalila Pereira da Costa», sobretudo pp. 61 e segs.: «A experiência do êxtase».

¹²⁰ Um *lugar* retórico assim... Cf. Michel de CERTEAU, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 103 e segs.: «Une topique».

¹²¹ De facto, seja uma história trágico-marítima de «diluências» de mundos aparentes, seja a consciência de tal sob a forma dessa *estranheza*, como se de um *além no aquém*. Dizível pela expressão adoptada por S. JUAN DE LA CRUZ, *Cant. Espiritual*, (B) c. 7, 8-9: «*Y déjame muriendo/ un no sé qué que quedan balbuciendo*»... ignorância complementariamente expressa pelo Deus das *ínsulas extrañas* (*Cânt*, (B), c. 14-15, 8: “*Y así, por las grandes y admirables novedades y noticias extrañas alejadas del conocimiento común que el alma ve en Dios, le llama ínsulas extrañas*.”; o que corresponde, aliás, a uma estratégia de *docta ignorantia*, típica desde o Renascimento. Cf. Richard SCHOLLAR, *The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe – Encounters with a Certain Something*, Oxford, Univ. Pr., 2005.

¹²² *Saudade*, p. 131.

¹²³ O que constitui um “apartar de águas” entre a corrente de um ir gradual, de uma pedagogia (ou “andragogia”, como diria Manuel Patrício) e a *via rápida* da súbita iluminação num resalto de consciência, tal se presente no fundo místico da vida espiritual de Dalila P. da Costa. Cf. nosso estudo, Carlos H. do C. SILVA, A «via rápida» de auto-realização numa óptica trans-

Traduz-se na questão – para Dalila, anti-búdica – do Eu permanente a descobrir pela saudade, não por uma *via negationis* e pessimista, porém pela iluminação que relê no Camões de «Sóbolos rios que vão».¹²⁴ Afinal o que fica acessível e, porventura, sempre *a fazer*, na mística experiência, do *diferente* “em mim”...¹²⁵

Porém, a *lectio* de uma filosofia, ainda que órfica e iniciática, bem assim de uma *traditio* em que acordam e adormecem vários rostos da humanidade,¹²⁶ não substituem em tal drama ‘encenado’ no palco da cultura o que, mesmo em Shakespeare, são os fantasmas de outras personalidades possíveis e, sobretudo, de permeio à possessiva multidão, a descoberta do único.¹²⁷ Por isso, em contraste com este andamento *messiânico* e esta simbólica cultural, ainda que dum País mais sonhado do que já real, importa retomar o que em outra ocasião salientámos no testemunho místico da experiência visionária de Dalila.¹²⁸

Bastará ter presente as suas *meditações sobre o êxtase* (de *A Força do Mundo*), por certo recortadas

peçoal – Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux”, (Comun. ao “Semin. Internac. «A Vivência do Sagrado», Fac. de Psicologia e Ciências da Educação, Lisboa, 6-8 Nov. 1996), in: Várs. Auts., *A vivência do Sagrado*, Coord. Núcleo de Psicol. Transpessoal, Fac. Psicologia, Univ. Lisboa, Lisboa, Huguin, 1998, pp. 65-99.

¹²⁴ Cf. *Saudade*, pp. 113 e segs.: «O Hino da Sabedoria Nacional», citando as redondilhas *Sóbolos rios que vão*...

¹²⁵ O que poderia constituir convite ao *heteronímico* que, entretanto, acha diversa “solução” em Dalila P. da Costa, quando em *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, cf. *supra* n. 81. Tenha-se presente a hermenêutica de *alteridade* na experiência mística segundo a análise de Michel de CERTEAU, *Le lieu de l'autre – Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2005 e *Id.*, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, 2005, pp. 171 e segs.

¹²⁶ *Vide* a tradição de Orfeu... Tenha-se presente F. Pessoa, *Almada...*; *vide* referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O Pitagorismo de Almada – Interpretação simbólica ou mítica filosofia órfica?”, in: Várs. Auts., *Almada Negreiros. A Descoberta como Necessidade*, «Actas do Colóquio Internacional, (Porto, 12-14 Dezembro, 1996), Celina Silva (coord.)», Porto, Ed. Fundação Eng. António de Almeida, 1998, pp. 473-489.

¹²⁷ Como se reflecte, a partir de Dostoiévski, e muito a propósito, em Michel ELTCHANINOFF, *Dostoiévski – Roman et philosophie*, Paris, PUF, 1998, pp. 67 e segs.: «Une poétique de l'altérité».

¹²⁸ Cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Filosofia e Mística na *Escola Portuense* ou Destino místico de uma Literatura pensante?”, in: *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos, 1850-1950*, Lisboa, IN-CM, 2002, vol. I, pp. 291-322.

da experiência quase-xamânica que ia sendo carreada daquele fundo da *matriz* e Terra-Mãe de todas as coisas.¹²⁹

“*Aí onde penetrei, era uma esfera de cristal, onde tudo era luz e silêncio – tudo isso que subitamente veio e me envolveu.*”¹³⁰ – conta Dalila nesta significativa primeira pessoa, caracterizando essa abertura do envolvente como um quebrar-se do “ovo” do mundo: “*Esfera feita duma substância poderosamente dura e frágil. Irradiante e geometricamente definida. Fremente e calma: a verdadeira vida nesse lugar desvendada.*”¹³¹

Nesse cristal que revela o íntimo de todas as coisas *por essa iniciação em mim*, isto é, por tal penetração de tal *força*, Dalila confessa: “*Impondo-se por uma potência irresistível, uma autoridade incontestável; mas vulnerável, susceptível de ser posta em fuga à mínima falta da minha parte. Vinda expressamente para mim, mas fugaz. Impossível de aprisionar porque indizivelmente livre.*”¹³²

¹²⁹ Por certo importante a aproximação ao que se encontra no *caminho de realização* do yaqui D. Juan, transmitido nas obras de Carlos CASTANEDA, *The Eagle's Gift*, London/ Auckland/ Sydney..., Hodder & Stoughton, 1981, etc., em especial, *Tales of Power*, N.Y., Simon & Schuster, 1974... Quando se refere a *força do mundo*... (cf. *A Força do Mundo*, eds. cit., pp. 15 *et passim*). Por outro lado, a pesquisa histórico-mítica de Dalila P. da Costa (por exemplo, em *A Nova Atlântida*, Porto, Lello, 1977..., etc.) permite recordar uma *via tântrica* em que o pulsional e dionisíaco advém como elemento matricial inclinável... Cf. Alain DANIÉLOU, *Shiva et Dionysos La religion de la Nature et de l'Eros – De la préhistoire à l'avenir*, Paris, Fayard, 1979, sobretudo pp. 255 e segs.

¹³⁰ Cf. *A Força do Mundo*, ed. cit., p. 9. António QUADROS, que cita este passo, em *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, «Mística e hermenêutica – A obra singular de Dalila Pereira da Costa», p. 62, não deixa de procurar paralelo na mística de St.ª TERESA DE JESUS, no *Libro de la Vida*, 28, numa idêntica experiência *diorática*. «*Não é um resplendor que deslumbra, mas uma brancura suave e resplendor infuso, que deleita grandemente a vista e não a causa, nem a claridade que se vê para ver esta formosura tão divina. É uma luz tão diferente da de cá (...)*» (*apud* trad. de A. Quadros, *ibid.*, p. 63).

¹³¹ Cf. *A Força do Mundo*, ed. cit., p. 9. Não deixará de estar implícita uma espécie de *cosmogonia* órfica, quiçá em paralelo à *cosmofania* de Eudoro de SOUSA, “Sobre o conteúdo original da teogonia e da escatologia órficas”, in: *Id.*, *Dioniso em Creta e outros ensaios*, Lisboa, IN-CM, 2004, pp. 233 e segs.; cf. também *Id.*, “Mitologia como cosmofania”, in: *Id.*, *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, IN-CM, 2004, pp. 179 e segs. *Vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Cosmofania ou Mitopoiése? – A interpretação do Mito em Eudoro de Sousa”, (Comun. ao *V Colóquio Tobias Barreto*, Braga, 1998; entregue para publicação).

¹³² *A Força do Mundo*, p. 9.

E nesta *graça* assim transformante e pessoalíssima, tanto quanto *frágil* e na *kénosis* de qualquer identificação,¹³³ parece ficar o registo, afinal *infra-linguístico*, de uma tal máxima intensidade em que esse ‘eu’, assim derramado, se acha catapultado sobre *si mesmo*.¹³⁴

“Que analogia tomar no nosso mundo, aquele onde vivemos todos os dias, para tentar elucidar esta presença, esta realidade? Procuvo-a, mas não a encontro em parte alguma. (...)”¹³⁵ – e já neste registo tardo da mesma experiência faz-se o espaço para a glosa desta outra “perda do Amado”, da busca em vão do que se possui mas em saudade se perde, quiçá para outra futura intensidade de reencontro.¹³⁶ Donde a súplica de Dalila pelo êxtase de poetas como Rimbaud, ou mesmo de Dante, na demanda dessa “força, esse centro de vida, seu coração ardente, onde se penetra.”¹³⁷

¹³³ Contrariamente à dinâmica da fé cuja densidade “rochosa”, e ‘capaz de mover montanhas’, o *patético* da experiência saudosa no seu *apassivado místico* descreve toda a força de identificar, delindo os traços da máscara e nunca se podendo, enquanto tal, reconhecer como fez em *metanóia* S. Paulo: “Já não sou eu que vivo, mas Cristo que vive em mim.” Na pneumatológica saudade não há ícone e quem advenha faz-se força *impessoal*, embora personalizante de quem sente e se ressinta. É quase como se um mágico “mundo” a *vibrar-me de sentido*. Cf. ainda o «idealismo mágico» pessoano em «A Múmia», V, in: *Obra Poética*, ed. M.ª Aliete Galhoz, Rio de Janeiro, Aguilar Ed., 1962, p. 133: “... há sempre coisas atrás de mim. /Sinto a sua ausência de olhos fixar-me, e estremeço./ Sem se mexerem, as paredes vibram-me sentido. (...)”

¹³⁴ Como se este *Self* se manifestasse pela presença ausente – ausência presente no “binário” da pulsação saudosa... Cf., por exemplo, Richard SORABJI, *Self – Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford, Clarendon Pr., 2008, pp. 201 e segs.

¹³⁵ *A Força do Mundo*, p. 9. Vide paralelo temático em nosso estudo sobre S. João da Cruz: Carlos H. do C. SILVA, “«Esconde-Te, ó Amado» (C (B) 19, 3) – Do conhecimento místico pela sombra, em S. João da Cruz”, in: *Rev. de Espiritualidade*, XV, nº 60, Out.-Dez. (2007), pp. 245-316.

¹³⁶ Cf. o simbolismo do *Cântico dos Cânticos* tão universalmente retomado desde a tradição cisterciense até à poética da saudade... Vide, na tradição portuguesa, a Antologia: Afonso BOTELHO e António Braz TEIXEIRA, *Filosofia da Saudade*, Lisboa, IN-CM, 1986; e remeta-se ainda para o nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Saudade e experiência mística”, in: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, pp. 117-133.

¹³⁷ Seria ocasião para remeter a vários artigos sobre a *poética* e a *experiência mística*: cf. *De la poésie comme exercice spirituel*, (*Revue Fontaine*, 1942) reed. Paris, Le Cherche Midi éd., 1978; vide também Jacques e Raïssa MARITAIN, «L'intuition créatrice et la connaissance poétique», in: *Ceuvres complètes*, vol. X, Fribourg/ Paris, Ed. Univ./ Ed. Saint-Paul, 1985, pp. 233-296;

Experiência ainda diorática que talvez se possa aproximar da *imaginatio activa* da tradição sufi iraniana num equivalente ‘sol interior’ (qual *sol niger*...) ou na experiência incoativa do *corpo de luz*,¹³⁸ e se acha figurada por Lima de Freitas em *mitolusismos* desse brilho fontal das Hespérides e da *Fons vitae*...¹³⁹

Prossegue ainda a descrição de Dalila: “*Até nessa estrutura, forma e cores são abolidas, para subsistir unicamente uma luz deslumbrante. Dá-se como uma superação (ou transmutação) das imagens da terra (ou do seu ser?). Como se houvesse, não talvez uma destruição de imagens, mas um seu despojamento.*”¹⁴⁰ Tal o *Entbilden* e a *Abgeschiedenheit* de Eckhart,¹⁴¹ ou a imersão num oceano de Luz na nirvânica extinção de todas as destrinças,¹⁴² esta *iluminação extática* apenas é referida por uma série de espasmos interrogativos e numa suspensão¹⁴³:

e cf. outra meditação em nosso artigo: Carlos H. do C. SILVA, “Poesia e experiência espiritual”, (Comun. Univ. Évora, Depart. de Línguas e Literatura, 3 Junho 1998) in: *Itinerarium*, XLV, nº 163, Jan.-Abr. (1999), pp. 29-44.

¹³⁸ Cf. Henry CORBIN, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Sisteron, Éd. Présence, 1971, sobretudo pp. 109 e segs.: «Lumière noire»... ; vide também Natalie DEPRAZ, *Le corps glorieux – Phénoménologie pratique de la philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Louvain/ Paris/ Dudley, Éd. de l'Institut Sup. de Philosophie Louvain-la-Neuve, 2008. Vide n. seguinte.

¹³⁹ Vide Lima de FREITAS e Gilbert DURAND, *Mitolusismos de Lima de Freitas, texto de Gilbert Durand*, Guimarães, Galerie Gilde, 1987, pp. 135, 137...

¹⁴⁰ Cf. *Força do Mundo*, pp. 10 e seg. E vide *Ibid.*, p. 123: “Não é na mística que se pode ver a confirmação de muitos pontos que por eles mesmos constituíram a revolução dos últimos anos de ciência? No instante supremo da iluminação, não se sentirão os místicos em face de qualquer coisa como esse “grão de energia”, esse quanta de uma medida insuspeita?”

¹⁴¹ Cf., por exemplo: Emilie Zum BRUNN, «Un homme qui pâtit Dieu», in : Emilie Zum BRUNN, (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, pp. 269-284... ; vide também Wolfgang WACKERNAGEL, *Imagine denudari – Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1991, pp. 79 e segs.: «Les sources de l'idée d'Entbildung»...

¹⁴² Cf. George S. ARUNDALE, *Nirvana – A Study in Synthetic Consciousness*, Adyar (Madras), Taheos. Publ. House, 1927; também o clássico estudo de Louis de la VALLÉE POUSSIN, *Nirvâna*, reed. Paris, Ed. Dharma, 2001; e vide os estudos reunidos em François CHENET, (dir.), *Nirvâna*, («Cahiers de l'Herne»), Paris, Éd. de l'Herne, 1993.

¹⁴³ Não a mera *epokhé* fenomenológica, porém até o carácter *rogativo* da ‘interrogação’ (como *fragen*, um ‘pedido’), afinal numa *súplica* que se faz o puro *louvor* do que assim excede em

“...O que atingimos? Em que esfera de ser penetramos? [ou, como num espelho: “somos iniciados”] É este penetrar, um último penetrar, inultrapassável? A primeira e a última no Ser – a Divindade? [aqui como *Gottheit*, não o Deus revelado...] E esta anulação das imagens, o seu ultrapassamento, uma transcendência?”¹⁴⁴

Porém, trata-se de uma experiência sobretudo *espiritual*, quiçá dando razão a George Bataille na recusa de a adjectivar como *mística*,¹⁴⁵ já que há, antes do mais, a pura visão sem “objecto” que não seja essa *luz* de um puro ver *em treva*, como talvez também subscrevesse Afonso Botelho.¹⁴⁶ O risco de uma transcendência pura ressentida neste corpo de sentir,¹⁴⁷ porém segundo a palavra neste seu também êxtase interrogativo como o puro resíduo saudoso dessa misteriosa última aurora.¹⁴⁸

resposta viva tudo o que houvesse a perguntar. Um “cântico novo”... Cf. *Ap 13*, 2-3... um *Sanctus* eterno, como glosa a mística Bt.ª ISABEL DA TRINDADE, *Último Retiro*, § 17...

¹⁴⁴ Cf. *A Força do Mundo*, ed. cit., p. 10. Vide ainda Wolfgang WACKERNAGEL, *Imagine denudari – Éthique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, ed. cit., pp. 146 e segs.: «Vers au-delà de l'image»...

¹⁴⁵ Cf. Georges BATAILLE, «L'expérience intérieure» (1953), in : *Ceuvres complètes*, V – *La Somme Athéologique*, t. I, Paris, Gallimard, 1973, p. 15 : «Critique de la servitude dogmatique (et du mysticisme)»; «J'entends par expérience intérieure ce que d'habitude on nomme expérience mystique : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'expérience confessionnelle, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que se soit. C'est pourquoi je n'aime pas le mot mystique.»

¹⁴⁶ Vide Afonso BOTELHO, «Ecce Homo», in: Id., *Ensaio de Estética Portuguesa*, Ecce Homol Painéis! Tomar, Lisboa, Ed. Verbo, 1989, pp. 27 e segs.: «A Palavra Perdida – A Luz...»; vide nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “Ver o invisível – O pensar estético de Afonso Botelho”, in: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, *O Pensamento e a Obra de Afonso Botelho*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2005, pp. 159-182; e também Almada NEGREIROS, *Ver*, ed. Lima de Freitas, Lisboa, Arcádia, 1982, pp. 41 e segs.: «O mundo sensível»...

¹⁴⁷ Sim, que o êxtase é indeclinavelmente um *arrepio* de física presença e tal *lugar do sentir*... Vide Louis MASSIGNON, «Discussion sur le péché» (1945) e ed. in : Id., *Écrits mémorables*, I, Paris, Robert Laffont, 2009, p. 175 : «L'extase pourtant n'est pas une chose de l'âme. C'est une chose purement physique, dans les signes que l'on en trouve.» ; e também Georges BATAILLE, «L'expérience intérieure», ed. cit., pp. 45 et *passim*.

¹⁴⁸ “...Porque um mundo novo tem de ser sempre criado dentro de cada um, um a um; criado de dentro para fora.” – e, como se num somatório de “mins”, acrescenta Dalila: “Ele será criado pela soma dos múltiplos paraísos internos atingidos um a um.” (cf. *Os Jardins da Alvorada*, Porto, Lello, 1981, p. 12). O que significa já o equivalente da ‘rumorosa floresta de mônadas’ referida por Leonardo (cf. *Criacionismo (Síntese Filosófica)*, in: *Obras de*

E nessa lucidez já não discursiva, nem de propósitos sequer simbólicos, reabsorve-se em ‘eterna’ memória o que é *pura evanescência* de tão frágil, súbita experiência¹⁴⁹ infindamente saudosa: Um tempo ‘fora’ do tempo¹⁵⁰, qual mau-jeito de quem não acerta na *hora* de dizer, mas se acolhe assim por tal resíduo *de sentir*.¹⁵¹ Aclarou-se.¹⁵²

L. C., ed cit., vol. I, pp. 364 e segs.: «Deus e as Mônadas...»), mas sem responder à *multiplicidade* propriamente dita na sua *potência heteronímica* e tanto de “um em todos” como de *tudo em tudo* do antigo pensamento de Anaxágoras sobre a infinitude plural ou sem “jardim murado” de qualquer Paraíso sonhado... Revolução interior como concordaria J. KRISHNAMURTI (*The Only Revolution*, London, Victor Gollancz, 1973 e *vide Id.*, *Exploration into Insight*, London, Victor Gollancz, 1979, pp. 41 et *passim*), mas, entretanto, a advertência de uma epistemologia já não de “somatório” de “quantidades finitas”, outrossim o que apontou Alexandre KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, John Hopkins Pr., 1957...

¹⁴⁹ De facto, reconhece-se *ex exaiphnes*, como faz ontológica hipótese Platão (*Parm.*, 156 d e segs.) o que nem chega a ser (um *quase-não-ser*... cf. Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, t. I: *la manière et l'occasion*, Paris, Seuil, 1980, pp. 13 e segs.: «Le charme du Temps...») mas se revela pela *retirada em si*, como no prototípico gesto da Kabbalah de Isaac de LURIA, como *tikkun*... (cf. Eliahu KLEIN, (trad.), *Kabbalah of Creation, Issac Luria's Earlier Mysticism*, Lanham/ Boulder/ N.Y...., Rowman & Littlefield Publ., 2004, pp. 42 e segs.). Qual *anica* ou “impermanência” búdica é ainda uma luz (hebr. *aur*) devorada em espírito (*ruach* ou puro *pneuma*...), a *kénosis* perfeita do *divino ocultamento* no mais ínfimo, assim sensibilíssimo... Cf., vários estudos em Marie-Madeleine DAVY, Armand ABÉCASSIS, Mohammad MOKRI, Jean-Pierre RENNETEAU, *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Paris, Berg, 1976.

¹⁵⁰ E que será tal, ainda que na perplexa experiência de *não haver tempo* para o tempo, senão uma *paciência* (cf. nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, “O ‘Nada te turbe... todo se passa...’ teresiano – Uma poética da *paciência* perante o devir”, in: *Revista de Espiritualidade*, XIX, nº 78, Abril/ Junho (2012), pp. 85-114), um «sofrimento» de tal ‘alquímica’ transmutação duma hora qualquer nesse alongamento da espera em esperança (cf. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La Espera y la Esperanza, Historia y Teoría del Esperar Humano*, Madrid, Rev. de Occidente, 1962, pp. 539 e segs.), nesse adiar o relógio do mundo com a força inversa da morte?... E, se não numa amorosa notícia do instante lúcido, ao menos deste trânsito purgatório em que se repete, tempo *extra* tempo como saudosa reminiscência... Uma subtil *declinação de ser*... Cf., a propósito, Bernard SALIGNON, *Les déclinaisons du réel*, Paris, Cerf, 2006, pp. 9 e segs. e *vide* pp. 193 e segs.: «L'éternel retour et le réel»...

¹⁵¹ Num paralelo “místico” com S. JUAN DE LA CRUZ, *Cánt. (B)*, c. 7, 9-10: “*porque es en alguna manera al modo de los que le ven en el cielo, donde los más le conocen entienden más distintamente lo infinito que les queda por entender (...). Pero el alma que lo experimenta, como ve que se le queda por entender aquello de que altamente siente, llámalo un no sé qué; porque así como no se entiende, así tampoco se sabe decir, aunque (...) se sabe sentir.*”

¹⁵² Dir-se-ia no *eco* reverberado da Autora também de *Os Jardins da Alvorada*... e aí «Uma brilhante noite de sol»...

UM FIO DE MEADA

Carmina Proença

*À Dalila Pereira da Costa,
na saudade que O não É...*

eternamente,
num redondo
sem princípio
nem fim.

És.
Fecunda, sempre.

Forte na partida
no prazer da diáspora,
cumprida.

Doce no regresso
aberta
consentindo em ti
outras vidas.

Sem mais dor
de (te) prenderes
no desejo vazio
que já não és.

Corpo terra,
mar sangue.
Mulher vida.
Mãe.
Pátria.
Amada amiga.

Toda vazia
só podes receber.

Potência de ser.
Consagração amorosa
do poder de criar.

Corpo
sacrário ardente
teu fogo resplandece.

Num colóquio sobre Sincronicidade e Carl Jung na Faculdade de Letras em Lisboa, organizado pela ALUBRAT (Associação Luso Brasileira de Transpessoal) encontrei-me na mesa dos palestrantes entre Dalila Pereira da Costa e Carlos H. C. Silva. Ambos me tocaram pela presença e pelas palavras, também as que me dirigiram pela minha intervenção, encorajadoras que foram na confirmação do caminho. A leitura de obras da Dalila P. da Costa foi para mim muito inspiradora, em especial pela forma como transmite a abertura e o deslumbre na união com o Amor Maior.

Mais tarde, no meu encontro com a Filosofia Portuguesa que se deu em Sesimbra através do grupo de amigos de Agostinho da Silva, conheci Paulo Borges, António Telmo e foi então que retomei o contacto com Dalila. Dos três recebi inspiração, encorajamento e apreciação quando me aventurei no *Reino da Consciência* para escrever *As Aventuras de Ego de Todos Nós*.

Com profundo respeito e gratidão dedico a Dalila Pereira da Costa, Mulher fecunda em Graças, na saudade de uma partida que O não É, o poema Mulher Mãe e um Sonho Luz tido na madrugada da Lua Cheia das águas de Neptuno e, bem a propósito, também Dia internacional da Mulher deste ano de 2012, no qual a Lua, a Mãe Terra e Todos Nós recebemos as vibrações de explosões pouco usuais no Sol fecundador.

MULHER MÁTRIA

Teu corpo sangra.
E nessa morte
renasces

Emoção interior
união semente
lua autogerando
no ventre
O que recebes
de um sol...

Rende-te.
Incendiada
aberta que foste
pela chave do sagrado

para sempre...

SONHO LUZ

Todos sabemos como a reciclagem e a não poluição são críticas para a sobrevivência do planeta Terra e de todas as espécies que nele vivem. Sabemos também como é urgente encontrar novas formas de lidar com o aumento das necessidades energéticas. Sabemos ainda que a vida no Universo é feita de vibração e partículas a que chamamos energia, desde a radiação cósmica primordial até à maior densidade da matéria que se vai formando ao longo da sua expansão. Aprendemos que diferentes estados de manifestação correspondem a diferentes frequências de vibração.

Sabemos que não podemos perceber ou compreender e muito menos podemos controlar todo esse Universo vibratório e suas múltiplas manifestações. Podemos nós de algum modo influenciá-las? Até que ponto?

Poderemos realmente diminuir a poluição e tornar mais limpa a Terra que habitamos? É a poluição unicamente uma condição do que chamamos matéria ou poderá também ser um estado mental ou emocional? Ou até mesmo um estado espiritual...?

O Planeta Terra parece ser capaz de reciclar, transformar e recriar a maior parte das formas de vida que nele existem. E nós, humanos, até que ponto somos capazes de compreender como podemos reciclar, transformar e recriar não só a matéria que manipulamos e seus detritos mas também os nossos corpos, pensamentos, emoções, cooperando consciente e responsabilmente na obra de criação que todo o Universo parece ser?

Algo de importante e crucial falta ao nosso entendimento para que possamos “ver” como re-

alizer esse desígnio, sabendo nós que matéria e energia, em nós humanos e em toda a criação, são parte de uma mesma realidade vibratória. Esta consciência parece ser vital para que, como humanidade, alcancemos o que pode permitir à nossa espécie sobreviver e desempenhar o seu papel na harmonia da própria vida.

As necessidades de produzirmos mais e mais energia para alimentar aquilo a que chamamos ilusoriamente melhor qualidade de vida, levam-nos a transformar materiais que a Terra nos oferece em outros que ela parece incapaz de reciclar: lixos radioativos, derivados do petróleo e toda a espécie de poluição.

A luta pela posse das fontes de energia inundam-nos de poluição emocional que explode em violência destruidora.

No nosso tempo parece urgente e crucial para a sobrevivência que encontremos novas formas “limpas” e pacíficas de obter a energia suficiente para a saúde e harmonia básicas de Todos Nós. O que pode tornar esta nossa época especial nessa busca?

Está agora a chegar à Terra radiação do exato momento da criação universal e alguns cientistas esperam assim conseguir obter informação que possibilite novas soluções para este problema. Talvez novas maneiras de entender a realidade e novas experiências vibratórias possam ser abertas na nossa mente e sentidas nos nossos corpos capacitando-nos para nos tornarmos conscientes de novos estados de ser, de novas formas de produzir e utilizar energia...

Alguns afirmam que esta caixa de Pandora está prestes a abrir-se ao mesmo tempo que a ciência fala da Partícula de Deus e afirma que em breve poderá conseguir demonstrar a sua existência. Partícula de Deus é a alcunha usada para referir o bóson Higgs pela sua enorme importância na confirmação da atual teoria sobre a existência do Universo.

Esta nova vibração, esta nova luz está certamente também a atingir a nossa Consciência. Existirá sincronicidade entre os cientistas que trabalham para desenvolver o conhecimento necessário à tecnologia de utilização da reação nuclear de baixa energia – abundante e não poluente, também chamada fusão a frio, que pode originar grandes mudanças geoeconómicas e minorar

as tão nefastas alterações climáticas – e os praticantes da espiritualidade interior, cada vez mais numerosos e cuja intuição e sentir vem revelando a existência de uma luz acessível à visão interna, uma faísca brilhante irradiante, que na sua consciência e no seu corpo se revela como uma miraculosa Presença de harmonia, de amor e cura? Seja qual for o nome que chamemos a essa Presença Viva que nos habita – Origem, Fonte, Presença, Mestre, Eu superior, Deus, Espírito – qualquer um de nós que a ela se abra na sua busca espiritual, que nela acredite e confie, mais cedo ou mais tarde senti-la-á e com ela se encontrará no mais profundo e íntimo do seu ser. A alma (re)conhecerá essa luz. Arde como um fogo mas não queima. É uma luz que não faz sombras antes dilui toda a separação, como o ar. É uma água de luz cristalina que não molha mas lava todos os medos...

O CANTO E A ESCUTA

Cynthia Guimarães Taveira

Escrevo este texto à beira de uma tese. Daquelas teses de Universidade. Daquelas que se querem muito depuradas, explicadas, argumentadas, arguidas perante júris. Mas o verdadeiro júri não é esse. O verdadeiro júri será a preservação da memória de Dalila.

Escrevo este texto à beira das Lágrimas. Que és, Dalila? O que foste para mim? O que resta de ti senão esses textos de uma contenção explosiva, de um amor louco pelo céu? De um amor louco pela terra? Que me fica senão reler-te, e reler-te uma vez mais? Que me fica senão o desespero de nunca te conhecer plenamente? Teu Verbo é a Luz que espalhaste pelo mundo. Por um mundo que ainda não te conhece, como preço a pagar de teres conhecido tão bem o Outro Mundo. Que efeitos tem a memória em nós e que efeitos têm os teus textos na nossa memória e que efeitos tem a tua experiência na experiência

Uma fonte primordial de Vida, presente em todos os seres, em todos os humanos, em toda a Criação. Ao procurarmos e focarmos essa Luz interna descobrimo-nos antenas que a transmitem tal como a recebem. E nessa partilha todos saberemos também o que cada um tem a fazer para prover as suas necessidades e as de todos os seres, em total paz e harmonia. O Poder desta Luz que transforma e transmuta o nosso ser, que transcende os limites da separação e nos capacita a sentirmo-nos Um, totalmente imersos nesse Amoroso e doce alimento não têm limites. Acabarão as ilusões, os próprios conceitos de “evolução”, de “espaço”, de “tempo”, de “realidade” se transformarão. Assim é a Luz do Cristo Ressuscitado, a Ascensão até à Origem onde as nossas raízes se ancoram firmes e seguras. O regresso a Casa de onde nunca verdadeiramente saímos e onde nos conheceremos na verdade do Ser.

dos outros? Como é possível transformar, como transformaste, as letras em experiências? Acaso o misticismo se pega como uma doença? Colar-se-á ele a nós à medida que as tuas palavras ecoam no espaço silencioso do nosso Ser?

Só é possível ler-te no silêncio que vive dentro do silêncio. Um silêncio duplo.

Almada Negreiros disse que toda a arte é uma estratégia para a Poesia, mas tu, Dalila, foste ainda mais longe nessas voltas espiraladas da criação. Porque nasceste já em Poesia, porque vivias em Poesia, porque já eras Poesia simplesmente por existires, só te sobrava ir mais além e, como o disseste. “Viver na caça ao sobrenatural”¹.

Que se passou contigo que já não vias simplesmente com os olhos mas vias com todo o corpo?

¹ Pereira da Costa, Dalila, *Os Jardins da Alvorada*, Lello & Irmão Editores, 1981, pág. 40.

Que diálogos ousaste com os anjos? Com que cores te era desvendado o mundo?

Não, não há teses a fazer sobre ti, apenas cores novas acabadas de nascer a cada página virada.

A tua obra é a revelação da revelação.

Sim, poderia falar dos teus ensaios e da graça com que num golpe de asa aniquilaste o tradicional Ensaio. O ensaio histórico, literário, antropológico não mais foram os mesmos depois de ti. Ousaste recusar o pragmatismo do Verbo enquanto percorrias esses temas, pousando os olhos da alma na História, na Literatura, na Antropologia. O Ensaio, contigo, deixou de ser um discurso para se tornar numa experiência. Que outra coisa poderia ser se as palavras para ti eram chamas vivas? Portugal deixou de ser objecto, objectivo na análise, distância segura e controlada para irromper por nós adentro. Para se tornar parte do nosso Ser. Portugal passou a ser Amor.

Escrevo este texto à beira da Alegria, afinal. Como o resultado da tua obra é a Alegria vivida na liberdade da vida. Falo em ousadia quando falo de ti. Mas é uma ousadia antiga, uma ousadia que vem do fundo dos tempos, uma ousadia que é toda escuta. Uma ousadia que caminha pelas ruas das cidade e a transmuta livremente em algo mais. Mas essa transmutação não mais era do que um Regresso: “E todo o acto de conhecimento poético, sua transmissão, é um acto paradisíaco repetido”²². Não há o isolamento místico *in extremis*. Não há carmelitas descalças, nem montes Athos, nem Cartuxos. Não há um muro entre ti o mundo. Há um abraço fundo nele. Não há desvios nem elevadores de renúncia numa qualquer auto-estrada rápida para o céu. Há os passos que se dão na terra, as viagens por ela, a contemplação dela, o silêncio que nela reside. Não há mosteiros de retiro de pedra a cal, há um Templo interior que se ergue como espelho da tua alma. Há um Templo que abarca a terra toda. Há uma volta diferente no fim da cornucópia desta abundância de totalidade. Há um retirar o excesso do mundo e devolvê-lo intacto, no seu centro numa bandeja de ouro vivo.

Há dádiva mais do que desejo. Há desejo mais do que exigência. Há exigência mais do que missão. Há missão mais do que função. Há

² Op. Cit. pág. 78.

entrega mais do que renúncia. Há renúncia mais do que desejo.

Sim, viajaria assim indefinidamente por estes paradoxos excessivos só para te tentar definir.

Há uma sombra que se adivinha e que remetes para o território do mal. E insistes que o mal é uma ilusão. Os espinhos não fazem a rosa. Apenas as suas pétalas são a razão do seu perfume. E o que fica é o perfume da manhã fresca que foi a tua vida.

A tua obra tem o encantamento vibratório da música. Só que ainda mais potente. Como se a tua vida tivesse o dom de ecoar nas vidas dos leitores que te escutam. Ler-te é escutar e nessa escuta intuir, num primeiro tempo, os vários mundos, num segundo tempo, descobri-los, num terceiro tempo, deixar que eles se manifestem como campainhas coloridas ecoando nos momentos de pausa que são sempre recordações das tuas palavras. Essas campainhas ecoam num jardim quando uma ave pousa, e é mais do que uma ave, é um movimento esvoaçado do cosmos; ecoam num olhar de uma criança que esconde e revela a presença de um anjo; ecoam à entrada de uma Igreja que é afinal o portal para a fusão com o sagrado. Essas campainhas, almas-fadas das tuas letras, são sempre experiências, tão seguras, tão verdadeiras como um mergulho nas águas quentes que percorrem o corpo. Têm uma presença tão real como o sabor de um fruto e, por isso, transcendem a música no que esta tem de etéreo. O teu misticismo é carnal devido ao excesso de presença do Outro Mundo. Ele torna-se manifestação mais do que transcendência. Farias Platão pensar, repensar de novo... o teu platonismo não é platónico pois possuí a força da terra e o tropejar do sagrado.

A fluidez das tuas palavras é igual ao rigor com que as escolhes. E lamentas que não haja palavras que digam o Absoluto que viveste.

“Não forçar nem intervir. Esperar e escutar. O melhor é não fazermos nada por nós: abandonarmos tudo a essa força, deixarmos-nos trabalhar por ela.

Estar só atentamente.

E quando ela nos atira o peixe, quando ele salta ao ar das águas matinais do mar, das águas então

acordadas, cintilantes à primeira luz do sol, rápido, lançar-lhe o arpão.”¹

Sim, entre a quietude e a acção total, arrebatada, entre a poesia e a razão, percorrendo a trave que segura os pratos da balança, assim se nos podemos situar se quisermos compreender-te. Porque renunciando não renuncias e aprisionando não aprisionas, só assim é possível “investigar o absoluto”².

³ Op. cit. pág. 95.

² Op. cit. pág. 90.

CLAVIS CYPRIANUS

José Leitão

Poucos terão, como Dalila Pereira da Costa, perscrutado com tamanha clareza e certeza de olhar, em simultâneo intuitivo e erudito, as remotas raízes humanas do espaço a que se veio a chamar Portugal em busca do pulsar vivo do espírito da cultura³. E é desta forma igualmente impressionante, com o mesmo conforto com que lia e interpretava os autores clássicos, nossos e do mundo, em busca desse veio espiritual esquivo mas perturbadoramente presente, que esta mesma autora veio a ler e interpretar, segura entre os fantasmas do Medo e do Ridículo, o Livro de São Cipriano.

Este nome é sonante e poderoso, sibilante como as serpentes e forte como os trovões. Poderoso o suficiente para, só de o lerem, muitos tremerem, em corpo e espírito. Este é um livro que agita e perturba. Daí que este mero exercício de leitura por esta autora se torna uma lufada de ar fresco e acto de amor a este tão essencial livro, inexplicavelmente relegado ao desprezo até pelos (e se calhar principalmente pelos) mais espirituais de nós. Acontece que por vezes nos perdemos, buscando à lupa as linhas esquivas da espiritualidade nas finas fendas entre as palavras que nos

Escrevo à beira do Amor, como se estivesse sempre à beira de te encontrar, numa espécie de angústia serena que adivinha a profunda paz. À beira deste mar imenso que é o mistério da vida. Escrevo para que te lembrem. Para que te leiam. Para que te escutem. Para que te experimentem numa chamada de atenção urgente. Neste momento sou um pássaro que te canta, nos outros tempos um pássaro que te tenta escutar. Cantar-te é sagrar-te, conseguir escutar-te é já Ser.

esquecemos do óbvio, vivente e omnipresente herói mágico Cipriano, o primeiro dos feiticeiros, o Salomão Ibérico.

Analisando o grande Grimório Ibero-Americano na sua obra «Corografia Sagrada», em especial a fundamental secção de «Desencanto de Tesouros», Dalila Pereira da Costa, inserindo-o na linha condutora da sua impressionantemente coerente obra (com a qual por vezes podemos discordar), veio a descobrir (no sentido de des-tapar), creio eu, uma das chaves mestras deste grande livro de mistérios. Esta chave é esquiva, mas óbvia e omnipresente quando se a vislumbra, e analisando a restante obra da autora, será de questionar se ela própria terá reparado na sua descoberta.

O desencantamento de tesouros não é em si próprio nada de único ou notável. Trata-se inclusive de um dos temas mais vulgares e usuais da literatura mágica Mundial. Mas o complexo mítico e mágico Ibérico é que não é vulgar e usual. O «encanto» e o «encantado» são conceitos multifacetados e de múltiplas camadas na mente arcaica Portuguesa, o derradeiro super-natural. O Encantado está fora do mundo, para além da vida e da morte, nem humanos, nem espíritos, nem deuses, simplesmente encantados.

Este conceito, com as suas raízes na Ibéria, estende-se e expande-se até ao Brasil e aos seus cultos vivos de Pajelança, Terecô, Jarê, Jurema e Encantaria, onde o derradeiro encantado, o Rei Dom Sebastião, ainda vive, governa e comunica com os seus devotos iniciados. É do encanto que trata esta secção do Livro de São Cipriano mencionada acima, dos encantados «escondidos com os seus tesouros nas profundezas da terra, persistindo, através dos séculos e milénios, nem mortos nem vivos»⁴.

No entanto, à subsequente interpretação da autora ao Livro de São Cipriano, embora mais que sã, terá talvez faltado o salto lógico da associação, de nada complicada, destes mesmos Encantados descritos do Livro ao largo corpus mítico dos derradeiros encantados Ibéricos: os Mouros. Esta aparente omissão na obra citada é realmente estranha, observando a própria que estes Encantados surgem junto de fontes, nascentes, rios, ervas, plantas várias e árvores⁵, locais de cultos pré-cristão e consequentemente os locais de habitação dos mais variados espíritos, quer Ninfas quer Nereidas, que na mente popular serão sempre Mouras.

Destas mesmas Mouras e dos seus tesouros faz esta autora uma análise mais que adequada e certa. Os Mouros surgem como os ecos de antigos povos, aglomerados numa única figura, o derradeiro e estranho Outro, representante da força e poder da arcaica e mais remota humanidade. O seu ouro, no sentido esotérico, será a antiga e secreta ciência⁶, o conhecimento dos homens ancestrais. Estes ganham um carácter e profundidade muito mais complexa que a larga maioria dos espíritos guardiões de riqueza que populam os muitos livros de magia Mundiais. Estes são os remotíssimos antepassados, fora do tempo e do espaço, guardando os seus tesouros para o homem de virtude e coragem que lhes quebre o encanto, que traga este conhecimento do limbo da memória para o mundo corrente e imediato.

⁴ Dalila L. Pereira da Costa: *Corografia Sagrada*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1993, p. 268.

⁵ Ibidem, p. 269.

⁶ Idem: *Da Serpente à Imaculada*, Lello & Irmão Editores, Porto, 1984, p. 192.

Transportando esta análise para os Encantados do Livro de São Cipriano, este livro revela-se de súbito como um verdadeiro livro de conhecimentos ocultos, bem para além daqueles que se mostram escritos na superfície das suas páginas. O tesouro enterrado e encantado é o conhecimento oculto, o Encantado o seu espírito tutelar, o Livro de São Cipriano a chave para o seu desencantamento. Mostra-se assim o Livro como um método genuinamente Ibérico (em contraponto mas nunca em contraste com os métodos Brasileiros) de estabelecer comércio com os Encantados. Pois «as Mouras, Sereias, Nereidas e ninfas, representarão a mais abissal descida ao nosso extracto primeiro anímico e histórico»⁷. O desencantamento de tesouros é nesta perspectiva o ressurgimento atavístico, saudoso⁸, das regiões subterrâneas da psique, do inconsciente colectivo e seus subterrâneos escuros e líquidos⁹, dos saberes ancestrais mais remotos, desde a alquimia à licantrópia e à transcendência da dualidade entre o Nós e o Mouro, o eterno Outro.

Embora não explicitamente descrita por esta autora, mas nem por isso deixando de ter sido descortinada por ela, esta é a grande chave que se pode encontrar no seu trabalho que abre e coroa o Livro de São Cipriano aos nossos olhos. Podemos então, nesta perspectiva, reabilitar o Livro de São Cipriano para além das, já ultrapassadas, e desde sempre ridículas, categorias de Alta ou Baixa Magia. Ele mostra-se como fonte de uma gnose rara e sombria, cujos modernos expoentes se poderão encontrar nos escritos de ocultistas como Kenneth Grant e Andrew D. Chumbley, já aqui presente há várias centenas de anos entre nós.

Quer gostem quer não, tanto de um lado como do outro, o ocultista Ibero-Americano estará em dívida para com Dalila Pereira da Costa.

⁷ Ibidem, p.255.

⁸ A palavra “Saudade” terá feito muita falta a Austin Osman Spare e Austin Osman Spare terá feito muita falta à palavra “Saudade”.

⁹ Ibidem, p. 195.

³ Espírito não no sentido figurativo, mas bem literal. O génio, o anjo da cultura.

A SABIÁ DO PORTO

Lúcia Helena Alves de Sá

No Nordeste brasileiro, há uma ave chamada “a sabiá” que emite um som melodioso muito agradável ao ouvido do homem e, por isso, muito facilmente dele se aproxima. A sabiá, avezinha delicada e de hábitos simples, gosta de estar entre o sol e a sombra; na primavera, é o seu canto que se ouve antes mesmo de clarear o dia, mas não existem duas sabiás que cantem a mesma música. Eis a sua originalidade.

Deixo-me influenciar por estes aspectos da pequena ave-símbolo que se tornou cantiga em versos do poeta Vinícius de Moraes e pela palavra-imagem de “a sabiá” nordestina, precisamente lusófona por ser brasileira, para que possa memorar a voz harmoniosa, ritmada, presa às intensidades que a demanda requereu, de uma sabiá do Porto: Dalila Pereira da Costa.

Feminina como a sabiá e profundamente dotada de canto decifrador da predestinação teleológica ecumênica dos poetas e pensadores da Renascença Portuguesa, Dalila embalou-se nas redes histórico-filosóficas de Joaquim de Carvalho, de Damião Peres e de Torquato de Sousa Soares. Foi exímia estudiosa da cultura portuguesa e pôde adentrar com destreza de pensamento a filosofia de um Teixeira de Pascoaes ou de um Leonardo Coimbra.

Detentora de uma inteligência lúcida entoou com lúdica justeza os píncaros da sobre-humanização ou divinização do homem. Ritmou a mística da *grei* lusitana cuja missão vai além de Fé e Império como projetou o Agostinho humanista, poeta e pedagogo, e compassou atenta o universalismo real que há de vir a guiar a barca humana.

Em sábia lusíada vocação, Dalila deixou vasta e importante obra sobre a perspectiva transcendente do homem, a visão salvítica do gênero humano, a crença muito firme senão realmente real no sebastianismo.

Dalila — ela mesma repleta de espiritualidade que é oração do divino — sobrevoou os feixes de uma futura modalidade de existência em que, naturalmente, ouvir-se-á candente a cadência

das tradições espirituais da humanidade a melodiar na Terra *pax in excelsis*.

Sinto-me tentada a confessar que me parece que foi o Ser de Dalila tecido por certas forças do mundo, de tez feminina, que raras vezes os céus, quiçá o próprio Deus, nos presenteiam.

Isto porque, talvez, tivessem receio de que dissesse ela a nós do esoterismo do Fernando Pessoa, dos Mundos Contíguos, da Serpente à Imaculada. E nos fizesse esquecer o bom cafezinho à praça do Porto, dos amigos à luz da Paulista e da graça linha humana. Todavia, a existência de Dalila fez-se bem servida de toda hora prima a planear a Nau e o Graal, a planejar a nova Atlântida.

A escritora, sem olvidar de Orpheu, Portugal e o homem do futuro, ensaiou em jardins da alvorada as elegias da terra-mãe. Ofertou às ideias a franquia de idear uma introdução à saudade das mensagens do Anjo da Aurora. Para além disso, ordenou sonhos: porta de conhecimento.

De toda nova ideação que se propunha lançar, é a do encontro na noite com D. Sebastião, El-Rei ungido — Rei eleito — que fez Dalila jazer Portugal Renascido. Em real realidade, são a cidade e o rio, Gil Vicente e sua época os instantes nas estações de sua vida dobrada à Pátria de Bandarra, Camões e de Vieira.

A Dalila ensaísta sagrou liras aos espirituais portugueses, entoou duas epopéias das Américas e contou a ladainha de Setúbal. Entre desengano e esperança, visou o novo argonauta em alvorada às margens sacralizadas do Douro. Ao tempo e através de vários cultos, vislumbrou messiânica a mensagem dos monges cavaleiros.

Deu-se a *Hora* e a comunhão. Voou a outros mundos a sabiá do Porto. Bem sabia que a contemplação dos Painéis a levaria ao Encoberto: fez graça Dalila à Graça d'O Rei coroado Menino.

Como a sabiá que foi elevada ao mesmo nível de importância nacional da bandeira, do hino, do brasão de armas e do selo brasileiros, Dalila Pereira da Costa imortaliza-se no cenário do pensamento poetizante português.

A SÁBIA DE OPHIUSA

Maria José Leal

Andava eu no enalço do Espírito Santo, não só a perspectiva da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, mas procurando outros olhares pela via de outras culturas, acerca da chispa que tudo vivifica, Ruah o vento criativo de Deus dos Hebreus, Pneuma dos Gregos, Fohat a força de interação entre a Ideação Cósmica e a Substância Cósmica, Daiviprakriti a luz do Logos... e por aí adiante.

Catando bibliografia *caiu-me* nas mãos o texto: *Os Impérios do Espírito Santo na Simbólica do Império / II Colóquio Internacional de Simbologia* ocorrido em Angra do Heroísmo de 13-19 de Junho de 1984. Perpassando os vários textos, uns mais interessantes do que outros, como é habitual, deparo-me com um texto em francês *La Barque et le Saint Esprit* cujo autor era nem mais nem menos do que Lima de Freitas!

Como era possível? Tinha feito deambulações pela hermenêutica e pela simbólica mas Lima de Freitas, que vastamente conhecia como pintor, ilustrador, surgia-me com a sua espantosa obra literária, que pela minha ignorância, só postumamente estava a descobrir.

Vasculhei quase tudo o que dele estava publicado e nas tertúlias de Manuel Gandra partilhei com os circunstantes o infortúnio do meu descuro sobre as maravilhas do *Labirinto* ou do *Pintar o Sete*.

A propósito das jóias literárias de autores pouco divulgados falou-se de Dalila Pereira da Costa e da publicação da Fundação Lusíada de 1998, sobre o Colóquio ocorrido em Maio de 1996 no Ateneu Comercial do Porto *Dalila Pereira da Costa e as Raízes Matriciais da Pátria*, por ocasião das Bodas de Prata da sua actividade de escritora. Depois de lidas as comunicações do Colóquio, passei à leitura das obras da homenageada, comecei por *Da Serpente à Imaculada, A Nau e o*

Graal, e aí por diante, num descobrir progressivo pelo ensaio ou pela poesia da sua espiritualidade, da sua perspectiva teleológica duma Pátria mística e transcendente, caminhando até ao arquétipo mais antigo deste pedaço ocidental, *Ophiusa* terra dos *ophi* que cultuavam as Serpentes detentoras da Sabedoria.

Eu que pela minha ignorância não tinha aproveitado a contemporaneidade consciente de Lima de Freitas escritor, falecido em 1998, nove anos mais novo que a autora de *A Força do Mundo*, não iria deixar perder a *minha* contemporaneidade com Dalila.

Dalila tinha nascido em 1918, estávamos no início de 2002, tinha mais de oitenta anos, urgia agir lesta. Através da Editora Lello fiz-lhe chegar às mãos uma missiva em que lhe manifestava a grande vontade de a conhecer pessoalmente e como cartão de apresentação enviei-lhe um exemplar de *A Casa de Endovéllico* o livro de Poesia que tinha acabado de publicar e a que não são alheios muitos dos temas a que Dalila magistralmente tinha dedicado muita investigação e muita reflexão.

Foi com enorme satisfação que recebi a sua amável resposta; encontrámo-nos no Porto, próximo da Igreja de Santo Ildefonso, no café Magestic numa tarde luminosa, Dalila com o seu *chignon* no occiput, qual remate a coroar a sua maravilhosa caixa mágica, o seu ar grácil e frágil com cerca de cinquenta ou menos quilos; bebericando chá encetámos uma amizade que me espanto como aconteceu entre uma profissional de esartejos e disseques, remendona corte-ponteja, algo demiurga de mal acabados ou de estropiados, e uma autora mística que comparo a Teresa de Ávila ou Hildegarda de Bingen, de que só um pequeno círculo de privilegiados tem conhecimento.

Bendigo o Espírito Santo, Lima de Freitas e o Congresso de Angra do Heroísmo, as tertúlias do Gandra, a editora Lello, a grande generosidade e abertura de Dalila, todos foram caminho para este encontro entre a Sábia de *Ophiusa* e a singela praticante do caduceu; está bem claro foi a sabedoria da Serpente que proporcionou este encontro.

Dalila tornou-se para mim a mestra viva, de alma deslumbrante mas ao mesmo tempo insegura na sua difícil relação com o corpo que teimava já em lhe trazer dissabores. São inenarráveis as nossas deambulações pelas temáticas mais diversas enquanto percorríamos as veredas do quintal da sua casa, aspirando o odor das cameleiras perfumadas, perscrutando a enorme variedade de plantas da estufa que pessoalmente cuidava, com o Titó saltando e latindo naquela alegria energética que Dalila tanto apreciava. Os retratos de Agostinho da Silva, António Quadros eram memórias de partilha de pensamento, Lima de Freitas estava vivo nos quadros de estilo tão próprio que decoravam as paredes do hall de entrada, centrado pela lindíssima escafeta de latão ao estilo árabe, e que dedicara à *minha Mestra Dalila*.

Por motivo de Congressos ou Reuniões profissionais no Porto ou pelo motivo único de visitar Dalila *para carregar baterias*, era ocasião para nos sentarmos no pequeno gabinete do primeiro andar com varanda virada a Sul, gozando o Sol que iluminava a sua velha máquina; para assegurar muitos quilómetros de escrita a dedicada Cecília Ildefonso, sua cuidadora incansável, tinha comprado nas papelarias do Porto um número infundável de carretos de fita, Dalila não se deixara tentar pela inovação do computador.

No rés-do-chão aonde não se abriam janelas, percorríamos as estantes da sua biblioteca e mostrava-me as últimas obras que lhe tinham sido enviadas pelos autores. Eram Aqueles que, por certo, fariam permanecer incólume a *paideia* da Terra de *Ophiusa*, apesar dos ventos dissipadores que em crescendo a assolam e quiçá a destroam. – O que será deste país? Era uma pergunta sofrida que punha com frequência. Puxando pelas estratégias da prática do caduceu, recordava-lhe o princípio inevitável da morte e do transmutado renascer aplicado a tudo o que é vivo, inclusive

os povos e os países e enunciava uma série de guardiães, Aqueles que ela bem conhecia e que se exercitam na prática de manter viva a Sabedoria em que ela ocupou toda a vida.

Foram Aqueles que em Maio de 2008 estiveram presentes para celebrar da forma mais assertiva os noventa anos de Dalila realizando o *III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, uma homenagem à Sábia de *Ophiusa*.

Almoçávamos no Restaurante do Molhe, na Foz, olhando a falésia onde na sua infância se sentava sob os olhares atentos do pai; olhando, ouvindo e cheirando o mar, esse mar que banha *A Nova Atlântida* e onde *O Novo Argonauta* tem seus trilhos. No Inverno ou nos tempos que se seguiram à convalescença da fractura do colo do fémur ficávamos pela Rua 5 de Outubro, no Restaurante quase fronteiriço ao 444, era só atravessar a rua e andar menos de um quarteirão.

Aquele acidente, Titó na sua alegria esfusiante enrolara-se-lhe nas pernas, era Sábado, estava sozinha em casa, ficara caída, fracturada no quintal, incomunicável. Mas o Anjo Rafael passou pelo lado de fora do portão, falando romeno e talvez sem documentos, ouviu e atentou os gemidos, algaraviando português macarrónico deu o alerta e Dalila foi socorrida, como nas *Mensagens do Anjo da Aurora*.

Foram esgotados esforços para localizar o bom samaritano, em vão; O Anjo Rafael estava no percurso *Da Serpente à Imaculada*, um percurso interior, secreto e anónimo.

Acentuaram-se as limitações do corpo com o qual não vivia em perfeita harmonia, deixou algumas tarefas, nomeadamente a jardinagem, mas atento lá estava com a sua energia telúrica o cuidador Joaquim Pereira que sabe na prática do princípio inevitável da morte e do transmutado renascer aplicado a tudo o que é vivo.

Com ou sem outros motivos ia ao Porto visitar Dalila *para carregar baterias*, as falas, os silêncios, a empatia, a companhia eram percursos *Entre Desengano e Esperança*, deambulações por *Os Sonhos Porta do Conhecimento*, viagens por *A Cidade e o Rio*, excursões por *As Margens Sacralizadas do Douro*, e tantas outras visitas interiores, num manancial de conhecimento experimental, um atravessar de esfera em esfera.

Setembro passado, o fluido da vida encalhou em pequenas veredas meio obstruídas dentro da sua caixa mágica, foi Cecília sempre atenta que a encontrou meio inanimada no quarto que ocupara na sua meninice e a que há muito regressara, depois de gorado o juramento sagrado do matrimónio que proferiu e que julgara ser para toda a vida.

O fluido da vida mais ou menos encalhado nas pequenas veredas meio obstruídas dentro da sua caixa mágica, foi vencendo ou recuando obstáculos da sua rede viária.

Com grande limitação motora teve períodos de lucidez razoável.

– Como vai o seu trabalho? Como estão o seu marido e os seus filhos? Perguntava deitada na sua cama de menina luminosa e certamente mimada, presente no retrato de moldura oval pendurado acima do espaldar da cabeceira.

Tinham sido longas conversas escalpelizando à minudência as alegrias e os infortúnios da maternidade que nunca nela fisicamente se realizou. As dores, os incidentes que as nossas entranhas sofreram, como perpassaram, os sinais que deixaram, mas também o desempenho que tiveram no percurso e no desenvolvimento pessoal.

Na progressão espiritual, iniciática ou mística, não pode haver repouso, um parar ou desistência, é uma constante vigilância, um estar sempre acordado. Atitude sempre mantida e assim expressa em *O Esoterismo de Fernando Pessoa* relativamente à aventura espiritual do poeta.

A rede viária da caixa mágica foi progredindo em obstruções e o conseqüente princípio inevitável da morte e do transmutado renascer aplicado a tudo o que é vivo aconteceu, a caixa mágica de Dalila liquefez-se pouco a pouco em poalha, pó de estrela, as sinapses e as cadeias das suas circunvoluções mudaram a sua matriz organizacional. Foi a 2 de Março de 2012 dois anos antes de completar noventa e quatro anos.

Discernem as escolas filosóficas sobre a permanência da identidade ou sobre a anulação da individualidade, Dalila nas suas meditações sobre o êxtase experimenta essa anulação e identificação com o Uno criador e dela deixou testemunho em *A Força do Mundo* ou na *Hora de Prima*. E agora? Ficaram as suas obras e uma plêiade de guardiães, Aqueles que Dalila – a Sábia de *Ophiusa* bem conhecia e que se exercitam na prática de manter viva a Sabedoria em que ela ocupou toda a vida.

DALILA PEREIRA DA COSTA, A FLOR DO VERBO

Maurícia Teles da Silva

Percorremos caminhos, inverosímeis lugares, na senda de um rasto interior, ténue memória que a cada momento se desoculta...

Desde 1991, trocámos livros e correspondência, no lugar onde eu vivia, o mesmo da *Ladainha de Setúbal*, que muito grata recebi e aprendi, também, com *Os Sonhos, Porta de Conhecimento*, de Dalila Pereira da Costa.

Um dia, prenúncio da Primavera em 1993, aproximou-se o Norte a *Além-tejo*, foi o encontro poético no Divor, contemplando a serenidade das águas, o lançamento do livro de Dalila

Pereira da Costa, *Pascoas: d' as Sombras à Senhora da Noite*, da Átrio com o editor, poeta e amigo José Manuel Capelo. Aberto o convívio entre autores presentes, o António Cândido Franco, o António Telmo, o Paulo Borges, o Francisco Soares, entre outros. Na mesa redonda, ao jantar, cordial conversa com a escritora Dalila, cuja obra eu muito admirava, foi encontro inesquecível que firmou entre nós uma sincera amizade. Verdaderamente todos os seus livros abriam a porta para a compreensão do ser, das origens da cultura portuguesa, coadjuvando-se à obra de

António Quadros, que ambas admirávamos. No dia seguinte, o escritor e amigo, de inesperado, saudosamente partiu...

Acaso ou destino, voltámos a encontrar-nos. Sentimentos unem pessoas.

Um ano depois, 4 de Abril de 1994, desde os Jerónimos nos deslocámos, lado a lado, no meu carro, acompanhando Agostinho da Silva àquele lugar Alto de S. João, mas não de última morada (*alto*, porque da profecia, do Evangelho da Luz). Ecoam-me as palavras de Dalila pronunciadas em tom sentido e profundo:

“Páscoa significa passagem... Temos que aceitar... Convivemos na comunhão entre vivos e mortos!”

Ciclo cósmico, perpétua espiral. Ficámos num silêncio de saudade.

Depois continuei meditativa, a olhar o seu rosto, acenando, na janela do comboio para regresso ao Porto.

Na Pascoela chegou-me às mãos a bênção do livro *Hora de Prima* de Dalila Pereira da Costa:

“Agora reuni em vós toda a força do símbolo e da profecia; uma vez por outra escutai, outras interpretaí, verso e anverso no mesmo português. A santificação pelas águas depois virá. Por que pelas águas portuguesas todos os demais têm de passar, disse o Anjo.” (in *Hora de Prima, Fundação Lusíada*, p.52).

A amizade com Dalila fortaleceu-se e o contacto tornou-se frequente ao telefone ou por carta, e sempre pelo Natal, no seu aniversário (em 4 de Março) e por altura de Pentecostes. As suas mensagens plenas de força anímica têm sido uma constante imprescindível no encontro, em domingo de Pentecostes – Festa do Espírito Santo, que se tem realizado anualmente no Convento da Arrábida (desde 1991 até ao ano corrente), lembrando a tradição portuguesa de coroação da Criança, no Culto do Espírito Santo implementado pela Rainha Santa Isabel e os Franciscanos Espirituais, no reinado de D. Dinis, em união reiterada pelo Pensamento de Agostinho da Silva e António Quadros.

Recordamos o “III Colóquio Luso – Galaico sobre a Saudade”, a 19 e 20 de Maio de 2008,

no Porto e em Viana do Castelo (*Actas* publicadas na colecção Nova Águia, Zéfiro), merecida homenagem feita a Dalila Pereira da Costa. O seu olhar transparecia luz, mas sempre com a modéstia de carácter e a felicidade no rosto ao ver e ouvir os amigos reunidos. Na sua nonagésima Primavera subiu autónoma e firme, a escadaria até ao miradouro, restaurante panorâmico da Universidade Católica, abarcando a beleza do Porto no olhar.

Pela tarde, recebeu-nos afavelmente em sua casa entre memórias e camélias do idílico jardim.

Louvemos em Dalila Lello Pereira da Costa o ensinamento da sua vida e obra, onde palpita a grande alma lusíada iluminando caminhos de um povo da finisterra alcançando o horizonte, reminescente na *Nova Atlântida*, entre *A Nau e o Graal* “segredo como vera essência do Ser”, do saber da *tellus mater* à transcensão na *Imaculada*, percurso em ascese e estudo dos *Místicos Portugueses do Século XVI*, mas também a viagem mística por si-mesma vivenciada como atesta a sua *Autobiografia Espiritual*.

Pensadora veiculando a intuição e o sentir como gnose, hermeneuta da cultura e história portuguesas, Dalila gravou a vida em áureas palavras no conhecimento de ancestrais raízes nacionais, desocultando a memória num profundo entender a génese ontológica do arquétipo português. A tradição como *fons vitae*, na visão do futuro anunciado pelo Anjo de Portugal, ascensão na *Casa do Espírito*.

De bom Porto voou a Pomba sobre os caminhos da palavra de terra e céu, da palavra guardiã, verdadeira e querida amiga, rosto sereno, mãos de paz em asas, escuto ainda a sua voz, eco que não se esvai, como habitualmente a perguntar-me: “Como vai a música, e as crianças?...”

A 3 de Março de 2012, na Igreja do Santíssimo Sacramento, estamos juntas na Capela do Encontro, ainda em corpo, mas Dalila Pereira da Costa é nome que contém a flor etérea, a árvore, diáfana Alma liberta ao encontro da Beatitude. “Ouvir, subir e transfigurar”, conforme a Sagrada Escritura, devota foi humano exemplo, na *Ordem da Trindade*, o Evo paira insondável, indelével...

DALILA, MESTRE ECLÉTICA

Paulo Ferreira da Cunha

I. MEMÓRIA

Há pessoas que, como Camões, parece morrerem com a Pátria. Mas apenas morrem com uma das suas modalidades. Dalila Lello Pereira da Costa deixou-nos no passado 2 de março, dois dias antes do seu aniversário, num tempo que só não é sentido como apocalíptico porque Portugal anda certamente anestesiado para não sofrer tanto. Até que possa ressurgir.

Numa época (aliás generalizada, e não só nacional) de total descrença e abatimento moral e filosófico, de um lado, e de pretensas verdades absolutas e inevitabilidades por outro (até políticas: como se a política não fosse um reino de enorme liberdade da ação humana), o pessimismo, de uma banda, e o ecletismo, de outra, parece serem bens a acarinhar no mundo das ideias e da ação.

Ignoro se alguém já o terá observado o que aqui digo em teoria, mas, como fiz para este artigo o compromisso para mim mesmo de falar apenas de uma Dalila oral, nas minhas memórias dela, não ficaria também correto vir vasculhar e convocar bibliografias segundas. Nem as obras escritas da autora revisei, para a empresa de hoje. Apenas fiado na memória, relembro a Mestre. Julgo aliás que Mestre não tem forma masculina nem feminina neste alto sentido: até por que há no / na Mestre uma necessária androginia ou, pelo menos, uma confluência de ternura e vigor, como desenvolveu, por exemplo, um Leonardo Boff.

Ora a memória da oralidade imperará: é interessante como os Mestres o têm sempre de ser do ensino oral, e mais ainda que oral, do ensino pelo exemplo, e ainda mais, até pela simples Presença. Dalila era Mestre, desenvolveu um ensino oral, que nela fluía, como é comum nos grandes

mestres, de forma natural e sem o aborrecido e intimidatório didatismo de alguns, que são pseudomestres de pose e profissão. Na realidade, são apenas professores, e maus. Apesar de o presente desnorte pedagógico-didático os elevar e entronizar, enquanto torna a vida do mestre professor totalmente desesperante – ou seja, sem esperança. E isso mata o Mestre.

No futuro, certamente, os Mestres não serão professores. E Dalila, não sendo professora, era Mestre. Frequentemente se espantava com o enorme (e improficuo, supérfluo e até nocivo) trabalho que os amigos dela docentes iam tendo que sofrer. Se os visse hoje agora, se nos visse hoje agora... Esperemos que veja, e ore por nós... *Só um Deus nos pode salvar...*

Além disso, Dalila era Mestre como o Mestre deve ser, semeando a todo o vento preciosidades, que caem em terrenos diversos, e em cada um, segundo a sua qualidade, dão (ou não) correspondente fruto.

Mais ainda, Dalila não tinha um sistema, essa rigidez de pensamento que busca o *nexus veritatum*, implicando a limpidez inatacável de uma dedução necessária, como apontava Christian Wolff, na sua *Filosofia Moral e Ética*, já em 1750 (embora o sistematicismo possa ser datado do século anterior). Isso significa que não doutrinava, não impunha, não pregava, não aspirava por seguidores e convertidos. Isso faz toda a diferença entre o Mestre e o *Cappo di scuola*.

Perguntamo-nos mesmo se teria *um método*. E a sua linha é de um fluir a nosso ver criativa e criadoramente eclética. Não de um ecletismo de “caldo de pedra”, em que tudo cabe. Mas daquele que Van de Velde aconselhou, como bom pintor (além de arquiteto e designer), ou seja, harmonizador de cores contrastantes: colhendo sempre o bom, onde quer que se encontre.

É o movimento inverso ao semear como o Larousse, a todo o vento: é colher de todo o campo, ou o beber em todas as boas nascentes. Porque há escondidas e ignotas águas castálicas à espera de serem bebidas.

Apesar das distinções de Foucault, em *Les mots et les choses*, entre sistema e método, o que está em causa é a razão analítico-instrumental contra a dialéctica e sapiencial. Sem prejuízo do uso necessário da primeira como arrimo básico de entendimento, é sobretudo a segunda (e também uma dimensão onírica) a de Dalila.

Mas não nos embrenhemos por essas questões, que tenho a tentação de ir buscar um livro (e não queria fazê-lo), que seria a *Introduction à la méthode de Leonard de Vinci*, de Paul Valery. Isso me iluminaria sobre o método, mas me faria perder o foco da questão. Não o fui buscar. Sei de cor que a data é 1919, e mais não digo, porque não me lembro a editora.

Este ecletismo, contudo, não era um irenismo tranquilo. Por certas coisas era devota incondicional. Tinha, antes de mais, uma espécie de religião da Pátria.

II. DIÁLOGOS

Falar da obra oral de Dalila Pereira da Costa não pode ser empreendido aqui. Seria preciso que alguém tivesse seguido, como sombra, a luminosa pensadora, e diuturnamente houvesse registado o que ia deixando cair, ao sabor da ocasião. O que posso e creio que devo antes de mais fazer é apenas dar um ilustrativo e sintético testemunho. Seleccionando no que a minha memória consente alguns momentos mais interessantes e significativos de um convívio de anos. Também

não saberia datar quantos... Porque há encontros retroativos, que nos fazem suprir a lacuna do anterior não-encontro. Quem não teve novos amigos de infância não o entende.

Dalila não é entre nós um nome muito comum. Evoca imediatamente uma figura bíblica não muito simpática (no episódio de Sansão, em Juízes, XVI, 4 ss.). Ocorre porém, para completamente atenuar qualquer preconceito bíblico, que minha Mãe assim se chama, e que desde cedo me fascinei com a obra da Autora, que eu fazia uma fada inacessível morando num castelo tão encantado como a da Princesa Aurora.

As portas desse castelo, que aliás era uma bela casa sempre muito próxima das três últimas em que tenho vivido, no Porto (sempre à distância de dez minutos a pé), viriam a ser-me abertas não sei já eu como. Recordo que, muito antes disso, uma Colega de curso e depois efemeramente também da Academia, viria a ser apresentada à sábia Senhora, tendo (também não sei bem porquê) vindo contar-me, fascinada, os chás filosóficos que foram tendo. Como no colesterol há, na inveja, da boa e da má. Nesse sentido, posso dizer que tive boa inveja por não ter sido eu a entrar no castelo.

Eu próprio viria – tempo há para tudo – a degustar esses chás sapientes, anos depois...

Não importa muito como, houve um tempo – alguns anos – em que tive mais convivência com Dalila. Sempre que lhe enviava um livro, por exemplo, ela me telefonava e agudamente o comentava, apesar de muitos serem de matéria que não era da sua especialidade: o Direito. Por vezes, escrevia. Mas mais raramente. Preferia falar, trocar ideias, ver interdisciplinarmente o que certo movimento ou tendência jurídica afinal teria a ver com a mais profunda respiração da cultura e do Espírito, que, como o vento (*το πνευμα*), sopra mesmo onde lhe apraz (Jo. III, 8).

É neste contexto e também no da participação de ambos em alguns colóquios que posso relatar um par de momentos de breves mas significativos pontos de ecletismo.

Do ponto de vista metafísico e religioso, devo confessar que Dalila foi a primeira pessoa que me abriu as portas da Cabala, embora da forma mais subtil possível, falando-me apenas, de

forma breve e como se coisa natural fosse, da Árvore dos Sefirot. Não eram tempos como os de hoje, em que essas coisas mais esotéricas estão exotericamente escancaradas na *Internet* (nem existia ela) e profanizadas como “auto-ajuda”... Obviamente que quando um Mestre alude ao que quer que seja, não sabemos se o fez propositadamente, como o fito de que o discípulo curioso procure a pista, ou se o terá dito sem qualquer intenção, gratuitamente. Estamos porém em crer que na missão dos mestres, como na dos heróis, não há simples coincidências...

Obviamente que me não tornei cabalista, nem nada que se parecesse, mas foi um setor do conhecimento e uma linguagem que até então me era totalmente desconhecida que a partir daquele chá se me foi abrindo. Note-se: pela procura pessoal, não pela imposição de um trabalho para casa...

Não nos apressemos a qualificar a nossa filósofa. Um dia, à saída de um colóquio – não me lembro qual – vai dar-se um episódio que revela mais uma vez o ecletismo de Dalila, mas até certo ponto.

Falava ela com um cavalheiro, então de meia idade (quem seria?) e comigo, a propósito do desencantamento do Mundo (mas não era Afonso Botelho, sobre quem falei também desta temática) e mesmo sobre a crescente falta de espiritualidade e de fé. Eu acompanhava-os, discípulo, ouvindo.

A certo momento, não sei se pela distenção de fim de congresso se por meia provocação, se por convicção íntima, disse o ponderado doutor (presumo que o fosse) algo como isto:

“As coisas neste terreno estão catastróficas. Não tenho dúvida de que, no futuro, a breve trecho mesmo, a fé será apenas representada pelo Islão, e tudo o mais desaparecerá ou será reduzido a uma expressão ínfima.”

Era algo de chocante, para mais proferido ainda à sombra da Universidade Católica.

Mas Dalila, visivelmente desperta pela heterodoxa tese, não a contestou sequer (era de uma extrema delicadeza genuína, sem salamaleques, mas preocupada com não ferir os outros, sem deixar de os esclarecer), antes disparou com sinceridade à flor da pele o que a preocuparia mais, se tal ocorresse:

“E então o que seria da Nossa Senhora?”

Acho que a conversa ficou por ali.

Num outro dia ainda, no jardim de sua casa, aludiria às suas raízes romanas, talvez algum “Lello” soldado romano que por cá tivesse ficado, e creio que falou com algum respeito de aras pagãs em cuja descoberta teria estado de algum modo envolvida (quicá achadas nas suas próprias propriedades?).

Este ecletismo, contudo, não era um irenismo tranquilo. Por certas coisas era devota incondicional. Tinha, antes de mais, uma espécie de religião da Pátria.

Preocupava-a sobremaneira o destino de Portugal, que via perigosamente traçado no horóscopo feito por Fernando Pessoa, qualquer que fosse o significado real que lhe atribuía. E não considerava que fôssemos todos, Portugueses, da mesma nação (disse-mo umas tantas vezes). Indagara das raízes, e – sintetizando – não tinha os *Galécios* e os *Lusitanos* como sendo o mesmo povo... Talvez fosse interessante investigar cientificamente mais sobre estas componentes da Pátria, para compreender, quicá, uma diversidade de *ethos* e de *habitus* nacionais que o mito da unidade, aliás tão propalado ideologicamente contra a regionalização, tem obnubilado. A este propósito, lembro Sebastião da Gama quando cita uma conversa com Pascoaes, em que este lhe terá dito ser a Arrábida e não o Marão o altar de Portugal. Não poderá haver mais que um altar? Nunca lhe vi fanatismo político, nem ódio de estimação pessoal. Sempre um frágil ar de perplexa inteligência (sinal de antenas críticas sempre alerta) e um *savoir faire* delicioso em sociedade, como quando deu uma (aliás sapiente e magnânima) “lição de moral” velada mas à vista de todos: só duas ou três pessoas puderam entender, de entre as muitas presentes...

Imagino-a ainda na salinha em que se sentava a escrever na máquina antiga, companheira de longas horas. Creio que lá ainda poderá estar, nos intervalos de mais altos colóquios com os anjos, seus irmãos.

Tenho Dalila por um dos meus Mestres. Mas, como sou acerrimamente eclético também, tenho muitos Mestres, e só por acaso concordes entres si... Decerto também os anjos não cantam em uníssono a mesma melodia.

DALILA: UMA CAPELA INCRUSTADA NUMA ANTA (EXCERTOS DE UM OPÚSCULO)

Pedro Sinde

Treize faucons hors
de la cage volaient
dans mon âme.
Treize faucons.

Os Jardins da Alvorada

Um menir com uma cruz em cima ou, antes, uma anta com uma capela incrustada, como um diamante num anel, assim Dalila: o cristianismo prolongando todas as vivências sagradas anteriores, como uma forma renovada do sagrado. Não como 'mais uma', pois que cada uma é insubstituível no papel único que desempenha no tempo e no espaço que lhe cabe e para uma certa variedade tipológica de almas.

Uma capela incrustada numa anta ou uma cruz no cimo de um menir não é uma 'apropriação', mas antes um acto de renovação, de recriação, de recuperação do sagrado, de nova dádiva ao mundo da força que habita esse lugar: uma nova flor da mesma planta numa outra Primavera.

E assim Dalila, ela mesma: praticando o catolicismo, renova ritualmente a sua alma – a capela –, mas Dalila não era apenas 'capela', era também 'anta' e, assim, a sua religião interior abrange todas as religiões do mundo, que se estendem até ao que intitulou genericamente de 'paganismo' (abarcando, na verdade, com este termo, todas as religiões ditas 'cósmicas'). A capela e a anta estão tão bem casadas na sua alma que os seus leitores a julgavam apenas anta e, pelo contrário, quantos a viam na missa a julgavam apenas capela. Na verdade, ambas formam em si um único templo, sem nenhum tipo de sincretismo. O catolicismo é a forma presente, neste tempo e neste espaço, para esta alma, mas ela mesma, em si, contém e aceita outras formas religiosas. Por outras palavras, o sagrado actualiza-se em si

agora, nesta vida, através do catolicismo, no entanto, o passado desta alma, em múltiplas vidas, conheceu outras formas religiosas. Se não há nenhum tipo de sincretismo, porque a sua prática sempre foi exclusivamente católica, também não há nenhuma forma de relativismo, porque, aceitando que há múltiplas formas ortodoxas de que o sagrado se reveste, também sabe que cada uma tem um 'lugar' e um 'tempo' reservados.

O leitor que não conheça a sua autobiografia espiritual – Instantes nas Estações da Vida –, pensará que exagero. Mas não, não exagero, pois todas as experiências místicas de Dalila têm como referência a "escatologia e a teologia católicas"; ela assim o diz explicitamente, como veremos já de seguida.

A CAPELA

Dalila concebe as religiões todas como renovações, novos rebentos de um mesmo tronco. Assim, o seu 'paganismo' é a sua dupla consciência de que, por um lado, há uma matriz arcaica, uma religião primordial – a religião das religiões, por assim dizer, a Verdade, o Real, onde cada religião vai beber – e, por outro lado, de que o catolicismo não pode senão ser a renovação dessa 'mesma' religião primordial. Para se compreender Dalila é preciso situá-la no catolicismo, inequivocamente, seguindo assim as suas próprias palavras na autobiografia espiritual: "Por agora, somente será possível afirmar que todos os cenários e figuras intervenientes numa imagística sagrada ou simples frases ouvidas ou diálogos mantidos (tudo acontecendo na falha abísmica ontológica entre noite e dia, sono e vigília, na madrugada), foram vistos e ouvidos como em referência e pertença da teologia e escatologia católica" (Instantes, pp. 69-70). E, depois desta clara afirmação, segue-se, para não ficarem dúvidas,

a rejeição do 'salvacionismo gnóstico', quer dizer, da busca da salvação apenas pelo conhecimento especulativo e, por isso, sem amor, sem experiência, sem operatividade, como diria o António Telmo: "Assim, o salvacionismo gnóstico, desde logo surgindo como caminho errado" (p. 70).

Note-se que Dalila não situa as suas experiências num vago 'cristianismo', pelo contrário, tem o cuidado de explicitar 'teologia e escatologia católica'. Esta passagem mostra nitidamente a sua preocupação de deixar claro a ortodoxia das suas visões e da sua prática, porque Dalila, veremos, atribuía uma importância vital à prática de uma religião ortodoxa.

DA NECESSIDADE DA ORTODOXIA NA EXPERIÊNCIA MÍSTICA: ORTODOXIAS, DOGMAS, RITOS

Não há mística verdadeira sem religião, afirma Dalila na sua autobiografia. A mística autêntica requer a prática de uma religião ortodoxa:

Toda a experiência mística autêntica, de todos os lugares e tempos da terra, virá espontaneamente inserida no húmus fecundo duma crença específica religiosa, a de seu recebedor e transmissor; criada e desenvolvida através de séculos e milénios no seu território natal. E que por ela, desde logo a defenderá de desvios e quedas em precipícios deformadores.

Porque todas as religiões, antes de Cristo, e para os que O não conhecem, são caminho para Deus e para a plenitude da revelação de Deus em Cristo. (p. 65)

Daí que todos os relatos místicos, através de todos os milénios e diversas raças e países da terra, transmitam unanimemente essa realidade ou verdade última e única: sua diversidade advindo somente das modalidades de ortodoxia em que se criaram. (p. 66)

Dalila diz, pois, que a prática de uma ortodoxia é uma bênção para a alma dos místicos, porque a defendem de "desvios e quedas em precipícios deformadores"; esta ideia liga-se com a sua concepção de dogma religioso, como veremos abaixo.

Depois de se ter uma profunda experiência directa do Real, deixa de haver medo de se cair na heterodoxia, porque se sabe que tudo, desde então, "está

certo, sem desvio ou traição possível à verdade" (p. 67). A experiência directa de Deus dá uma segurança e uma certeza que advém 'de cima', isto é, da fonte mesma das ortodoxias – da Verdade.

*

Dalila, com um lúcido poder de discernimento, sabe que "os dogmas dessa própria religião seriam sentidos como fixações necessárias de formulações dum conhecimento revelado; de acontecimento real, vindo dessa matriz original, o Mistério; e que, para sua sobrevivência e não dissolução, degradação por invasão e manipulação alheia, exterior e individualista arbitraria, – por si próprios segregarão à sua volta uma concha, camada exterior de defesa dum corpo vivo, tesouro de essência viva a perseverar [sic, preservar?] no seu ser." Assim, aqueles que se queixam da rigidez dos dogmas religiosos, não entenderam que a firmeza de uma casa depende desde logo da firmeza dos pilares.

*

Também em relação aos ritos, há quem os julgue coisas arcaicas, passadas, mostrando assim, segundo Dalila, uma incompreensão sobre a natureza profunda dos ritos em geral e dos ritos religiosos em particular.

A força em causa na experiência mística é tão poderosa que o receptor corre o risco de ver o vaso quebrar: os ritos e a prática religiosa, bem como os sacramentos, são como uma graça protectora, moldando a forma da alma, de acordo com o modelo ou arquétipo que corresponde ao seu fundador, num gradual esforço de aperfeiçoamento por imitação que leva a uma superior liberdade (porque o ser se liberta do que em si é obstáculo); é como se em cada religião o molde que modela a forma da alma fosse o mesmo, mas cada substância fosse diferente, pois cada alma tem a sua, única, irrepitível. Noutras palavras, os ritos da uma dada prática religiosa moldam, por um lado, a alma, no sentido de lhe dar um modelo primordial de aperfeiçoamento – o modelo do fundador –; e, por outro lado, dão-lhe uma prática que a protege e ajuda a manter numa certa ambiência desde já paradisíaca,

como uma manifestação cíclica do paraíso na terra através da explosão do sagrado que caracteriza as religiões: na sua beleza, na sua força e na verdade das palavras reveladas, ou na arte sacra, nos lugares sagrados e nos rituais. Quem teve já a felicidade de assistir ou participar na celebração do cristianismo ortodoxo ou do catolicismo com a liturgia em latim não deixará de sentir como aí se dá momentaneamente uma abertura do paraíso – naquele momento, os participantes estão, de facto, no paraíso. O mesmo se passando, naturalmente, com as outras religiões, como a oração muçulmana, com os orantes prostrados perante o Altíssimo como os anjos em volta do trono de Deus; ou o judeu em família, orando ao Criador em gratidão por todos os dons recebidos e levando e elevando a vida familiar à dimensão celestial, fazendo da sua casa o templo que perdeu em Jerusalém. Isto para falar apenas das religiões que nos são mais próximas. Revertendo. Ainda sobre os ritos religiosos (no caso, o cristianismo), diz Dalila:

Será este novo e vero conhecimento que permitirá também atingir através dos ritos uma potência e dela participar: poder ver nestes a actualização e captação dessa potência, e não formas interceptantes, ou vazias de conteúdo, para além das quais, ou nas quais, não se consegue, acaso, sentir, realizar, nenhuma imediataneidade. Mas então participar deles, será usufruir essa potência nelas contida, aceitá-los como formas de captação e presentificação dessa potência: exactamente como uma sua manifestação, uma força.

Assim, mais do que nunca, será necessário ao cristianismo a não-liquidação dos seus mistérios e ritos. E dos seus mitos, os eternos, como aquelas formas do ser mundial que nele tomaram nova manifestação.

Porque eles serão a forma visível (em todo o aspecto exterior e morto com que nos possam agora surgir) do seu esoterismo: do centro escondido que o formou e o justificará. E será a redescoberta e revalorização desta sua mensagem escondida, guardada em linguagem secreta, o que possibilitará a renovação do cristianismo. Ela trará sua próxima epifania. (A Força do Mundo, pp. 140-141)

Este texto é de 1971, depois do Concílio Vaticano II, e mostra bem a sua preocupação em relação às alterações introduzidas pelo Concílio.

Mostra também a importância que atribuía aos ritos no catolicismo, embora os seus comentários sejam tão doutrinários que valem, naturalmente, para qualquer religião. O caminho apontado por Dalila é o de aprofundar os ritos – tal como diz, de resto, sobre os dogmas – indo até à sua medula durante a prática, procurando entendê-los a partir de dentro, do seu centro, não se ficando pelo exterior; vê-los como “a forma visível do seu esoterismo”. Para quem vê de fora, um rito é uma casca incompreensível; para quem o pratica, pode ser, se o souber ver de dentro, uma fonte de separação em relação ao mundo profano, de purificação da alma e de iluminação pelo espírito:

A sua renovação (do cristianismo) não se fará por uma anulação do seu mistério, um esvaziamento do seu cerne: mas pela sua total afirmação. Ser-lhe-á preciso viver, a partir de agora, no seu interior, e não no seu exterior: será numa mudança de movimento em que consistirá a sua reconversão. Viver o outro lado, o outro mundo, que está contido no cerne do cristianismo, como sua verdade, sua essência.

O que será o oposto dum mundanização – mas a afirmação do seu transcendental – na imanência.

Porque o que mais do que nunca será necessário, é a sua sacralização. (p. 141)

Os tempos próximos futuros poderão ser os do período oposto deste actual, como o dum movimento cíclico. Depois de se ter atingido o fundo da onda da mundanização na actualidade, ele será como a inversão dum processo. (idem) Dalila entendia, pois que se tinha atingido ou estava a atingir o ‘fundo da onda da mundanização’ no que toca ao cristianismo, como consequência do Vaticano II. Este movimento de queda tinha começado, identifica Dalila, ‘lentamente já ao longo do século XIII’; para tal, diz Dalila, basta olhar a decadência da arte sacra ocidental.

DA IMPORTÂNCIA DA METAFÍSICA: A METAFÍSICA EXPERIENCIAL

Dalila, sendo primordialmente uma visionária, não deixa de ser uma filósofa por necessidade intrínseca às suas experiências. O seu livro A Força

do Mundo é uma extraordinária reflexão e tentativa de comunicação de uma experiência poderosíssima, incomunicável no essencial; ou só passível de comunicação por ‘simpatia’. A filosofia a que se refere Dalila é sempre a expressão de uma vivência directa, é, por isso, uma filosofia operativa ou uma metafísica experiencial:

Então, de futuro, a metafísica estará necessariamente incluída nesse movimento envolvente: e não mais surgirá como construção fictícia, porque aí ela não será atingida por um processo dedutivo, não será elemento de discurso, mas elemento de experiência. Atingida no fulgor da evidência. (p. 134)

Contrastando. Sobre as filosofias existencialistas ou fenomenológicas, por exemplo, diz que se não se abrirem ao transcendente serão sempre “como um caminhar ou processo frustrado, ou interrompido, que será a negação de si mesmo” (A Força do Mundo, p. 133) e, com uma lucidez espantosa e sem fazer nenhum tipo de concessão: “Só a referência a um incondicionado, a um absoluto, colocado para além da esfera do humano, poderá, como ponto de apoio, de força exterior, dar o dinamismo necessário a esse processo de conhecimento, que aí é desejado como ultrapassamento do homem: movimento que o leve para além de si mesmo” (p. 133). E ainda: “O estabelecimento da transcendência de referência sagrada será como a súbita demolição de muralhas, de condicionalismos na existência espiritual do homem; aí, onde só poderá reinar essa liberdade e amor: como as faces da verdade” (p. 135). Dalila vê aqui o casamento da filosofia com a mística. Como lembra António Telmo, a propósito de Ibn ‘Arabî: a filosofia sem experiência mística é letra morta.

Na perspectiva de Dalila, a filosofia cumpre ainda o papel de ajudar a esclarecer a experiência mística: “terá a necessidade dum participação reflexiva pela razão, que só a técnica filosófica poderá conceder” (p. 45). Tudo se realiza “entre intuição e razão: entre receber, recriar e dar.” (Instantes, p. 46). Neste contexto, a intuição é, para Dalila, análoga à ‘revelação’, isto é, a ‘receber’; já a razão é o acto de ‘dar’, para que o outro perceba.

ABERTURA

Abertura. Eis como devemos deixar Dalila. Roubar-lhe o seu catolicismo é tão desleal como querer aprisioná-la nele.

Para que possamos bem entender Dalila, creio que devemos fazer dentro de nós este duplo movimento: por um lado, situá-la no catolicismo, mas, por outro, não a encerrar aí, quer dizer, não limitar de todo a sua experiência como mística e pensadora a uma religião. Se é verdade que uma experiência deste tipo acontece dentro da forma de uma religião, no entanto, a experiência em si mesma – como resulta nítido do seu primeiro êxtase – é supra-confessional, isto é, está ligada a uma revelação directa de Deus.

Estes dois aspectos que acabo de referir não se opõem, mas ligam-se um ao outro: a experiência directa do divino, supra-formal, implica, dado o poder dessa experiência, que haja o apoio numa forma sagrada, de outro modo, o recipiente poderia ‘quebrar’. Assim, o supra-formal exige o formal; mas não só o formal, exige ainda que esse formal seja ‘perfeito’, por assim dizer, como uma figura geométrica: e essa forma deve ser bela, forte e verdadeira: deve ser, no fundo, um espelho. A religião, com tudo o que traz, é justamente o modo de polir a alma, para a tornar um espelho. Se houver mácula na alma, essa explosão do sagrado pode ‘queimá-la’...

Não devemos reduzir Dalila ao catolicismo estreito, dizia, mas não podemos também ignorar as suas próprias palavras. Em suma, por um lado, a sua experiência mística fundacional, o primeiro êxtase, está num plano supra-religioso, porque se dá num plano supra-formal; por outro lado, essa mesma experiência e todas as que se lhe seguiram assentam numa forma ritual, sacramental e imagética, que lhe é dada, neste caso, pelo catolicismo. Assim como uma capela se incrusta numa anta ou um diamante num anel. Assim Dalila.

RECAPITULAÇÃO DOS RITOS DA HUMANIDADE

Entre os anos quarenta e os anos sessenta, Dalila, sempre em sonhos, vai recebendo visões de rituais arcaicos da humanidade, como se em si se desse uma

“recapitulação da religião da humanidade” [é notável a utilização do singular aqui, quando se esperaria o plural das ‘religiões da humanidade’; vemos assim que aqui se refere àquela religião que não passa, àquela ‘unidade transcendente das religiões’], daquelas religiões que não conheceram Cristo (p. 65).

“a essa rápida apercepção do inteligível, houve de noite a vinda de deuses, cenários e ritos pertencendo dum ignoto e remoto tempo pagão irrompendo como secretas visitas de noite, através de milénios ainda presentes e vivos.” (Instantes, p. 56)

“Assim, essas vindas se processaram nas décadas de quarenta a sessenta. Como recapitulação da religião da humanidade, até à vinda do cristianismo, por parte da reflexão da memória da terra sobre a memória duma alma individual.” (Instantes, p. 56)

Como se de noite a sua alma visse o que se tinha celebrado na anta e de dia a sua alma fosse celebrar na capela. Em complementaridade entre passado e presente, em integração.

Citar: Os sonhos: portas..., p. 15, p. 7, p. 46. Leituras: ‘místicos do Ocidente e do Oriente’: ‘aclareamento possível na “selva escura”’ (p. 62) (Foram trinta anos de leituras, entre o primeiro êxtase e o primeiro livro: 1938 e 1968)

i. “a leitura dos místicos e supremamente a dos santos” (p. 57):

Santo Agostinho (a ‘perfeita confissão através duma interioridade via ao divino’
São Paulo (a escatologia e teologia cristológica)
São João Evangelista (este abrindo as portas da profecia e poesia e ainda a via visionária)

ii. noutro plano, a leitura dos ‘místicos’:

Ruysbroek, S. João da Cruz, Santa Teresa de Jesus, Santa Catarina de Sena, Santa Catarina de Génova, Ângela de Foligno, R. Rolle, dama Julian de Norwick, The Cloud of Unknowing, Ângelus Silésius.

iii. depois, ‘os poetas’:

Gil Vicente (em especial, o Auto da Alma e D. Duardos)

Dante (Divina Comédia e Vita Nuova)

Shakespeare (The Tempest)

Hölderlin, Nerval, Rolke, George Russel

Homero, Odisseia (vale a pena citar toda a referência, dada a intensidade: “E num deslumbramento como em nenhum outro, Homero, na sua Odisseia; lida sem poder parar durante uma semana; deslumbramento nunca conhecido semelhante, nessa sua força visionária,

presentificação viva de deuses vivos ainda, num mundo ainda jovem, impregnado de sagrado e intocado em toda a sua beleza e pureza.” (p. 58) Henry Corbin “sobre a mística do sufismo” (em especial o livro L’Imagination créatrice dans le sufisme d’Ibn ‘Arabi): “Os mestres do sufismo me confirmariam no conhecimento dos mundos múltiplos, como planos múltiplos do Ser; e me confirmariam assim também na sensação sentida de liberdade, como sempre o procurado acima de tudo. Este ensino seria capital para o desenvolvimento e estruturação dos trabalhos então a realizar.” (p. 58) Aqui se vê a importância do sufismo na sua vida e também na sua obra.

iv. ‘os filósofos’:

‘Os de corrente platónica, neoplatónica e agostiniana’ (e não ‘os de corrente aristotélica, tomista’) Duns Scot Erígena, Nicolau de Cusa, Giordano Bruno, Platónicos de Florença, Espinosa, Pascal, Bergson, Jaspers, Scheler

v. *Historiadores das religiões*:

Mircea Eliade, Kerényi, Van de Leeuw, G. Dumézil C.G. Jung (‘para esta zona da alma’, i.e., o mundo onírico)

Abert Béguin (L’Âme Romantique et le Rêve)

Soltos:

o Camões das Redondilhas

‘sempre e supremamente, a gratidão irá para o mestrado dos Padres do Deserto ‘com aqueles que realizaram a única e maior revolução para o Ocidente; os grandes mestres da alma e do espírito, (...), p. 61.

1º momento – o centro do espaço (o centro)

2º momento – o eterno no tempo (o presente)

3º momento – o divino no humano

ou

1º momento – o divino

2º momento – o humano

3º momento – divino e humano

ou

1º momento – descida do transcendente ao imanente

2º momento – subida do imanente ao transcendente

3º momento – encontro entre o transcendente e o imanente

TRÊS APARIÇÕES DA VIRGEM

O nosso ‘corpo’ (a nossa alma), como a pedra da anta ou do menir, necessita também de um ritual que o consagre, que o sacralize.

No caso de Dalila, pode-se dizer que tal como toda a sua vida espiritual está no primeiro êxtase, assim também todos os seus livros estão n’ A Força do Mundo. E podemos dizer ainda que esse livro está todo no primeiro capítulo.

a. Êxtase (1938): deposição semente (é como uma iniciação desde o Alto)

b. ‘Selva escura’ (1938-1971): regar a terra (leituras, outros êxtases e sonhos, recapitulação da religião da humanidade)

c. Missão de escritora e amor à pátria (1971-2012): a semente desabrocha, depois de trinta anos na escuridão.

Como se uma semente tivesse sido depositada no primeiro êxtase e essa semente, com os anos de leitura, as sucessivas revelações em sonho, a reflexão sobre o êxtases – a purificação do corpo (morte e renascimento) –, e, então, com este alimento se fosse desenvolvendo, eclodindo quando recebe a missão de escritora: “a subida à luz, o nascer e vingar, crescendo em árvore, multiplicando-se em múltiplos ramos, duma semente luminosa, centelha de fogo, que um dia foi lançada pelas mãos de Deus, num súbito e fugidio momento sobre a terra – através do homem.” (A força do mundo, p. 62)

E o amor à Pátria, curiosamente, é tardio, só nasce no final do processo, mais como uma missão dada, do que um apego do ‘eu’ ou ainda como um prolongamento do ‘eu’ pessoal ao ‘eu’ da Pátria.

Dalila: uma mística situada (em Portugal, no Catolicismo, nos rituais e nos sacramentos) – estes não são limites para si, mas antes pontos de partida. Como dizia Pessoa: só podemos partir de um porto. Três êxtases:

a) “dom de Cristo” 1938 (20 anos), Primavera, cerca do meio-dia, em Coimbra, no Lar de Sagrado Coração de Maria – “depois se saberia como a promessa e dom supremo concedido por Cristo” (Instantes, p. 31). Estas palavras de Dalila têm um peso grande, porque são proferidas em 1999, quer dizer, sessenta anos depois desse primeiro êxtase.

Essa abertura deu-lhe um “conhecimento em certeza absoluta, irrefutável, da existência de outro mundo e vida possível, em separação total deste; sem tempo, de antes e depois, sem espaço de aqui e além: como o centro do mundo e da vida: eixo imóvel, dum mundo e vida que à

volta rodam incessantes.” (p. 31) Dalila recorre frequentemente à terminologia da metafísica hindu para descrever a experiência: a abertura do mundo de alma e a separação com o mundo de maya, cujo carácter ilusório transparece agora. Esta abertura momentânea do mundo Real, do mundo Verdadeiro, foi um dom de Cristo, no sentido de dar à nossa visionária a medida ou de restaurar esta alma no centro, os mistérios menores, numa iniciação pelo alto.

[1949 (31 anos): em A Força do Mundo, p. 7, 17 e 19, ficamos a saber que onze anos depois houve uma ‘réplica’ deste primeiro êxtase]

b) “hora de morte” ou “o Salvador”: 1947 (29 anos), 1 de Setembro, fim de tarde, no Porto, consultório médico, mesa de operações.

c) “rosto de Cristo”: 1968 (50 anos), 30 de Janeiro de 1968, fim de tarde, Charleroi, na Bélgica. [13 de Março de 1969, regeneração do corpo, p. 37 – ‘sonho’] [alguns dias depois: o anjo à porta do quarto, saudando, p. 39] [outros dias depois: um pequeno ‘jinn’ exultando de alegria [17.7.1968: música no carro]

*

Dalila tem três grandes êxtases e, paralelamente, três grandes visões da Virgem. Desde o primeiro êxtase, há como que uma encarnação: do Deus transcendente que aparece como pura luz, ao Deus que aparece para a salvar da morte, dando-lhe um antegosto da imortalidade, até ao Deus vivo e humano, Cristo, aparecido fora de si. Há nos êxtases como que uma gradual exteriorização ou objectivação do divino.

Nas aparições da Virgem, pelo contrário, o movimento é de interiorização: desde a primeira aparição, a Imaculada saindo do meio dos montes (p. 51 de A Força do Mundo); depois, num duplo abraço, em que Dalila é como que uma custódia; e, finalmente, na terceira vinda, a união plena.

Assim, se nos três êxtases se dá um movimento de exteriorização, tendo o Logos, vindo do Alto, “atravessado” Dalila desde o interior, para aparecer, encarnado, no exterior. Já no caso das vindas da Virgem dá-se um movimento de interiorização desde a aparição nas montanhas até à união plena ou, simbolicamente, a ascensão.

UMA ALMA BEM PORTUGUESA

Pedro Teixeira da Mota

Dalila Pereira da Costa (1918-2012) foi sobretudo uma poetisa, uma escritora, uma mística, uma exegeta de mitos e mitificadora, uma portuense e duriense, dotada da capacidade de sentir e antever o sagrado, o profundo, sobretudo da alma portuguesa, manifestando esse dom empenhada e amorosamente durante mais de 50 anos, com cerca de 30 obras, no seu estilo muito próprio de pensar ou escrever, ora de forma racional e dedutiva, ora de modo poético, projectivo ou intuitivo os mitos e tradições espirituais dos povos e de Portugal. Obras nas quais, de modo original e intenso, se abriu ora aos lados atávicos ou ocultos das memórias e reminiscências do passado ora às profecias e visões de um futuro melhor, unido tudo no mesmo círculo de Saudade e de Amor à Divindade e a um Portugal sagrado e harmonioso.

Sem ter sido mãe fisicamente, podemos dizer que ela se tornou uma mãe de Portugal e, assustada e pessimista com o estado geral do país nas últimas décadas (o que já tinha causas mais antigas), procurou metodicamente pela sua obra sensibilizar as pessoas para as nossas raízes mais profundas e valiosas, seja para que elas pudessem dar sustento e inspiração, seja para que, ao serem aprofundadas e investigadas, suscitassem mais perfeição e harmonia.

O seu magistério discreto, pois sempre esteve afastada dos grandes meios de comunicação, foi sendo aceite pelos leitores das suas obras editadas pela Lello e por um grupo de seres identificados com a Tradição da Filosofia Portuguesa e a Renascença Portuguesa que, nos princípios do séc. XX, eclodiu no Porto, graças a pensadores e poetas como Leonardo Coimbra, Teixeira Pascoaes, Jaime Cortesão, Sampaio Bruno, Teixeira Rego e que flui, ainda que afunilando um pouco

por vezes, em discípulos como Sant'anna Dionísio Agostinho da Silva, Álvaro Ribeiro, José Marinho, Delfim Santos, Afonso Botelho e António Quadros, na qual a Dalila se insere.

Ainda que muito devota ou admiradora de Antero, de Leonardo e de Pascoaes, foi depois dando-se mais, ainda que com alguns sobretudo epistolarmente, com o Agostinho da Silva, Sant'anna Dionísio, Afonso Botelho, António Quadros, Pinharanda Gomes, etc. A sua alma ligava-se ainda com os mestres mais antigos de Portugal, de Gil Vicente e Camões a Frei Agostinho da Cruz e Fernando Pessoa ou ainda com os mitos e símbolos que o povo criador da arte pre-histórica ou do românico traçou, ou com as entidades intuídas e cultuadas imemorialmente nas águas e natureza, como os deuses e anjos... Dalila (nascida no signo dos Peixes) era uma visionária (sobretudo em sonhos, ou nas súbitas erupções nocturnas de mensagens, mas também na iniciática experiência iluminativa aos 20 anos e na intensificação da hermenêutica imaginal dos mitos, sentidos e níveis do Portugal sacro), uma sibila nas suas presciências, profecias ou antevisões (certamente por vezes condicionadas pelas sua visão providencialista) e seja nas suas terras e quintas durienses, seja na sua tebaida portuense à Av. 5 de Outubro, foi apurando o seu conhecimento e a sua escrita, em missões de acabar uma ou outra obra, de redigir artigos que lhe pediam ou de intuir mais arcanos. Mas, no fim da vida, confessava-me que já tinha dito tudo, e que cabia agora a outros tal tarefa.

Na verdade, Dalila, imbuída do sentido de missão individual e nacional que cumpria metódica e sagradamente, foi sempre uma estimuladora das vocações e dos trabalhos dos seus amigos, interrogando como iam pois tanta falta faziam

ao ambiente anímico português, para ela visto como numa fase última de decadência ou mesmo podridão, donde se estaria a renascer ou mesmo a despertar unificadamente. Era pois, Dalila, uma mulher ou uma mãe muito estimuladora dos veios próprios de cada um e sempre norteada pelo seu amor à Pátria e ao Divino, em especial manifestado em Maria, a Nossa Senhora, como usualmente chamava, a Padroeira de Portugal e, no fundo, a encarnação e assunção redentora do Princípio Feminino, da Grande Deusa antiga, para o Ocidente católico ou culto. Não irei neste breve testemunho desenvolver os aspectos mais essenciais da sua vasta obra, em que tantos núcleos de sacralidade portuguesa foram por ela bem aprofundados, com toda a sua poesia ou esperança, mas não podemos deixar de nomear o culto do Arcanjo Custódio de Portugal e do anjo inspirador ou génio de cada um, bem como os de Jesus Cristo, fundador de Portugal em Ourique, e de Maria, sua mãe, em Fátima refundando a Pátria, e sempre vista como epifania de Deusa-Mãe, e por ela profundamente sentida e venerada, valorizando os múltiplos aspectos e sinais da permanência do Feminino sagrado no espaço português, reflectidos em quase todos os seus livros, neles destacando-se o “Da Serpente à Imaculada” ou “A Ladainha de Setúbal”.

O seu entendimento e visão do Divino não estava pois limitado pelo catolicismo romano e era verdadeiramente universal e perene, o da revelação em todos os tempos e povos, sob diferentes nomes e formas, e tal concretizando-se mais especificamente no seu desabrochar alquímico ou iniciático dentro de nós, realizando-se pelas mais diversas vias, das quais realçava a poética, a heróica, a da santidade, a mística, a sacrificial, a dos mistérios da morte e do renascimento.

Daí a sua arqueologia do sagrado em Portugal, para trazer ao de cima as linhas de forças do inconsciente colectivo, do mundo imaginal e da sua história, que os portugueses deveriam reconhecer, e logo admirar ou seguir, e tanto os santos e heróis como os amantes, profetas e poetas, tal como Afonso Henriques, a Rainha S. Isabel e D. Diniz, Pedro e Inês, Nuno Álvares Pereira e Vasco da Gama, Camões e o P. António Vieira, ou como, mais para trás ainda, as deidades e divinizações indígenas e lusitanas que foram ver-

dadeiras teofanias de montanhas ou fontes, pedras ou árvores, no fundo, da natureza fecunda e espiritualmente habitada, a Mãe Terra sagrada e que Dalila, como duriense por ascendência, bem sabia apreciar como comprovei várias vezes em peregrinações ou passeios.

Convivi bastante com Dalila, desde os 25 anos, tendo chegado a ela via Agostinho da Silva, quando vivi em Guimarães. E quando dei aulas de yoga e meditação no Porto, com regularidade estava com ela, bem como com Sant'anna Dionísio, com este em longos diálogos, por vezes tácticos ao modo pitagórico, e ainda Mário Pinto, um esoterista.

A nossa relação foi ainda intensificada pela particularidade de me ter cedido durante anos a possibilidade de passar uma a duas semanas, em Agosto, quando eu fazia anos, no Douro, nas suas quintas. Lembro-me bem como, nas faldas do Marão sagrado, me estabeleci pela 1ª vez numa casa antiga pequena sem água, nem electricidade, sem cama ou chave e onde até passavam raposas e doninhas. Foi o 1º ano, talvez em teste iniciático, pois no 2º ano já me cedeu uma casinha mais alta ou perto do Marão, com chave e cama, mas sem electricidade e ainda a púcaros de água, pois a fonte, junto a uma frondosa nogueira não era longe. De tais lugares aproveitava para mergulhar interiormente em meditações que antecederiam o renascimento do ciclo anual ou para subir a serra do Marão até ao cimo, onde celebrava as minhas litanias por ela apreciadas pois era também uma cultora das montanhas sagradas e sobretudo do seu Marão. Por fim, cheguei a ficar na sua bela casa de Fontes, uma das vezes com Sant'anna Dionísio e ela, para uma peregrinação às igrejas românicas do rio Douro, levados na carrinha do caseiro e onde fomos, por exemplo, a Cárquere, a S. João da Pesqueira, a S. Pedro de Balsemão.

Dalila sabia aliar à sua grande sensibilidade humana, poética e religiosa, e ao seu amor pela Pátria e pelo Divino, um sentido do dever de “pater-mater” família não só de generosa e cuidadosa hospitalidade como de pragmática administração das suas quintas e do seu vinho, com o seu caseiro, o sr. Acácio, mulher e filhos e que, tratando de tudo, exigiam contudo de quando em quando a sua presença e capacidade decisora.

Também a sua pequena tebaida ou tapada urbana portuense tinha nela uma autêntica fada, muito empenhada nas flores, arbustos e árvores que rodeavam a sua casa (que frequentemente era a primeira parte da visita) e maximé na sua pequena estufa onde apurava, certamente com a ajuda de gnomos e fadas, belos espécimes de plantas, com que me ia presenteando os ouvidos e alma nomeando-as, ou levando-me a acariciá-las e admirá-las: “ora veja, ora veja”.

Nesta casa apalaçada do final do séc. XIX, princípios do XX, que bem merecia tornar-se um núcleo museológico ou uma fundação na qual o seu legado fosse aprofundado e divulgado, Dalila tinha ao seu dispor numerosas salas marcadas pela tradição portuguesa, tendo no rés de chão, à direita de quem entrava, a vasta sala da biblioteca que era onde recebia os visitantes (em geral com um cãozinho, com quem sempre vivia carinhosamente, a reclamar festas ou atenção) e onde cerca de 3 mil livros guarneciam o corpo de estantes instalado em duas paredes, enquanto que nas outras duas alternavam as janelas e cortinados brancos, que davam para o jardim frondoso, com as imagens e gravuras de família ou de predileção. Em alguns móveis iam-se depositando seja as fotografias dos amigos principais, seja os objectos sagrados que lhe oferecíamos.

Uma grande mesa ao centro continha os livros que recebera nos últimos tempos, ou que andava a ler, e outra mais pequena continha obras de referência, como as de Henry Corbin, Mircea Eliade, Massignon, R. Otto, etc. Era aqui que se travavam os diálogos maiores e por vezes mesmo meditações silenciosas que eu, numa linha de prática mais yoguica, propunha, algumas vezes anuindo, outras sugerindo ela antes alguma colação, onde sempre se esmerava em oferecer ainda fruta para eu levar.

Mas era no 1º andar que a Dalila tinha o seu pequeno escritório (que partilhava com mais reserva) e onde numa máquina de escrever antiga ia redigindo e corrigindo os seus livros, fiel à sua missão e inspiração, enriquecendo assim a tradição cultural, mítica e espiritual portuguesa, da qual é certamente no séc. XX uma das mais valiosas cultoras. Escritório pequenino num dos quatro cantos da casa mas verdadeiramente uma torre de vigília, um altar da sua vocação onde ia

tecendo a teia magnífica da sua obra amorosa. Dos nossos diálogos, ora nestas duas salas, ora na salinha de jantar ou na varanda para as traseiras da casa, ou passeando no jardim, fica a sua suavidade e subtileza e uma grata amizade, que perdura no mundo espiritual, e apontamentos nos diários, ou cartas, cartõezinhos e dedicatórias, além de algumas poucas fotografias e vídeos (a que ela era algo avessa na sua enorme discrição), mas é certamente nos seus livros que podemos ir buscar mais as deduções, intuições e esperanças e assim comungar com ela e o seu ensinamento. Ligada ou discípula do movimento da Renascença Portuguesa, leitora dos grandes mestres espirituais, desde os místicos cristãos e iranianos (Sorawardi) aos mestres do séc. XX, tal como Ramana Maharishi, Aurobindo, Jung, Henry Corbin, Massigon, René Guenon, Jean Herbert, Mircea Eliade, Dalila foi sobretudo mais original na verbalização artística, poética e densa da sua visitação da tradição portuguesa, desde a arte à arqueologia, às lendas, aos movimentos literários, às ordens religiosas, aos místicos e espirituais, e fê-lo com grande coerência, intensidade e unidade, muito tingida pelo seu amor ao Princípio Feminino e à missão espiritual de Portugal, que sonhava ou intuía, e pela qual muito sofria, orava e ansiava.

Dalila tinha uma visão clara de que o essencial era o nosso aperfeiçoamento anímico e a ligação a Deus, ou a união em cada um de nós da transcendência e da imanência, do céu e da terra, da reminiscência e da presciência, e acreditava mesmo que os portugueses, mais do que outros povos, por várias razões de confluência de forças e correntes e pela sua capacidade de aceitação do outro e de harmonização dos três estados ou funções e das várias religiões, tinham e têm essa missão reintegradora e comunicadora, fraterna e ecumenicamente, como já o tinham debuxado a certo nível, e segundo as linhas franciscanas, templárias e da Ordem de Cristo, na época dos Descobrimentos. Para isto tínhamos, ou temos, que reconquistar forças primordiais e despertar mesmo poderes ocultos, tal como o 3º olho, a que chama mesmo o da sabedoria ou da visão arcaica, ou ainda o despertar da *shakti* (energia) interna, pelo que parte do seu labor de escritora foi dirigido para tal poder, forças e capacidades no que ela

compreendia ou intuía nas tradições portuguesas, nas raízes primordiais da alma portuguesa, na Tradição perene em Portugal, embora por vezes talvez exagerando na exegese das capacidades clarividentes dos antigos ou no providencialismo Divino sobre Portugal.

Mas, curiosamente, apesar do seu muito amor a Portugal, ao Catolicismo e à Nossa Senhora, Dalila estava bem ciente do lado excessivamente masculino, patriarcal, ou mesmo machista do judeo-cristianismo e que, aliado à “peçonha” da “cobiça e ambição sem freio”, fez falhar em parte a missão portuguesa (e ainda hoje a impede dedesabrochar...), pelo que valorizava muito o renascimento do extracto anímico feminino, já vivenciado tão sagradamente pelas civilizações pré-indo-europeia e pré-cristãs e que deixaram fundas raízes na alma portuguesa, acessíveis seja em sonhos e visões, seja na apreciação e contemplação das formas artísticas pré-históricas, como as mamoadas, os vasos campaniformes, os ídolos placas, as espirais, seja no culto das serpente, dos berrões ou porcas, das águas e da fecundidade. Ou ainda vivenciado pelos celtas, as druidas e sibilas e pelos galaicos-portugueses (cuja separação, para Dalila como para Agostinho da Silva, foi trágica), de cuja poesia se apurou muito do

Amor-Conhecimento pleno e reintegrador, tanto da Natureza e da mulher como de Deus e da humanidade, que nos caracteriza no nosso melhor. É então a hora de continuarmos as suas pisadas e vôos, aprofundar alguns destes veios e virtudes, aperfeiçoar as purificações e práticas espirituais (tais as que ela praticou muito devotadamente: oração, escuta silenciosa e anamnese ou reminiscência) e tentarmos realizar mais a iniciação, a subida da shakti kundalini, a abertura do olho espiritual, a formação do corpo glorioso, para ela, o verdadeiro meio de transmissão interior e exterior.

Despertemos e vivamos assim cada vez mais na harmonia do céu e da terra, da transcendência e da imanência, na complementariedade harmoniosa dos contrários, na união com o Anjo e na ligação à Divindade, fluindo mais dinamicamente na vivência do Espírito Santo e na grande Alma Portuguesa, à qual a Dalila constantemente se deu, cultivou ou aspirava e onde agora se encontra, cremos ou intuimos, mais supra-consciente e inspiradoramente, ajudando-nos, por exemplo, a ver mais claro, por entre a letra da sua obra ou a dispersão mundana, o Espírito que é vida, verdade e liberdade...

DALILA PEREIRA DA COSTA E O RITMO EXTÁTICO EM “A FORÇA DO MUNDO”

Rodrigo Sobral Cunha

A noção de ritmo extático, na acepção metafísica em que a tomaremos como *ritmo excelso*, remete para a experiência do êxtase, embora dela se diferencie ao apontar para a sobredadura síntese viva das polaridades extremas que tradicionalmente a caracterizam¹. Actividade consideravelmente sublime, é-lhe alusiva também a consagrada expressão poética *ritmo heróico*. Pelo ritmo excelso oferece-se a plenitude da experiência da harmonia do Universo.

Na obra em epígrafe, designada inicialmente *A Experiência do Êxtase*², encontram-se alguns pontos preformadores da experiência do ritmo neste singular sentido, na proximidade do que Dalila Pereira da Costa denomina simples e rigorosamente “Um ritmo de Vida”. É com a liberdade dos prelúdios que recolhemos aí, como luzidias pérolas, tais pontos de partida, procurando

² Dalila L. Pereira da Costa publicou “L’Expérience de l’Extase na revista *Esprit* (nº 11, Novembro de 1970), texto correspondente às “Três Meditações sobre o Êxtase”, o primeiro capítulo de *A Força do Mundo*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1972.

¹ “Pois é sempre próprio do excessivo e não ritmado amor da verdade, ir de extremo a extremo” (José Marinho).

arrimar metodologicamente este breve apontamento ao preceito de Ricardo Reis: “Uma ideia perfeitamente concebida é ritmo em si mesma”. Uma reiterada ressalva óbvia, porém indispensável: o tipo de conhecimento a que nos referimos (comumente dito “extático” e “místico”), intuitivo em alto grau, ultrapassa de longe o horizonte cognitivo simplesmente explicativo e analítico, característico da experiência científico-racional típica da era moderna; posto que um tal tipo de conhecimento implica, outrossim, um superior empenho de todo o nosso ser. Sem isto, nada feito. “Pois nosso quase sempre cindido pensar carece de ritmo próprio”, escreveu José Marinho, apontando para “o concreto ritmo e secreto pulsar íntimo de todo o imenso ser”³. É o mister da ciência subtil da alterosa circunstância que convoca Dalila Pereira da Costa: “Pois que o êxtase é uma coisa viva: Quando estamos em contacto com ele, é com a verdadeira vida que estamos em contacto directo, é nela que entramos, como no seu centro ardente, seu coração secreto”⁴. A experiência do êxtase, “a mais preciosa e subida modalidade do conhecimento”, requer mesmo uma *metamorfose*⁵. De acordo com Dalila Pereira da Costa, pelo êxtase tem a revelação da verdade acontecido ao longo de todas as idades, manifestando-se

privilegiadamente na “experiência mística, ou poética, ou na da morte”, traduzindo “o que seria para o homem arcaico o sagrado”⁶. As múltiplas tradições referem-se a este saber, com efeito, como salvador, iluminativo ou de reintegração enquanto superador de toda a dualidade, conhecimento da origem, firmamento de liberdade e alegria luminosas, *Fons Vitae*⁷. Característica deste conhecimento, religador, é a conciliação dinâmica dos opostos: dentro e fora, tempo e eternidade, mesmo e outro, sujeito e objecto, tudo e nada, ser e conhecimento, unidade e multiplicidade, imanente e transcendente, morte e vida, terrestre e celeste, alma e corpo, espiritual e fisiológico, alegria e dor, desejo e medo, eu individual e eu absoluto, humano e divino, natural e sobrenatural. “No êxtase, conhecemos de maneira global e unitiva, porventura como conhecia a humanidade primitiva”⁸.

⁶ *Ibid.*, pp. 10, 48, 51, 59, 99-100.

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ *Ibid.*, p. 32. Como reparou a propósito José Marinho, “até nós chegaram, por diferentes vias, as luzes nocturnas e as vozes múrmuras do mundo mítico”; que “todo o mito nos fala de relações do homem a uma Natureza misteriosa e secreta ou à vida divina de profundidade insondável”. E se “o mito está antes do tempo e além do tempo”, também “os mitos assinalam, entre brumas, três idades: a divina, a cósmica, a simplesmente humana” (*Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, pp. 38-41). Referindo-se à primeira dessas idades, cuja linguagem era poesia, Teófilo Braga alude à Natureza, esse “canto universal, e cada nota desse concerto misterioso foi uma palavra da linguagem primitiva. É por isso que nas línguas primeiras não se encontra o metro artificial, são todas ritmo, todas harmonia” (*Poesia do Direito*, Porto, 1865, p. 14). Não será demais recordar aqui uma palavra da psicologia de Plutarco: “Os teólogos dos séculos passados, que são os mais antigos dos filósofos, puseram instrumentos nas mãos das estátuas dos seus deuses; não que vissem como exercício próprio dos deuses tocar lira ou flauta; mas acreditavam nada ser mais análogo à sua natureza que o acordo e a harmonia”. Considerando os mistérios do alvor helénico, sinala Eudoro de Sousa que “o nascimento da mitologia é o trânsito do drama ao poema, do mito sob forma ritual ao mito sob forma verbal.” Exemplo da metamorfose espiritual geratriz da mitologia é a original *dança*, muito anterior à artificiosa, “a nativa, espontânea e graciosa euritmia, na qual, *indiferentemente*, a música é emotiva e o movimento é musical. Neste sentido, a dança é fenómeno cósmico. Neste sentido, talvez, os Antigos falavam de ‘música das esferas’. Imaginemos, então, esse bailado humano, parcela do bailado cósmico, em que o ritmo corporal prolonga o ritmo natural; em que o corpo humano renova – não repete –, a mesma renovação rítmica da Natureza. Imaginemos, por instantes, que o próprio movimento se tornou

³ *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, pp. 72, 108, 126. Recordará o filósofo amigo de Álvaro Ribeiro, a propósito da dualidade portuguesa dramaticamente cindida entre o empirismo pragmático e a espiritualidade transcendente e messiânica, que Aristóteles “é um dos mais conscientes e poderosos pensadores da mediação entre extremos”, acrescentando que a “Analogia é o modo de mediação, ou tensão rítmica, entre a univocidade insensível e a multiplicidade sensível” (*Filosofia – ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, pp. 84-85). O filósofo da “móvel relação em trânsito e recurso” afirmará assim o seu princípio ritmogónico: “o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente” (*Teoria*, pp. 30, 76, 88). Vale acrescentar que na mesma passagem que atrás citamos, anuncia José Marinho que “os portugueses – mas não só eles – estão hoje em condições de se compreenderem e compreenderem o homem através da sua humanidade cindida para extremos” (*Filosofia*, ob. cit., p. 85).

⁴ *A Força do Mundo*, ob. cit., p. 35.

⁵ *Ibid.*, pp. 35-39, 56, 126-131. Ao êxtase chama a mistagoga “o mais precioso numa vida humana” (*ibid.*, p. 49) e “o seu mais profundo dom” a metamorfose (*ibid.*, p. 35). Poderá referir, a esse propósito, “Uma vida sem cessar criando-se a si própria na diversidade” (p. 37).

Numa palavra, nesse instante intemporal abre-se uma “passagem”. “Qualquer coisa como uma parede que, sendo invisível, seria duramente impenetrável. E da qual a travessia, o acto de a furar, seria como o acesso a um mundo novo, o outro mundo”⁹. Nesta súbita transformação, aquele que sobrevive a esta prova descobre então um segredo maravilhoso, “como coisa perdida há muito e aqui, de novo encontrada”, enfim, acha-se “como verdadeiramente se tivesse passado o rio do esquecimento”¹⁰. “Aí a essência gloriosa do mundo se revela”¹¹. Visitando “o centro de energia eterna: o verdadeiro lugar da vida”, conhece-se o “poder de eterna juventude, de eterna metamorfose”¹². Pela envoltura da “força primordial” e a transmutação da potência da energia do ser em nós, pelo fogo da graça operante, altera-se todo o acto existencial até ao fundo, a vida desvela-se, emerge a “ternura secreta”, as árvores são vistas na sua essência energética flamejante, outra-se a simples acção de caminhar, “como se uma pessoa fosse andando no ar, um pouco acima do chão”¹³. Na paz suprema da estabilização do êxtase prolongado *in medio mundi*, de acordo com Dalila Pereira da Costa, “o que está no fundo desse movimento psico-cósmico, o que o regerá, o que será a sua essência, é o ritmo”¹⁴. “E o que

audível, sem auxílio de instrumentos musicais: – eis o mito em sua forma dramática. Imaginemos, depois, que o movimento cessa de súbito, mas que a música e o canto, a compasso, prolongam, ou recordam, o ritmo do bailado: – eis a metamorfose [...]. “Se, em verdade, a expressão verbal prolonga a muda acção ritual, não há que estranhar a articulação rítmica da frase [poética], porquanto, ritmicamente articulada é, *por natureza*, toda a actividade humana e toda a efectividade cósmica”; pois que o ritmo “estrutura as formas e qualifica as metamorfoses de tudo quanto vive” (“Origem da poesia e da mitologia no drama ritual”, *Rumo*, I, 2-4, Lisboa, 1946; *Dionísio em Creta*, Lisboa, IN-CM, 2004, p. 106).

⁹ *Ibid.*, pp. 8-11.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 12, 15, 61.

¹¹ *Ibid.*, pp. 31.

¹² *Ibid.*, pp. 37, 61.

¹³ *Ibid.*, pp. 67, 71, 72, 75, 85-93.

¹⁴ *Ibid.*, p. 97. “No êxtase, o que se sentirá como constituindo o mais específico e precioso desse instante, será um certo ritmo, outro e desconhecido, onde de súbito nos sentimos cair, coincidir”. “Um ritmo de Vida”. “Será a este ritmo, delicioso, supremo, de limites insuspeitos, que é a própria plenitude, a que se quererá referir Pitágoras, ao falar da música das esferas?”

sente todo aquele que entra em contacto com o coração do mundo, que coincide com o centro, conhece um estado extático, é um ritmo de vida, até então desconhecido, como um pulsar, poderoso e quão doce, que é sentido como a suspensão de um movimento, ou o atingir do seu ponto estático, mas donde partem, como dum germe, concentricamente, sucessivas ondas de ritmo que se prolongam ao mundo todo – sucessiva e infinitamente. “E a eternidade é sentida como este estar, estável, no meio do mundo, esta identidade, sincronização com o ritmo central e primeiro”¹⁵. Em conclusão, notemos que a sobrevivência do ritmo excelso, ou a soberana vivência da rítmica excelsitude, repousa bem na intuição operativa dos extremos ritmados. Os extremos tangem-se, como a luz e a treva, não havendo um sem outro, um pelo outro sendo, nesse ritmo extremo do ser. Levado pelo vero amor a pairar sobre o vivo mundo terreal, o espírito ditoso contempla a flor da vida universal. Para esse que sabe enfim que a terra é do céu como o céu da terra, cada passo é novo ao caminhar pelo reino dos céus.

Os extremos tangem-se, como a luz e a treva, não havendo um sem outro, um pelo outro sendo, nesse ritmo extremo do ser.

(*ibid.*, pp. 95-96). No culto da música do século XVIII escutará Dalila a manifestação do sagrado dessa idade do homem (*ibid.*, pp. 111-116). Os *Concertos Brandeburgueses* de Bach, por exemplo, celebram o contacto com o centro do mundo “em todo seu dinamismo, dum incessante movimento criacional, de pura alegria, em formas a si mesmo se multiplicando e sucedendo”; “cultuando a matemática, como ciência sagrada” e sempre “visando a mística teologia” (Dalila L. Pereira da Costa, *Dos Mundos Contíguos*, Porto, Lello Editores, pp. 97-106).

¹⁵ *Ibid.*, pp. 97-98. É diante deste horizonte que Dalila Pereira da Costa lê a História de Portugal.

A RESPEITO DE “A NAU E O GRAAL”

Rui Martins

Uma das obras mais importantes da filósofa Dalila Pereira da Costa é “A Nau e o Graal”¹. Texto indispensável para compreender Portugal e a visão que a filósofa portuense tinha do nosso destino e missão coletivas, a “Nau e o Graal” é crucial para compreendermos o que somos e, sobretudo, para onde vamos, num momento de grave crise financeira e social.

1. PERDA DE VITALIDADE

“Além duma real perda de vitalidade houve, por exaustão, após seu portentoso acto ou missão, ou pelo facto de completa realização desse ato ou missão, como revelação terrestre a eles supremamente incumbida na história universal – ter-se-ia dado, a partir do século XVII, uma não-sincronização ou partilha, entre eles e o resto da Europa, duma certa eleição, forma e estrutura de pensamento e conhecimento.”

Na visão de Dalila Pereira da Costa, Portugal teria entrado em plena Idade Moderna e – depois – na Pré Industrial, sem ânimo, objetivos de longo prazo ou desígnios nacionais que lhe permitissem alimentar o mesmo grau de intensidade de presença no mundo e de influência planetária dos finais da Idade Média. Depois do grande desaire de Alcácer Quibir, o país portava-se como se lhe tivessem quebrado a espinha dorsal, como se estivesse sem outro destino que não fosse o de sobreviver e de deixar passar dia a dia como se nada fosse realmente importante ou merecesse a pena. Desde a perda do Rei, Portugal age como se estivesse em depressão coletiva, um sentimento intercalado apenas por breves momentos de euforia ou de alienação de

massas. Neste contexto, a construção do Brasil assume-se como o último grande fôlego de uma aventura que perdeu em finais do século XVI o seu maior fulgor e energia. Esse esgotamento explicaria a desincronia de desenvolvimento económico e social que Portugal experimenta desde meados do século XVII e que é especialmente evidente depois do século XX com a industrialização do continente europeu que não alcançaria nunca o país.

Depois da escala extraordinária das suas realizações no período dos Descobrimentos e da Expansão, Portugal está desincronizado com a Europa. É um facto, mas poderá estar nesta situação porque na sua mais profunda essência Portugal não será realmente um “país europeu”? Na sua História já milenar, raramente o país esteve inserido no contexto político e diplomático europeu. Quase sempre pautou as suas políticas e desígnios nacionais muito mais pelo Atlântico e por aquilo que havia para além dele (o “além mar”) do que pelo que se passava no continente europeu. Portugal pode estar assim desincronizado apenas porque... Essa é a sua natureza: atlântica e global e não continental e regional. Assim, o “defeito” seria de facto, uma característica de um dado ponto – intermédio – do desenvolvimento e da vida coletiva do país e que seria apenas a antecâmara para um novo estádio da vida coletiva de uma nação que ainda não cumpriu plenamente o seu verdadeiro destino.

2. O REGRESSO DE PORTUGAL DO BRASIL

“Como nova emergência, subida do seio materno, da semente fecundada, para nova vida duma civilização, ela será a segunda vinda da ilha do Encoberto. A Ilha da Promissão dos Santos, que São

Brandão procurou durante sete anos, ou Ilha das Sete Cidades, ambas foram e estiveram no apelo e realização da aventura para oeste, que por ela, culminaria na viagem de 1500, que os mareantes de Álvares Cabral, por certo levando uma rota estabelecida, memorizaram pelas palavras de Pêro Vaz de Caminha: “e assim seguimos nosso caminho, por este mar, de longo.

Uma manhã, o monge São Brandão e os seus 14 companheiros, partiram navegando para ocidente em busca “duma certa ilha que o homem de Deus Bariunto lhe tinha falado e que era terra espaçosa e verde e muito frutífera.”

Noutros pontos desta importante obra Dalila Pereira da Costa já deixara bem claro que acreditava que Dom Sebastião haveria de regressar numa manhã de nevoeiro (simbólica) vindo da Ilha das Sete Cidades sendo que a filósofa do Porto explica o que seria exatamente essa “ilha”: a mesma que estivera na base do apelo atlântico que impulsionara Portugal à extraordinária gesta dos Bandeirantes e à construção heróica da maior nação da América do Sul: o Brasil.

A “terra espaçosa e muito verde” de São Brandão, a Ilha do Encoberto, a Ilha das Sete Cidades (refúgio dos cristãos visigóticos) e a Terra de Vera Cruz são assim uma e só uma realidade: O Brasil. Interpretando Dalila concluímos assim que a Salvação de Portugal das trevas em que anda imerso desde Alcácer Quibir virá dessa mítica “terra espaçosa e verde”, que a filósofa associa à Terra de Vera Cruz, o Brasil, e que assim, será essa “Ilha Encoberta” de onde virá o Rei do Tempo Futuro que abre assim a era do Quinto Império. Será o Brasil o futuro de Portugal? Virá do Brasil a figura salvífica prevista pelos profetas? Ou... Será simplesmente essa salvação realizada através da materialização do conceito de uma União ou Comunidade Lusófona?

3. PORTUGAL E A RÚSSIA

“Na Europa, só um outro seu país, e justamente na sua outra extremidade, a oriental – assim, como criados em pólos opostos de simetria equilibrada – a Rússia, deterá tal vontade e poder de messianismo. E de valorização última, sagrada, da história: como justificadora e salvadora.”

A Europa não o sabe. Mas ela é de facto uma entidade oscilante que cintila entre um equilíbrio tripolar: Rússia, Portugal e Grécia. Ao contrário do que crêem os eurocratas de Bruxelas ou os Neoimperialistas de Berlim o “centro” da Europa não reside nem em Berlim, nem em Paris nem (muito menos) na parasitária e ridícula Bruxelas. O “centro” da Europa são os seus tripolos. É deles que emana a energia que dinamizou o continente que deu ao mundo realizações tão notáveis como a democracia, a ciência ou os direitos humanos.

O centro europeu oscila ora na direção de Portugal sendo então a Europa mundialista e aberta ao mundo. Quando o centro oscila na direção da Grécia, a Europa é racional, criativa e democrática. Quando oscila para a Rússia, é imperial, “romana”, continental, sonhadora e ambiciosa. A Europa não é o seu centro. É a sua periferia, é ela que a define enquanto matriz civilizacional e cultural.

4. PARALELISMOS ENTRE OS MITOS ARTURIANO E SEBÁSTICO

“Dom Sebastião continuará o mito do Rei Artur, como modelo exemplar da soberania; do rei que, como oficiante e vítima, se oferta e Imola no sacrifício ritual pelo seu reino, dele seu representante, a ele identificado transcendentemente; e o que, após longa dormição, o virá salvar. E assim como os Cavaleiros da Távola Redonda foram exterminados na batalha de Camlan, assim também o foram os cavaleiros da nobreza do reino lusiada na batalha de Alcácer Quibir: mas também depois da sua morte, seu longo período de pausa e ocultamento, o rei salvador voltará ressuscitado, purificado e iniciado, para redimir e ressuscitar o seu povo. E entretanto, como Artur ficou permanecendo na Ilha de Avalon, centro do mundo, assim também Dom Sebastião ficou permanecendo na sua Ilha Encoberta, como outro centro do mundo.”

Os paralelismos entre o mito arturiano do “rei perdido, mas que regressará” e o sebastianismo português, são, como aponta esta grande teórica do movimento lusófono, evidentes. Sebastião é o Artur dos portugueses e Artur o Sebastião

¹ Todas as citações que faremos serão dessa obra.

dos ingleses. Um e outro pertencem ao mesmo quadro mítico-simbólico de fundo celta, cruzado de elementos messiânicos judaicos. Um e outro mito fundador buscam numa misteriosa e oculta ilha atlântica o refúgio desse Rei perdido. Um e outro construíram um projeto nacional em torno das navegações atlânticas e um e outro ergueram impérios transatlânticos absolutamente ímpares. Os ingleses de hoje não sentem muitos traços de união com estes seus parentes celtizados, atlânticos e ultraperiféricos, mas a mesma matriz civilizacional continua lá. E o mesmo sucede com Portugal, país que sempre foi muito mais atlântico, que “europeu” (no sentido restrito), muito mais marítimo que continental e muito mais aventureiro do que laborador (no sentido germânico do termo).

5. O GRAAL É PORTUGAL

“Nas diferentes versões da Demanda, o graal será, na mais antiga, a de Chretien de Troyes (século XII), uma escudela; na de Wolfram Von Echenbach, uma pedra; na de Peredur, do País de Gales, e de autor desconhecido, um prato com uma cabeça; e na Demanda do Santo Graal, atribuída a Robert Boron, o vaso onde Cristo celebrou a última ceia e onde José de Arimateia recolheu no Calvário o santo sangue. Será esta versão, do século XIII, difundida pela Ordem de Cister, a mais lida no Portugal de então. À qual ainda, no mesmo complexo, se juntará, o Livro de José de Arimateia, atribuído ao mesmo autor, e a Crónica do Imperador Vespasiano, como ligados ao mesmo círculo.”

Assim, a visão do Graal adotada em Portugal por inspiração de Cister e propagada pelos monges-guerreiros do Templo seria precisamente a do Graal enquanto Vaso ou recetor do Sangue de Cristo. O Graal é em Portugal, o Vaso Sagrado e Portugal assume ele próprio, logo desde a sua fundação (precisamente cumprindo um plano de Cister executado pelos Templários) a essência do próprio Graal que está incluso na sua própria designação “porto-do-graal” e testemunhada no selo de Afonso Henriques e no Mosteiro da Batalha. Portugal é o Vaso do Graal. O Porto de onde partiram e tornarão a partir as Caravelas sejam

elas as de Henrique, ontem, ou da Lusofonia ou do Espaço, amanhã.

6. O MUNDO DO FUTURO

“(…) essa semente aqui fossilizada, mas intacta na sua potência germinativa, o que urgirá ofertar ao Ocidente. (...) e não sabendo, ele, que aqui existe preservada numa cultura sua, ocidental atlântica, neste seu extremo, sua Península. (...)”

Essa semente, consigo trará o fim dum mundo em si obstruído, morto, nas suas formas ou forças de conhecimento e vida, do qual as aparências, nós por vezes as podemos apontar, como: distanciação do real, impossibilidade de aderência a ele, solipsismo, abstração, intelectualismo e racionalismo, estremes e estéreis; e negação última de possibilidade de vida, como nihilismo, ou loucura.”

A renovação da Europa virá de Portugal. Portugal não deverá assim “europeizar”, mas pelo contrário deve – como também dizia Agostinho da Silva – tudo fazer para preservar o seu carácter livre e independente e por contaminar com este carácter o continente europeu.

Portugal pode curar a Europa do mal de que esta hoje padece. Fazer com que deixe de ser uma criatura que padece de “solipsismo, abstração, intelectualismo e racionalismo, estremes e estéreis; e negação última de possibilidade de vida” negando a natureza humana das sociedades, dando primazia radical e absoluta ao individualismo e ao egoísmo contra a comunidade e a integração com a natureza e o meio e rendendo – sobretudo – o cívico e o político ao económico e financeiro.

A Europa tm que se recentrar no Homem. Retomar a ligação do Homem com a Vida e sem pudores ou receios admitir que a existência plena do humano no mundo não se faz sem a admissão e inclusão de um plano espiritual.

7. OS TEMPOS DO NIGREDO

“Este povo, logo após Alcácer Quibir, teria começado, recomeçado por sua vez, na historia individual e coletiva, para merecer o ressurgimento e possessão do bem supremo – e em gesto solidário ao do seu rei – a perfazer em si uma longa prova,

tal outra demanda e navegação: como sacrificio ritual. Para futura regeneração. E que seria ao mesmo tempo de ocultação e prova. Ou em termos de alquimia e hermética o tempo de Nigredo.”

O Nigredo Português é assim a fase do desenvolvimento nacional em que ainda hoje vivemos. Parte de um Processo maior, significa que Portugal tem que passar por ela para poder evoluir até ao Albedo e daqui para a sua realização mais plena e completa, o alquímico Rubedo ou “Pedra ao Rubro”. Em Alcácer Quibir não morre (se morre) apenas um Rei de um país independente e soberano, cobiçado por Espanha/Castela. Aca-be com ele toda uma nação que a partir daí se limita a existir perdendo todo o norte e energia, vagueando ao sabor das circunstâncias, sem projeto nacional ou energia bastante para recentrar uma existência que deixou de ser possível nos mesmos termos em que se desenvolvia depois do sacrificio do rei nas areias do norte de África. Portugal tem que passar, como passou o seu Rei, pela Morte ritual, para poder renascer. Tem que cruzar o Nigredo para chegar ao Albedo. Tem que morrer para poder renascer.

9. O REGRESSO DO ENCOBERTO

“Na Ilha do Encoberto, se dará a morte ritual (ou segunda morte), dum rei e do seu reino, como anulação ou suspensão da sua história. (...) Assim, o Desejado repetirá no Atlântico, o que desde tempos imemoriais desde o paganismo e através do cristianismo, o homem dessa pátria sempre realizou na água, ou Santo Vaso. Dom Sebastião emergirá do mar, na manhã da sua epifania, re-generado como dum Batismo.”

O Rei Encoberto só regressará depois de morrer na sua Ilha atlântica onde se encontra hoje refugiado... Essa morte ritual será na água, como um batismo e será sucedida por um renascimento que o fará renascer do lado de cá do Atlântico. O Graal – veiculo da regeneração do Rei, assim como também o foi da sua imortalidade – é nesta leitura – o Vaso que cura o Rei é o Mar... O Mar onde está a Ilha do Encoberto é assim o vetor de Portugal e do seu Renascimento deste pantanal infecto e paralisante onde vegeta desde o desvio do projeto nacional conduzido pelo

ultracatolicismo, pela Inquisição e pela adesão ao espírito do Lucro e do Império em desfavor do Espírito criador, das liberdades cívicas e do universalismo fraterno que prometia a primeira fase dos Descobrimentos.

Portugal será reconstruído pelo Mar, por Aquele que dele e por ele virá e o Graal mítico que buscamos e precisamos será simultaneamente esse Rei Redentor e o Mar, eixo fundamental de uma reconstrução que só pode ser feita olhando para e para além do Atlântico.

10. UM DOS CENTROS ESPIRITUAIS DO OCIDENTE

“Vejam Portugal, no seu período de vero esplendor, como sua plena manifestação, o período de início da Idade Moderna, como tendo sido então um dos centros espirituais do Ocidente. De que a sua posterior decadência, nada mais seria que a ocultação, como movimento ou processo natural das leis cíclicas da manifestação, que se segue à revelação; e que a posterior face de comércio, de simples ganância e luxo mundano, em que neste reino decaiu a aventura da descoberta da terra, nada mais seria que um sinal concomitante e revelador dessa degenerescência, como sua queda duma primeira função e missão arcada no seu vero plano, num outro puramente material e humano.”

Portugal foi grande apenas enquanto assumiu de forma plena e realizada a sua espiritualidade. Fomos grandes enquanto realizámos o Reino do Espírito Santo e o tornámos universal, levando-o aos Açores e, mais além, até ao Brasil. O comércio, a ganância e o luxo levaram à decadência e esta à morte ritual de Portugal em Alcácer Quibir. O renascimento, patrocinado por esse Rei Encoberto que há de surgir do Vaso do Graal que é o Mar Oceano passará pela recusa ao luxo e à ganância como formas de vida e pelo regresso a um estilo de vida regrado e contido, mas generoso e sonhador que caracterizava o “reino de ouro” de Dom Dinis e dos alvares da Gesta dos Descobrimentos. Austero e moderado, mas ambicioso e universal, esse será o Portugal dos tempos futuros que hoje já é possível antever por entre as brumas da grave crise social, financeira e de mentalidades que hoje atravessamos.

A PROPÓSITO DE “ORPHEU, PORTUGAL E O HOMEM DO FUTURO”

Teresa Bernardino

«Num sentimento de febre
de ser para além doutro Oceano»

FERNANDO PESSOA,
“Para Além Doutro Oceano” (poema), 1917

Terrível superação e bendita, a de ser Pessoa o escolhido para abrir o caminho novo da pátria exausta, e, com ela, de todas as pátrias moribundas! Todas as pátrias a serem, no cume da montanha do tempo, uma só pátria a escrever-se na Europa apagada ainda por um mundo vil e degenerescente.

Num mar de oceanos múltiplos, cresceram os povos de tradições tão várias, a mudar com os séculos e os milénios, e, ao mesmo tempo, ensinando aos vivos identidades do presente e desvios da memória do passado. Cada um, a ditar o cérebro sem amarras do homem-super, sem diferenças de rumos ou desigualdades insuperáveis.

Aqui, num sempre Portugal a respirar Pessoa, nasce o imenso futuro da ideia nova que é capaz da ousadia, mesmo da temeridade de um oceano longínquo e imortal, podendo transformar povos inteiros num povo redimido por essa Europa a transbordar de espírito e de emoção, numa colheita imensa de sementes sábias.

Rumo à Europa dos novos descobridores de um mundo inteiro a dar-lhe a largueza dos mundos que o grego criou na *Odisseia* e na *Ilíada* mediterrâneas e que o português recriou nas navegações das Américas e do Índico e do Pacífico, essas geografias alheadas de si e sem saberem nada de quem chegava, urgente e inquieto.

Na oratória do Pessoa do *Ultimatum* (ass. pelo heterónimo Álvaro de Campos na revista *Portugal Futurista*, nº1 e único), datado de 1917, e do poema “Para Além Doutro Oceano” (revista

Orpheu, nº 3, curiosamente também de 1917), Dalila Pereira da Costa vê o espectáculo pessoal das ondas, atravessadas com o lápis da cruz e da vitória, a inscrever-se no Velho continente das sabedorias e a elevar-se até à superação humana de Língua Portuguesa. Dalila vê a frota dos navegantes, como Pessoa, desde o estuário do Tejo até às margens do Danúbio.

Em *Orpheu, Portugal e o Homem do Futuro*, Dalila aborda a profecia do *Ultimatum* e de *Para Além de Outro Oceano*. Quando escreveu este opúsculo, no ano de 1977, viu uma Europa mundializada sob a égide da civilização luso-atlântica.

Hoje, numa perspectiva idêntica, vemo-la, contudo, diferente. Vemo-la agora Nova Civilização a renascer em novas literaturas sem papel, desenrolando-se em todo o papel invisível a circular, intenso e livre entre mares incomensuráveis. Agora, vislumbramos abismados os novos mundo da internética geração, dispersa e mesmo assim inteira, numa globalidade exaltante e, ao mesmo tempo, promissora via de espaços de muitos sentidos insuspeitáveis e cheios de novidade.

Uma Nova Civilização europeia começa, hoje, na tinta impressa nos ecrãs dos computadores e no olhar dos atlantes a sobreviverem num Portugal imerso em nevoeiro. E todos os navegadores da cabeça da Europa que é Portugal, essa janela aberta para as terras do longe atlântico, essa vontade de poder ainda a perecer, ressurgem das águas das salgadas marés, a espraíarem-se na voz emudecida e viva dos naufragos esgotados de sede e de ardor.

Com o *Ultimatum* nas mãos, Pessoa segue um rumo certo e intemerato entre linhas geométricas e astrolábios, junto a terras novas e secretas,

pejado com todas as filosofias do conhecimento humano. Entre quadros negros de cálculos audazes de infinito a germinar na escola futurista de Sagres, os nautas do mar salgado de Quatrocentos unem-se hoje aos internautas dos espaços computacionais do futuro.

Num percurso de novíssimas máquinas, com a inteligência a transcender-se para vencer toda a mística de um universo a ser decifrado pelos novíssimos mares augurados na *Mensagem* (1934), forjam-se altos desígnios a contornar todos os tempos abismados com o emergir do tempo novo do super-homem. E foi Pessoa quem, em 1917, recriou um Super-Homem perplexo com a complexidade, com o saber completo e a arte da harmonia.

Como profeta da Europa decadente e a renascer, Pessoa pré-anunciava o Super-Homem no *Ultimatum*, com a audácia da Raça dos Descobridores e a lucidez da loucura mais funda que os abismos marítimos. Em *Orpheu, Portugal, e o Homem do Futuro*, Dalila Pereira da Costa descobria e tocava o Pessoa ávido da força dos heróis e intérprete da história oculta a não iniciados da sua Pátria dispersa pelo mundo. Vendo nela todas as pátrias, vendo tudo com todos os olhares e com todas as almas, Pessoa ascende ao topo da totalidade do Super-Homem teorizado pelo filósofo alemão Nietzsche em *Assim Falava Zaratustra*, escrito entre 1883-85. Um Super-Homem todo a espargir os seus limites, superados enfim.

Orpheu, Portugal e o Homem do Futuro, escrito em 1977, é um pequeno ensaio em que Dalila Pereira da Costa, a filósofa mística do Porto, faz renascer a “pequena pátria lusitana” com as tintas da exaltação mística desse Pessoa transfigurado no espantoso *Ultimatum* do ano de 1917. A esse expectante homem novo, prestes a eclodir numa Europa à procura de um Caminho para o realizar, em liberdade e na partilha fraternal, a Nova Civilização salta do seu visionarismo futurista, a alargar os braços até abraçar o mundo todo.

Ao lembrar este opúsculo da autora de *O Exoterismo de Fernando Pessoa*, alguns meses após a sua morte, sem ser morte verdadeira, pois Dalila aqui está viva na nossa lembrança, recordamos aquilo a que ela chamou a «suprema ascense de Pessoa visando a criação de um homem novo

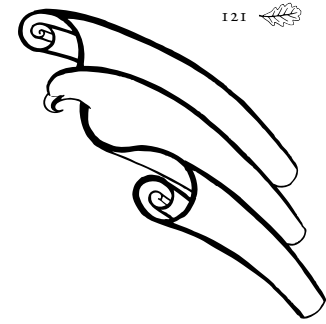
ou mundo novo (a partir da sua verdadeira Pátria, o mundo de Língua Portuguesa)». Como Dalila bem salienta também, Pessoa continuou a profética oratória do Padre António Vieira que, no século XVII, previa uma espantosa “*História do Futuro*” neste país herdeiro da mítica Atlântida, nesta escarpada costa marítima do Ocidente da Europa.

Escrevendo a pensar na gente lusa dos Descobrimentos para o mundo, o *Ultimatum* pré-anunciava, dezassete anos antes, o livro de poemas *Mensagem* publicado em 1934, apenas um ano antes da morte do “Super-Camões”. Os portugueses, como Dalila Pereira da Costa, ainda esperam pela realização dos vaticínios do *Ultimatum*. Esperam por um magnífico monarca, qual rei D. Sebastião, O Desejado, a arribar ao Tejo talvez n’ *A Última Nau*, poema profético dessa enigmática e imortal “hora”, que Pessoa nos anunciou numa hora incerta que não vamos esquecer.

Na verdade, Dalila Pereira da Costa também nunca a conseguiu esquecer, porque a “hora” para o mundo, precisamente de Língua Portuguesa virá, ainda que silenciosa, mas para ser no mundo uma «*Gaia Ciência*» a guiar os povos, cada um e todos a envolverem-se no magnífico Futuro da humanidade que se superou e construiu uma Civilização «realizada pela alma atlântica». Uma «Civilização universal vivificada pela seiva duma cultura cosmopolita», como acentuaria Dalila nas últimas páginas do opúsculo que recordámos neste ensejo.

A saudosa Dalila Pereira da Costa que se dedicou afanosamente ao mistério da portugalidade que Pessoa tanto escarpelizou. Na senda do Poeta dos heterónimos, Dalila viu Portugal a perecer e edificou a esperança. Fê-lo renascer na “hora”! A “hora” vaticinada pelo autor de *Ultimatum* a contemplar o Tejo no cais da partida «para além doutro Oceano».

Na senda do Poeta dos heterónimos, Dalila viu Portugal a perecer e edificou a esperança.



Abé Barreto Soares

FLORINDO ETERNAMENTE

Tudo será esmagado
Tudo será quebrado
Tudo se tornará poeira

Novos rebentos surgirão, florindo a terra plana

Nós rezaremos
Nós cantaremos as canções ancestrais
Nós dançaremos tebe
Nós dançaremos bidu
Circundando as pedras da casa sagrada

Uma grande esteira será estendida
Todos nos sentaremos
Os nossos corações estarão serenos
As nossas mentes estarão tranquilas
Dizendo a verdade
Recontando os males feitos

A felicidade do amor surgirá
A beleza da paz será verde
Florindo e florindo
Florindo eternamente

(Tradução de António José Borges)

Maria Leonor Xavier

A QUEDA DA LUA

Caiu do céu
um pedaço de lua
e apagou-se no chão
qual pedra da rua
Depois rolou
do inverno ao verão
molhou-se na chuva
e encontrou becos
sem fuga
Dormiu entre dedos
de erva fria
e pisou a terra seca do meio-dia
Rolou na estrada deserta
e à beira da rua
qual pedra vadia
Depois caiu de roldão
e desfez-se a lua
na minha mão.

Avelino de Sousa

DOIS POEMAS

A infância é limpa, como a tarde,
Cedo os sons ouve e apura
como se num búzio guardasse
As ondas que o mar, nítido, rola.

A altos píncaros, estreme,
a infância é uma subida
e um coração que sempre bate
como se fosse a própria vida.

...

Manso marulhar do rio coalescente
acesas já as luzes da cidade, nas margens.
Os olhos lentamente desfocados de imagens
desaprendendo a olhar o evidente.

MANUEL LARANJEIRA

– nos 100 anos do seu falecimento



ESBOÇO BIOBIBLIOGRÁFICO DE MANUEL LARANJEIRA

José Lança-Coelho

De seu nome completo, Manuel Fernandes Laranjeira, nasceu a 17 de Agosto de 1877, no lugar de Vergada, freguesia de São Martinho de Moselos, concelho de Vila da Feira, no seio de uma modesta família, cujo pai, Domingos Fernandes da Silva era pedreiro e a mãe, Maria Francisca Laranjeira era doméstica, e, faleceu a 22 de Fevereiro de 1912, em Espinho, fazem agora cem anos.

Em 1884, inicia os estudos primários na antiga residência paroquial de São Martinho de Argoncilhe, tendo por professor o republicano João Carlos Pereira de Amorim.

Entre 1889 e 1890, morre o tio «brasileiro», o boticário António Alves Ferreira, cuja vultuosa fortuna é repartida. Será graças a esta repartição que, de regresso a Portugal, o genro, Salvador Fernandes Camelo, apoiará o retomar dos estudos de seu irmão Manuel Laranjeira, que, no ano seguinte, aprende o ofício de carpinteiro. Em 1895, inicia os estudos secundários. No biénio 1897-1898, escreve o soneto «Tenho inveja ao Cristo» e a comédia inacabada «O Filósofo».

A sua obra virá a abarcar cinco géneros literários, a saber, diarística, epistolografia, ensaio, dramaturgia, e, poesia, que, expressam a procura de um ser que pretende a todo o custo encontrar o tom da sua própria verdade que, em última análise, está ligada à solidão.

Em 1899, Laranjeira matricula-se na Escola Médico-Cirúrgica do Porto, ao mesmo tempo que inicia a colaboração em revistas e jornais. Vai residir com a família para Espinho, enquanto a tabes (sífilis medular) lhe começa a afetar os membros inferiores.

No ano seguinte, Laranjeira começa a sentir grande interesse pela obra dramática de Ibsen, escrevendo o artigo «Henrik Ibsen e Max Nordau» na revista portuense *A Arte* e publicando artigos sobre peças daquele dramaturgo no jornal republicano do Porto, *O Norte*. Colabora também no número comemorativo do centenário do jornal *O Campeão*, escrevendo o artigo «Almeida Garrett», onde revela toda a sua frontalidade de espírito.

Em 1901, continua a publicar artigos sobre arte e literatura, nomeadamente, o ensaio «Augusto Santos» saído na lisboeta *Revista Nova*, onde aborda a perspectiva genética que designa por “estudo psico-estético”.

Em 1902, escreve os sonetos «No sono das coisas...» e «Talvez tu chores». Publica, também, a peça *Amanhã* que subintitula *Prólogo dramático*, e que antecipa o movimento do Teatro Livre, que apenas no final deste ano ganha a imagem pública, com a conferência «Teatro Livre & Arte Social» pronunciada por Ernesto da Silva, a que se seguirão outras de Teófilo Braga e Heliodoro Salgado. Continua a publicação de artigos sobre diversas temáticas como, reflexões sobre os nexos entre o herói e a coletividade – «O Infante D. Henrique em face da arte moderna» no *Jornal de Notícias*, e sobre a génese, a natureza e as funções da arte – «A forma em Arte», «Arte e Moral», e «Arte Monista» na *Revista Musical*. Ainda neste ano, nasce o seu primeiro filho Flávio, filho natural da ligação que mantém com a serviçal residente em Espinho, Maria Rosa de Jesus Neves.

No ano seguinte, publica diversos ensaios sobre o tema dramático: “Teatro contemporâneo (Carta ao Sr. João Chagas)” e outros artigos

no jornal *A Voz Pública*. Escreve artigos sobre a problemática do teatro, nomeadamente, dramaturgos – «Ernesto da Silva» na *Revista Musical* –, peças – «As fogueiras de S. João de Sudermann» n' *A Voz Pública* –, e, atores – «Lucília Simões» n' *A Voz Pública*. Remodela e republica, n' *A Revista do Porto*, o estudo «Augusto Santos». Polemiza com Mayer Garção; escreve a João de Barros, e já conhece Guerra Junqueiro. Desloca-se a Madrid, onde visita o Museu do Prado. Envia diversas cartas ao amigo Manuel Luís de Almeida, onde se notam desgostos da vida circundante, períodos de profunda tristeza e crises de tédio. Em 1904, termina o curso de Medicina e abandona um negócio de farmácia. É representada pela primeira vez, embora parcialmente (cenas 2ª, 3ª e 4ª) a peça *Amanhã*, no teatro do Príncipe Real em Lisboa, na estreia da companhia do movimento português do Teatro Livre. Questionário sobre Antero de Quental e visita a Teófilo Braga.

Início de um intenso labor epistolográfico, de onde se destacam as cartas a: João de Barros a propósito da neurastenia; a Teixeira de Pascoas acerca do naturalismo de *Amanhã*, poesia e conceções divergentes da Vida e do Universo; a Manuel Luís de Almeida onde enfatiza os estados mórbidos (sífilis e histeria) e as crises de depressão moral e apatia; a Luís Pinto Ribeiro onde refere a angústia suicidária que o assalta à chegada da noite.

No biénio 1905-1906, publica em *Porto Médico* um longo estudo acerca do ‘Nirvana’, decisivo para a dilucidação dos princípios filosóficos e metodológicos por que se rege a atividade intelectual do escritor, e onde se insere uma análise arguta da crise pessimista que domina o país. Contemplando o cientismo biologista, escreve o estudo psicopatológico sobre o padre Bartolomeu de Quental, antepassado do poeta Antero, e profere importantes conferências de divulgação sobre a temática da ‘Vida’ que têm lugar na Universidade Livre do Porto. Publica nos *Serões* de Lisboa, o artigo ‘António Carneiro’, exemplo da crítica psicologista aplicada às artes plásticas.

No campo da dramaturgia, este biénio fica

assinalado com a escrita repentista da peça *As Feras*, levada à cena pela companhia da Sociedade do Teatro Livre. Na poesia escreve ‘No retrato duma romântica’ e ‘Cantigas’.

Por esta época, as suas relações sociais ficam marcadas pelo relacionamento com o pintor Amadeu de Souza-Cardoso, com a zanga com o escultor Augusto Santos, e com a indecisão de ir viver para Paris como o primeiro.

Falece de tuberculose a irmã Zulmira, cuja lenta agonia o deixa muito abalado dos nervos. Por a mesma altura, morre Maria Rosa de Jesus Navarro, a serviçal de Espinho, mãe de Flávio, primeiro filho de Laranjeira.

Continua a torrente epistolográfica, de onde se destacam cartas a João de Barros, Amadeu de Souza-Cardoso e António Carneiro, onde se refere ao tédio, à abulia, à ansiedade suicida de esquecimento e repouso, à reação voluntariosa e a vida madrastra, o pendor dissertativo das artes plásticas, os conceitos sobre arte e crítica.

Numa carta de Fevereiro de 1905, para António Patrício, escreve que atravessa uma crise amorosa provocada por uma ‘Vénus varina’ e, no ano seguinte, conhece a florista espinhense Belmira Augusta de Sousa Reis, que será sua amante durante um período de três anos. É nesta altura que inicia a escrita do seu primeiro diário íntimo, que destruirá, pelo que restam poucos passos copiados em cartões postais para uma terceira mulher.

O «donjuanismo», a procura infinita da Mulher, sempre falhada, é uma consequência da necessidade que Manuel Laranjeira tem de vencer a solidão. Realce-se que este falhanço é proveniente de uma ausência em Laranjeira de uma atitude romântica, onde o feminino é visto numa perspectiva ideal, que serviria para compensar a tragédia trazida pelo real.

Esta atitude de Laranjeira é proveniente do «decadentismo» característico do final do século XIX, onde uma profunda consciência até às últimas consequências, o impossibilita de ultrapassar o citado falhanço, tornando-o vítima do que inventa para explicar o drama da sua existência, antecipando assim o Existencialismo, onde o Homem é um ser condenado ao inferno de si próprio.

No *Diário Íntimo*, publicado postumamente em 1957, Laranjeira cita inúmeras vezes episódios da sua vida, como se de um espetáculo se tratasse, onde ele, e a amante, não são donos das suas vontades. Deste modo, a relação de Laranjeira com a florista de Espinho, Belmira Augusta de Sousa Reis, entre 1906 e 1909, anos de escrita do *Diário*, os diálogos são autênticas cenas de teatro, e o final leva à conclusão de que «a comédia sentimental e piegas atinge o seu interesse supremo. Hora de lance, da cena de efeito – até cairmos extenuados».

Ainda relativamente ao *Diário*, deverá afirmar-se que é nos instantes em que ele se apercebe do sofrimento dos outros, que surge a auto-compaixão. Deste modo, o sentimento surge de uma experiência que Laranjeira vive inicialmente como espectador e só posteriormente como participante.

Esta perspetiva egoísta levou Jorge de Sena a criticar Laranjeira, afirmando que este se suicidara de indigestão do seu Eu, porém, ela integra-se em duas características da época, como a misoginia que se revela em Strindberg, e a utopia do super-homem de Nietzsche.

Em 1907, confessa a Amadeu de Souza-Cardoso que desiste de ir para Paris, ao mesmo tempo que lhe diz que trabalha febrilmente. Porém, a António Carneiro afirma que está a perder a fé em tudo e em todos.

Defende com êxito, na Escola Médico-Cirúrgica do Porto, a tese sobre *A Doença da Santidade. Ensaio psicopatológico sobre o misticismo de forma religiosa*, editada pelo *Porto Médico*. Publica em *O Norte*, a apologia de 'A obra de João de Deus na civilização portuguesa' fundamentada no reconhecimento do valor da intuição emocional.

Em Manuel Laranjeira existe uma presença obsessiva de uma consciência crítica que não hesita em passar à ação, a que não é estranho os seus constantes autodiagnósticos provenientes da sua formação médica e ao seu interesse de estudioso ao problema de santidade, que considera como uma doença.

Laranjeira parece identificar-se com a santidade, o que é visível, de um modo paradigmático, na

sua postura de sacrifício no caso do concurso à Escola Médica do Porto, em que é preterido e se apresenta no papel de vítima expiatória.

Provavelmente, desta atitude, releva a sua postura suicidária, não havendo um destinatário divino para a sua entrega a um êxtase, ele consome-se a si mesmo até ao ponto final da morte.

Entre 1907 e 1908, Manuel Laranjeira escreve uma série de quatro artigos, que publica n'*O Norte*, onde fez a análise do pessimismo nacional, através de um lúcido diagnóstico do atraso de Portugal, que tinha na sua origem o divórcio entre os intelectuais e o país real.

Deste modo, escreve: «essa minoria privilegiada não soube ou não pôde impor-se à maioria da Nação e arrastá-la consigo nesse avanço progressivo; precisamente desse desnivelamento é que deriva essa crise sobreaguda do pessimismo em que se está debatendo o povo português.»

Em 1908, Laranjeira que falava muito bem castelhano, relaciona-se com os escritores Martinez Sierra, Rodriguez Pinilla e Miguel de Unamuno. Este último será um importante correspondente do médico português. Na epistolografia deste ano destacam-se as seguintes cartas: a António Carneiro onde afirma ter nascido místico e que estava votado a satisfazer a sede do ideal (entretanto lê *Las Moradas* de Santa Teresa de Ávila); a Martinez Sierra onde reafirma as suas convicções deterministas; e, a Unamuno onde considera que o suicídio pode ser um nobre recurso de redenção moral.

Aceita integrar a Liga da Educação Nacional. Eleito para a Comissão Municipal de Espinho do Partido Republicano e escolhido para candidato às eleições autárquicas. Preside a uma sessão no Teatro Aliança de Espinho, onde o publicista republicano Pádua Correia profere uma conferência. Amigos instam-no a candidatar-se à docência na Escola Médico-Cirúrgica do Porto.

A 1 de Maio de 1908, Laranjeira inicia o segundo *Diário Íntimo*, que será preservado. Escreve cartas a Unamuno acerca da problemática do pessimismo português, da mentira vital, e da cultura prometeica.

Para além dos artigos que continua a publicar no *Porto Médico*, Laranjeira escreve novos textos assinaláveis de crítica literária (na *Ilustração Transmontana*, por exemplo, sobre Junqueiro e Camilo) e de intervenção político-social n'*O Norte*, com relevo para «Os homens superiores na seleção social», onde retoma o darwinismo social do malogrado estudo psicopatológico de 1904-05 sobre o Padre Bartolomeu de Quental, e para o preito de homenagem «Zola no Panteão». Segunda representação das cenas 2ª, 3ª e 4ª de *Amanhã*, no Teatro Águia d'Ouro, do Porto, a que Laranjeira se recusa a assistir.

Em 1909, acentuam-se os sintomas de tuberculose, doença de que lhe morre mais um irmão. Impetuosa campanha n'*A Voz Pública* contra os lentos da Escola Médico-Cirúrgica portuense. Laranjeira suspende a redação do *Diário Íntimo*.

Nova campanha de intervenção cívica, a favor dos métodos pedagógicos de João de Deus, e das Escolas Móveis e dos Jardins-Escolas nele inspirados. Depois de uma crítica empática de *A Escola e o Futuro* de João de Barros e outros artigos, Laranjeira participa no 2º Congresso Pedagógico em Lisboa e publica *A Cartilha Maternal e a fisiologia. Ensaio médico-biológico sobre o valor educativo do Método de João de Deus* (ed. *Porto Médico*); um ano depois escreverá «A obra de João de Deus e a Educação primária» no jornal *A Pátria*.

Continua a escrever artigos sobre os mais diversos assuntos como, o ético-social («Palavras a um benfeitor»), a crítica literária («Terra Florida por João de Barros n'*A Voz Pública*»), e a crítica artística («O pianista Pedro Blanco» na *Ilustração Popular*). Envia poemas seus a João de Barros e a António Carneiro; e cartas a este último, a Unamuno e a Amadeu de Souza-Cardoso sobre diversas temáticas como, cultura luciferina, pessimismo, génese e destinação dos versos de *Comigo*.

Entre 1909-1910, nasce o filho Manuel. Laranjeira escreve uma longa série de artigos sobre a atriz italiana Mimi Aguglia na crónica teatral de *A Pátria*; num desses artigos, «Mimi Aguglia em *La figlia di Iorio*», lúcida captação do essencial na arte literária de D'Annunzio.

Em 1910, Laranjeira escreve o drama *Almas Românticas*, cujo 4º ato ficará inacabado. Projeta publicar *As Feras*. Envia cartas descoroadas a Amadeu de Souza-Cardoso e a João de Barros. Entretanto, *A Águia* republica o artigo «Os homens superiores na seleção social».

Em 1911, Laranjeira faz uma conferência no Teatro Aliança de Espinho, acerca da proteção da localidade contra as investidas do mar. Acaba a escrita da farsa em 1 ato *Naquele engano d'alma*, que é representada de imediato pelo Grémio dos Imparciais, de Espinho. Ainda na dramaturgia, o *Almanaque dos Palcos e Salas* publica as três primeiras cenas de *Amanhã*. Depois de em Abril se ver eleito para a Comissão de Propaganda do Centro Democrático de Espinho, ao longo do mês de Agosto será nomeado Administrador do Concelho e terá de renunciar por motivos de saúde.

Após apresentar melhoras, agrava-se o estado de saúde de Laranjeira, que se encontra acamado desde o Outono de 1911, sofre das complicações sobrevenientes à congénita sífilis nervosa, incluindo talvez a tuberculose.

Em 1912, sai a primeira edição de *Comigo, Versos dum solitário*, e verifica-se a segunda representação de *Naquele engano d'alma*, em récita de homenagem a Laranjeira no Teatro Aliança de Espinho.

Neste ano, a 22 de Fevereiro, Manuel Laranjeira suicida-se com um tiro na cabeça. No mês seguinte, amigos e homens de letras realizam uma homenagem junto do túmulo. A *Gazeta de Espinho* publica um número *in memoriam* de Manuel Laranjeira com textos entre outros de, Teófilo Braga, Miguel Unamuno, Guerra Junqueiro, João de Barros, Teixeira de Pascoas, Júlio Brandão, e Antero de Figueiredo.

Relativamente ao suicídio de Manuel Laranjeira, afirma-se que ele impressionou consideravelmente o escritor espanhol Miguel de Unamuno com quem privou.

Neste ano de 2012, passa o primeiro centenário do falecimento deste grande escritor português que, como tantos, caiu num esquecimento fatal a tantos homens das Letras lusíadas.

ACTUALIDADE DE MANUEL LARANJEIRA

Miguel Real

Publicado pela primeira vez em 1908, desdobrado em quatro artigos, no jornal republicano do Porto *O Norte, O Pessimismo Nacional*, de Manuel Laranjeira, tem merecido alguma atenção dos leitores, perfazendo actualmente quatro edições. Mais do que uma análise histórica, que também o é, *O Pessimismo Nacional* constitui-se como um texto violentíssimo sobre a situação política e civilizacional portuguesa à entrada do século XX.

Com efeito, *O Pessimismo Nacional* refulge hoje com uma actualidade inusitada. Sob a diferença da conjuntura, vibra hoje, estruturalmente, um século após a sua publicação, o mesmo Portugal que Manuel Laranjeira conheceu entre a última década do século XIX e a primeira do século XX: instituições bloqueadas ou ineficazes (Justiça, Educação, Saúde), uma classe política genericamente medíocre – refugio, em todos os partidos, das notáveis direcções refundadoras da democracia –, uma Assembleia da República de funcionários, em que mais sobeja o interesse do que o pensamento, um empresariado especulativo, assente no betão e no comércio de curto prazo, elites jogando com a sorte, visando a fama sem o suor do estudo e do trabalho, um povo bárbaro rastejando em Fátima ou ululando em estádios de futebol, de olhos grudados numa televisão vocacionada para mentes imbecis, frequentando os delirantemente maiores centros comerciais da Europa.

Sabemos hoje que a República, que o autor acolhera com alegria em 1910, para de imediato perceber que apenas a elite condutora do Estado mudara (não as condições sociais e económicas da população), não foi solução, desembocando na mais longa ditadura europeia do século XX, fazendo-nos regredir a uma

mentalidade eclesiástica fundada no analfabetismo, na miséria e na superstição: Fátima tornou-se o altar do mundo e Portugal o último país da Europa. Em 1986, tornámo-nos europeus com 50 anos de atraso, constatando posteriormente, todos os dias, que o sonho pombalino que havia 250 anos perseguíamos se ia esboroando no interior de uma Europa decadente e fragilizada, como maximamente teorizou Eduardo Lourenço. Consciencializamos, hoje mais do que nunca, que a Europa também não é solução, e que a solução, estando nós já na Europa, não pode agora senão estar em nós – um país pequeno, medíocre, que medíocre permanecerá até meados deste século, conduzido por elites cegas, parasitárias e autofágicas, totalmente desprovidas de consciência histórica, cujo único objectivo assenta na macaqueação de modelos estrangeiros, amiúde específicos a uma realidade histórica, as mesmas elites que forçaram Manuel Laranjeira, desolado com a situação social de Portugal, a confessar ser um acrata. Com efeito, face ao Portugal tal como o autor o via, só se pode desejar, não que se lute pela monarquia ou pela república, mas que se remedeie casa e pão para todos, que os nossos governos actuais, dirigidos por engenheiros e economistas, totalmente desprovidos de espírito histórico, moldados por uma mesma mentalidade contabilista, criados sob a sombra paternalista do Estado, movidos por um afã liberal num povo envelhecido e secularmente carecido de riqueza e protecção, continuam a achar desprezível, contribuindo para tornar mais pobres as populações pobres. A tais seres, espectros permanentes da política portuguesa desde o século XIX –, responde hoje o povo como respondia no tempo de Manuel Laranjeira, emigrando: 90 a 100 mil portugueses abandonam

o país por ano. É, sem dúvida, a melhor resposta que se pode dar, emigrar, abandonar Portugal aos fâmulos fantasmáticos da economia a todo o custo. Como no tempo de Manuel Laranjeira, substitui-se a pessoa pelo orçamento. Em Portugal, país habitado por dois milhões de pobres, menos Estado significa mais miséria, menos protecção, menos hospitais, menos escolas, menos transportes públicos e mais lucros individuais, bafejando não uma classe média sólida – futura e exclusiva salvação de Portugal – mas uma minoritária classe financeira especulativa e um minoritário empresariado ostensivo, com evidente mentalidade de patrão. Ler hoje *O Pessimismo Nacional* constitui um bálsamo para suportar a farsa, por vezes trágica, por vezes jocosa, em que Portugal se tornou desde a década de 1980, quando a direcção política dos pais fundadores da democracia foi substituída por “jovens turcos” crescidos e enformados no interior dos partidos, possuindo destes uma visão instrumental de acesso ao poder e de nobilitação individual e não de nobilitação das populações. Concentremos a nossa esperança nas elites futuras e não esperemos nada de redentor das presentes, senão aquilo a que um resto de pudor cristão, bom senso e a legislação europeia as obriguem a fazer. Da sua cabeça própria, esperemos apenas ignorância, sobranceira e estupidez.

Entretanto, leiamos Manuel Laranjeira, sublimando o facto de termos nascido em Portugal em época de profunda mediocridade geral, onde, à semelhança do final da Monarquia, de novo impera, avassaladoramente – como Eça desmascarou – a democracia sem valor nem mérito, a onipotência do dinheiro, o império de uma educação sem alma, inspirada por sociólogos de olhos numéricos e mente vazia, e o esboroamento dos antigos valores humanistas europeus da generosidade, da honestidade e da espiritualidade.

Segundo Manuel Laranjeira, o português não é um povo constitutivamente pessimista – é-o por condição accidental, que a permanente decadência em que é forçado a viver pelas suas elites medíocres transformou numa segunda pele. O pessimismo nasce da tensão social e ideológica entre o desejo de prosperidade da população

e a asfixia organizacional a que as elites ignorantes e incultas a condenam, seguindo modelos serôdios estrangeiros. Muito “optimista” é o português, arrancando de si a desolação e a passividade, abafando a pobreza e a angústia, e partindo para outros ventos, onde outras elites mais maduras, mais bem organizadas, oferecem condições de trabalho que lhe permitem olhar o futuro com esperança. O pessimismo é, assim, a consciência da ausência de futuro que não seja o futuro do mesmo, isto é, de ausência de futuro, não porque não se trabalhe para ele, mas porque quem comanda a sociedade portuguesa lhe extorquirá, por impostos, por taxas, por aumentos periódicos dos serviços públicos, toda a possível poupança do trabalho, condenando-o a uma permanente pobreza, que Nossa Senhora de Fátima consolará, o futebol ao domingo distrairá e a televisão embrutecerá.

De um modo brutal mas verdadeiro para o seu tempo como para o ano de 2012, Manuel de Laranjeira escreve: “não compensar o trabalho é aniquilar o estímulo de trabalhar”.

Com efeito, as elites portuguesas não governam tendo em conta o bem comum, sim o bem delas próprias, uma espécie de burguesia paroquial iletrada e inculta como não existia em Portugal desde os governos do “Rotativismo”, submetendo a população a um apertado controlo burocrático que não permite, senão pela especulação, pelo arranjismo, pelo chico-espertismo, pelo oportunismo, pela fraude, pelo clubismo político, pela cunha, que o futuro seja mais afortunado que o presente. No tempo de Manuel Laranjeira, no nosso tempo, à entrada do século XXI. Hoje, verdadeiramente, as elites não abandonam as populações à sua sorte porque as estatísticas europeias, identificando Portugal com um país do terceiro-mundo, as envergonham, as subalternizam e as inferiorizam sempre que se sentam à mesa comunitária. Sentem que os ingleses, os alemães, os franceses os olham, não como líderes de um país, mas como chefes de uma tropa fandanga, cujo mérito superior reside na capacidade de enganar o Estado. Mas como não desejar enganar o Estado português se este engana o povo todos os dias, frustrando-lhe as expectativas de melhoria de vida e extorquindo-lhe o fruto do trabalho até ao último centimo.

*
 Há cem anos, Manuel Laranjeira escreveu no ensaio ora editado estas lúcidas palavras: “Não nos iludamos. Ou nos salvamos nós, ou ninguém nos salva”. Com efeito trinta e cinco anos depois da entrada de Portugal na Comunidade Europeia em 1986, os portugueses sentem o fracasso de não conseguirem “ser europeus” como os outros o são, sentem um vazio ontológico, um cogito negro que lhes morde a consciência de impotência, um fogo e um gelo que lhes queima as entranhas, limitando-os, não percebem o que correu mal, votaram em políticos que lhes prometeram consumo e betão, obras públicas faraónicas, auto-estradas com fartura, estádios de futebol monumentais, centros comerciais gigantescos, raramente os políticos falavam em produção e formação. Hoje, sentem-se impotentes e desgraçados e culpam-se a si próprios (não quem – mal – os governa há 25 anos) de não serem o que tanto ambicionaram ser. A mentalidade europeia encontrou fracas resistências para se impor em Portugal nos últimos trinta anos, tal era o desejo popular de superar a pobreza e o analfabetismo a que Portugal parecia historicamente condenado. A Europa era vista, não como o armazém de secos e molhados, segundo Agostinho da Silva, mas como um hipermercado de luxo, riqueza, abundância, individualismo, liberdade e ostentação. Com uma guerra de 13 anos às costas, um Império anacrónico e uma política autoritária ao longo de cinquenta anos, sentíamo-nos mal com o nosso próprio corpo. A Europa constituiu a materialização do sonho adolescente de Portugal. Virámos as costas ao Império e oferecemo-nos a uma jovem democracia, acreditando na riqueza material como panaceia da felicidade. Povo rural e comerciante, quisemo-nos, mais do que industrializados, informatizados; povo pré-moderno, quisemo-nos pós-moderno; povo comunitário, acolhemos sorridentes o individualismo, o narcisismo e o egoísmo como fins de vida; povo solidário, vimos instalar-se entre nós uma abissal diferença entre pobres e ricos; povo que era conhecido na Europa pelos bigodes das *concièrges* parisienses, passámos a ser conhecidos, emblematicamente, pelo povo de origem

de um miúdo da Madeira de pés tão cheios de malabarismo quando de mente vazia e de um treinador que a si próprio se intitula “Special One” – indícios de barbaridade: vencíamos pela *arte dos pés* o que nos faltava em *arte da mente*. Trinta anos demorámos a perceber que o sonho da Europa não passa disso mesmo, um sonho que estava em nós e não na Europa. Nós “viamos” a Europa que sonhávamos para Portugal. A Europa da riqueza, a Terra sem Mal, a Terra do Rio de Amêndoas e Mel esfuma-se todos os dias na farsa bailada entre políticos janotas que da organização do viver colectivo possuem apenas um senso económico.

Hoje, já percebemos que o sonho europeu foi um falso sonho:

– Em 25 de Abril de 1974, éramos o país menos industrializado da Europa, hoje continuamos a sê-lo;

– Éramos um dos países mais iletrados da Europa, hoje continuamos a sê-lo – menor índice de frequência de espectáculos, de consumo de jornais, de compra de livros...

– Em contrapartida, éramos dos países com maiores estádios da Europa, hoje continuamos a sê-lo;

– Éramos dos países mais pobres da Europa, hoje continuamos a sê-lo;

– Éramos dos países com maior nível diferencial de salários, hoje continuamos a sê-lo;

– Etc, etc.

Não há dúvida – a culpa não é da Europa, que nos forçou a sermos democratas e a aceitarmos a tolerância e os direitos humanos como vectores éticos e existenciais de vida. Culpadas são, sem dúvida, as elites portuguesas, que nos últimos trinta anos promoveram uma autêntica razia dos valores tradicionais portugueses: a solidariedade substituída pelo individualismo; a cooperação pela competição como valor económico absoluto; os valores da honestidade, da amizade, da lealdade, substituídos pela onipotência do dinheiro; os valores espirituais substituídos pelos valores económicos; a pessoa humana igualada à peça de uma máquina.

*

Comparando a divulgação da obra de Manuel Laranjeira com as de Antero de Quental, Oliveira

Martins, Eça de Queirós, Guerra Junqueiro ou Teixeira de Pascoaes, seus contemporâneos, um manto de esquecimento parece ter-se abatido sobre o pensamento originalíssimo daquele autor. A sua obra pode ser analisada sob diversos ângulos. Porém, talvez o ângulo mais interessante resida no paralelo entre o afundamento dos sonhos revolucionários da “Geração de 70”, a decadência da Monarquia e a crescente acentuação do decadentismo na obra de Manuel Laranjeira, até à consumação final com o seu suicídio. De facto, a náusea da banalidade da existência, tão própria do pensamento finissecular, o ceticismo na aceitação de qualquer teoria política ou filosófica salvadora e a incredulidade face às formas sociais de vida e trabalho como que constituem as três traves-mestras do pensamento de Manuel Laranjeira. Acresce a este pendor “nihilista” do autor, a inserção do seu pensamento num movimento de profunda descrença nas capacidades racionais do homem, como aquele que, em Portugal, forjou o pensamento do grupo dos “Vencidos da Vida”, coincidente com a crise política do “Ultimatum” (1890), prenúncio do arrastamento moral e da queda política da Monarquia em 1910. Manuel Laranjeira é um dos pensadores portugueses da época mais fortemente influenciados pela filosofia de Nietzsche, que então começava a ser divulgada por toda a Europa. É uma filosofia da decadência civilizacional e da decadência da razão, substituída pela crença romântica num vitalismo de raiz biológica, sintetizado no conceito de “força” (ou “pulsão”) como fundamento da existência: força cósmica a regular o universo, força vital criadora da existência de vida como “vontade de poder” e força instintual tornada consciente de si própria via razão humana. Reduzido o homem à dimensão de uma dupla pulsão (física e biológica), fica este despido de outros horizontes éticos senão o da imposição da sua força tomada socialmente como vontade. Que sentido fará viver, trabalhar, sofrer, ser feliz ou infeliz ficando o homem reduzido à condição de um mero equilíbrio de forças? Deus, em Manuel Laranjeira, como em Nietzsche, simboliza apenas o Nada do Nada, é um Deus-Aranha que socialmente tudo vê e tudo pode, controlando rebeldias e heresias por via da afirmação da vontade

dos seus crentes (a Igreja), eterna consolação da fraqueza dos povos. Nesta filosofia céptica, composta de fatalidade e irracionalidade, só a Morte se pode apresentar com a sua face redentora de desesperada/serena solução final.

Porém, não atribuamos culpas do suicídio de Manuel Laranjeira a qualquer visão filosófica pessimista, já que o catastrófico fim do século XIX português, de tão atravessado por contínuos suicídios (Júlio César Machado, Silva Porto, Camilo Castelo Branco, Antero de Quental, Soares dos Reis, Mouzinho de Albuquerque...), encontra a sua causa comum no apodrecimento civilizacional de uma nação que fizera da Igreja e da Monarquia as duas colunas essenciais da sua existência e para os quais, desde o Marquês de Pombal e das guerras civis do Constitucionalismo liberal, não lhes encontrara substituto. Se algo sugou a vida de Manuel Laranjeira, de certeza que não foi a Filosofia, mas, como nos ensinam António José Saraiva e Eduardo Lourenço, o velocíssimo tufão histórico por que a ideia de Europa envolveu Portugal ao longo do século XIX, sem que o país possuísse estruturas e maturidade que suportassem tais ventos, originando assim um estado de flutuação ou de vazio histórico, no qual as novas gerações, possuindo visões utópicas sobre o futuro (o Socialismo, o Mutualismo, o Anarquismo, a República), não se reconhecem nos antigos costumes, daqui nascendo as polémicas do “Bom Senso e do Bom Gosto”, entre Antero e Castilho, e as “Conferências do Casino”, estado de espírito agravado pela humilhação inglesa do “Ultimatum”. Ou seja, se algum mal atravessou a vida de Manuel de Laranjeira não foi o “mal da existência”, segundo a schopenhaueriana e budista equação de viver = sofrer, mas o Mal da História de Portugal, sugador de gerações que se têm auto-projectado idealmente no futuro, não conseguindo suportar nem o presente rotineiro feito de passado, nem o presente advindo após o fracasso do ideal de futuro almejado. Manuel Laranjeira viveu desentornado do Portugal do seu tempo. Inquieto e inquietado, deixou-nos a solução para a cura de Portugal nos últimos parágrafos do livro: começar tudo de novo, desde o princípio. Ah, houvesse sabedoria para isso da parte das nossas elites!

MANUEL LARANJEIRA – UM TÉDIO DE MORTE

António Carlos Carvalho

Lembro-me como se fosse hoje: uma manhã, pelos meus 16 ou 17 anos, o telefone da casa dos meus pais tocou para me dar a terrível notícia – a D. estava internada no hospital, depois de ter tentado matar-se com uma dose de comprimidos. Foi talvez o meu primeiro murro no estômago: como era possível? O que a teria levado a fazer tal coisa? Claro que já estava livre de perigo, mas a minha perplexidade manteve-se. E também a minha revolta...

Costumávamos encontrar-nos, a D., a irmã dela, eu e o Vítor, numa pastelaria da Avenida da Roma, passávamos longas tardes a falar de poesia e de teatro; a D. era amiga da Maria Aliete Galhoz e por isso o Fernando Pessoa era sempre tema das nossas conversas de jovens mais interessados em coisas da cultura do que em confusões de namoros. Nessa altura, eu andava por aí com o Camus e o Sartre debaixo do braço, considerava-me, pomposamente, «existencialista», e até por isso este suicídio, ainda que falhado, me chocou ainda mais. E se ela voltasse a tentar...? Que coisa terrível a teria levado a um gesto tão desesperado...? Para ser sincero, creio que fiquei sobretudo muito zangado com a D. repetia para mim mesmo, magoado e revoltado: ela não tinha o direito... Mesmo nessa minha fase de agnosticismo, eu acreditava que a vida não nos pertence, podia chamar-lhe «minha» mas realmente não podia dispor dela como se fosse um simples objecto. Parecia-me então que o suicídio, mesmo quando falhado, era uma demonstração de egoísmo, puro e simples. E isso irritava-me.

Vinte anos depois, um jovem desesperado veio falar comigo para me anunciar que estava farto da vida, já tinha experimentado tudo e nada mais o entusiasmava, por isso estava a pensar em pôr termo à vida. De repente, o fantasma do

suicídio vinha ter outra vez comigo para me assombrar. Lembrei-me então de perguntar a esse jovem: «Tem a certeza de que já viveu realmente tudo...? Já viveu um grande amor?» Ele calou-se e continuou a viver.

... Tudo isto me vem agora à memória, quando se trata de evocar o centenário da morte de Manuel Laranjeira. Porque foi o caso da D. que me levou então a interessar-me pelo suicídio de Manuel Laranjeira e pela sua biografia – e daí a outras histórias de suicidas portugueses célebres: José Fontana, Camilo, Antero, Soares dos Reis, Silva Porto, Mouzinho de Albuquerque, Trindade Coelho, Mário de Sá-Carneiro, Florbela Espanca, Bernardo Marques...

O Camus dos meus livros de cabeceira juvenil sublinhava que o suicídio era (ou devia ser) a questão filosófica mais importante: qual era o sentido de viver? Valerá a pena estar vivo? Na Bíblia, Deus, na sua revelação a Moisés, colocava-nos perante o dilema, escolher a vida ou a morte, para logo nos incitar a escolher a vida. Mas quantos sentem essa evidência? Certamente não a sentiram os suicidas acima citados; e Manuel Laranjeira também não, que se matou com um tiro de pistola às 23 horas do dia 22 de Fevereiro de 1912, aos 35 anos.

Sei que corro o risco de ser algo injusto ao lembrar, ou realçar, apenas o «suicida Manuel Laranjeira», como se nele não houvesse também o poeta, o ensaísta, o polemista, o militante de causas nobres (como a defesa do método de João de Deus), aquele que se bateu por ideias políticas (contra a ditadura de João Franco, a favor da República), pela cultura, ao serviço da arte (sobretudo o teatro, a favor de uma crítica teatral apoiada na ética e na estética), pelo reconhecimento de pintores (António Carneiro, Amadeo

de Souza Cardozo, Goya) e de músicos, mas também o amigo fiel e o autor de cartas exemplares, assim como alguém que amava profundamente o seu país – apesar de tudo...

Essas outras facetas aparecem excelentemente documentadas naquela que me parece ser a melhor abordagem até hoje feita: «Manuel Laranjeira et son temps (1877-1912)», de Bernard Martocq, 720 páginas, edição do Centro Cultural de Paris da Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

Mas, para mim, é o homem a contas com a sua dor (ou melhor, as suas dores, as físicas, da doença, e as da alma) que me toca mais, porque foi essa dor de existir no Portugal do seu tempo que o levou a acabar com tudo tão cedo, tão novo. Ele e tantos outros que, por serem bem maiores, não cabiam no Portugal pequenino e mesquinho, invejoso e em perda do sentido do seu destino.

Há uma palavra terrível que atravessa todos os seus escritos: «tédio». «Por cá, é um tédio de morte, como dizia a Hedda Gabler», «o meu tédio, este desolamento de morte, este desânimo, este cansaço prematuro – em face dos homens, das coisas e da vida», «esta quietude nostálgica a que os Budas chamam tédio doloroso», «tédio que me arrasa continuamente», «eu sou um filho deste século, deste século de tristeza, de ansiedade impossíveis de satisfazer – de tédio, em suma», «a tristeza de viver, ou pior, o tédio de viver», «do mesmo tédio mortal, que me dá esta impressão penosa de ter falido na vida» – vai repetindo nas suas cartas aos amigos João de Barros, Luís Pinto Ribeiro, Teixeira de Pascoaes, António Patrício, Ramiro Mourão, Pedro Blanco, João de Deus Ramos, Amadeo de Souza Cardozo, António Carneiro ou Miguel de Unamuno. A este último (que considerava as cartas de Laranjeira como o seu melhor), sublinha, em Outubro de 1908, que o tédio que sente não é só seu, é um mal nacional: «O nosso mal é uma espécie de cansaço moral, de tédio moral, o cansaço e o tédio de todos os que se fartaram – de crer.» E acrescenta esta conclusão tremenda: «Em Portugal, a única crença ainda digna de respeito é a crença – na morte libertadora.» «Em Portugal chegou-se a este princípio de filosofia desesperada – o suicídio é um recurso nobre, é uma espécie de redenção moral. Neste maldado

país, o que é nobre suicida-se; tudo o que é canalha triunfa.»

Nesta mesma carta, Laranjeira referia-se igualmente ao «pessimismo suicida de Antero de Quental, de Soares dos Reis, de Camilo, mesmo do próprio Alexandre Herculano (que se suicidou pelo isolamento como os monges)», sublinhando que «não são flores negras e artificiais de decadentismo literário», «estas estranhas figuras de trágica desesperação irrompem espontaneamente, como árvores envenenadas, do seio da Terra Portuguesa. São nossas: são portuguesas; pagaram por todos: expiaram a desgraça de todos nós. Dir-se-ia que foi toda uma raça que se suicidou.»

E ainda: «A Europa despreza-nos; a Europa civilizada ignora-nos; a Europa medíocre, burguesa, prática e egoísta, detesta-nos, como se detesta gente sem vergonha, sobretudo... sem dinheiro. Apesar de isso, em Portugal ainda há muita nobreza moral, ainda há pelo menos nobreza moral bastante para morrer, e ainda existem coisas bem dignas de simpatia.»

Respondendo à carta de Unamuno em que este lhe anunciava que andava a escrever um livro sobre as coisas «desta minha tão desgraçada terra de Portugal», lembra-lhe que, sendo Unamuno «um homem de paixão e sentimento» e que «vê as coisas da vida através da lógica afectiva», «há-de ser naturalmente levado a defender calorosamente um povo essencialmente sentimental. Tão sentimental que se deixou dominar pela emotividade despótica de um alienado com o delírio da tirania» (João Franco).

E sublinha: «Às vezes, em horas de desânimo, chego a crer que esta tristeza negra nos sobe da alma aos olhos; e, então, tenho a impressão intolerável e louca de que em Portugal todos trazemos os olhos vestidos de luto por nós mesmos.» «Portugal atravessa uma hora indecisa, gris, crepuscular, do seu destino.» «Não falta mesmo por aí quem diga que isto não é já um povo, mas sim – o cadáver de um povo.»

Noutra carta ao amigo Unamuno, em Dezembro do mesmo ano de 1908, escreve: «Tem razão: Portugal é uma terra trágica, “trágica à la griega”, e Camilo é, por assim dizer, o Sófocles da nossa vida fatídica.» «Essa obra de grande sinceridade reflecte todo o nosso pessimismo de instinto, toda a nossa intuitiva filosofia do desespero.»

A última carta a Unamuno é de 15 de Fevereiro de 1912, ou seja, uma semana antes do seu suicídio. É uma carta de despedida, por si ditada «a um amigo», em que comunica que no começo do ano anterior adoeceu com uma febre hepática «que me prostrou na cama e creio até que me levará à morte.» E termina dizendo: «Adeus, querido amigo, até... não sei quando.»

Há quem defenda, com razão, que o capítulo «Um povo suicida» do livro «Por Terras de Portugal e de Espanha», de Unamuno, foi directamente influenciado por Manuel Laranjeira, no contacto que ambos tiveram em Espinho, em 1908, e nas cartas que trocaram. De facto, quando Unamuno escreve «Portugal é um povo de suicidas, talvez um povo suicida», cita os casos de Antero, Soares dos Reis, Camilo, Mouzinho, Trindade Coelho e a seguir transcreve a carta de Laranjeira de 28 de Outubro de 1908, já aqui referida. Mais tarde, no prefácio que escreve para a edição das «Cartas» de Laranjeira, Unamuno sublinha: «Foi Laranjeira quem me ensinou a ver a alma trágica de Portugal (...) e ensinou-me a ver não poucos recantos dos abismos tenebrosos da alma humana. Era um espírito sedento de luz, de verdade e de justiça. Matou-o a vida. E, ao matar-se deu vida à morte.»

Ou seja, Unamuno viu em Laranjeira a própria personificação deste país, da sua tragédia, na sua doença da alma, e na sua grandeza profunda.

Nesse mesmo ano de 1908 em que os dois escritores se encontraram, Laranjeira publicou o último dos artigos, em «O Norte», subordinados ao tema do pessimismo nacional. Fazendo uma análise da situação do país realça «o estado da desagregação da alma nacional», «o mal da sociedade portuguesa é apenas este – a desagregação da personalidade colectiva, o sentimento de interesse nacional abafado na confusão caótica do sentimento de interesse individual (...) A nossa vida política, económica e moral não tem sido senão uma série lastimosa de actos de egoísmo individual impondo-se despoticamente ao egoísmo colectivo, ao interesse da Nação e subjugando-o» «(...) o mal na verdade é profundo. E de facto o povo português tem amargas razões, razões de sobra, para ser pessimista.»

O seu último poema de «Comigo» (1912) é bem significativo:

*«Em tudo vejo a morte e, assim, ao ver
que a vida já vem morta cruelmente
logo ao surgir, começo a compreender
como a vida se vive inutilmente»*

Manuel Laranjeira está muito doente, confinado ao leito; como médico, sabe exactamente qual é a sua situação clínica. E começa a preparar o suicídio. Dez dias antes do desenlace, com uma caligrafia incerta que revela a perda de coordenação dos movimentos, escreve a dedicatória de «Naquele engano de alma» em que admite a hipótese de publicação da obra «em ocasião em que o autor não esteja presente.» Três dias depois, já não consegue escrever a carta de despedida a Unamuno, dita-a a outro. Segundo parece, era a sífilis que estava a destruí-lo lentamente. Mas havia nele uma doença mais grave, uma dor mais profunda que ele conhecia bem; vai-lhe dando vários nomes científicos, histeria, neurastenia, nevrose, psicastenia, ou simplesmente tédio. Cada vez mais cansado de tudo, da sua vida («eu creio que não faço senão morrer a vida, tanto esta minha existência se parece com viver a morte») e da vida do país – a implantação da República, que tanto desejava, e que tanta alegria lhe dera, rapidamente desembocou em ferozes lutas partidárias –; sentindo intensamente o seu mundo interior, «brumoso país de tédio, de desânimo, de dúvida»; incapaz de amar realmente as diversas mulheres da sua vida; incapaz, igualmente, de «poder talhar a vida ao nosso ideal»; queixando-se sempre do seu mal, «sentir de mais»; Laranjeira escolhe a única «saída» que lhe parece possível e, afinal, inevitável: o suicídio. Aliás, esta solução já lhe parecia lógica desde 1903, como refere em carta a Manuel Luís de Almeida, e reafirma em 1905, em carta a António Carneiro. E nas outras, dos anos seguintes, já aqui citadas.

Cerca de um mês depois da sua morte, Miguel de Unamuno homenageava o amigo escrevendo que ele tinha «uma alma trágica como a sua própria pátria. O seu espírito fundiu-se com os espíritos de Antero e Camilo, seus irmãos.» Para o mestre de Salamanca, havia aqui uma linhagem espiritual de homens que se identificaram com Portugal e a sua tragédia.

Pelo meu lado, e conhecendo bem as afinidades existentes entre Portugal e o Japão (outro «país

de suicidas»), não posso deixar de me lembrar dos suicídios de dois grandes escritores japoneses, Yukio Mishima e Yasunari Kawabata, respectivamente em 1970 e 1972.

Sem querer ir mais além nesta anotação, recordo apenas estas palavras de Mishima, no seu discurso desesperado às Forças de Auto-Defesa do Ja-

pão, momentos antes de se suicidar ritualmente: «Onde está hoje o vosso espírito nacional? Os políticos não se preocupam com o Japão. Têm a ganância do poder.»

Laranjeira disse o mesmo, fez o mesmo apelo no seu tempo. Quem os ouviu...?

MANUEL LARANJEIRA E O NOSSO HOJE

Eugénio Montoito

Ler e escrever sobre Manuel Laranjeira é sempre um desafio e uma agradável redescoberta, quer pela compreensão de actos, leituras e momentos datáveis num tempo, quer pela coincidência impressionante de, cem anos passados, permanecerem vivas e actualizadas as observações e os sentidos, praticamente sem exigência ao uso de palavras novas¹.

Manuel Laranjeira nasceu no lugar de Vergada, freguesia de Moselos, Concelho de Vila da Feira, em 17 de Agosto de 1877. O núcleo Familiar de Domingos Fernandes não foge à realidade vivencial da época, em que a situação de manifesta pobreza, acompanhada pelos estigmas sociais do analfabetismo, do alcoolismo e da tuberculose, deixam as suas sequelas, através do desaparecimento do progenitor e de cinco dos seus filhos, orientando declaradamente os percursos e os sentimentos do futuro médico de Espinho numa confrontação permanente entre a vontade das suas motivações e a marca do seu passado.

Manuel Laranjeira viveu, conscientemente, espartilhado entre a incerteza de não conseguir optar pela felicidade da ignorância ou pela angustiante tristeza que o conhecimento lhe proporcionava. O tormento de se sentir «traidor» perante o destino familiar e, consequentemente, de si próprio, por ter sido o resultado da

oportunidade que a fortuna, encontrada em terras do Brasil por um dos seus irmãos, lhe proporcionou, ao poder estudar e, consequentemente, abandonar uma vida medianamente ordenada em atitudes e comportamentos de predestinado proletário, abala-o e mantém-no num estado de perturbação constante e de sentimento de contradição. Paralelamente, à responsabilidade sentida de substituir e ocupar o lugar, prematuramente deixado vago pelo seu pai, o poeta viverá uma relação familiar de insatisfação silenciosa, devido à permanente incomunicabilidade e fragilidade de resposta intelectual dos seus familiares.

Manuel Laranjeira ao ver-se rodeado por pobres pescadores, *batoteiros de passagem, espanhóis com a peseta na alta* [e] *provincianos burgueses*, foi passando de lamentos a amarguras, até à irremediável descrença, não encontrando os seus sonhos realização, nem as suas palavras ecos. O poeta – que era simultaneamente médico –, transforma-se num interveniente passivo e, de certa forma, rendido a uma realidade que o obrigava constantemente a desempenhar um papel de observador presente num quotidiano desenhado pela doença, pelo sofrimento, pela amargura, pela injustiça e pela fome física e espiritual, como prevalências constantes, sensíveis e marcantes de um tempo, visto para si e por si, sem esperança.

Fidelino Figueiredo e Vitorino Nemésio identificam, de uma forma subtil, o perfil e a natureza

¹ O presente artigo corresponde a um reaver e uso de sínteses, do autor, apresentadas em conferências e publicações sobre *Manuel Laranjeira*.

do escritor espinhense, reconhecendo-lhe as circunstâncias e as dificuldades, quando afirmam, respectivamente, que Manuel Laranjeira era “*um homem de aguda sensibilidade intelectual e brava independência de carácter, [que viveu uma] curta vida de luta e amargura – luta com uma doença nervosa e amargura de quem quer viver em harmonia com a sua concepção de vida e esbarra em obstáculos intransponíveis*”². Possuindo, o poeta, um temperamento hipersensível, que interiorizava todas as impressões, em vez de as exuberar; Laranjeira era um ser “*melindroso, de uma fina sensibilidade moral, mas cheio de si, capaz de dúvidas e primores com a família e os amigos, [era, enfim, um] inapto para a indulgência infinita que cada passo nos pede*”³.

Manuel Laranjeira iniciou os seus estudos universitários, em 1899, em Medicina, na Escola Médica do Porto, defendendo tese em 1907, com a apresentação de um trabalho de interpretação psicológica do misticismo, denominado “*A Doença da Santidade*”. O seu saber e os seus interesses intelectuais levaram-no a escrever, infatigável e indistintamente, sobre os mais diversos temas. A medicina, a crítica literária, musical e artística, a análise política e o comentário social, receberam a sua atenção, denotando-se em toda esta produção dispersa um elo de ligação nas interrogações e nas certezas apontadas, quais condições e estados de espírito, que mais não eram do que o resultado de um ser preocupado que se agitava por entre um mundo inconstante e inseguro, preenchido por optimismos rebeldes e pessimismos descrentes.

O poeta procurou o «*grande mistério da vida*» pelo mesmo modo que Antero e Camilo, tentando encontrar a sua última verdade no desmanchar da última ilusão: a ilusão da imortalidade, pelo que a morte, presenciada a 22 de Fevereiro de 1912, pelas 23 horas, longe de ter sido um acontecimento repentino de impulso imediato foi, antes, uma atitude amadurecida e decidida ao longo de um prolongar do tempo. Este estado de espírito e esta determinação pode

ser justificada por uma dual sintomatologia reconhecida, quer pelo agravamento de uma doença que o tornava refém da dor e do sofrimento desde os meados de 1911, quer, de um modo mais prolongado, por um desencontro espiritual tortuoso, explicado no ambiente civilizacional da sua época, em que a passagem do século é sentida com dúvida e desencanto, e irremediavelmente observado pelas inquietações metafísicas de uma geração que vive um novo mundo, de onde a *razão expulsou* os antigos deuses.

No fundamento das nossas opiniões somos de recorrer a Bernard Martocq utilizando a sua observação sobre este diagnóstico de “suicídio oscilante”, previamente determinado entre uma saúde muito precária e um desencanto de geração, quando nos diz que “*mais do que a crise espiritual do seu tempo, mais do que em todas as filosofias aqui ou ali visíveis, mais até do que no marasmo que caracteriza a agonia da monarquia portuguesa ou da abulia da sociedade em que Laranjeira viveu, é necessário (...) ver no próprio Laranjeira as razões que o conduzirão a disparar uma bala na cabeça após ter deixado os seus negócios em ordem e se despedir dos amigos. Este gesto não surge de um dilaceramento súbito. É o último acto de uma longa tragédia vivida em silêncio, angústia e dor. Esmagado já pela revelação e a experiência de uma doença cujo desfecho ele não podia ignorar*”⁴. É nesta convergência de ideias e sem contestar o verdadeiro peso da tuberculose ou da sífilis nervosa, que pensamos ser impensável descurar os sentimentos vividos pelo escritor como resultantes da vivência de um interveniente intelectualmente activo, num país, também ele, considerado moribundo e onde a realidade quotidiana era vista como tendo perdido significado e qualquer tipo de atracção.

São agonias e desencantos que o obrigam à dualidade constante de ser um viajante e um eremita. Percorrendo, o primeiro, os caminhos do sentimento e do sonho à procura da “sua salvação” e, o segundo, refugiando-se nas memórias dos seus messianismos, como único abrigo às inconstâncias do seu universo. Vivem-se tempos

de crises de consciência, onde o mundo e a sua moral apresentam-se subvertidas e os antigos alicerces sociais ameaçam ruir transformando a sociedade vigente em descréditos absolutos, sustentados pela angústia, pela opressão e pela instabilidade. São os tempos da dança do rotativismo político do liberalismo constitucional, ou, simplesmente, da ditadura declarada do franquismo. É o descrédito total do parlamentarismo monárquico, sustentado pelos permanentes desgovernos e corrupções do aparelho governativo e pelos viciados e vendidos resultados eleitorais. São as dúvidas e as incertezas constantes no sistema financeiro e nos resultados económicos, a par do desespero, da impotência e da derrota nas questões internacionais, por ausência de uma política externa com rumo definido. São os desencantos pelo reconhecimento de que o único desenvolvimento declarado é o do obscurantismo, da ignorância e da ausência de soluções que alterem os dados. Em suma, são os tempos em que se vivia na renúncia, com a indiferença, o cansaço e o pessimismo demolidor.

Manuel Laranjeira, nas descrições e nos sentimentos de saudade dos seus epitafistas, é recordado como um ser possuidor de uma inteligência perspicaz e de um espírito aglutinante, com uma forte capacidade de análise e de objectividade. Reconhecemos e aceitamos que as intenções registadas nas colunas dos jornais que manifestam estas qualidades ultrapassam a vontade circunstancial de querer recordar, de forma simpática e magnânima, o espírito que deixou o mundo dos vivos, a troca de uma bala suicida, na noite de inverno de 22 de Fevereiro de 1912. O escritor, apesar de pertencer a uma geração de vultos que identificavam a *Revolução* como principal desígnio nacional de um povo abandonado e o *Republicanismo* como forma solidária para terminar com a tormenta social existente, não possui a convicção e a força anímica no caminho a seguir. A sua insegurança e a sua insatisfação ideológica, reconhecidas no constante estado de espírito tedioso e pessimista, aproximam-no de todos aqueles que, também, por não terem encontrado a determinação e a resposta necessária à aplicabilidade dos seus ideais, optaram, como símbolo de vontade e força sobre o desânimo e a apatia colectiva, pela manifestação pessoal do suicídio.

Os seus amigos e companheiros, Teófilo Braga, Miguel de Unamuno, Teixeira de Pascoaes, Júlio Brandão, Eurico de Seabra, entre outros, compreenderam que a ligação consequente do *venerador* Laranjeira com as suas *venerações* Antero de Quental, Camilo Castelo-Branco, Soares dos Reis e Oliveira Martins, ou seja (à excepção do último), com o “Portugal trágico” dos intelectuais suicidas, tem uma ligação emblemática e uma procura declarada da indignação, manifestada pelo recurso do protesto através da *morte libertadora*. Viviam-se os tempos daqueles que, como nos observa Joel Serrão, *numa prece estético-religiosa de Ideal, romanticamente prospectivo*, sonhavam com um perseguido “Amanhã”, onde a *lei vagamente intuída (porém imanente) que governava os destinos humanos, multiplicar-se-ia, enfim, em flores e frutos*. Um “Amanhã”, escrito e dramatizado, também, por Manuel Laranjeira, onde a justiça social e o crescente nível educacional e cultural do povo, deixariam de ser a mesquinha trivialidade quotidiana, ao transformarem-se, como que por magia, na idealidade desenhada no sonho. O poeta, sempre acompanhado por nevoeiros e brumas “*românticas de afectividade difusa*”, projectava as suas expectativas indefinidas numa República que havia de proporcionar, pelo domínio do seu ideal, a esperada salvação messiânica e, consequentemente, tão necessária para pôr fim a uma descrente e decadente pátria monárquica. São nestas indecisas esperanças, encontradas quer na ambiência irracionalista da passagem do século XIX, quer nas confusas e, por vezes, delirantes expectativas criadas com a vinda do novo século XX, que o poeta vagueia desolado sem se conseguir opor ao domínio das ideias do seu tempo e à triste e imperfeita realidade que o cerca.

Manuel Laranjeira, como muitos da sua geração – João de Barros, António Patrício, Amadeo de Sousa Cardoso, por exemplo –, agonizaram ao descobrir que a realidade que os envolvia estava envolta num manto de fatalismo e de miséria moral politiqueria, de indigências e corrupções, de obscurantismos e ignorâncias, em suma, de passividades e apatias que conduziam toda e qualquer atitude de tentativa de mudança à desistência e ao abandono, nas suaves delícias da

² Fidelino Figueiredo. *Ideias de Paz*. Lisboa. Portugalíia Editora, 1966. pp. 288-289.

³ Vitorino Nemésio. *Conhecimento da Poesia*. Lisboa. Verbo, 1970. p. 105.

⁴ Bernard Martocq. *O Suicídio de Manuel Laranjeira*. Lisboa. Prelo, n.º 15. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Abril – Junho, 1987. pp. 60-61.

vagarosa morte do tédio e do pessimismo. Laranjeira é um interlocutor e um interveniente de excelência neste retrato da intelectualidade portuguesa da passagem do século XIX. A leitura e interpretação dos seus pensamentos, escritos no diário, na correspondência enviada para os seus amigos, nas prosas ensaístas, nos artigos políticos, na dramaturgia ou na poesia, permitem-nos ilustrar, paralelamente, um conjunto de sentimentos e as consequentes contradições perante a vida e a sua alma. Os seus escritos, independentemente da forma e do tipo, demonstrando-nos a dualidade do seu ser, dando-nos a observar o ente sensível e inteligente, em simultâneo com o desfalecimento derrotista de um homem perdido num tempo cronológico que ele próprio questiona se será o seu, quando repute “(...) sinto-me deslocado do meu tempo... talvez por ser do meu tempo. Mas tenho a impressão de que devia ter nascido há dois séculos ou daqui por dois séculos”⁵.

*

A Espinho de Manuel Laranjeira identifica-se com uma povoação que se espraia no areal encostado ao atlântico e que com o percorrer do tempo foi sendo vagarosa e dramaticamente apagada pelas investidas do oceano. Todo este imemorial convívio e gladiar entre a natureza e o homem reflectiu-se, no percurso da vila espinhense, numa conjugação de valores e interesses socialmente diferentes, mas que possuíam como ponto convergente, o mar. Por um lado, a vivência permanente de homens e mulheres pertencentes a um frágil mundo de estacas, pedras, palheiros e fracac dunas, que viviam de lançar redes de arrastar além barras, esperando conseguirem regressar aos areais com os seus tesouros vivos e crepitantes e, por outro, o repartir do quotidiano veranico com os passeantes burgueses, vindos do Porto, de Penafiel e de Amarante para cumprirem com os velhos hábitos de convivência, repouso e banhos. O Hotel Particular, o Bragança, a Pensão Nova Estrela e os quartos do Café Chinês, os prédios do senhor Fulgêncio Pereira, do Cardoso Valente ou do Pinto Bastos enchiam-se de veraneantes e aqueles “largos

arruamentos rectangulares” enchiam-se de uma “*espessa multidão, rajada de tipos diversos de forasteiros*”, a marcar o seu estrato social, a sua procedência geográfica, o seu estilo e a sua “saúde” material. São os “*Janotas de Lamego, da Régua, de Viseu, com esporins e luvas novas, bigode farto, chapéu à banda, brasa ardente no charuto, e no olho*”⁶, vestindo os recentes casacos com lapela reduzida e cintura marcada, os coletes de cor branca, as calças vincadas e estreitas, rasando um sapato de biqueira quadrada. São os ricos comerciantes, os altos funcionários aduaneiros, os digníssimos conselheiros, os ilustres magistrados e as suas excelentíssimas esposas que passeiam pausadamente com o indispensável toque de classe dado pela bengala na mão masculina e a sombrinha aberta repousada no ombro feminino.

É uma Espinho *farpiana* e sublime, retratada por Ramalho Ortigão, em que um admirável e preciso conjunto de figurantes, estilos e momentos percorrem e animam o *Chiado* da vila, na passagem de um século para um outro século. São “*eclesiásticos morenos, sólidos, de beiços grossos, sobranceiras cerradas, chapéus moles desabados, cabeção e volta ao pescoço, cigarro brejeiro nos dedos*”. São “*pais de famílias salamanquinas, de jaleco cor de pinhão, sombreiro de toureador, cara rapada, e a trouxinha em lenço de seda suspenso da mão pelas quatro pontas*”. São “*meninas de tournure, vivos de veludo magenta na gola do vestido, chapéu de palha forma Carlos IX, e botinas por engraxar*”. São “*lavradores minhotos ou transmontanos, de capotes de briche com forro encarnado e gola de peles*”. São “*mulheres do campo, sempre arrepiadas da frialdade do banho, artelhos nus e descarnados, saía pelos ombros, mãos encruzadas no estômago, lenço na cabeça, cabelo em viseira sobre os olhos, pés arrastando chinelas*”. São “*músicos ambulantes; tocadores de realejo; rabequistas cegos arranhando a Marseillaise acompanhada á viola; e mendigos de romaria, à moda antiga, de muletas, barbas grandes e sacola ao pescoço, como nos dramas da Rua dos Condes; ou de pernas às costas, em monograma, andando nas mãos como fantásticos aranhaços. Tudo isto bole, mexe, rabeia, de cá para lá e de lá para cá, no grande arruamento central a que chamam o Chiado, numa atmosfera vivaz,*

sacudida, peneirada por uma animação de arraial, confusa de cheiros e ruídos diferentes, impregnada de vapores de fritura e de exalações de caranguejos fermentados ao sol, envolta em poeira, repicada de pregões, de música feirense, do telintar de dinheiro nas batotas, e do estoirar de foguetes na estação, aos comboios que chegam com banhistas novos”⁷. Enfim, “*Espinho é, com efeito, e por excelência, além da costa célebre da sardinha, a piscina consagrada da magistratura*”⁸

Ultrapassada que era a “Passarele” elevada da estação de caminho-de-ferro, qual fronteira entre uma vila velha e uma nova vila, chegava-se aos coretos improvisados da Avenida Serpa Pinto ou do Largo da Graciosa, para assistir a uma actuação da Banda de Música da Real Fábrica de Conservas Brandão Gomes ou, então, noutros propósitos fugazmente sentidos, entrava-se no *Café Chinês* ou no *Peninsular* para uma reconfortante gasosa, sifão ou outra bebida congénere, saída da vizinha Fábrica do Mocho, e tudo isto, antes de se procurar a arte mágica do senhor Carlos Evaristo Júnior, no fazer uma fotografia pintada para recordar aquele fim de dia de verão. Todavia, estes eram apenas os momentos de compasso de espera, onde se escondia a ânsia do saudoso retorno às mesas de roleta ou de bacará. Nesses inúmeros casinos, inexistentes no papel dos decretos, mas brandamente aceites, viviam-se os verdadeiros momentos de exaltação da permanência nesta vila costeira, através de exorbitantes palpites sortudos, ou de desilusões choradas pelas glórias perdidas. Meses em que a pequena vila provinciana se transfigurava numa cosmopolita espectadora das mundanidades das famílias burguesas nortenhas e galegas que repartiam os dias, os locais e as vistas, segundo as referências obrigatórias descritas nos almanaques de ocasião, a par de presenças menos desejadas de outros “peregrinos”, que aos Domingos e Dias Santos, vindos dos lugares e aldeias vizinhas “*ocupavam a área deixada pelos sistemáticos, espojavam-se a esmo, pisavam as algas de calças arregaçadas, banhavam-se enfim, numa girândola de gritos e impropérios, saindo de combinações e*

cuecas coladas a seus volumes”⁹. Destes, ficavam as lembranças de passagens desagradavelmente comentadas, quando no dia seguinte, por entre o ondulado da areia “*surgia uma extensão juncada de papéis de embrulho, ossos de frango, cascas de melancia*”¹⁰, que a preia-mar se esquecia de levar. Tinha sido o dia dos *vilões!* Os outros, os *fidalgos*¹¹, preferiam, após sextas reconfortantes, apreciar nos seus círculos fechados de clubísticas opiniões, os prazeres de um passeio até à Fonte do Mocho ou até à Ponte da Canha; desfrutar com as penitências oferecidas por uma ida à Romaria do Senhor da Pedra; deleitarem-se com um concerto de música variada na Assembleia; assistirem, empoleirados nas janelas dos quartos dos seus hotéis, ao desfile dos carros alegóricos da festa das flores, ou mesmo participarem, mostrando-se ao volante de um último modelo da *Argyll*; divertirem-se com a última fita muda do Cinematógrafo Avenida ou, ainda, presenciarem uma corrida de touros de morte na nova Praça de pedra e cal.

Sempre que terminada a época balnear, Espinho regressa à sua *melancolia saborosa e indefnível*¹² e no, agora, silencioso salão do Café Chinês reencontramos a pacatez e o sossego da vida social burguesa espinhense. Regressam aos seus lugares as personagens cativas e os imperiosos comentários sobre o último verão. *Tertuliam-se* as anteriores cumplicidades de desprezo e de sarcasmo que tinham gozado com as trivialidades vividas, com os amores e as comoções dos suspiros e das indiferenças dos que tinham passado por aquela praia, andado por aquelas avenidas, extasiado os sons dos violoncelos do Peninsular. Ramiro Mourão, Pinto Coelho, Amadeo de Sousa Cardoso, Manuel Laranjeira, ocupavam o espaço deixado vago pelos murmúrios das enchentes do estio e desfiavam, sem perdão, o peso do tédio e da melancolia de serem os únicos residentes naquele pequeno Espinho de mesas redondas e de cadeiras de espaldares largos, juntando conversas

⁹ Mário Cláudio. *Amadeo*. p. 31.

¹⁰ Mário Cláudio. *Amadeo*. p. 31.

¹¹ Termo característico que identificava os veraneantes, enquanto que a expressão *vilões* designava os habitantes dos arredores de Espinho. (Álvaro Pereira. *Monografia de Espinho*. p. 71).

¹² Manuel Laranjeira. *Ob. Cit.* p. 55. [Carta remetida a Pedro Blanco. 3 de Setembro de 1908].

⁵ Manuel Laranjeira. *Diário Íntimo*. p. 58.

⁶ Ramalho Ortigão. *Ob. Cit.* p. 269.

⁷ Ramalho Ortigão. *As Farpas*. Lisboa. David Corazzi. 1887. (Vol. 1). pp. 269-271.

⁸ Ramalho Ortigão. *Ob. Cit.* p. 272.

conforme os momentos e os cabeçalhos dos jornais do Porto. Contudo, quem regia a ressaca de uma morte tediosa, cem vezes anunciada, era, de facto, Manuel Laranjeira. A distância e o isolamento conhecidos nos sentimentos do poeta levavam-no a afirmar que “no meio daquela humanidade vivendo a vida edénica durante a fugacidade duma noite”¹³, ele sentia-se o *despenhado*, um *estranho*, *voluntariamente desterrado*. E, apesar de reconhecer que aqueles momentos poderiam, também, ser seus, não lhe *sorria* aquele *instante duma noite, porque era* [apenas] *a vida fugidia*, porque não era a vida dos seus sonhos e dos seus desejos.

Os seus vagares espinhenses, permanentemente entregues na procura da sua verdade e vividos na melancolia das lembranças do ser e do pensar das gerações trágicas, eram recordados em cada encontro de café, pelos seus companheiros, como uma evasão à morte cantada. A recordação ditava que naquele “(...) *canto carregado de fumo de tabaco e sonho chegava a figura do suicida, trazida pelos passos incertos de tabético. Tomava uma das suas posturas descompostas: o tronco de magricelas desequilibrado na cadeira, a tombar sobre o mármore sujo de bebidas e cinzas que enodoava mais a vestimenta desleixada; as pernas estiradas, em cruz nos joelhos inseguros; o chapéu mal sustido na floresta negra da cabeleira; a bengala em riste, a marcar o compasso dos pensamentos sem ou com ordem. Na face de prognata e tuberculoso hereditário, uma barbite rente sempre mal rapada, bigode fecundo que rimava com a cabeleira, olhos negros, enormes, aveludados. E bebia e fumava*”¹⁴. A inquietude do poeta, dividida entre ideais e sonhos, transportava-se na palavra e na imagem para um espaço geográfico e um tempo cronológico precisos. O refúgio eremítico, em terras de Espinho, fosse no agitado verão ou no calmo inverno, defendia-o da mundanidade vivida nas urbes da sua época e proporcionava-lhe uma observação localizada e perfeitamente definida no campo das suas expectativas. Era um mundo descrito de forma fluida, mas que pela sua própria

natureza inquieta e contraditória apresentava-se fragmentado e indefinido, e a sua leitura acabava, imperiosamente, por ser transferida para um plano de identificação superior, sem fazer qualquer limitação na extensibilidade dos seus testemunhos. Este irreverente exílio, que ao reflectir o sentimento intelectual de um homem que se define como um produto de um tempo agonizante, emparedado entre os falhanços dos finais de um século e as esperanças e expectativas que poderiam advir com o seguinte, mais não é do que a demonstração de um conflito entre, por um lado, a razão e a verdade e, por outro, o sentimento e a fé.

A Espinho de Laranjeira é de fácil identificação simbiótica entre o sentido do ser e o sentimento sobre a ambiência exterior que envolve o próprio poeta. A sua alma reflecte o *vento desabrido* e o *cercos das brumas*, enquanto os *percursos* e as *rondas* que faz diariamente entre os espaços do seu quarto e as areias da praia, espelham a *descontinuidade de pensamento*, os *silêncios amargurados*, as *desmotivações justificadas* e as *fadigas morais*. Sintomas próprios de um ser perdido na solidão, por se ter transformado num simples figurante de tempos de transição, entre um mundo que desabava e um outro que se agitava na *dívida das ideias abortadas, das missões e destinos frustrados, enfim, das iniciativas patrióticas malogradas*. Manuel Laranjeira escreverá, vezes sem conta, palavras que se transformarão em ecos de outras palavras, expressará sentimentos que serão repetições de outros sentimentos, definindo o seu silêncio como o seu tédio e aceitando que este *desolamento de morte, que este desânimo e este cansaço prematuro* sejam as suas constantes discursivas em relação aos homens, às coisas e à vida¹⁵. Em carta a Amadeo de Sousa Cardoso, como exemplo entre muitos outros, registará as justificações dos seus silêncios e dos seus desânimos desesperantes, ao escrever: “*Perdoa o meu silêncio, (...) já que se trata, em mim, de uma dessas pavorosas crises de tédio... e mais alguma coisa. Mais alguma coisa – quer significar este desânimo, este nojo, este desespero, esta desolação infinita, indizível, esta angústia sem nome pela vida, pelos homens*

e pelas coisas até. Eu não sinto o vazio universal de Antero: Sinto uma coisa pior – sinto a torpeza universal. Em redor de mim tudo desaba, tudo se afunda, tudo liquidada na mesma lama, na mesma porcaria sentimental. Tudo! – mesmo aquilo e aqueles que eu me afizera a considerar como cobertos de atmosfera imaculada”¹⁶. Ora, é este estado de espírito de descrença e de desfazer dos sonhos que vai, por um lado, anular qualquer possibilidade de entusiasmo e, por outro, levam-no a não aceitar que o seu espaço de vivência quotidiana seja merecedor de registo quanto aos seus encantos e às suas gentes. O céu imóvel que lhe cobre a cabeça é visto como uma tampa duma imensa sepultura, que o não deixa respirar, pelo que sentimos que a sua Espinho não está nas suas graças. Ele esmaga-a frequentemente com referências adjetivas, identificadas por condições atmosféricas adversas, mas que não deixam de ser apenas sinónimas justificações de um estado de espírito inquieto e padecente, de uma saúde física trémula, de uma solidão de ser, ou de uma incerteza surgida num ideal concebido, tudo numa descrição lamentosa e insurgente contra as lamas que se vão formando, um pouco por todo o lado, logo que aparecem os primeiros chuviscos outonais. Em Manuel Laranjeira “*Espinho agoniza*”¹⁷, perpetuamente, num quotidiano de tempo, de lugar, de eventualidade ou de momento, em palavras sentidas que se repetem em epistolados monólogos ou em simples registos de diários íntimos. Para o poeta os dias despertam sempre brumosos, turvos, tristes e cansados, em manifestações expressivas da cólera de Deus, havendo sempre uma luz envolvente espessa, húmida, suja, parda, viscosa e imunda, como a lama, exalando do céu, do mar e da terra uma tristeza tediosa que se infiltra nas coisas e na alma. Espinho funciona como uma redução de escala, através de um processo comparativo e meramente dimensional, na leitura de críticas e na apresentação de propostas de soluções sobre e para um Portugal “desgraçado” que se reconhece estar a atravessar, também ele, uma hora

brumosa, gris, crepuscular no seu destino. Deste modo, é usual os metaforismos vocabulares de referências desanimadoras sobre situações circundantes, consideradas opressivas nas suas causas e, conseqüentemente, limitativas nos efeitos manifestados na capacidade social e criadora do poeta. Manuel Laranjeira, em Outubro de 1906, numa das suas cartas a António Carneiro, dirá que tem momentos em que sente agitar-se turvamente no fundo do seu ser a ansiedade suicida do esquecimento e do repouso. E, por isso, reconhece que tem medo de se vir a afogar numa dessas vertigens¹⁸. A este impasse sempre descrito e emoldurado por cercos de brumas e de tédio, e também considerado mistério do seu inaudito aborrecimento e refúgio¹⁹, Manuel Laranjeira contrapõe uma outra fuga, ditada e pensada para terras parisienses, qual terra prometida em que se reconhece que se vive, que se sente, que se repousa e que se trabalha²⁰. Será, no entanto, a constatação de uma família dependente que justificará o impedimento da sua tão desejada partida. É, naturalmente, uma convivência forçada que lhe reprime a vontade e lhe impõe a presença da responsabilidade, originando uma flutuação de comportamento, entre um moralismo patriarcal e a contradição resultante. São sentimentos e razões que deverão ser, sempre, vistos sob uma dualidade de se ter consciência do fraco proveito, tirado da relação existente e, simultaneamente, a de interveniente social, que exige a sua presença como participante activo no processo de transformação da sociedade – e neste caso o fugir deste *Portugal narcótico* era compreendido como uma necessidade de *tentar tomar por esse mundo fora um grande banho de energia* que o estimulasse a contribuir com algo bastante frutuoso –, e a de pragmático, perante a realidade da sua própria vida pessoal e íntima, como indivíduo responsável por tudo aquilo que os seus possam ter ou não ter e, ele próprio, possuir ou não possuir.

O quotidiano de Laranjeira arrasta-se em contensões e imobilidades passadas entre a sua casa,

¹³ Manuel Laranjeira. *Carta a Manuel Luís de Almeida. Boletim Cultural de Espinho*. Vol. VI, n.º 21. 1984. p. 38.

¹⁴ Manuel Laranjeira. *Ob. Cit.* (Introdução de Alberto Serpa). pp. 12-13.

¹⁵ Bernard Martocq. *Ob. Cit.* p. 638. [Carta remetida a Manuel Luís de Almeida. 28 de Dezembro de 1903].

¹⁶ Manuel Laranjeira. *Cartas*. p. 64. [Carta remetida a Amadeo de Sousa Cardoso. 8 de Novembro de 1905].

¹⁷ Manuel Laranjeira. *Cartas*. p. 83. [Carta remetida a Amadeo de Sousa Cardoso. 9 de Outubro de 1906].

¹⁸ Manuel Laranjeira. *Ob. Cit.* p. 119. [Carta remetida a António Carneiro. 9 de Outubro de 1906].

¹⁹ Manuel Laranjeira. *Diário Íntimo*. p. 61.

²⁰ Manuel Laranjeira. *Ob. Cit.* p. 67. [Carta remetida a Amadeo de Sousa Cardoso. 1 de Dezembro de 1905].

na rua dezanove, o seu consultório – regulado, rotineiramente, entre as 11 e as 14 horas –, os descansos *tertuliantes* no *Chinês*, no *Peninsular* ou no *Aliança*, os lazeres caminhados por entre os pontões da praia ou nos passeios da avenida, ou ainda, nas visitas resguardadas a casa da Augusta. Tudo observado metodicamente como um encarceramento que provoca fadiga e desinteresse e, em consequência, se vê reflectido nas imagens rotineiras da mundanidade desse seu pequeno-grande mundo espinhense.

A passagem do tempo vai-lhe moldando a consciência sobre as inutilidades dos esforços e da pregação. O médico, que também era poeta, começa a reagir amargamente à imobilidade humana que o rodeia, esquecendo-se das suas afirmações a João de Deus Ramos quando escrevia que os frutos da sua alma, a partir do momento em que os reconhecia em pensamentos, ideias ou sensações finais, deixavam de lhes pertencer, para passarem a ser propriedade dos homens, de todos os homens. Agora, prevaleciam as aclamações de desprezo e de fuga para um mundo restrito de espiritualidade e de intelectualismo superior, em que se defendia que a melhor *maneira de desprezar os homens – é tolerá-los*. Em que, *suportar os homens, como quem suporta as coisas, é estar acima deles, ou pelo menos fora deles*, já que *basta pensar que como as coisas*, esses mesmos homens, *são máquinas do destino – joguetes irresponsáveis*²¹. A demonstração desta incredulidade e ingenuidade dos homens é exemplificada, ora de uma forma mais suave, pela facilidade com que o povo se deixava envolver pela teatralidade dos acontecimentos, de umas alegóricas manifestações que rodearam a aclamação do Rei D. Manuel II, na passagem do cortejo real por terras espinhenses ou, de uma forma mais flagrante e dolorosamente sentida, através do retrato da realidade vivida pelos pescadores e da sua apática resposta social. Neste último caso, o contraste singular entre a assumida simpatia e fascínio, existente em tempos passados, pela simplicidade e frontalidade com que aqueles homens dominavam o mar e a vida e o actual comportamento passivo perante as amarguras dos tempos de miséria e fome e a escolha alter-

nativa, de fuga ao problema, através do uso e abuso do álcool, alteraram-lhe o sentir e o pensar sobre as suas gentes. Em escrito, para António Carneiro, dirigirá o seu lamento, escrevendo que *pela gente do mar* já teve *carinho*, mas que hoje reconhece que tal sensação *era uma sentimentalidade artística*. Pois, *essa gente* consegue ser *tão desgraçada que nem piedade inspira, quanto muito a simpatia humilhante que se tem pelos estropeados de nascença*. Ainda, na mesma carta, responde a uma observação do pintor, dizendo que compreende a sua manifestação de carinho para com os pescadores de Espinho, porque, também ele, se iludiu, enquanto os não viu com olhos de naturalista. Agora, com o passar do tempo e do aprofundar do conhecimento, Manuel Laranjeira crê que aqueles homens são, *no fundo, uma raça miserável e desgraçada, tão desgraçada que até os sentimentos mais elementares de solidariedade têm pervertidos*²². Este sentimento desconfortante e, de certa forma, cruel sobre as posturas e os comportamentos dos pescadores, possui, também, por parte do poeta, o reconhecimento das causas da desgraça. Laranjeira sabe que os *“Palheiros”* se situam no outro lado de Espinho; No lado antigo, desabrigado e triste, emparedado entre a linha de caminho-de-ferro – identificado como muro fronteiriço que separa o “gueto” miserável dos bairros novos, ricos e burgueses –, e o mar rigoroso, invasor e destruidor do espaço do casario pobre e abarracado. Laranjeira reconhece que, apesar de viver a mundanidade de uma *vida burguesa*, as soluções dos problemas de carestia, e dos consequentes problemas sociais, passam pela organização da defesa da vila perante a agressividade do mar e não pela aplicação de qualquer acto de caridade hipócrita em relação à miséria das suas gentes.

Vem de longe o problema e a respectiva solução. O mar corroendo vagarosamente a duna, desfolhando-a dos seus haveres, enquanto os homens vão tomando, de tempos em tempos, algumas providências, mais como meros procedimentos pontuais do que como resoluções definitivas, que adiavam até uma outra dramática ocasião o solucionar do infortúnio. As promessas do poder político recaíam sistematicamente no ter e haver

²² Manuel Laranjeira. *Cartas*. pp. 129-130. [Carta remetida a António Carneiro. 12 de Janeiro de 1908].

de construir o desencantado paredão, que assegurasse a tão desejada defesa contra as investidas do mar. Monarquia e República, a seu tempo, argumentarão com as possibilidades materiais, com as oportunidades cedidas pelo oceano, com os rigores dos pareceres técnicos da sua engenharia hidráulica, e Espinho contra-argumentará com as suas solicitações, reclamações e protestos, com as suas perdas, os seus medos e as suas esperanças. O *Mar* de Laranjeira é, também, um elemento simbólico de dupla leitura que pode identificar-se com os porquês sem resposta dos seus difíceis dias de angustiante existência ou, então, com os desejos inquestionáveis da procura insistente da perfeição. É esse mar que a vista não alcança, porque se encontra no infinito, que, quando não há desânimo nem melancolia, é fervorosamente procurado, porque se crê existir nessa mesma planura longínqua a razão da adaptabilidade de todos os pragmatismos defendidos em ideias e ideais: *“O mar é o símbolo da inquietude”*. Um mar, que o poeta encontra nos olhos e na alma melancólica dos homens e mulheres da sua terra e que transfere, para si, como sendo a sua inexplicável insatisfação por tudo aquilo que pensa compreender e conhecer, mas que, de facto, reconhece serem apenas indefinições e incompreensões. O seu lamento é universalista. Já o reconhecemos. Todavia, quem, de facto, o observará no mais íntimo do seu ser e da sua confissão, será Miguel de Unamuno que, em palavras de despedida, junto à campa rasa do poeta, fará lembrar que só há uma manifestação que corresponde à *“alma dessa costa triste como os pinheiros melancólicos que à beira-mar tenebroso, mar de naufrágios, parecem cheios de saudades doutro mundo, de um mundo impossível”*²³. Mundo resultante da sua *fantasia*²⁴ de *encarar a vida como uma obra de arte*²⁵, e onde todas as ideias de felicidade são eliminadas como supérfluas, já que o Bem, o Mal, a Perfeição, a Bondade, a Pureza – reconhecidas considerações da sua alma –, não deixam de ser

²³ Carta de Miguel Unamuno lida por Ramiro Mourão, junto à campa de Manuel Laranjeira, aquando do cortejo de homenagem efectuado ao cemitério de Espinho. *Gazeta de Espinho*. Ano 12.º, n.º 583. 31 de Março de 1911. 1.ª Página.

²⁴ Manuel Laranjeira. *Diário Íntimo*. p. 31.

²⁵ Manuel Laranjeira. *Cartas*. p. 84. [Carta remetida a Amadeo de Sousa Cardoso. 13 de Outubro de 1906].

noções relativas, tão próprias de um homem dividido entre a consciência de descobrir a inutilidade dos seus sonhos, em consequência da desarmonia existente do seu espírito e a intenção em não renunciar a esses mesmos sonhos.

O levantar dúvidas aos ideais mais profundos e a intensificação do tédio de uma vida que abandonou as razões de ser ela própria vida, sobrevivendo, apenas, em considerações permanentes sobre a inexistência do valor, da razão e do ser, contribuem, necessariamente, para o princípio do fim. Paralelamente, o pensamento do poeta encontra um grupo de ouvintes cada vez mais restrito, permanecendo o colectivo alheio e amorfo ao seu discurso. Ora, ao ser ignorado, a sintomatologia desesperante da incompreensão, provocada pela sensação de se ser um estranho e um inimigo da verdade pela qual se luta, conduz ao doloroso ódio contra os homens, contra a sociedade e contra as suas próprias razões de viver. Manuel Laranjeira transforma-se numa alma fechada em si mesma, *“sem coragem para sair de dentro de si mesmo”*²⁶. Sofre num silêncio pessoal, em conversas sem interlocutores, transformando-se em *“único ouvinte das suas próprias queixas, único médico das suas próprias dores, único crítico dos seus defeitos ou qualidades”*²⁷. As razões desta complexa e, por vezes, contraditória personalidade, que, numas alturas, exalta a vida e a amizade e, noutras, deseja o isolamento absoluto, encontram-se nas incompreensões de quem, ao pretender oferecer tudo, apenas encontra o silêncio do ignorar. Manuel Laranjeira descobre a ausência de eco, o afastamento das antigas cumplicidades, como Ramalho Ortigão ou Guerra Junqueiro, ou a discordância ignorante de sectários opositores, a par do cruel reconhecimento, pelo próprio, da existência de um divórcio entre a ideia construída e a realidade aceite por outros homens. O silêncio e o desespero da ignorância conduzem-no, imperativamente, ao desapego pela vida e à amarga voz da resposta irónica, sarcástica e cínica, sobre as coisas e sobre todos aqueles que não compreendem, não concordem ou não respeitem a sua verdade. Manuel

²⁶ Bernard Martocq. *Ob. Cit.* p. 661. [Carta remetida a Miguel de Unamuno. 28 de Julho de 1910].

²⁷ José Corte-Real. *Ob. Cit.*

²¹ Manuel Laranjeira. *Diário Íntimo*. p. 131.

Laranjeira reconhece estar a *perder a fé em tudo e em todos*²⁸, abandonando referências e afectos, reduzindo, deste modo, o grupo dos nomeados pelo seu coração e pelo seu espírito, como seres espiritualmente diferentes e até superiores. A amizade passa a ser uma interrogação contestada no papel, por se ter deixado de saber “*Quem são os amigos?*”; Por se reduzir a sua definição a uns simples “*sujeitos que às vezes se lembram de sentir por nós, de pensar por nós, de ser virtuosos por nós, de ser práticos por nós e até de duvidar de nós*”, e por se considerar, também, que o sentimento, em si, é algo que, apenas, nos *perturba o espírito, nos enxovalha o espírito, os pensamentos, as intenções e as palavras*. Enfim, na solidão amargurada do poeta, só se pode aceitar como único amigo o seu próprio eu, porque conceder que os outros o sejam é abdicar estupidamente de si, e para se estar tranquilo, em paz conosco, não há como sentir na consciência o direito indestrutível – de mandar os amigos à merda²⁹.

Manuel Laranjeira, com pouco mais de trinta anos, sente-se *arrefecido* da sua mocidade, num “*lento morrer a vida*” em sombras perdidas de um passado recente de vésperas de São João, onde tinha existido comoção e amor. Agora, o estado de espírito lamacento delonga-se em paralisias exteriores, em que a vontade, a inquietude e a irreverência perante a vida, simplesmente, se transformam em tédio e falência. Ao levantarem-se as dúvidas, em constantes atmosferas pardacentas de tédio e tristeza, que lhe criam a ansiedade suicida pelo esquecimento e repouso, o escritor só encontra nojo pelo mundo e pela vida. Vida, essa, que é igual, parda e ordinária no dia-a-dia e que “*imbecilmente*”, o gasta sem lhe poder dar o consolo de saber viver a vida. Nove anos antes, numa carta a Manuel Luís de Almeida, terá dito que o homem mais sozinho é o suicida, e que o suicídio é o acto de maior vontade. A 22 de Fevereiro de 1912, pelas 23 horas, Manuel Laranjeira confirmará o seu último desencanto, dizendo com uma bala: – “*Fico por aqui. Adeus, meu querido amigo, até... não sei quando*”³⁰.

*
A História tem a tendência de se ocupar, apenas, das vontades impostas pelos tempos, escolhendo os seres reais e as situações concretas que devem ser lidas e relidas nas suas páginas de lembranças. Manuel Laranjeira por ter sido um irreverente à própria história e por ter feito frente a essas humanas vontades pagou com o esquecimento da memória o seu comportamento.

A obra de Manuel Laranjeira, independentemente do estilo, propósito ou forma literária utilizada, transmite a sensibilidade profunda de um “plebeu orgulhoso” (como, carinhosamente, os seus pares o relembavam), que percorre o seu tempo em permanentes agitações interiores, esgrimindo com as inúmeras leituras desconcertantes e desencantadas das realidades que os seus olhos identificam como produto do meio envolvente. A uma poesia disciplinada pelo sentir do seu tempo, opõe-se uma prosa livre e circunstanciada pela pressão dos acontecimentos. A um teatro, humanamente problematizado como espelho dos dramas, risos, virtudes e desfavores da sociedade de então, surge-nos, em paralelo, o ensaio penetrante e demonstrativo de um espírito efervescente e rebelde, de um opositor às situações impostas aos homens. Em suma, o seu espírito, construído na desolação da vida e condicionado por circunstâncias pessoais, é um exemplo preciso do seu tempo, como produto de uma ambiência cultural e mental que reflectem o mundo de então e que se consubstanciam no permanente atrito da observação da realidade e das contradições encontradas, resultantes da ausência de percursos coerentes e aceites, para se atingir as soluções desejadas. As justificações dessa desolação da vida ultrapassam com toda a facilidade as fronteiras do seu pensamento e a dimensão geográfica da mesa do Café Chinês, da Rua Bandeira Coelho (agora, Rua 19), da sua Espinho ou do seu “desgraçado Portugal”. Para o poeta as agonias sociais que se vivem na Europa, “*há cem anos para cá*”, fruto de uma intensa crise de pessimismo, são o resultado de “*uma crise afectiva, que define os grandes períodos*

guel de Unamuno. 15 de Fevereiro de 1912, sete dias antes de falecer].

de transição. [Em que] *desaba um mundo e um mundo germina*. [Em que] *a humanidade, como espécie em plena evolução ainda, ensaia uma nova adaptação. Adaptação penosa, adquirida a custo, através de uma luta impiedosa [e] feroz*, que provoca “*um mal-estar geral, vago, como o das crises da adolescência*. [São os tempos, onde] *o homem esboça um novo homem*. [Onde] *o sentido evolutivo da humanidade, aquilo a que os poetas chamam o sentido da vida, parece enigmático e há uma inquietação indefinível pelo futuro. O homem tem a sensação dolorosa de que tudo é incerto, misterioso – como a boca muda e o olhar das esfinges*. Enfim, “*essa dificuldade adaptativa, esse desequilíbrio momentâneo, essa desarmonia entre o homem e o mundo que o cerca*”, traduz-se, para Manuel Laranjeira, “*por um síndrome colectivo: [de] pessimismo, [de] tristeza contemporânea, [de] tédio dos tempos*”³¹. A sua crença e a sua descrença na razão digladiam-se, permanentemente, e a desesperança da derrota tediosa na vida convive com a glorificação da vitória de viver. Em suma, quando a observação cega da realidade se transforma na intransigência total de se abandonar as ideias construídas, ou até, de se adaptar o pensamento e o sentimento a novas leituras, o sofrimento da opressão existente, como única certeza definida, dá lugar à instabilidade da liberdade. Sabemos que são atitudes momentâneas, mas constantes e cíclicas no tempo. O poeta percorre o seu mundo olhando para o passado e tentando perspectivar o futuro e, quando o conflito lhe demonstra o seu desenraizamento, o cansaço domina-o e as crises de consciência sobressaltam-no, levando-o a reconsiderar a única saída possível, também ela intangível tantas vezes, mas, sempre sedutora pela possibilidade da decisão a tomar, lhe vir a proporcionar a salvação moral da sua imagem degradada através da morte libertadora. Toda a reflexão pessoal sobre a complexidade das suas dúvidas e das suas certezas, provavelmente efectuada enquanto assistia ao desfile social da vida espinhense, numa mesa junto à porta do *Chinês*, levaram-no, ao reconhecimento da fragilidade dos seus pensamentos e a

³¹ Manuel Laranjeira. *Prosas Perdidas*. Lisboa. Portugália Editora, 1958. pp. 45-46.

confessar os seus desânimos, como próprios de um “falido da vida”; E, por muito que Manuel Laranjeira defenda, perante os seus pares de diálogo, ou mesmo perante si, a permanência da procura da verdade, o desencontro e a perda das “ilusões consoladoras” e dos ideais, tantas vezes invocados, são, de facto, pertinentes e avassaladores. Todavia, para o poeta “*este nosso doloroso mal-estar ainda não é o paroxismo duma raça decadente, ainda não é o crepúsculo dum povo. O nosso pessimismo quer dizer apenas isto: que em Portugal existe um povo, em que há, devorados por uma polilha parasitária e dirigente, uma maioria que sofre porque a não educam e uma minoria que sofre porque a maioria não é educada*”³².

António Sérgio, nos seus *Ensaio*s, questiona quais as «condições especiais» que existem no nosso país e, naturalmente, o porquê delas existirem, para ter havido um suicídio de um Antero, de um Camilo, de um Soares dos Reis, de um Costa Ferreira, de um Júlio César Machado, de um Mouzinho de Albuquerque, de um Manuel Laranjeira, de um José Fontana, entre outros. Na sua amargurada interrogação, Sérgio pergunta-nos “*(...) porque há tanto vil, cõa breca, entre os “intelectuais” desta terra, e tanto escarninho odiador de toda reverberação do espírito; (...) porque é que tudo que vale sofre o desprezo aqui, ou o ataque, a traição, o abandono, a chufa; porque é que a sarça da retórica, tão invasora e fértil, a do psitacismo expansivo, a da estupidez invencível, sempre reconquistam todo cantinho de agro que porventura uma personagem de excepção cultiva; porque é que tudo que surge de realmente bom, de probro, de saudável, de inteligente e nobre, se perde, definha, degenera ou morre, neste ambiente inóspito; porque é que no nosso país, mais que em qualquer outro, os “núncios de um futuro longínquo” são sempre “vítimas de um presente cruel?”*”³³. Sem saber dar uma resposta precisa nem solúvel sobre o fenómeno plural apontado, somos de opinar e reconhecer que, ainda hoje, é legítima e cheia de actualidade a interrogação *sergiana*, mesmo havendo o abandono “generalizado” do sentimento suicida vivido na passagem

³² Manuel Laranjeira. *Pessimismo Nacional*. p. 41.

³³ António Sérgio. *Ensaio*s (Tomo I). 3ª Ed. Lisboa. Sá da Costa, 1980. pp. 92-93.

²⁸ Manuel Laranjeira. *Ob. Cit.* p. 124. [Carta remetida a António Carneiro. 4 de Outubro de 1907].

²⁹ Manuel Laranjeira. *Diário Íntimo*. pp. 115-116.

³⁰ Manuel Laranjeira. *Cartas*. p. 165. [Carta remetida a Mi-

do século XIX para o XX. As fatalidades e as apatias, as angústias e as dúvidas encontradas no passado, perseguem-nos pelo tempo, repetindo-se a gladiatura das incertezas nas crenças de ser ou não ser por um Deus qualquer, com mais ou menos fundamentalismos exacerbados, do abandono da respeitosa troca de opiniões pelas manifestações cegas do individualismo totalitário, da substituição de princípios e de noções de convívio e de civilidade, pelas imposições dos sentimentos de terror e medo que se passeiam armados de canos serrados, da obscuridade das decisões impostas pela globalidade de uns poucos sobre a identidade e o querer de muitos outros, da morbidez dos desânimos causados pela falta de realização dos sonhos, ou do azedume quotidiano dos apertos dos transportes e das filas indetermináveis do trânsito em hora de ponta, pela identificação de propósitos e desejos colectivos, da transformação do suspirante abraço de solidariedade, no cinismo do desvio dos pacotes de espagete ou de arroz agulha, saídos do armazém do “banco da fome”, da sumptuosidade do verbo possuir e do mundo colorido do engano do cartão de crédito, propagandeado no leve agora e pague depois, pela consciência do limite e da sensatez, da falsa felicidade dos momentos prometidos nos argumentos das telenovelas ou da glória de uma fama televisiva, encontrada em comentários falados, em mundos “vip’s”, em entrevistas acorrentadas ou em “big brodianos” ópios que anestesiam o nosso pensar. As gentes deste pequeno e belo canto, à beira-mar plantado, permanecem frágeis e inseguras como noutras ocasiões, mesmo tendo havido mudança de tempos e de vontades. As novas mistificações do “*processus vital*”, inseridas, agora, numa declarada capacidade de tomar decisões de natureza material, política e social, usando, para isso, os meios democraticamente disponíveis, iludem a verdadeira realidade de não ser permitido assumir as responsabilidades que resolvem os problemas quotidianos e projectar o desejo de segurança e de autoridade sobre o rumo da vida, permitindo que sentimentos e sensações deixem de ser ilusórias e se transformem em realidades progressivas, em direcção à liberdade responsável.

As pessoas, independentemente do seu sexo e do seu grupo etário, estão a viver permanentes situações de extremo aviltamento. A actual sociedade portuguesa apresenta contrastes gritantes, extremados socialmente pelos novos pedintes que nos indicam o lugar para estacionar o carro ou nos “limpam” o pára-brisas durante uma pausa de semáforo e o novo-riquismo das vaidades desfiladas nas “passerelles” dos arautos que anunciam a vinda para a lusa pátria, já com comprador garantido, de todas as unidades distribuídas para Portugal do último «Lamborghini Murciélago», qual carro de série mais potente do mercado, pela módica quantia de 269.350 euros, ou em moeda de outros passados, por, apenas, 54 mil contos, por unidade.

Todos os outros – aqueles que preenchem as audiências das maiorias –, gritam que tudo estará bem melhor, numa angustiante ignorância, enquanto se transformam em “Reichilianos” “Zé Ninguém”, através de prostituídas formas de oferta, agora sem corpo nem as tradicionais avenidas ou esquinas mal iluminadas, e instalam-se nas almas e nos espaços em que imperam o “salve-se quem puder”. São eles administradores de empresas públicas ou privadas, dirigentes de confederações patronais ou sindicais, quadros de partidos mais ou menos liberais ou proletários, profissionais independentes ou por conta de outrem, simples intelectuais, porteiras ou motoristas de longo curso. Os “Zé Ninguém” agigantam-se em meras rivalidades, fruto de snobes arrogâncias ou de crueldades desumanas, e cedem à chantagem exigida pela megalómana necessidade do sucesso imediato. Estes homens e estas mulheres não estão interessados em conhecer a verdade acerca de si próprios e o consequente processo de decadência que estão abraçando. Eles não desejam assumir a responsabilidade que lhes cabe de apresentarem soluções quando protestam, ou de exigir alternativas às silenciosas imposições do poder. Eles preferem permanecer naquilo que são ou, quanto muito, transformarem-se em clones das figuras, dos momentos, dos comportamentos ou dos resultados exibidos nos *écrans* publicitários.

Conforme escrevemos no início deste texto, ler e escrever sobre Manuel Laranjeira é sempre uma

agradável redescoberta de momentos e sentidos datáveis no tempo; Mas, acima de tudo, é impressionante (e de algum modo, arrepiante), redescobrimos a coincidência de estarem vivas e actualizadas as observações efectuadas. Quer aquelas que dataram o *pessimismo nacional* de Laranjeira, quer as registadas nos nossos propósitos de crónica, em 1999 e hoje, passados cem anos após o *adeus* do poeta.

Ora, os tédios e os pessimismos do nosso “fado” em nada mudaram, apenas as formas de se manifestarem e os intervenientes. Também agora, *são agonias e desencantos que [nos] obrigam à dualidade constante de ser um viajante e um eremita*. Percorrendo os caminhos do sentimento e do sonho à procura da “nossa salvação” e refugiando-nos nas memórias dos nossos mesianismos, como único abrigo às inconstâncias do nosso universo. Vivem-se tempos de crises de consciência, onde o mundo e a sua moral apresentam-se subvertidas e os antigos alicerces sociais ameaçam ruir transformando a sociedade vigente em descréditos absolutos, sustentados pela angústia, pela opressão e pela instabilidade. Continuamos, agora como então, a viver na ideia do descrédito total do papel da função e do desempenhar político, porque os governantes da nossa insatisfação continuam, de forma demagógica, a dar-nos como cordeiros pensantes adquiridos. São os tempos da dança dos novos «rotativismos» políticos do neoliberalismo sem rosto, desenfreado, arrogante e vil, sustentado pelos permanentes desgovernos e corrupções do aparelho governativo e assessorado no crédito total do eleitoralismo democrático, bastando, para isso, prometer que a obtenção da sustentada “terra prometida” encontra-se na anulação de uns quantos feriados e da aplicação do livre arbítrio da mobilidade e do despedimento. São os tempos do mercantilismo informativo controlado, fabricado nas capas dos jornais que melhor vendem ou nas sondagens telefónicas de números mágicos. São as dúvidas e as incertezas constantes nos sistemas financeiros e nos resultados económicos, a par do desespero, da impotência e do sobressalto de se viver refém das vontades internacionais, agora chamados de “Mercados”. São os processos jurídicos amorfos

e bolorentos que se arrastam em dúvidas e em incertezas esperando a prescrição como, ainda, a impotência de não sermos ninguém nas questões internacionais, apesar da imensidão do *mar nostrum* e, conseqüentemente, de não termos, nas quantidades desejadas, submarinos, porta-aviões ou mísseis intercontinentais. São as agressividades comerciais internas de hipermercados sedentas do sangue do desespero e pretensiosas no desrespeito pela civilidade da Lei. São os desencantos pelo reconhecimento de que o único desenvolvimento declarado é o do obscurantismo, da ignorância e da ausência de soluções que alterem os dados de podermos ser sempre mais que os outros, porque se de seis estádios de futebol apenas se precisava, fizemos dez no culto do princípio da vaidade e da fachada de querermos entrar no clube dos ricos. São as desumanas e insensíveis atribuições das responsabilidades da salvação da *Nau* no tomar prepotente do sustento, da saúde e dos direitos do mensageiro, ao invés da impunidade total do autor da mensagem. São os novos “pogrons” de falsos bodes expiatórios encontrados no valor do trabalho, do funcionalismo ou do pensionismo, como desvios de atenção dos resultados reais de décadas de clientelismo político. São as novas diásporas imigratórias do futuro nacional, transformando-se este imenso Portugal num banco de jardim onde, em Outonos de vida de renúncia, de indiferença, de cansaço e de pessimismo demolidor se aguarda o final.

Relembrando Fernando Dacosta na ideia, mesmo fazendo outra baliza temporal nos elementos comparativos, Portugal é, no presente, *mais bonito por fora* que em outras décadas de triste memória, contudo, também é *menos denso por dentro*. *Mais informado mas menos reflexivo, mais individualista mas menos solidário, mais cenográfico mas menos genuíno, mais sedutor mas menos leal, mais livre mas menos responsável*. Em suma, são os tempos em que vamos ter de entrar, como nos disse Manuel Laranjeira, numa outra lista de espera até “*sentirmos o desejo de ser civilizados e, não apenas, contentarmo-nos só em parecê-lo*”³⁴

³⁴ Bernard Martocq. *Manuel Laranjeira et son temps*. Paris. FCG. 1985. p. 662 [Carta remetida a Miguel de Unamuno, provavelmente em Abril de 1911].

ANTROPOLOGIA E RELIGIOSIDADE EM MANUEL LARANJEIRA

José Acácio Castro

Manuel Laranjeira é um caso exemplar de um dos nossos escritores com menor visibilidade que a dos grandes vultos, mas que todavia reflecte, na sua obra, e mesmo na sua vida, alguns arquétipos, e muitas das aspirações e contradições da literatura e cultura portuguesas. Viveu e escreveu na transição do séc. XIX para o séc. XX, um tempo de republicanismo aceso, de positivismo, um tempo de grandes contrastes, onde o terreno da religião e da espiritualidade era palco de grandes conflitos culturais, com muitos dos paradigmas da cultura ocidental a serem postos em causa, e novos modelos, o materialismo dialético, o darwinismo, o freudismo, a crítica nietzschiana ao cristianismo a chamarem a si as energias mais juvenis e afirmativas. É precisamente neste ambiente que um finalista de medicina, com amplos dotes literários elabora uma tese, que será posteriormente publicada, circulando e captando a atenção dos meios científicos e humanísticos, intitulada, *“A doença da santidade”*. Não nos esqueçamos que é na década de vinte do século que então se inicia que Freud, também um médico, escreve duas obras capitais, *“O Futuro de uma Ilusão”* e *“O mal-estar na cultura”*, onde espiritualidade e os paradigmas essenciais da cultura judaico-cristã são postos em causa a partir de um lugar quer cultural, quer psicanalítico. De qualquer modo, publicados posteriormente à obra de Laranjeira.

Mas qual a dimensão e o perfil da crítica e das posições do autor lusitano, face à distância enorme que o separava de Viena e, em geral, da Europa culta? Começemos por alguns dados biográficos.

Manuel Laranjeira nasce em 1877 em S. Martinho de Moselos, concelho de Vila da Feira, no

seio de uma família modesta. É graças à herança recebida depois da morte de um tio brasileiro que Manuel Laranjeira prossegue os estudos e consegue formar-se na Escola Médico-Cirúrgica do Porto, onde poucos anos depois estudará Jaime Cortesão. Entretanto, dedica-se desde novo à poesia e ao teatro, colaborando em diversas publicações. Viaja entretanto até Madrid, visitando o Museu do Prado, que lhe causa forte emoção, e este interesse pelas artes plásticas leva-o a desejar fixar-se em Paris onde conhecera Amadeo de Sousa Cardoso.

Em 1908 conhece Miguel de Unamuno, na cidade de Espinho, vindo a trocar correspondência com ele. Troca também correspondência com João de Barros, António Patrício e Afonso Lopes Vieira, entre outros homens de letras. Em 1912, com 35 anos, desesperado com uma doença do foro neurológico, suicida-se com um tiro na cabeça, como já o fizera Antero de Quental. Deixou-nos uma obra multifacetada e extensa para quem viveu tão poucos anos, onde podemos destacar *“Amanhã”* (prólogo dramático), *“Comigo”* (poesia), *“A doença da santidade”* (1907), na qual mais nos deteremos, e outras obras só publicadas postumamente, como *“Naquele engano de alma”*, *“Diário íntimo”*, *“Dor surda”* e *“Prosas perdidas”*.

Pela forma como viveu e morreu não podemos deixar de o inserir naquele filão valioso e trágico da cultura portuguesa da segunda metade do século XIX e primeira do século XX que engloba figuras como Antero, Amadeu de Sousa Cardoso, Mário de Sá-Carneiro e, porque não, Camilo Pessanha e Fernando Pessoa, para quem a vida foi, também, um lento suicídio.

Entretanto, vejamos três poemas muito elucidativos da sua poética, quer temática, quer estilisticamente.

PALAVRAS D'UM FANTASMA

*“Aquele doce e mística suicida
que me visita pela noite morta,
vim agora encontrá-la à minha porta
esperando por mim, toda transida...”*

*Prendeu-me nos seus braços desvairados,
Longamente, em silêncio, como louca...
E ainda sinto o consolo dessa boca,
Beijando-me nos olhos desolados...
Depois pôs-se a dizer em voz baixinha:
– Bem vês, meu pobre amor, ela não tinha
um coração como eu...*

*Alma de sacrificio – nunca a viste
Igual à minha!... e a minha não te deu
Felicidade alguma se... isso existe...”*

VENDO A MORTE

*“Em tudo vejo a morte! E, assim, ao ver
Que a vida já vem morta cruelmente
Logo ao surgir, começo a compreender
Como a vida se vive inutilmente...”*

*Debalde (como um naufrago que sente,
vendo a morte, mais fúria de viver)
Estendo os olhos mais avidamente
E as mãos p'ra vida... e põho-me a morrer.*

*A morte! Sempre a morte! Em tudo a vejo
Tudo ma lembra! E invade-me um desejo
De viver toda a vida que perdi...*

*E não me assusta a morte! Só me assusta
Ter tido tanta fé na vida injusta
...e não saber sequer p'ra que a vivi!”*

DIÁLOGO COM UM FANTASMA

*– “Ó fantasma de alguém que soube amar
e teve um coração grande e perfeito,
porque é que vens agora soluçar,
muito abraçada a mim, quando me deito?”*

*Porque é que tu me beijas a chorar
E me apertas calada contra o peito,
Ó morta que me vinhas visitar,
Debruçada a sorrir sobre o meu leito?*

*E o fantasma responde-me alterado:
– ‘Eu sofro porque tu sofres. Desgraçado,
vais gozar a desgraça de viver...’*

*Agora que tu amas, é que a vida
é vã e aborrecida,
sem ninguém que nos possa compreender...”*²

Perante estes poemas e tantos outros, com o mesmo carácter, que se escreveram em Portugal neste período, não podemos deixar de nos interrogarmos por que motivo o nosso ultra-romantismo assumiu um tom mais pessimista, mais trágico do que encontramos em escritores congéneres em Espanha, França ou Alemanha, por exemplo. Creio que Jorge Dias numa obra interessantíssima intitulada *“Estudos do carácter nacional português”* responde, pelo menos parcialmente, a esta questão. Escreve ele a certa altura:

“O português tem um vivo sentimento da natureza e um fundo poético e contemplativo estático diferente dos outros povos latinos. Falta-lhe a exuberância e a alegria espontânea e ruidosa dos povos mediterrâneos. É mais inibido que os outros meridionais pelo grande sentimento do ridículo e medo da opinião alheia. É como os espanhóis, fortemente individualista, mas possui um grande fundo de solidariedade humana. O português não tem muito humor, mas um forte espírito crítico e trocista e uma ironia pungente.

A mentalidade complexa que resulta de factores diferentes e, às vezes, opostos dá lugar a um estado de alma sui generis que o português denomina saudade. Esta saudade é um estranho sentimento de ansiedade que parece resultar da combinação de três tipos de mentalidades distintos: o lírico sonhador – mais aparentado com o temperamento céltico, o faústico – mais de tipo germânico, e o fatalístico, de tipo oriental. Por isso, a saudade é umas vezes um sentimento poético de fundo amoroso ou religioso, que pode tomar a forma panteísta de dissolução na natureza, ou se compraz na repetição obstinada das mesmas imagens ou sentimentos. Outras vezes é a ânsia permanente da distância, de outros mundos, de outras vidas. A saudade é então uma força activa, a obstinação que leva à realização das maiores empresas; é a saudade fáustica. Porém nas épocas de abatimento e de desgraça, a saudade toma uma forma especial, em que o

¹ Laranjeira, Manuel, *A doença da santidade*, ed. Labirinto, Lisboa, 1986.

² Laranjeira, Manuel, *Comigo*, ed. Labirinto, Lisboa, 1986.

espírito se alimenta morbidamente das glórias pasadas e cai no fatalismo de tipo oriental, que tem como expressão magnífica o fado, canção cidadina, cujo nome provém do étimo latino fatu (destino, fadário, fatalidade). Nas épocas extraordinárias, quando acontecimentos históricos puseram à prova o valor do povo ou lhe abriram perspectivas novas, que o encheram de esperança, então brotaram por si, naturalmente, as melhores obras do seu génio. Porém nos períodos de estagnamento nasce a apatia do espírito, a relutância contra a mediania, a crítica acerba contra tudo o que não está à altura daquilo a que se aspira, ou cai-se na saudade negativa, espécie de profunda melancolia.”³

Estas reflexões que apontam para uma bipolaridade no que se refere a essa complexa noção-sentimento que é a *saudade*, creio poderem transpor-se do âmbito colectivo e cultural para um outro individual e psicológico. E essa curva descendente, onde a *saudade* é desânimo, abatimento, pessimismo, tragicidade, fatalismo, enquadram-se plenamente com o clima poético que exprimem os poemas citados de Manuel Laranjeira.

Nas últimas décadas vários autores têm relevado a dimensão positiva da *saudade*, que, presente na nossa cultura desde a lírica medieval até aos nossos dias, tantas vezes foi um factor inspirador e dinamizador de criatividade artística e cultural, de paixão colectiva vertendo-se em actos plenos de heroísmo, de elevação transcendental por via dessa riquíssima e lusitana noção que poderíamos designar como *saudade de Deus*. Ela é a seiva da tensão criativa de autores como Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra ou, em alguns aspectos do próprio Fernando Pessoa, entre outros. E a recordação, substância da *saudade* assim entendida e vivida, não consiste em abatimento melancólico, mas em valor ontológico acrescentado ao presente e em factor de definição de um futuro a construir. No entanto, na sua curva descendente, na sua faceta mais sombria e negativa, do mesmo modo que parece imobilizar as forças mais positivas e luminosas do povo português, parece induzir os nossos melhores autores a uma espécie de torpor espiritual, de desânimo e pessimismo interiores, que se traduzem numa espécie de mórbido *desejo de apagamento do sujeito*, de *elisão do eu*.

Isso aconteceu pontualmente na obra de autores de primeira linha como Camilo Pessanha ou Fernando Pessoa, e, em Manuel Laranjeira, esse *desejo de apagamento do sujeito*, transforma-se extremadamente em *desejo de morte*. Uma morte consumada (ou consumida) em suicídio.

Numa obra relativamente recente, *Portugal Hoje, o medo de existir*⁴, José Gil ao mesmo tempo que faz uma profunda reflexão filosófica, descreve também as características essenciais da personalidade portuguesa. E como o título indicia, “*o medo de existir*”, ou a “*não-inscrição*”, apresentam-se quase como uma pulsão colectiva, um princípio genérico de acção ou de não-acção, embora emergindo também, a espaços, nas obras dos mais notáveis representantes da nossa cultura, do nosso modo de sentir e pensar. E, segundo ele, tem sido “*esse nevoeiro inconsciente que se instala na consciência*”, que ao longo dos séculos e, quando mais seria necessário, tem inibido as nossas mentes e as nossos comportamentos, impedindo-nos de sair de um limbo de apagamento e mediocridade, em que o país parece mergulhar às vezes décadas e décadas a fio.

Vejo naquilo que designei como “*desejo de apagamento do sujeito*”, e as noções de “*medo de existir*” ou “*não-inscrição*”, segundo a expressão de José Gil, autênticas noções vizinhas, quase gémeas, porque vivendo e manifestando-se no mesmo território cultural e civilizacional, e produzindo os mesmos efeitos, ou pelo menos, efeitos paralelos. A obra de Manuel Laranjeira, particularmente a sua vertente poética, é mais um breve mas significativo afluente desse húmus que parece enlevar a nossa maneira de ser traduzindo-se em hábitos, comportamentos colectivos, e muitos dos nossos gestos culturais mais recorrentes.

A polémica em torno destas noções acendeu-se inevitavelmente. E sendo legítima, não pode evitar que essas realidades existam já que abertamente se manifestam. O que será discutível é se “*não-inscrição*” ou “*medo de existir*” são tendências maioritárias, congénitas e como que uma fatalidade inevitável da nossa cultura, personalidade de base, se é que esta existe, e no rumo da nossa História. Creio que não, já que muitas são as manifestações contrárias para o confirmar:

inúmeros gestos de cultura popular assentes numa alegria genuína, a vitalidade da nossa música popular e erudita contemporâneas, podendo afirmar-se o mesmo a propósito de uma literatura e artes-plásticas que, não raramente, apelam mais ao espírito crítico do que à inércia, mais à invenção criativa luminosa do que a uma estética assente no pessimismo e morbidez, mais à celebração da vida do que à pulsão de morte, mais à exploração de todas as virtualidades do humano, do que ao seu apagamento.

*

Mas retomemos a crítica que Manuel Laranjeira faz à religião e à espiritualidade em geral e que se centra em duas obras, “*A doença da santidade*” e “*O diário íntimo*”, no primeiro, de modo mais sistemático, no segundo, através de reflexões dispersas. *A Doença da santidade* é um texto que veio a lume em 1907, numa época culturalmente rica, heterogénea e onde as tendências emergentes orbitavam em torno do positivismo, do darwinismo, do desenvolvimento da psicologia, desde a psicologia experimental à psicanálise. E o objectivo da obra, enquanto tese de medicina psiquiátrica, é precisamente descrever e interpretar os aspectos psicopatológicos do misticismo.

Todavia, Manuel Laranjeira não adere totalmente ao organicismo positivista de uma certa psiquiatria da época, nem utiliza a abordagem psicanalítica, permanecendo numa certa “*terra de ninguém, original, humanista*”, como escreve Maria Belo no prefácio à edição de 1987.

O pressuposto filosófico geral é de que “*a neurose é o resgate do génio, a consciência amarga da superioridade intelectual*”⁵.

Um aspecto significativo reside no facto de Laranjeira afirmar que o misticismo não é apenas de carácter religioso. Ele pode ser laico, com formas artísticas, intelectuais e, particularmente, político.

Escreve ele, de um modo freudiano muito heterodoxo, que se trata de uma tendência para o gozo orgânico, mesmo orgástico, cuja forma final seria um certo tipo de êxtase, em qualquer das suas diferentes formas. Mais tarde, Emmanuel Levinas atribuirá a esses momentos e estádios a

designação de “*expériences de sommet*” (*experiências de cume*).

Paralelamente, Laranjeira analisa aquilo a que designa a “*psiconeurose da virtude*”, uma psicose de natureza afectiva, que radica no *temperamento místico*. Este é descrito como uma “*tendência para exagerar as coisas políticas e religiosas*” (...) “*uma tendência exagerada para a virtude*”⁶, sendo a virtude definida como “*um estado emocional que se propõe como fim resolver o problema da felicidade humana*”⁷.

Muitos são aqueles a quem Laranjeira atribui o temperamento místico, com as virtudes, mas também os excessos e desequilíbrios que isso implica: Sta. Teresa de Ávila, S. João da Cruz, Pe. Manuel Bernardes..., mas também Platão, Marco Aurélio, Tolstói, Maomet e Buda.

Ora as diferenças entre eles são de duas ordens: por um lado, uma diferença de estrutura, enquanto nuns é a dimensão intelectual que consegue um “*apaziguamento psíquico das suas tendências contraditórias*”, noutros, essa função é predominantemente emocional e afectiva; por outro lado, enquanto nuns a pulsão de vida é predominante, fazendo deles líderes ou personalidades de grande afirmação social, noutros, a pulsão de morte conduz a um certo apagamento ou mesmo isolamento social, como foi o caso de Manuel Bernardes.

Em todo o caso, trata-se sempre, segundo Laranjeira, de “*sob a aparência da renúncia, afirmar uma técnica de fruição que passa pela sublimação, no exercício da virtude, do altruísmo e da actividade intelectual, sublimação sempre ligada à ampliação da consciência do mundo interior, com o inevitável estreitamento do mundo exterior*”. Como dizia Sta. Teresa “*há almas tão enfermas e acostumadas a estar nas coisas exteriores, que parece não haver remédio para elas, nem parece que possam entrar dentro de si*”⁸.

E comentando a densidade possível deste percurso interior, espiritual, nem por todos explorado, Laranjeira refere-se a alguém com quem privara e que muito admirava: “*Unamuno faz-me falta. É uma alma perturbada, um espírito dramático, como ele diz, “uma consciência turbia*”

³ Dias, Jorge, *O carácter nacional português*, edição do Centro de Estudos de Antropologia Cultural, Lisboa, 1971, pp.19/20.

⁴ Gil, José, *Portugal hoje – O medo de existir*, ed. Relógio d'Água, Lisboa, 2005.

⁵ Laranjeira, Manuel, *A doença da santidade*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ *Ibid.*, p.86.

– e estes conflitos interiores são para mim um espectáculo emocional raro” (8)⁹.

É significativa esta interpretação da vida espiritual, que parece estar no extremo oposto da paz interior. Aliás, o “*Diário íntimo*”, destaca-se pela sua escrita dolorosa, própria de uma consciência turva e atormentada, chegando mesmo a manifestar um certo desprezo pelo *outro*, que, no fundo, revela um desprezo por si próprio, que terminaria no triste desenlace do suicídio.

Como afirma Maria Belo, escapou a Laranjeira aquilo que Freud buscava e experimentava, e que ele não entendeu: “*que a ilusão de toda a relação intersubjectiva não impede que seja nessa relação (ou nessa ilusão) que o homem se faz homem, ao exprimir-se e tentar comunicar com o outro a todos os níveis*”. Essa experiência “*du sommet*”, esse momento de *cume* ou de êxtase, que Laranjeira tão persistentemente diagnostica e parece perseguir, provavelmente não existe enquanto aquilo que dá consistência à nossa vida. “*São apenas momentos felizes ou dolorosos, biombos de uma pequena réstia da verdade de cada um, que brilha como a luz intermitente de um pirilampo, incontrollável*”¹⁰.

Creio que a atitude quer emocional quer intelectual em relação ao fenómeno religioso e à espiritualidade em geral assenta, de certa forma, numa relação de atração-rejeição. Atração enquanto apelam a uma constante superação do humano, a uma abertura a um mistério que, apesar da pretensa cientificidade das suas análises, ele pressente flutuar sempre, qual nevoeiro na orla e no horizonte da realidade. Algo que muito se pressente na sua obra poética (“*..Aquela doce e mística suicida...*”). Rejeição, pois era completamente adverso a qualquer forma de institucionalização dessa dimensão, bem de acordo com o positivismo da época e, porque, muitas das manifestações colectivas de religiosidade eram, para ele, claramente uma manifestação de patologia social, que depois teria também a sua componente individual. De facto, as suas análises que, dispersamente procuram definir uma psicopatologia da vivência pessoal e social da religiosidade afirmam muito esparsa e intuitivamente o que Freud viria a escrever em 1927 em *O Futuro de uma Ilusão*, e em 1929 em *O mal estar da cultura*.

Perante isto, é evidente que Laranjeira não seria receptivo a admitir a consistência ontológica da graça divina, nem a sua vida se alicerçou na experiência salvífica da vivência da fé, esperança e caridade. Mas nas suas imprecisões e perplexidades, ou mesmo no seu cienticismo pretensamente regenerador, não lhe podemos negar a ele e à sua geração, Pascoaes, Pessoa, Cortesão, Leonardo Coimbra, entre muitos, a grande virtude de nos terem aberto o caminho da inteligibilidade do homem moderno.

Num mundo de contradições, indefinições, conflitos, autênticas fracturas antropológicas, devemos-lhe o esforço de procurar ser lúcido, tentando nomear, reconhecer, estabelecer novas correlações e, nessa expressão, constituir a sua vida e a sua morte que, em boa parte, ainda são as nossas. Manuel Laranjeira, juntamente com os autores que já referi, teve a ousadia de ser um dos homens, desse fecundo período da nossa História, a interrogar-se sobre a dimensão da espiritualidade a partir de um lugar de cultura de matriz laica. E isso conduziu-o a ele, e aos seus companheiros de percurso histórico, à afirmação de formas de espiritualidade com marcas de heterodoxia, embora sem assumir a radicalidade social e política que, em épocas anteriores, caracterizaram um Antero de Quental ou um Eça de Queirós.

O que não deixa de ser relevante, particularmente no caso de Laranjeira, é uma certa incapacidade de pensar o “universo da fé” pela óptica da positividade, de uma certa “luminosidade de espírito”, intrinsecamente constitutiva de uma antropologia cristã. Algo que encontramos de modo muito evidente em Leonardo Coimbra, por exemplo. Uma antropologia que, pela sua matriz, será inevitavelmente optimista e assente na esperança. Mas aqui talvez reencontremos o velho fado do temperamento lusitano, ao qual raramente não falta o sentido da solidariedade ou mesmo da caridade, mas que sempre conviveu mal com uma antropologia assente no optimismo e na esperança. Uma antropologia que coloque em diálogo cultura e progresso espiritual, conferindo à fé um rosto voltado para o futuro, não só escatológico, mas também histórico, cultural e científico. Desta perspectiva holística e abrangente, a lição de Laranjeira, testemunhada pela sua vida e obra, é ainda uma referência bem viva e actual.

⁹ Laranjeira, Manuel, *Diário íntimo*, ed. Vega, Lisboa, 1992, pp. 87/88.

¹⁰ Bello, Maria, Prefácio à edição citada de *A doença da santidade*, p. VIII.

Teresa David

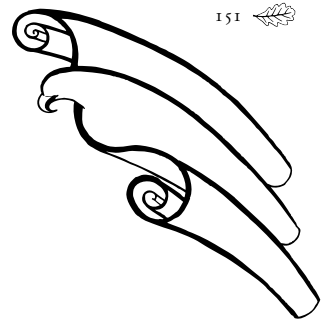
MEDITAÇÃO DA AURORA

Ao Mestre António Telmo

Mestre,
de pé
com o halo
da Fé
estende-nos
ao vento
o Manto do Céu
na Dita
e Alta Subtileza
da Certeza

Mestre,
da Inteiraça,
abre-nos os braços,
fiéis
despertando
do Sonho
com o Coração
de quem espera
a cantar
Nova Esfera

Logo,
revigorados, vibrantes
somos, na Realidade,
construtores e amantes
da Nova Aurora!



diálogos com JOÃO DE DEUS¹



¹ Textos apresentados no SEMINÁRIO “ESPIRITUALIDADE, CULTURA E PEDAGOGIA EM JOÃO DE DEUS (14 de Abril de 2012, na Caixa Agrícola de São Bartolomeu de Messines).

O PORTUGAL DE JOÃO DE DEUS E A ESPANHA DE JOÃO DA CRUZ

Carlos Aurélio

Hoje, 14 de Abril, é com gosto significativo que venho a S. Bartolomeu de Messines falar de João de Deus. A data acerta com a terra natal do poeta conforme o que quero dizer e, o que digo é isto: vendo como vejo, João de Deus é uma manifestação humana de pura bondade, um homem justo, diria um santo, ainda que na minha terra, o Alentejo, há nos altares um outro santo seu homónimo, este de Montemor, o qual palmilhava Granada carregando pobres às costas enquanto a plebe lhe chamava doido.

Hei-de falar aqui de João de Deus, de judaísmo e de cristianismo em suas santidades poéticas e, desde logo, me apraz verificar que para os hebreus a Páscoa, *Pessach* ou *passagem*, se comemora no mês de *Nissan*, a 14, assim hoje, tomando *Nissan* por Abril, o que em honesta analogia se permite. Por outro lado, Bartolomeu, um dos apóstolos evangélicos, é o nome latinizado de Natanael, aquele mesmo que Jesus destacou como «autêntico israelita em quem não há fingimento» (Jo 1,47). Convém que hoje e aqui o não haja em assuntos tão sérios. Data e local reúnem-nos portanto sob bons auspícios. Começemos.

1. Designei assim esta dissertação: “*Portugal e João de Deus, Espanha e João da Cruz*”. Não vou fingir: na altura do convite tive que escolher um título e veio este para me sentir à vontade, podendo percorrer sobre portugueses e espanhóis e com bastante território para me alargar metafóricamente, o que só por si Camões e Pessoa já haviam feito, pondo a Ibéria como cabeça da Europa, Portugal o seu rosto. João de Deus e João da Cruz, um poeta e um santo, duas formas gémeas de buscar o divino, duas espiritualidades complementares num certo destino ibéri-

co. Mais tarde, viria a descobrir a densidade da obra diversa, ainda que irmãs, que separa e une o João de Messines e o outro, o Juan de Yepes, nascido em Fontiveros, um lugarejo nas serranias de Medina del Campo, em Castela. Estas almas delicadíssimas, ambas brotaram da aspereza de terras pedregosas e quase isoladas.



Peço a vossa generosidade por antes do poeta eu me trazer aqui, mas há nove anos foi editado o meu primeiro livro, o *Mapa Metafísico da Europa*, e agora convinha que o vissemos, não o livro, mas o próprio mapa como então o desenhei: de pernas para o ar, orientado não por oriente/ocidente mas antes norteado pelo eixo norte/sul,

sustentado pelo passo elegante de uma bailarina a dançar sobre as estepes russas, os cotovelos, um sendo a Itália e outro a Inglaterra, o abdómen, a Alemanha, e o peito a França, tendo por cabeça a Ibéria e a sua face, Portugal, coroada com um diadema de pedras preciosas que são o arquipélago dos Açores polvilhando de luz o Atlântico que nos fez. O olhar desta bailarina, dirigido ao oceano austral, coincidia com um outro que representava a Senhora da Esperança. Há nove anos e sobre esse mapa assinalei os *sefiróth* da Cabala judaica, melhor dito, as *safiras* ou pedras luminosas da revelação de Deus através de uma árvore que desabrocha entre terra e céu. Havia então intuído de que uma certa e subtil espiritualidade europeia se revelava, não através das actuais diatribes transitórias e económico-financeiras de Berlim a Paris, mas pelas preciosidades literárias e supremas que cada nação ou língua tinha produzido. Digamos que, para conhecermos o que de melhor há no espírito inglês, nos bastaria ler Shakespeare, e no alemão, Goethe. Mais ainda, dei por mim a perceber a criatividade *sui generis* de cada nação, não só seguindo o veio da sua literatura superior mas buscando-lhe a expressão viva à volta da sua personagem mais significativa. É que, acho mesmo que D. Quixote há muito se escapuliu do livro de Cervantes ou que Fausto cortou o cordão umbilical que o ligava aos versos de Goethe. Desde logo, comecei onde a minha bailarina assentara os pés na Europa, percebendo a grandeza da Rússia através do olhar azul e límpido do *Príncipe Nikolaevitch Michkin*, saído de *O Idiota* de Dostoiévski, sem confusão ou ofensa. Por aqui sondei o Reino/*Malcuth*, décima e última séfira da árvore sefirótica, nesta verdadeira Europa enraizada desde os Urais, o que, pressupõe a necessidade fundamental de que não pode haver construção europeia excluindo a Rússia. E continuei, vendo sucessivamente no *Fausto*, a Alemanha de Goethe, como expressão do Fundamento/*Yesod* do espírito europeu; em *Ulisses*, a Grécia de Homero como Esplendor/*Hod* e, em *Serafita*, nascida de Balzac e Swedenborg a esfera da Escandinávia, oitava séfira ou a *Vitória/Netzah*; depois, *Jean Valjean* de Victor Hugo significava a alma bela e suprema da França, a

Beleza/*Tifereth*; e o Dante da *Divina Comédia* era mais que Dante Alighieri, o poeta de Itália ou seja, o Rigor/*Gueburah*, 5ª séfira, tal como o *Rei Próspero* de *A Tempestade* transcendia Shakespeare, sendo a Inglaterra e através dele, a génese da Clemência/*Hesed* europeia; chegado à cabeça, vi na Catalunha da Ibéria e pelo *Rei Salomão* do bíblico *Cântico dos Cânticos*, a semi-séfira que é o Conhecimento/*Daath*, expressão do Amor em Deus; depois, na Andaluzia islâmica e pela *Princesa Xerazade* d' *As Mil e Uma Noites* descobri a Inteligência/*Binah* em sua alta versão imaginativa; *D. Quixote* de Cervantes era a expressão de Castela e da Sabedoria/*Hocmah*; finalmente, *Camões* vivia já como alter-ego do poeta d' *Os Lusíadas*, Portugal como Coroa/*Kether* da Europa. Presunção ou megalomania? Delírio ou ficção aleatória? O eixo economicista Paris-Berlim em suas causas e efeitos não seria por certo. E João de Deus, o que tem que ver? Lá iremos.

Ainda no meu livro e àquelas figuras, personagens ou *personas* – máscaras gregas através das quais soa o mistério – a elas, dizia eu, ficcionalmente as coloquei em convívio, conversado e enamorado, fértil e criativo, em consílio supremo do espírito europeu, todas as onze reunidas na sala única de uma casinha caíada sobre um promontório escarpado nas Azenhas do Mar, visão premonitória do futuro que falta fazer. Sempre confiei que dum convívio desta natureza haveria de dar-se maior realização efectiva do que a procedente dos contabilistas habituais reunidos em Bruxelas sob o espírito de Maastrich. Trouxe aqui este mapa até Messines porque há nele uma semi-séfira especial de passagem ou de Páscoa, da qual farei cadinho e metamorfose nesta minha dissertação: ao Conhecimento ou *Daath* fiz corresponder a Catalunha e a espiritualidade judaica na Europa, se quisermos, o espírito do *Zohar* e da *Carta Sobre a Santidade*, obras emblemáticas da Cabala. A sua personagem viva é Salomão, sábio rei enamorado pela Sulamite do *Cântico dos Cânticos* e que, certa vez, num dos versículos do Livro dos Reis pediu ao Senhor um *coração sábio*.

Retirei do *Mapa Metafísico da Europa* o seguinte esquema onde está figurado o que tenho vindo a dizer, bem como outros rabiscos a lápis que entretanto fizera (*ver página seguinte*).

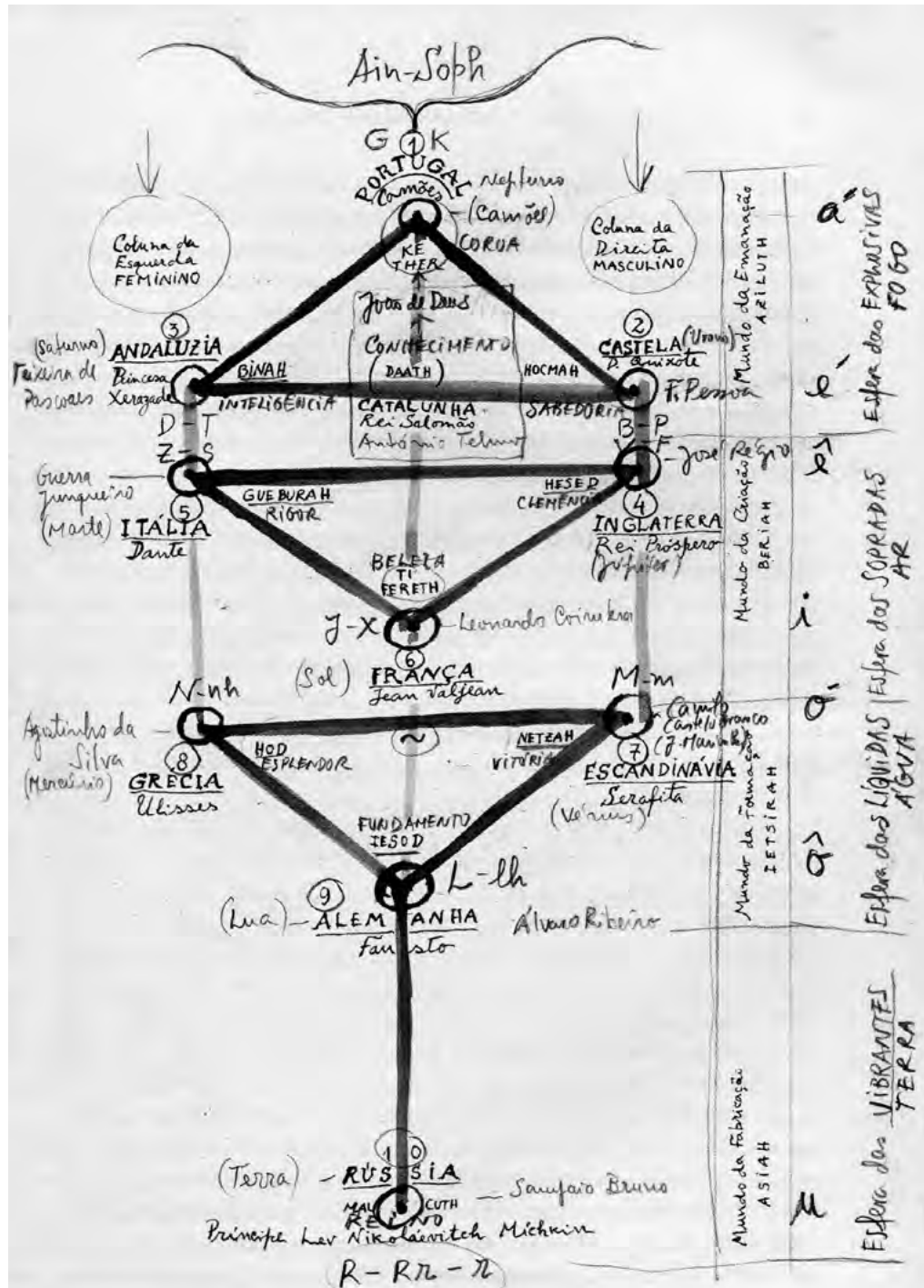


Fig. 5 - Europa: Árvore Sefirótica
Mapa Metafísico da Europa, 2003

As dez séfiras desta árvore são, na Cabala, dez modos que Deus gerou para se nos revelar, esferas ou atributos divinos que se derramam de cima abaixo sobre a criação, o Deus incognoscível ou *Ain-Soph* a dar-se-nos conforme o grau receptivo que tudo tem. De certa forma e a meu ver, a árvore sefirótica é sempre e necessariamente analógica da essência da revelação em Cristo, a Cabala corresponde no judaísmo ao que significa o Novo Testamento no cristianismo: ambos são o caminho desde o *Deus Absconditus* a dar-se-nos em *Deus Revelatus*, com a diferença de que os cristãos, pelo Paracleto, sabem que o Filho do Homem deixou entre nós o Deus vivo até ao fim dos tempos. Pela Cabala cristã, auxiliada pelos conceitos inerentes ao judaísmo, se ascende à polaridade de Cristo inteiramente Deus e transcendente e, pela prática das virtudes cristãs se reverte ao Cristo imanente e polarizado em sua natureza inteiramente humana. Desta tensão criativa entre correntes de sentidos aparentemente contrários se percorre a legítima via crística: a Cabala percorrida pelos dogmas, doutrina e sacramentos cristãos. Aliás, se consultarmos os cabalistas cristãos do Renascimento, por exemplo Jean Reuchlin, dito Capnion, veremos que pelo alto simbolismo da letra *Schin* ($\psi = S$) o Santo Nome do Tetragrama (YHWH) revela-se pronunciável ou seja, YHSWH = Ieshua = JESUS ascende a sonorização do inefável e, não por acaso, Jesus Cristo irradia da esfera central da árvore sefirótica, *Tifereth*, a Beleza.¹ Regressemos ao mapa. Nele se encima o triângulo da Península Ibérica, cabeça da Europa, e que se fundamenta na base da relação de *Castel/Hocmah* à *Andaluzia/Binah*, erguendo-se no vértice superior apontado ao Atlântico, *Portugall/Kether*. Isto dito, explicitemos mais largo:

a) *Castel/Hocmah*: aqui reside a Sabe-doria divina advinda do inefável, a semente masculina e silenciosa prévia à palavra, a introspecção meditativa e relação do Tetragrama com o Filho, o cristianismo portanto, tal como antes o enunciámos. Aqui assenta o

âmago crucial de Castela e da espiritualidade que lhe dá acesso pela língua castelhana até, talvez, a sua atmosfera de culto e cultura, a sua fisicidade geográfica, Quixote e a meseta árida e manchega, o quixotismo heróico que é muitíssimo mais que fantasia quixotesca;

b) *Andaluzia/Binah*: é a Inteligência divina no feminino, a matriz que elabora e exprime conhecimento directo e infuso pela imaginação fecundante, ventre onde germina a necessária distinção do mundo vário, a expressão individual. Pelos cabalistas, nesta séfira, se estabelece a relação do Deus Elohim e o Espírito Santo. Meditemos pois a Andaluzia como expressão suprema d'*As Mil e Uma Noites*, útero imaginativo da princesa Xerazade, o encanto e a sagacidade, em suma, o Islão.

c) *Portugall/Kether*: aqui se estabelece para a Europa a Coroa de Deus, a esfera suprema onde radica a árvore celeste, relação íntima com o incognoscível de *Ain-Soph*, o mar imenso sem fim e, quem diz mar, vê saudade e futuro. Tudo aqui se contém e germina, do mais subtil e misterioso ao nevoeiro de luz que transcende e ilumina. Corresponde à ideia de Deus incognoscível que começa a revelar-se quando dele se escutam as vogais audíveis que no Sinai formaram o Nome: EHEIEH = "Sou Aquele Que Sou". Meditemos Portugal por Camões, a Ilha dos Amores no caminho da Parusia, o cristianismo que falta fazer, tudo como expressão do V Império e seu menino imperador.

Ora, Portugal só será futuro, não o de Maastrich ou Bruxelas, mas por sua especial e inalienável relação com uma certa tradição judaica e sefardita que, no mapa, se significa na Catalunha, terra do *Zohar* e da Cabala medieval, o Conhecimento pela relação amorosa homem/mulher. Se a Espanha significa o cristianismo bimilenário, Portugal é o que dele falta ser, o da completude dos tempos. A Catalunha e o judaísmo actualizam a potência do espírito criador que se move entre o masculino e o feminino, entre Castela e a Andaluzia, o encanto criativo do Rei Salomão a partir do olhar oarístico e sedutor de Sulamite, o *Cântico dos Cânticos* de onde emana o verda-

¹ François Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Arché Milano, 1985, p.49: «Si tu entends le mot YHWH, c'est-à-dire quand le Tétragramme sera audible, alors le nom Tétragramme appelé par Scin sera sur toi». Le Tétragramme, afin de pouvoir être prononcé, doit prendre la consone Scin et donner YHSWH.

deiro conhecimento humano, Daath: «... e Adão conheceu Eva» porque o amor, sexual e conjugal, verdadeiramente conhece. Desta união/tensão criativa entre a sabedoria viril (Castela) e uma certa inteligência feminina expressa em imaginação criadora (Andaluzia) estabelece-se um eixo existencial e imanente a propor um outro, transcendente e vertical: o que do conhecimento amoroso e humano (Catalunha) contempla a proximidade do amor de Deus, reflexo e semelhança de que a espiritualidade portuguesa é imagem. O espírito é amor e só o espírito liberta: Portugal só será, se instrumento da liberdade de Deus entre os homens, expressão do que venha a ser amar humanamente em Deus. Daqui, vem Camões e a *Ilha dos Amores*. Ora, João de Deus, o nosso poeta dado ao mundo em Messines, é messias significativo deste tipo especialíssimo de relação entre o Conhecimento e Deus através do amor conjugal, a conjugação que transcende o jugo do solipsismo egoísta que tanto caracteriza a modernidade. Reside aqui a semente sacra e a santidade implícita em *Daath*, santa pelo magno sacramento do Matrimónio como lhe chamou São Paulo, tão santa como a que outros atingem por votos perpétuos no sacramento da Ordem. João de Deus e a linhagem espiritual portuguesa que de Camões chegou a Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro ou António Telmo, entre outros, representam em Portugal o que o sefardismo representa na Europa: a projecção futura de um judaísmo infuso que será síntese num cristianismo supremo capaz de atrair e acelerar a Parusia. Quanto a mim, é isto Portugal como Coroa da Europa, e que, desde a fundação do reino passando pelos Descobrimientos vem sendo espiritualmente encoberto e desenhado, ou seja, via de redenção escatológica. Falo de um judaísmo sefardita e infuso em João de Deus como algo sanguíneo e instintivo, ao modo inconsciente como já o é na maioria dos portugueses assimilados de cristãos-novos. Nada em João de Deus permite detectar qualquer laivo de judaísmo devocional, nem sequer de cripto-judaísmo, ele que sempre se assumiu claramente como cristão e católico.

2. Aplanada a terra, semeemos. Ser santo, numa certa forma e limite, é conhecer Deus, tanto quanto o pode aqui afirmar a impureza de quem viven-

cialmente ignora a santidade. Na antiguidade clássica passava o arquétipo da perfeição humana pela figura do herói e, daí, vieram Hércules, Heitor e Aquiles, ou depois e já “certificados” historicamente, Alexandre Magno, Júlio César ou Aníbal Barca. Não será estranho admitir neste modelo – o do herói – a sua intrínseca relação com o corpo, tal como o vemos idealizado na escultura grega, seja na helenística, seja na arcaica quando, através da imagem do *kouros*, admiramos a imagem heróica do homem perfeito, sóbrio e feliz, penetrando os Campos Elíseos, escapado ao Hades e sem que o absorva o mundo das sombras.

Já no cristianismo o arquétipo ascende ao de santo, a perfeição da alma pelo caminho das virtudes que significam exactamente virilidade heróica e daí, Santo Agostinho e Tomás de Aquino, Joana d'Arc e São Nuno de Santa Maria, mais ainda São Francisco de Assis.

Desde a modernidade e pela idealidade paralela à revolução francesa alterou-se o modelo de perfeição para o de sábio, supostamente porque a inteligência, confundida com o espírito, ganhou escala de superioridade e, daqui, nos chegaram Darwin, Freud ou Einstein entre muitos outros que constam da lista Nobel. Como parêntesis, apetece dizer que algo de grave vai descendo em plano inclinado, pois ao infra-humano iremos chegar, senão, como veríamos vencer o modelo da infernal gente do rock, o mesmo para os gangsters legitimados pela política?

E, todavia, só por ilusão poderemos fazer corresponder ciência de intelecto a santidade de alma, pois o que verdadeiramente move a perfeição humana não é a massa cerebral, mas mais intimamente, é esse não-sei-quê inefável que designamos por amor – o amor que move as estrelas, como disse Dante – e cuja morada fazemos coincidir em linguagem simbólica no coração. O homem atlético (corpo) e o homem mental (cabeça) são duas evasões modernas que precisam ser recentradas no coração ou na alma, que é onde tudo verdadeiramente se decide quanto à alteração da natureza das emoções. Sem isso, nem o herói nem o sábio se aperfeiçoam, ambos se amputam da irradiação formadora da alma. É desta acepção que os autores lusos têm contemplado a Coroa espiritual que nos transcendentiza e, por aqui, lembro Camões e o conceito

de lusíada ou contemplativo do amor, Álvaro Ribeiro e “razão animada”, Agostinho da Silva e “o português como poeta à solta”, António Telmo e “a vida poética”. Por esta via, o sábio do futuro só o será em seu reencontro heróico com a santidade, os três centros trazidos ao reflexo do motor imóvel que é a alma cordial ou amorosa, a trindade modelar do puro arquétipo humano anterior à queda adâmica. Por aqui iremos em busca do mistério poético de João de Deus.

3. A *Gramática Secreta da Língua Portuguesa* (1981), obra de António Telmo, trouxe para a ordem da linguística e da fonética, ainda antes de *O Bateleur* (1992), a analogia entre a Cabala e a estrutura dos elementos consonânticos e vocálicos da língua portuguesa. Nessa obra, Telmo indicou similar estrutura que João de Deus estabeleceu para os fonemas pátrios repartidos em 19 articulações (consoantes) e 15 vozes (vogais), afirmando mesmo que o modelo seguido pelo pedagogo da *Cartilha Maternal* era o do *Sepher Ietsirah* «livro [da Formação] que, com o *Zohar*, constitui a principal escrita da doutrina secreta hebraica». Segundo esta árvore fonética António Telmo, aos quatro mundos cabalísticos – *Aziluth*/Emanação, *Berial*/Criação, *Ietsirah*/Formação, *Asiath*/Fabricação –, fez corresponder as quatro formas distintas de articular na boca as consoantes: de maneira explosiva (seja no palato, lábios ou dentes) ou então de forma soprada, líquida ou vibratória. Sendo a terminologia de João de Deus algo distinta – nele as consoantes repartem-se em vozes, tons e sons, as “proferíveis” e no modo das “improferíveis” – não deixa de ser muito próxima, portanto, desta arrumação quaternária da Cabala. Todavia, modestamente me parece, que o poeta da *Cartilha* estará longe dos conceitos cabalísticos, pelo menos conscientemente, antes habita nele de forma infusa e amorosa o conhecimento interior da língua pátria que aqui convém confirmar materna. João de Deus conhece intuitivamente pela via de *Daath*, ama os fonemas portugueses como Salomão Sulamite, em sabedoria enamorada de inteligência íntima, em oaristo encantatório perante os sons. Ele contempla a língua portuguesa em

símile da sarça-ardente escutando o Deus de *Kether*: EHEIEH, “Sou Aquele Que Sou”, em eco desde o “Ai Deus y u é” das flores do verde pinho cantadas pelo nosso velho trovador Dinis.

João de Deus e António Telmo, o poeta e o filósofo, ambos significam na cultura portuguesa este enamoramento fundador do múltiplo expressivo contemplando o uno e a origem, a multiplicidade elementar da criação face ao mistério. Ambos são da linhagem lusa cujo rio irrompeu em Camões: João de Deus pela busca do ritmo mais natural à fonética portuguesa, avesso a modismos falsamente intelectuais, penetrando a sensibilidade desde o português culto ao mais humilde; António Telmo pelo pensamento em simultâneo elíptico e subtil, certo e encantatório, no reencontro nodal com a Ilha dos Amores camoniana, paraíso de redenção escatológica da alma lusa. A seu modo, ambos buscam incessantemente a contemplação do divino pela via amorosa e conjugal, a qual podemos sondar inscrita pedagogicamente nesse extraordinário livro da Cabala medieval e peninsular que é a *Carta Sobre a Santidade*.³

E João da Cruz? Esse frade carmelita e descalço que os seus irmãos calçados tanto fizeram padecer! Se João de Messines habita *Daath* em judaísmo infuso e num cristianismo criativo de futuro libertador, Juan de Fontiveros significa a relação tensa e fecunda entre o cristianismo antigo, pleno de paixão austera, com a atmosfera de imaginação islâmica vivida no medievo Califado de Córdoba, afinidade que liga cruzadas e reconquista na integridade heróica dos santos, El Cid e D. Quixote, uma reserva que o devir não pode ignorar. Sem essa relação a flecha lusíada partirá frouxa, sem que se possa perder a si própria como convém aos longes do futuro. O eixo Castela/Andaluzia é a corda retesada do arco, enquanto a Catalunha está pela cauda da flecha repuxada atrás. O voo, lusíada será. João da Cruz, não o esqueçamos, é também o poeta contemplando a natureza, pedregosa, sóbria e por isso poderosa, sondando misticamente o esplendor cósmico enraizado em seu *Cântico Espiritual*. Se João de Deus busca o divino na casta

² António Telmo, *Gramática Secreta da Língua Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Editores, 1982, p.55.

³ *Lettre Sur La Sainteté (La Relation de l'Homme Avec Sa Femme)*, Éditions Verdier, 1993; Joseph Gikatila, *Carta Sobre a Santidade*, Al-Barzakh, 2011.

vida conjugal, e casta significa pura, isto pela sua esposa e filhos amados, já João da Cruz sobe à pureza dos montes para que, entre pedras e regatos, pássaros e arbustos, contemple a família das criaturas de Deus, qual Santo Elías como lhe chamam os carmelitas, antes de arrebatado pelo carro celeste no mistério do Carmelo. Ambos são poeticamente famintos de conhecimento directo de Deus, um pelo sacramento do Matrimónio, o outro pelo da Ordem, um vê o divino nos olhos da mulher, o outro vê a mulher pelos olhos de Deus, imanência e transcendência.

4. Concluamos, embora devagar. A língua castelhana, forte e heróica como Quixote, forma a atmosfera propícia a João da Cruz, o Juan de Yepes que, a seu modo, abraça a contemplação divina frente ao Calvário e ao crucifixo. Toda uma carga plena de entrega e heroísmo humano aqui se descarrega, inerente a uma certa Igreja combatente tão característica de Espanha, fiel e frontal, seja no militar que fundou uma Companhia militante por Jesus, seja no intrépido fundador da Opus Dei: Inácio de Loyola e Josemaría Escrivá, dois homens que são duas figuras em pedra ou em terracota, ressequidos pelo sol da meseta, dois iluminados projectando sombras. Em sentido similar de entusiasmo vibrante, pleno de fé infinita, já este modo o assinalara D. Quixote, qual derradeiro cavaleiro medieval crucificado a sós e montado no seu velho Rocinante, meseta ibérica adentro, talvez em regresso saudoso às suas origens berberes, aos desertos e ao Magrebe, tal como o fazem os elefantes moribundos savana fora.

Somos sempre parte do que amamos e também do que odiamos e, talvez, a pujante cultura espanhola que até inventou um Santiago Mata-Mouros, tente ignorar o que nela habita de islâmico. E, todavia, até para pronunciarem o Santo Nome de Jesus recorrem os castelhanos à letra “j” em modo claramente fonetizado pela influência árabe, tal o ouvimos similar na expressão de “Allah-u-Akbar” e repercutido no flamenco andaluz do *cante jondo*. O “j” castelhano, consoante fricativa velar e surda pela designação dos foneticistas, é um som arrancado à garganta, diremos nós, e não tem correspondente na língua lusa, tão branda em seu suave mar de ditongos.

Pronunciar “viejo” ou “rojo”, “Jesus” ou “juez”, castelhanamente, implica aspirar desde o fundo gutural, arrebatando do abismo da garganta e da alma até que tudo se perca no palato ou no céu, trazendo as entranhas à tona da vida, espiritualizando uma vibração, subtilizando o denso. A pedido, nós portugueses, fazemo-lo, enquanto neles, o nosso “ão” nasalado seja em “João” ou em “cão”, lhes fica perto do impossível.

A língua portuguesa guarda a doçura dos ditongos tornando “la luna y la noche” mais doces quando levantadas em “lua e na noite”, exprime uma variedade espantosa em sons de vogais, abertos ou mudos, nasalados ou breves, também em sons consonânticos a modelarem-se em quase vozes ou semi-vogais. Quanto a mim, é desta larga amplitude fonética que o ouvido português, porque cultivado em inúmeros sons desde o aprendizado infantil, faz eclodir o nosso proloquial jeito para as línguas, ao invés da língua castelhana onde predominam os sons abertos e quase fixos, a pronúncia sincopada. Quando um espanhol não diz bem as nossas palavras ou as dos outros, não é defeito ou feito, é inevitabilidade. Digo mais, esta nossa riqueza fonética que de qualquer português faz um poliglota, sempre a vi em analogia com a nossa paisagem, vária em tão curta terra, modulada como as nossas atmosferas, meridianas ou marítimas, solarengas ou aquosas. Entre tanta neblina até os azuis dos nossos céus do interior são mediterrânicos, sem a rigidez da meseta ibérica, na qual, a fonética das gentes se abre forte e sonante, solar e inequívoca. O génio das línguas peninsulares tem muito de tudo isto, interpretando os sentidos íntimos germinados de sensações, trabalhando diferentemente a mesma argila que foi o latim através da “mão” do povo e dos poetas, dos cantares e dos ritmos, fabricando em olarias distintas.

Outra característica interessante da fonética lusa, talvez na continuidade suave e lunar dos ditongos, é a proliferação dos sons associados ao “x” e seu derivado “ch”, a troca entre o “v” e o “f”, ou a frequência do uso do “s” sibilino, tudo no campo das consoantes sopradas. É relevante destacar que na sua *Gramática*, António Telmo coloca o “j” e o “x”, ambos em *Tifereth*, a Beleza, séfira por excelência do mundo da criação e relacionada com Jesus Cristo. Digamos que a

Espanha é cristã pelo “j” com o que isso implica de islamização e Calvário, enquanto Portugal é cristão pelo “x” com o que nele se significa de judaização, messianismo, ressurreição e Parusia. O interior mas, principalmente, o que da Beira-Baixa vai até Trás-os-Montes, é a terra por excelência da diáspora judaica em Portugal e o que dela resultou em sua mistura realizada com os portugueses. Aliás, estudos recentes dão o impressionante número de que cerca de 30% dos nossos habitantes são de sangue judeu. Ora, é naquela região do interior, mormente na Beira Alta, que mais encontramos o som do “x” ou a pronúncia de sons sibilantes e sopros consecutivos, como se fosse uma língua ciciada tendo o “s” como vector preponderante. Precisamente isso nos coloca em similar característica na linhagem fonética e semita dos judeus, tal como mostram muitos exemplos de sabor bíblico: *shemah* (escuta), *shalom* (paz), *berechit* (princípio), *kadosh* (sagrado), *Kadosh-Kedoshim* (Santo dos Santos), *Shir-Haschirim* (Cântico dos Cânticos), *shem* (nome). *shemen* (perfume), *Shelomô* (Salomão). A Espanha levanta-se portanto como primado da fé, seja pelo islão ou pelo cristianismo antigo, irmanando em similar sensibilidade religiosa Ibn Arabi e São João da Cruz, sendo que, toda a sua atmosfera telúrica e espiritual se harmoniza na língua, enquanto Portugal tem a sua âncora como lugar metafísico da esperança que é sempre saudade do futuro. Aqui se significa a superior síntese que virá da ancestralidade judaica com um cristianismo adventício da Parusia, a caridade que há-de vir de uma linhagem onde percebemos outra coloração de “santidade” mais aberta: de Santo António à Rainha Santa, de Camões a Agostinho da Cruz ou a João de Deus. O Amor, excelsa caridade, por aqui virá. O santo enorme que é João buscou a “Cruz” a vida inteira, enquanto o nosso João já nasceu... de “Deus”. A conclusão persiste e demora. O lirismo português que tanto caracteriza a nossa poesia permite recriar pela lira os sonetos de Camões a partir da Ilha dos Amores, como se o poeta lá os tivesse criado, ascendendo assim o Amor a epopeia, transformando a viagem marítima do Gama para a Índia em viagem interior dos heróis ou contemplativos do Amor, os lusíadas. Esta é a metanóia que os portugueses guardam para a

humanidade, um caminho casto pela via amorosa e conjugal. Não esqueçamos que na Ilha os nautas casaram com as ninfas: «*As mãos alvas lhe davam como esposas/ Com palavras formais e estipulantes/ Se prometem eterna companhia/ Em vida e morte, de honra e alegria*» (IX,84), longe portanto do desregramento libidinoso que os leitores apressados fantasiam. Precisamente, exemplo vivo desta metanóia pelo caminho do magno sacramento do matrimónio foi o de João de Deus, João da Cruz pelo sacerdócio, ambos libertos em suas vidas intrinsecamente poéticas. Para quem aprouver proponho leitura atenta e enriquecedora da única biografia que conheço do nosso vate de Messines: *João de Deus, L'Homme, le Poète et le Penseur*, edição de 2001 da Escola Superior de Educação que traz o nome do próprio poeta. É sempre preciso ser um estrangeiro a dizer o que melhor somos. Ao caso, Charles Oulmont descreve com relatos e documentos um João de Deus absolutamente bondoso e convivial, generoso e viril, amante e nada egocêntrico ou falsamente sociável. Ao invés de uma certa intelectualidade que nos chegou do século XIX e hoje prepondera, o nosso poeta não precisou de ser desregrado sexualmente ou boémio, não se exibiu narcisicamente para viver a arte, o pensamento e o amor. Por isso digo que à sua maneira foi um santo, e nos dias de hoje, um santo que convém, de tal modo matrimonialmente se vem trocando o certo pelo errado. Os relatos da época confirmam que o poeta quase não lia jornais, possuía biblioteca curta e austera, lendo e relendo em profundidade, entretinha-se a tocar harmónica e vestiu capote algarvio nas pouquíssimas vezes que aguentou a vida política parlamentar. Amiúde viajava pelos arredores de Messines montado em mulas, auxiliava os pobres, era um marido apaixonado, um pai dadivoso e, num pormenor factual se aproximou do carmelita descalço que foi João da Cruz: certa vez talvez distraído, aquando da visita de um amigo, ficou sem poder sair de casa porque acabara de oferecer a um mendigo o único par de botas.

Deveríamos também reler com pausa e em ritmo campestre a obra deste poeta e que bem certifica o que vimos dizendo, aliás fraternalmente reunida por Teófilo Braga ainda «sob as vistas do

Autor» e com o título de *Campo de Flores*, dada a público em 1898. Que campo e que flores! Vasto e variado, lírico e profundamente português em sua naturalidade escurrita e de aparência fácil, tudo nesta obra conflui para o diálogo amoroso, um conhecer-se olhos nos olhos entre duas almas que o amor une e aflora até ao divino: «*e Adão conheceu Eva*», eis a contínua marca lusitana desde D. Dinis a Camões, do nosso cancionero popular a João de Deus, eis a redenção em espiritualidade cristã e portuguesa.

Para experimentarmos esta harmonia dedilhada em música amorosa até Deus, teríamos que reler entre muitos outros os versos de *No Leito Nupcial* (Tocar que ímpio se atreve / No que é sagrado assim?), o poema *Encanto* (Como a luz de um olhar teu / É uma bênção do céu!) ou *Num Álbum* (É na face das belas mulheres / Que eu só vejo o bom Deus retratado). Ou ainda recordarmos a morte de *Raquel* (Imagem sua, Deus não volve ao nada) ou de *Marina* (É esta vida um mar...), depois da leitura deglutida de *Casto Lírio* (Meu casto lírio, / Terno delírio, / Glória e martírio / Do meu amor! / Amo-te como / A haste o gomo, / O lábio o pomo, / E o olho a flor.). Ou então, entregarmo-nos à saudável diversão de fino humor efabulado no *Leão Moribundo* ou na doçura mordaz de *Marmelada*. E quem não lembra o *Dia de Anos*: «Com que então caiu na asneira / De fazer na quinta-feira / Vinte seis anos! Que tolo! / Ainda se os desfizesse... / Mas fazê-los não parece / De quem tem muito miolo!», isto quando as boas selectas de língua materna nos davam poetas em vez de jornalismo desportivo. Também nos poderíamos enlevar em poemas absolutamente reveladores do seu catolicismo: *Oração, Padre Nosso, No Templo, Maria ou Crucifixo*; ou do seu fundo bíblico: *Salmo 136, Provérbios de Salomão, Do Livro de Ruth* e uma das suas versões livres mais conhecidas sobre o *Cântico dos Cânticos de Salomão*, obra emblemática da santidade matrimonial.

João de Deus é de estirpe simples e telúrica, sensível e natural, vem na descendência desses que Camões fez nautas do Gama, assim como Leonardo ou Veloso desembarcados em pleno século XIX e chegados da Ilha dos Amores. É por isso que neste homem nascido entre a pedra vermelha de Messines descobrimos o ritmo do

remador, ondulante e português, marítimo e suave, dadivoso quase sempre, bravio só para que o riso amaine a indignação em ventania. O seu *Campo de Flores* é um mar alto repleto de música: odes e canções, cançonetas, elegias, idílios e cânticos, tudo colabora em harmonia de esferas humanas e cósmicas.

Tudo nele conduz ao amor pela mulher, e dela, a Deus, como que antepondo a suprema natureza entre o humano e o divino. A alma lusa não hostiliza ou prescinde da natureza, antes tudo integra em Deus, ao invés de outros que inferiorizam o natural caindo em misticismo seco e abstracto. Digamos que o espírito português religioso se orienta medularmente pela Virgem Maria em seus Mistérios Gozados, enquanto outros, talvez complementares, contemplem os Mistérios Dolorosos. Dito rasteiramente sem cair em grosseria: o português é imbuído de escala humana e, ao desejar redimir o mundo, jamais esquece de levar o seu gato ou o seu quintal para a eternidade. Não resisto a uma citação do autor biógrafo de João de Deus – Charles Oulmont – que, por sua vez cita Eça, tudo em francês, que de outra forma infelizmente não encontrei: «*Eça n'a pas besoin de l'aveu de João pour savoir qui rien ne l'intéressait comme poète s'il n'y avait pas ces deux thèmes: la femme et Dieu – «Il demeura toujours étranger à son siècle fécond et revolté, sinon par son intelligence, du moins par le sentiment. Ni la terrible dislocation des classes, ni les illusions humanitaires de la Démocratie, ni la conquête violente des Droits Politiques, ni l'oeuvre grandiose de la science expérimentale, ni les audaces de la mécanique, ni la révolution social, ni la révolution spirituelle ne parvinrent à tirer un son de sa lyre amoureuse et sacrée».*⁴

Agora se percebe porque o ignora tanto a modernidade. Não lhe façamos nós tamanha injustiça e bem hajam os messinenses por nos fazerem devedores de tão grande poeta.

⁴ Charles Oulmont, *João de Deus, L'Homme, Le Poète et le Penseur*, Lisboa, Escola Superior de Educação, 2001, p.67.

JOÃO DE DEUS E RAUL XAVIER: O POETA E O ESCULTOR

Maria Leonor Xavier

JOÃO DE DEUS: O “LÍRICO SUAVÍSSIMO”

Cartas de torna-viagem é o título de dois volumes de artigos de Eugénio de Castro, o primeiro publicado em 1926, e o segundo, em 1927. O escritor esclarece assim o título dos dois volumes:

«*De torna-viagem se chamava antigamente aos vinhos generosos que, de Portugal exportados para o Brasil e não tendo lá encontrado colocação remuneradora, voltavam à pátria, onde as bocas e as narinas experimentadas neles surpreendiam considerável aumento das suas melhores e mais características virtudes, sabor e perfume. – [...] – As cartas que constituem este volume foram escritas em português para um dos maiores periódicos do globo, La Nación, de Buenos Aires, e aí publicadas em espanhol. São cartas, pois, que como o vinho de torna-viagem, foram do Velho ao Novo Mundo, donde, depois de lá terem sido vertidas para a língua de Cervantes, voltam aos pátrios lares e aparecem em público na sua forma primitiva.*»¹

Nas suas cartas, escritas em Coimbra, o autor procura dar a conhecer Portugal à Argentina, através de pessoas e lugares da sua memória afectiva e cultural. Entre os portugueses evocados, contam-se os pintores Carlos Reis² e António Carneiro³, o escultor Teixeira Lopes⁴, o escritor Eça de Queiroz⁵, e, em maior abundância, po-



etas, como Guerra Junqueiro⁶, Cesário Verde⁷, João de Deus⁸ e Júlio Dinis⁹. Esperava Eugénio de Castro que a viagem de retorno a Portugal desse mais sabor às suas cartas, como acontecia com o vinho de *torna-viagem*. De facto, assim sucede hoje na nossa redescoberta dessas cartas cujo sabor se apurou ainda mais pela viagem de amadurecimento ao longo de muitas décadas. Adoptámos, por isso e em especial, a mediação da carta de Eugénio de Castro sobre João de Deus, para esta nossa evocação do autor da *Cartilha Maternal*. Trata-se de um testemunho vívido e afectivo de um poeta acerca de outro poeta, a quem conhecera e admirara pessoalmente, e que

¹ Eugénio de Castro, *Cartas de torna-viagem*, Primeiro Volume, Lisboa – Porto – Coimbra – Rio de Janeiro, «LVMEN» Empresa Internacional Editora, 1926, pp.7-8.

² Idem, “Uma família de artistas”, in *op. cit.*, Primeiro Volume, pp.123-139.

³ Idem, “O pintor António Carneiro”, in *Cartas de torna-viagem*, Segundo Volume, Coimbra, “Atlântida” Livraria Editora, 1927, pp.35-45.

⁴ Idem, “O escultor Teixeira Lopes”, in *op. cit.*, Segundo Volume, pp.83-97.

⁵ Idem, “Os livros póstumos de Eça de Queirós”, in *op. cit.*, Primeiro Volume, pp.273-283.

⁶ Idem, “Sabugosa e Junqueiro”, in *op. cit.*, Primeiro Volume, pp.9-21.

⁷ Idem, “Cesário Verde”, in *op. cit.*, Primeiro Volume, pp.87-102.

⁸ Idem, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, pp.47-66.

⁹ Idem, “Júlio Denis, poeta”, in *op. cit.*, Segundo Volume, pp.177-187.

obtem, hoje, um sabor raro, tal como o vinho de *torna-viagem*, que nenhuma abordagem erudita ou académica pode repetir.

A carta de Eugénio de Castro, intitulada “João de Deus”, data de Fevereiro de 1926 e assinala a efeméride dos 30 anos volvidos sobre a morte do poeta-pedagogo, ocorrida a 11 de Janeiro de 1896. Desse modo, o autor procurou contrariar o esquecimento da efeméride no Portugal de então, registando uma memória pessoal e abrangente do poeta nascido a 8 de Março de 1830 em S. Bartolomeu de Messines. Com efeito, Eugénio de Castro dá-nos um retrato de João de Deus a quatro dimensões: o poeta, o político, o pedagogo e o polemista.

A primeira dimensão é a poesia e ter-se-á começado a manifestar nos seus tempos de Coimbra, para onde João de Deus foi estudar Direito em 1949 e onde permaneceu até 1862. Só em 1868 começou a publicar a sua poesia, nos livros *Flores do Campo* e, posteriormente, *Folhas Soltas* (livros que estão na base da antologia *Campo de Flores*, publicada em 1893). Deus e a Mulher são os motivos maiores da sua poesia. Eugénio de Castro escolheu alguns poemas de João de Deus para ilustrar a sua obra poética: desde logo, o poema “Adoração”, que diviniza a Mulher e sublima a sua atracção; o poema “Descalça”, que, em sentido inverso, canta a sensualidade da Mulher, reduzida pela pobreza aos seus dotes naturais; o poema “Boas Noites”, que canta a virtude da Mulher, numa lavadeira que resiste à sedução de um caçador; mas também, por outro lado, o poema “Militarão”, que exemplifica a poesia de humor, uma vertente não despicienda do poeta algarvio¹⁰. Por sua vez, a prosa poética de Eugénio de Castro sintetiza assim a personalidade do poeta:

«João de Deus, o lírico suavíssimo, que, cantando Deus e a Mulher, parecia elevar-se imponderavelmente da terra, como São Francisco de Assis pairando sobre as águas, e atingir as cumieiras onde chega o perfume dos rosais celestes, João de Deus aliava a um extraordinário poder de idealização uma agudeza, não menos extraordinária, de observação.»¹¹

Estes traços de personalidade não se combina-

ram, porém, de molde a prover ao poeta uma carreira política bem sucedida no mundo real. De facto, foi curta e desencantada a passagem de João de Deus pela política, que Eugénio de Castro descreve assim:

«Em 1868, por iniciativa de alguns amigos, que muito esperavam da sua eloquência natural e abundante, foi João de Deus eleito deputado pelo círculo de Silves. A decepção que então sofreu, bem pode comparar-se à de um anacoreta, que, vindo da solidão ao mundo e querendo entrar num convento, entrasse por engano numa tavolagem. – João de Deus deixara-se eleger e aceitara o diploma de deputado, não só pelo espírito de condescendência com que passivamente procurava satisfazer todas as solicitações que lhe eram dirigidas, por mais estrambólicas que fossem, ficando muito pesaroso por não poder dar a lua, se alguém lhe pedisse, mas também pela ingénua ideia que ele fazia da política e dos políticos, julgando que estes eram, sem excepção, inteligentes e incorruptíveis servidores da Pátria, e aquela uma augusta divindade sempre absorvida no bom governo da nação.»¹²

Foi, portanto, na década de 60 do séc. XIX, que João de Deus emergiu na vida pública, como lírico e deputado. Não o conheceu, nessa época, o poeta Eugénio de Castro. Quando este o conheceu, a meados dos anos 80, encontrou-o a viver com dificuldades, conforme denunciam pormenores peculiares da seguinte descrição:

«Quando o conheci pessoalmente, em Outubro de 1885, João de Deus, que já então tinha quatro filhos, vivia modestissimamente no primeiro andar duma casa do Alto do Penalva, tão acanhada, que a banheira familiar, não encontrando colocação noutra aposento, teve de ser instalada na cozinha, onde, para não estorvar a cozinheira, foi suspensa por uma corda, e içada no ar, como a lâmpada dum santuário.»¹³

Nessa época já a actividade poética de João de Deus havia cedido o passo à dimensão de pedagogo, como autor da *Cartilha Maternal*. Todavia, o novo método de leitura, que viria a substituir, em 1888, o *Método Repentino*, de António Feliciano de Castilho, em vigor desde 1853, não

teve logo aceitação fácil, pois vinha alterar hábitos instalados na aprendizagem da língua. João de Deus teve, por isso, de sair à liça do debate público para defender o seu método de leitura, o que lhe valeu ainda a dimensão de polemista. Esta dimensão cumpriu-a o pedagogo também como poeta, através múltiplos epigramas satíricos, cuja subtileza levou o outro poeta, Eugénio de Castro, a dar a seguinte metáfora:

«Quando o atacavam, este rouxinol defendia-se briosamente com o seu biquinho afiado, cujas picadas não matavam mas contundiam.»¹⁴

O suplemento “letras e artes” do periódico *Novidades*, de 11/ 05/ 1941, recorda a polémica em torno da *Cartilha Maternal*, e reporta algumas palavras em prosa do poeta-pedagogo em defesa do seu método. Este considerava-o o autor tão intuitivo que a sua descoberta fora menos laboriosa do que a invenção da sua poesia:

«É natural e intuitivo. nenhuns versos meus me levaram menos tempo do que este plano de ensino, nem podia levar.»; tão natural que: «Saiu-se com esta resposta a um amigo, que se mostrava admirado de que tão simples solução (a do seu método) não tivesse antes surgido em outra pessoa: – Então que quer você! Por estar muito perto do nariz é que não viam.»¹⁵

Sendo natural e intuitivo, o método poderia ter sido descoberto por outros, pelo que poderia não ser novo, mas era original, conforme o defendeu afincadamente o seu autor, porque este não o copiara de outro. Assim se posicionava João de Deus na questão da novidade e originalidade do seu método de leitura. Finalizamos esta evocação, relevando três traços que vincadamente moldavam a personalidade de João, segundo o testemunho caloroso, mas não acrítico, de Eugénio de Castro: a “indolência, filha da abstracção contemplativa”; a larga generosidade; e a mansa fortaleza.

¹⁴ Idem, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, p.64.

¹⁵ Palavras do poeta-pedagogo, citadas em: M. Vaz Genro, “Polémica ruidosa. A *Cartilha Maternal* de João de Deus, julgada por alguns mestres da pedagogia”, *Novidades* (11/ 05/ 1941). Para este artigo, o autor consultou na Biblioteca Nacional os dois volumes – *Cartilha Maternal* e o *Apostolado* e *Cartilha Maternal* e a crítica – que haviam pertencido à Companhia de Jesus por oferta, respectivamente, de João de Deus (1º vol.) e do seu filho João de Deus Ramos (2º vol.).

A “indolência”: «A sua indolência, filha da abstracção contemplativa, em que quase permanentemente se deleitava, tornou-se proverbial, e por ela se explica que o Poeta só ao fim de dez anos conseguisse alcançar a carta de bacharel formado, que então, como ainda agora, geralmente se conquistava, sem grandes canseiras, num lustro. A esse facto aludia João de Deus, dizendo que a sua formatura tinha durado tanto como a guerra de Tróia. – Havendo concluído os seus estudos, como gostasse de Coimbra, onde aliás nenhum motivo ponderoso justificava o prolongamento da sua permanência, e como o arranjo da sua mala lhe parecesse um negócio de difícil solução, em Coimbra se deixou ficar, e aqui viveu mais três anos, até que, em 1862, saudoso dos seus, abalou para casa, mas fazendo tão lentamente a viagem que só lá chegou anos depois.»¹⁶. Após a breve experiência de deputado: «João de Deus fugiu do parlamento, mas, sempre escravo da indolência, em vez de regressar ao seu cantinho natal, onde a vida lhe seria mais fácil e mimosa, em Lisboa ficou e em Lisboa se enraizou tão profundamente, que nunca mais de lá saiu.»¹⁷

Filha da “indolência” proverbial de João de Deus foi a afeição com que ele se arreigou aos lugares que habitou, e que o tornou um coimbrão accidental e, por fim, um definitivo lisboeta.

A larga generosidade: «Uma vez, como eu o desafiava para um passeio no jardim da Patriarcal Queimada, que ficava a dois passos da sua casa, e onde íamos a múide, João de Deus desculpou-se com a maior franqueza: – Hoje, não pode ser, porque estou sem botas.»¹⁸. As botas que tinha, tinha-as dado na véspera a alguém que lhe aparecera quase descalço.

A mansa fortaleza: «Fortalecido pela melhor das filosofias, a sua conformidade resistia mansamente à fatalidade das coisas, por mais desvaída que esta fosse»¹⁹

Se a larga generosidade do poeta era aquela misericórdia bíblica dos justos, se a sua mansa fortaleza era aquela sabedoria prática dos antigos filósofos, e se a sua proverbial indolência era aquela vo-

¹⁶ Eugénio de Castro, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, pp.53-54.

¹⁷ Idem, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, pp.59-60.

¹⁸ Idem, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, pp.61-62.

¹⁹ Idem, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, p.61.

¹⁰ Cf. Idem, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, pp.54-60.

¹¹ Idem, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, pp.64-65.

¹² Idem, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, pp.58-59.

¹³ Idem, “João de Deus”, in *op. cit.*, Segundo Volume, p.61.

cação contemplativa que prendia ao mosteiro e desprendia dos interesses mundanos os monges medievais: bem se pode dizer que João de Deus era um homem de outros tempos. Não queremos mitificar o poeta João de Deus, no reino da competitividade e da exclusão, que é o tempo contraditório que atravessamos. Através da escrita poética de Eugénio de Castro, quisemos apenas evocar o poeta que incarnou nobres ideais humanos e amou a língua portuguesa. Ainda que tantas vezes esquecido, João de Deus não deixou de ter reconhecimento público, mesmo para além do seu próprio tempo. Dada a importância do poeta na nossa memória cultural, o Estado português erigiu-lhe o monumento que, sob concepção do escultor Raul Xavier, foi implantado na terra natal do poeta, S. Bartolomeu de Messines, em 1964.



RAUL XAVIER: O “ESCULTOR DA SERENIDADE”

Por dois anos João de Deus e Raul Xavier partilharam o mundo dos vivos, uma vez que o escultor nasceu em 1894 (23 de Março), dois anos antes da morte do poeta. Todavia, não se cruzaram em vida, pois o poeta vivia em Lisboa quando o escultor nascia em Macau. Raul Xa-

vier era filho e neto de portugueses que casaram com chinesas, provindo assim dos cruzamentos de sangue e de cultura que os portugueses assumiram com outros povos do mundo. Por isso, e mesmo depois de se ter tornado escultor português em Portugal, Raul Xavier foi um artista “lusófono”, podemos hoje dizê-lo, embora o termo não se usasse ainda no tempo da sua vida. Se, por um lado, o escultor nunca menosprezou as suas raízes orientais, por outro lado, foi na cultura portuguesa que se formou e para ela contribuiu ao longo em toda a sua carreira artística. A sua personalidade e a sua obra não podem, por isso, deixar de fazer uma síntese singular de culturas distintas, no horizonte mais universal da lusofonia.

Os laços com o Oriente emergem, desde logo, naquela que é considerada a sua primeira obra: o busto de sua mãe macaense (gesso, 1911). Já casado e com dois filhos pequenos, Raul Xavier regressou à sua terra natal para desempenhar um cargo de condutor de obras públicas na construção do porto de Macau, função que desempenhou entre 1923 e 1925. Essa experiência de dois anos ter-lhe-á servido, sobretudo, para se aperceber de que a sua vocação não estava na administração pública, mas antes no ofício de modelar. Regressado e estabelecido em Lisboa, já com obra feita e reconhecida, o escultor não deixou, porém, de manifestar apreço pelas suas origens macaístas, como ilustra o facto de se apresentar com um costume tradicional chinês na fotografia que serviu de base ao retrato a óleo que dele fez o seu amigo pintor Domingos Rebelo. Podemos mesmo dizer que uma contida *saudade* do Oriente se faz sentir em obras significativas do escultor, como ilustram: a nostálgica “Fantasia oriental” (placa, 1926), que nos dá um perfil feminino com trança, e que nos toca mais por uma estranheza com ternura do que por algum padrão convencional de beleza; ou a estatueta de Wenceslau de Moraes (1939), vestido de quimono segundo fotografia da época, o que permitia sublinhar a japonização do militar e escritor português.

Mas, se Wenceslau de Moraes foi um português que se apaixonou pela cultura nipónica, que o tornou escritor, Raul Xavier foi um macaense que se afeiçoou decisiva e definitivamente à cultura portuguesa, que o tornou escultor. Com

efeito, ainda menino de 3 anos, Raul Xavier veio de Macau para Lisboa, onde teve a sorte de encontrar, para as primeiras letras na escola do Alinho²⁰, um genuíno pedagogo, o mestre Palyart Pinto Ferreira, que descobriu uma vocação artística nos desenhos daquele seu aluno. Concluída a instrução primária, Raul Xavier continuou a ter o estímulo e o apoio do professor, que lhe financiou o curso geral de desenho, de três anos, na Escola de Belas-Artes, sabendo que o pai do jovem, um humilde soldado com família numerosa, não tinha condições para sustentar a formação artística do filho. Foi, pois, o mestre Palyart Pinto Ferreira, o grande impulsionador de Raul Xavier para as artes plásticas. O escultor nunca o esquecerá, como o atestam quer a sua colaboração na ilustração de escritos pedagógicos do seu antigo mestre quer a medalha que o homenageia e o faz perdurar na nossa memória cultural²¹. Foi ainda a pedido do mestre, admirador de João de Deus, que o jovem Raul modelou um busto do ilustre pedagogo para a Casa Pia, onde Palyart Pinto Ferreira também leccionava. Com a sua obra primeira sobre João de Deus, inicia Raul Xavier o seu percurso na escultura, antes mesmo de se tornar escultor. Após o curso geral de desenho, Raul Xavier começou a sua formação escolar em escultura, na aula de Costa Mota (tio), então membro do Conselho de Arte e Arqueologia e posteriormente preterido em concurso público, a favor de Simões de Almeida (sobrinho), para a disciplina que lecionava provisoriamente, por doença do antigo docente²². Com a saída de Costa Mota (tio), Raul

²⁰ Instalada no antigo palácio de Angeja, que fora residência do físico-mor do reino, no tempo de D. José.

²¹ Como o atestam também as seguintes palavras de um amigo do escultor: «Meu caro Xavier: se a firmeza do seu carácter não me fosse familiar de longa data, bastaria a sua fidelidade constante à memória do seu primeiro professor para me revelar. Fernando Alfredo Palyart Pinto Ferreira, logo na aula primária, descobriu-lhe a vocação artística e orientou com paternal entusiasmo os seus estudos no sentido dessa vocação. E o Xavier foi escultor, construiu a sua obra e alcançou renome, como se documenta nas publicações que têm sido consagradas a tal obra. E uma indissolúvel amizade gratíssima o prendeu para sempre ao professor modesto, mas inteligentíssimo que foi esse excelente Palyart.» Fidelino de Figueiredo, “Elogio de um nobre educador (Carta a um Amigo)”, Separata da *Revista de Guimarães*, vol. LXXI, nº 1-2 (Guimarães, 1961), p.1. *Vd.* uma fotografia da medalha de Raul Xavier, representativa do mestre Palyart Pinto Ferreira, *ibid.*, p.3.

²² Informação biográfica disponível em: Oldemiro César, *Artis-*

Xavier seguiu o mestre e deixou a Escola de Belas Artes, não chegando a concluir o curso de escultura. Deste modo, o jovem estudante de escultura emancipou-se da Escola e continuou informalmente a sua formação no atelier do mestre Costa Mota. O valor da fidelidade pessoal primou sobre o da instituição escolar, o que revela um traço de carácter do futuro escultor. Julgamos, por isso, ser fiéis à memória de Raul Xavier, dizendo que os dois mestres da sua vida e arte foram Palyart Pinto Ferreira, nas primeiras letras, e Costa Mota (tio), na escultura. Ambos foram também, por isso mesmo, os dois grandes elos afectivos do escultor com a cultura portuguesa.

Ultrapassada a experiência de dois anos de administração pública em Macau, Raul Xavier estabeleceu-se definitivamente em Lisboa, onde se tornou professor da Casa Pia e mestre de canteiro artístico da escola de António Arroio, e onde se devotou incansavelmente ao seu ofício de modelar até à sua morte em 1964. O escultor Raul Xavier dedicou grande parte do seu labor artístico a modelar figuras relevantes da cultura portuguesa, e, desse modo, a guardar memória delas, material e cultural. Desde logo, referências contemporâneas ou próximas do seu tempo, e das mais diversas áreas do engenho humano, como sejam: o caricaturista e ceramista Rafael Bordalo Pinheiro (busto, 1917); o médico Fernando Bissai Barreto (busto, 1933); o filólogo e etnólogo José Leite de Vasconcelos (placa, 1934, estatueta, 1942, e medalha, 1948); o historiador Joaquim de Oliveira Martins (placa, 1935); o professor de literatura e ensaísta Fidelino de Figueiredo (busto, 1937); o artista-fotógrafo Manuel Alves de San-Payo (busto, 1944); o pintor Carlos Reis (busto, 1945); o professor e historiador de filosofia Joaquim de Carvalho (estatueta, 1944, e busto, 1947); o matemático Gomes Teixeira (medalha, 1948); o violoncelista David Sousa (placa, 1948); o arqueólogo Santos Rocha (busto, 1953); a poetisa Florbela Espanca (busto, 1955); o pedagogo João de Deus Ramos (medalha, 1955), filho do poeta e pedagogo João de Deus; etc. Esta lista de obras, umas feitas de encomenda a propósito de homenagens e efemérides, outras não, pois tão somente feitas por estima de amigo, longe de ser exaustiva, é

tas Portugueses. Raúl Xavier – Escultor, Lisboa, 1943, pp.19-20.

quanto basta para significar o apreço do escultor macaense pela cultura portuguesa do seu tempo. Raul Xavier conviveu com muitos daqueles dos quais fixou memória nas suas obras, e tornou-se um deles, tendo sido adoptado e reconhecido culturalmente como escultor português.

Entretanto, o escultor português de origem macaísta foi também um atento intérprete da escultura portuguesa do seu tempo, bem como das dominâncias do modo de ser português que nela se exprime. No seu artigo “A Escultura em Portugal nos últimos vinte e cinco anos”, publicado a 15 de Dezembro de 1948 no periódico *Novidades*, o próprio escultor Raul Xavier sublinha, como traço comum à personalidade do seu mestre, Costa Mota, e aos discípulos mais ousados do mestre Simões de Almeida (sobrinho), algo como o lirismo português²³. Este será também o traço dominante de união entre três vultos da história da cultura literária portuguesa, que atraíram o talento de Raul Xavier na sua produção escultórica: o poeta Luís Vaz de Camões, cujo busto (1931) se encontra instalado na Biblioteca da Universidade de S. Francisco da Califórnia; o escritor romântico Camilo Castelo Branco, ao qual o escultor dedicou vários tipos de trabalhos, como o busto, a estatuetta e a medalha; o poeta e pedagogo João de Deus, que motivou o conjunto escultórico implantado na sua terra natal, São Bartolomeu de Messines, e inaugurado a 9 de Março de 1964, pouco tempo depois da morte do escultor, a 1 de Janeiro do mesmo ano. Uma obra madura sobre João de Deus marca, assim, o fim do percurso produtivo de Raul Xavier na escultura.

Para compreendermos o conjunto escultórico sobre João de Deus, porém, talvez não baste o lirismo português, que seduziu o escultor macaense. Talvez sejam necessários outros valores trazidos do Oriente no sangue de Raul Xavier. Um

escritor e jornalista seu amigo, Carlos Sombrio, chamou-lhe o “escultor da serenidade”, especialmente a propósito da maquete do monumento a D. Francisco Gomes do Avelar, em frente da Sé de Faro²⁴. Com efeito, a serenidade é uma qualidade expressiva que domina em toda a estatuária monumental de Raul Xavier. Desde logo, as estátuas que personificam simbolicamente ideias nobres, como a “Arte” e a “Ciência” (1932, Palácio dos Desportos, Parque Eduardo VII, Lisboa), a “Prudência” (1935, Palácio de S. Bento, Lisboa), ou a “Lei” e a “Justiça” (1949, Palácio da Justiça, Beja), acusam uma hierática impassibilidade. Também no painel pétreo da batalha de Aljubarrota, “Alegoria a D. Nun’Álvares Pereira”, ao calor da batalha, sobreleva a harmonia da composição²⁵ e a postura vertical, firme e quase invulnerável, do herói a cavalo, Nuno Álvares Pereira. Mas é, sobretudo, nas pequenas figuras simbólicas, a que os críticos chamavam na época “figuras de fantasia”, que melhor se exprime a liberdade criativa de Raul Xavier²⁶, bem como as qualidades mais indissociáveis da sua escultura: entre elas, encontra-se mesmo uma “Serenidade” (1936), a par de uma “Saudade” (1932), de um “Pensamento longínquo” (1941) ou de uma “Melancolia” (1950). Todas estas ideias, estados ou sentimentos são representados por figuras femininas. Há, na escultura de Raul Xavier, uma espiritualidade no feminino, que

²⁴ Cf. Carlos Sombrio, “Raul Xavier: o Escultor da Serenidade e o seu monumento ao Arcebispo-bispo Gomes de Avelar”, *Jornal de Notícias*, 30 de Novembro 1939.

²⁵ A “Alegoria a D. Nun’Álvares Pereira”, originalmente destinado e apresentado a forrar a Sala de Aljubarrota na Exposição do Mundo Português (1940) e posteriormente colocado em S. Jorge (Aljubarrota), é para o Prof. Émile Schaub-Koch, esteta e crítico de arte, a obra mais significativa de Raul Xavier, escolhida para figurar em: Émile Schaub-Koch, *Valeurs de Rappels d’Esthétique Comparative*, Lisbonne, Publication sous les auspices de l’International Institute of Arts and Letters, 1958, fig.109. A mesma obra será, portanto, uma daquelas que melhor manifesta o talento do escultor como mestre da composição: «L’energique vitalité de l’oeuvre est question technique et ne dépend pas du tout de la vision qu’elle exprime, et qu’elle pourrait exprimer de manières différentes et selon d’autres méthodes. Voilà ce que saisit à fond Xavier et ce que certes, en matière de composition, il connaît à fond. Et cette connaissance est celle d’un grand artiste.» Émile Schaub-Koch, *Raul Xavier. Sculpteur Portugais*, Lisboa, 1957, p.3.

²⁶ No que sintonizamos inteiramente com as seguintes palavras de Émile Schaub-Koch: «Il est évident que les plus belles oeuvres de Xavier ne sont que des valeurs de représentation de sa conscience d’artiste, telle sa *Melancolie*, étonnante d’expression créée.» *Raul Xavier. Sculpteur Portugais*, p.6.

denuncia uma delicada estima pela mulher. A este respeito, é de assinalar o parentesco anímico do escultor com o poeta João de Deus.

A escultura de Raul Xavier é, aliás, toda ela figurativa, e isso valeu-lhe a depreciação de “não moderna”, em comparação com a arte abstracionista. Todavia, nem por isso se tornou mais fácil de caracterizar e de classificar do ponto de vista da crítica da arte. Em 1939, Luís Chaves procurava entrever assim influências e tendências na arte de Raul Xavier:

«Da serenidade olímpica da criação artística passa à violência insatisfeita da realização. Procurar-se-ia estrear na técnica de R. Xavier a influência de um outro mestre escultor. Em vão. Talvez impressionista aqui, visão de Rodin que se funde num momento; talvez classicista além, na majestade de Cánovas através de mármore de Thorwaldsen; realista porventura na lição portuguesa de Soares dos Reis. Talvez tudo, e de tudo um pouco, e não por espírito de formação ecléctica, feição inferior de impersonalidade; antes porque a arte é omnimoda, e na alma sincera do artista bem formado brota como fonte da montanha.»²⁷

Afinal, impressionista, classicista e realista, mas não eclético. Por sua vez, em 1957, Émile Schaub-Koch procurava definir assim a novidade da arte de Raul Xavier:

«Xavier é um gótico da época flamejante, isto é, da época em que o gótico se enriquece com o arabesco, e com todas as riquezas do barroco que acaba de nascer em Veneza.»²⁸

Afinal, uma arte fora do seu tempo, que combina tendências remotas. Estes dois testemunhos de crítica favorável ao escultor Raul Xavier ilustram bem, todavia, que, quando intenta rotular uma obra de arte pessoal, a crítica facilmente se enreda em contradições insanáveis nas suas apreciações. De qualquer modo, o especialista de estética comparativa, que foi Émile Schaub-Koch, compara por afinidade a escultura figurativa de Raul Xavier com a da escultora americana Anna

Hyatt Huntington²⁹, e não é por ser figurativa que a arte de um e de outra é uma arte menor. Figurativo é também o conjunto escultórico do monumento a João de Deus, em S. Bartolomeu de Messines. Raul Xavier adoptou, para o monumento, a iconografia espectável sobre João de Deus, ligada, sobretudo, à sua *Cartilha Maternal*. Olhando então para o monumento, o que vemos? Não do ponto de vista do crítico profissional, mas apenas com o olhar de um observador atento. Vemos a figura de João de Deus, sentada sobre a saliência de um muro, que lhe serve de banco: o pedagogo segura com a mão esquerda a sua Cartilha, erguida sobre o joelho esquerdo, e reclina-se levemente sobre o lado direito, com o cotovelo direito sobre o muro e a mão apoiando o rosto, que olha na direcção do horizonte acima de duas crianças ao lado a ler. Na figura de João de Deus, sobressai a tranquilidade, que procede de uma missão cumprida, e a serenidade contemplativa, que era um traço comum à personalidade do poeta e à do escultor. As crianças, por seu turno, não são um detalhe decorativo do monumento, elas estão praticamente no mesmo plano fronteiro do pedagogo, porque elas são a sua razão de ser. As crianças foram, aliás, um motivo predilecto do escultor Raul Xavier, que cedo começou a modelar a cabeça encaracolada do seu próprio filho e que tomou por modelo o seu neto mais novo para o menino que carinhosamente acompanha a pequena leitora, neste monumento a João de Deus. Há, neste conjunto escultórico, traços cruzados de serenidade e lirismo. Nada espanta por inesperado; tudo se combina sem sobres-



²³ «Costa Mota, discípulo de Vítor Bastos, teve personalidade forte, a um tempo lírica de português, e criadora incisiva de estados de alma. – [...] – Simões de Almeida (sobrinho), por seu turno, transmitiu a sua arte a discípulos, que se têm distinguido nas correntes modernas, desde o neoclassicismo sereno e equilibrado, até às concepções irreverentes e ousadas em que todavia se manifesta sempre o lirismo da gente portuguesa, e frequentemente o apreciável sentido decorativo, que vem completar e formar ambiente sugestivo a este lirismo, talvez por vezes demasiado saudosista, mas evocador. São: Leopoldo de Almeida, Rui Gameiro, Barata Feio, Martins Correia, António Duarte, Anjos Teixeira (filho), etc.» Raul Xavier, “A Escultura em Portugal nos últimos vinte e cinco anos”, *Novidades* (15/ 12/ 1948).

²⁷ Luís Chaves, “Raul Xavier. Escultor”, *Letras e Artes*, Suplemento literário das *Novidades*, Ano II – 4-VI-1939 – Nº41.

²⁸ «Xavier est un gothique de l’époque flamboyante, c’est-à-dire, de l’époque où le gothique s’enrichit de l’arabesque, et de toutes les richesses du baroque qui vient de naître à Venise.» Émile Schaub-Koch, *Raul Xavier. Sculpteur Portugais*, p.29.

²⁹ Cf. Émile Schaub-Koch, *Valeurs de Rappels d’Esthétique Comparative*, Lisboa, 1958, pp.116-122.

JOÃO DE DEUS E TEIXEIRA DE PASCOAES¹

Pedro Martins

para o Joaquim Domingues

1. Teófilo Braga, a quem devemos algumas das melhores páginas que se escreveram sobre João de Deus, inicia por uma citação de Shelley o estudo votado ao poeta algarvio naquela parte da sua *História da Literatura Portuguesa* em que trata da “dissolução do ultra-romantismo”. São do prefácio do *Prometeu Libertado* as linhas brevíssimas aí transcritas:

*Um grande poeta é uma obra prima da natureza, que deve impor-se e se impõe necessariamente ao estudo de um outro poeta.*²

De Teófilo para Pascoaes muda, decerto, a estrutura poética do estudioso, com larga vantagem para o vate de Gatão. Mas a posição de princípio – como, em certa medida, a perspectiva adoptada – ou a admiração pelo poeta estudado mantêm-se razoavelmente inalteradas.

Nas laudas memoriais da conferência sobre *Guerra Junqueiro*, proferida no Teatro Amaranthino em 19 de Março de 1950, Teixeira de Pascoaes começa por nos dar conta de circunstâncias deveras curiosas, à vista do que nos move:

Frequentava eu o liceu amarantino, quando me apaixonei pela Poesia, isto é, quando, em mim, se produziram os primeiros sintomas duma espécie de loucura transcendente ou mal sagrado... que a saúde é da idade das cavernas, a roer bolotas e raízes. Era meu discípulo um rapaz da minha

*idade, uns quinze ou dezasseis anos, vítima da mesma doença transcendente. Eu rabiscava os meus primeiros versos em papel vermelho; e ele, em papel de carta de namoro. O meu ídolo era Guerra Junqueiro, e o ídolo do meu discípulo era o João de Deus. Nas nossas íntimas palestras, em que a vaidade das crianças e dos tolos, a si mesma, se exalta e lisonjeia, eu afirmava, encantado: Serei um outro Guerra Junqueiro! E o meu confrade respondia-me: E eu serei um João de Deus! Eu concordava, é claro, para ele concordar comigo. Concordávamos um com o outro, muito sinceramente, que a vaidade é a sinceridade em pessoa. Se há um sentimento em pessoa, é o da vaidade, ou, pelo menos, é o único sentimento que toma figura humana. Alimentávamos mutuamente o nosso amor-próprio. Eu, sem ele, não era um Guerra Junqueiro; e ele, sem mim, não era um João de Deus. Chamava-se Nasianzeno, e tinha um olho castanho e outro, azul; ou tinha um olho na terra, e outro, no céu, muito à João de Deus: João, quando calçava de beijos os pés da bem amada; de Deus, quando pairava etereamente, na abóbada infinita, sustentando, nos braços, não um corpo de mulher, mas apenas a sua imagem divinizada.*³

De João de Deus (n. 1830) para Guerra Junqueiro (n. 1850), assim ofertados à juvenil emulação das primícias, vai a distância exacta de uma geração, se aqui se antolha justa a medida cabal do vinténio. Não se explica, porém, a inclinação de Pascoaes senão por razões diversas, que agora seriam de difícil desenvolvimento, mas que a subtilidade das afinidades electivas deixa desde já entrever. Lembremos somente ser Junqueiro, na feliz expressão significativa de Joaquim Domingues,

³ Teixeira de Pascoaes, *Ensaio de Exegese Literária e Vária Escrita*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004, p. 46.

uma *d'as duas colunas da Renascença Portuguesa*⁴, sendo a outra Sampaio Bruno. Ora esta asserção emerge e releva em revéberos de nitidez logo que verificamos ter sido Teixeira de Pascoaes figura de proa deste movimento, e porventura a de maior proeminência entre quantas lhe deram ser e expressão. Por outro lado, Bruno e Junqueiro concorrem com flagrância, e de modo superlativo, na formação do pensamento pascoalino. Bem vistas as coisas, os dois factores quase se não distinguem: a doutrinação renascente de Pascoaes, vertida no acervo de documentos em prosa a que habitualmente surge referida a *campanha saudosista*, é já o corolário de um decantamento, operado a partir dos seus grandes textos poéticos, mormente os relatos míticos do *Maranos* e do *Regresso ao Paraíso*.

A abordagem precedente justifica-se no propósito de filiar a leitura pascoalina de João de Deus – pois é sobretudo disso (mas não só) que aqui se vai tratar – na tradição interpretativa própria do ambiente em que se inscreve – e a este respeito importaria talvez considerar “as razões pelas quais Álvaro Ribeiro atribuía à acção de Junqueiro, a par da de Bruno, a criação do clima espiritual que esteve na génese da Renascença Portuguesa”⁵. Na impossibilidade de o fazer aqui, limitar-me-ei a frisar que João de Deus pode ser visto, a juízo do Pascoaes *d'Os Poetas Lusíadas*, como o primeiro agente do pátrio renascimento verificado na segunda metade do século XIX, qual sorte de pioneiro, destarte a par de Antero, tal como a este o entende Pessoa, nele vislumbrando o precursor do saudosismo, na série de escritos aquilinos sobre *A Nova Poesia Portuguesa*. Que tudo isto possa ter sua parte de verdade ocorre a demonstrá-lo a circunstância de Teixeira de Pascoaes, prestes a terminar a citada conferência sobre o poeta das *Orações*, o entronizar, num juízo maturado pela senectude, com Antero de Quental e João de Deus, na “Trindade Sagrada do Parnaso português”⁶.

⁴ Joaquim Domingues, “Junqueiro e Bruno: as duas colunas da Renascença Portuguesa”, in *Nova Águia*, n.º 9, Sintra, Zéfiro, 1.º semestre de 2012, pp. 101 e ss.

⁵ *Idem*, p. 105.

⁶ *Ensaio de Exegese Literária e Vária Escrita*, p. 59.

Averbe-se, a propósito, a ilustração anedótica de um episódio singular, revelado por Joaquim Domingues no escrito, já referido, sobre “as duas colunas da *Renascença Portuguesa*”: foi João de Deus Ramos, filho do poeta do *Campo de Flores*, o portador, do Porto para Lisboa, em Julho de 1910, de uma proclamação expressamente redigida por Junqueiro e Bruno⁷, na iminência de uma revolta que só a 5 de Outubro se tornaria efectiva⁸.

A consideração sistemática de uma ambiência cultural em que as linhagens se urdem e cruzam não deveria, em princípio, levar-nos a deixar de fora do nosso escrito a figura primaz de Teófilo Braga, amigo de João de Deus e incomparável estudioso e zelador da sua obra. Tanto mais que é ainda Álvaro Ribeiro quem, judicioso, o religa a Bruno e Junqueiro e no-lo revela no alto estatuto de quem “entreviu, em contornos indecisos, a originalidade do pensamento português”⁹, como *último romântico* a quem se deve “a primeira tentativa de formular a filosofia portuguesa”¹⁰. Sem prejuízo das influências ou confluências que, a este respeito, importe adrede acentuar, é porém com Bruno, *fundador* a quem estava destinada “a glória de referir ao pensamento teológico a filosofia portuguesa”¹¹, que iniciamos o nosso bosquejo. Junqueiro fará a ponte com Pascoaes.

2. Num escrito tão breve quanto denso, dado à estampa no n.º 7 da 2.ª série de *O Ideal. Revista litteraria e artistica*, Sampaio Bruno começa por evidenciar a *simplicidade* artística de João de Deus, simultaneamente considerada pelo prisma da *ideação* como pelo da *expressão*, e perante a qual “o esforço crítico aborta na impotência de irresoluções fundamentais”. Neste número de homenagem ao poeta de Messines, datado de 27 de Dezembro de 1894, Bruno assinala-lhe em

⁷ De Sampaio Bruno para o próprio João de Deus, “ilustre correligionário e amigo”, conhece-se uma carta, datada de 26 de Novembro de 1883, solicitando colaboração para um diário democrático – *A Discussão* – “devendo aparecer brevemente”. Foi recentemente coligida por Joaquim Domingues na pág. 45 no volume *Correspondência Epistolar e outros textos avulsos*, de Sampaio Bruno, editado em 2011 pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

⁸ *Idem*, p. 104.

⁹ Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas. subsídios para a história da filosofia em Portugal*, Lisboa, 1951, p. 138.

¹⁰ *Idem*, p. 133.

¹¹ *Idem*, p. 58.

¹ O presente estudo completa, desenvolve e aprofunda o esquema tópico da comunicação que, com o mesmo título, se apresentou ao Seminário “Espiritualidade, Cultura e Pedagogia em João de Deus”, realizado em 14 de Abril de 2012, em São Bartolomeu de Messines.

² Teófilo Braga, *História da Literatura Portuguesa*, VII, *As Modernas Ideias na Literatura Portuguesa, A Geração de 70*, Mem Martins, Europa-América, 1986, p. 11.

seguida a *espontaneidade*, “aferida (...) na pronta transmissibilidade da sua obra”, pela qual “o mesmo simplismo que o personaliza o torna refractário aos minuciosos reparos e ao processo pedante das esquemáticas correlações”. Por isso, segundo o filósofo, “não nos encontramos aqui com uma destas fisionomias estéticas em que se entrecruza a influência das várias correntes históricas da evolução literária geral”. Previamente percorridas, e afastadas, por impertinentes, as presumíveis influências, a consideração da *originalidade* de João de Deus fica a um passo, bem pequeno, do leitor: “Aqui, no sublime exemplar português, nenhuma interdependência, tão inconfundível é a *condição* subjectiva do artista”. Célere, directo, singelo, Camilo Castelo Branco dirá de outro modo: “João de Deus não tem escola. É Ele...”¹².

E, no entanto, será talvez pressuroso afirmar, sem mais, que João de Deus não tem escola. O poeta, quando a não cria, ou a não inaugura, pelo menos anuncia, ou propicia, o surgimento de uma nova escola, à qual, à falta de melhor expressão, e observando as devidas prevenções, caberá qualificar, sob o signo da ruptura, pelo prisma do *naturalismo*. De novo a palavra a Sampaio Bruno:

Entre nós, o aparecimento literário de João de Deus marca a época da revertência à franca realidade, brotando ingénua e pura do transporte interior que deu plasticidade estética à emoção psicológica. Desvairados pelo ultrarromantismo, imobilizados no neoclassicismo, ou desmoralizados pelo misticismo mundano, a poesia de João de Deus foi um abrupto, inconsciente protesto da simples natureza, eterna e cândida.

É assim que, melhormente do que com os primeiros versos de Daudet e de Maupassant pretendeu Zola, a crítica portuguesa pode reivindicar para o naturalismo tal lirismo, fundindo à realidade concreta um tão amplo raptio no destino do supremo, transcendente ideal.

Atente-se ainda, a este propósito, por sumamente esclarecedor, no seguinte episódio, por Sampaio Bruno averbado, alguns anos mais tarde, nas páginas d'*A Ideia de Deus*: o haver António

Feliciano de Castilho declarado o *Dom Jaime* de Tomás Ribeiro uma epopeia superior à d'*Os Lusíadas*, porque Luís de Camões apresentava descrições libertinas. Ora, como o filósofo português então consigna: “No *Bejense*, João de Deus teve a frase feliz: condenar *Os Lusíadas* porque não servem para *Cartilha do Padre Inácio*, o mesmo é que censurar a *Cartilha do Padre Inácio* porque não serve para epopeia nacional”¹³.

Registe-se, no ingénio reparo, significativo do mais elementar bom senso, o traçado emergente de uma linha de fronteira, ou não fosse, entre nós, Tomás Ribeiro acurado dignitário do movimento ultra-romântico, conforme a taxonomia teofilina, naquele ponto crucial em que a renovação do moderno lirismo encabeçada por João de Deus concorre grandemente na dissolução do mesmo ultra-romantismo.

Seja pela metodologia analítica, seja pela asserção substantiva, não difere por aí além, neste como noutros pontos, o autor da *Geração Nova* da doutrina expendida na *História da Literatura Portuguesa*, onde encontramos, eloquente, esta meia dúzia de linhas:

*João de Deus, pela simplicidade ingénua da sua inteligência, quando a mocidade era atraída para as aspirações revolucionárias, que renegava segundo ulteriores conveniências, escapou a este estado de insurreição mental propagado por um metafisicismo dissolvente. Eis a razão da superioridade das suas idealizações, espontâneas, naturais, verdadeiras, belas, porque não eram sugeridas pela exaltação romântica melancólica, satânica, revolucionária, ou pessimista, das formas incoerentes da arte moderna.*¹⁴

3. Adentro desta leitura da poesia de João de Deus, de Sampaio Bruno para Guerra Junqueiro há um progresso que se opera, resolutivo, na definição objectiva da Natureza, em simultânea aproximação à visão que, por esses anos, será também a de Teixeira de Pascoaes. A Natureza, condição do que nasce e morre, é – sobretudo – a Mulher, numa concretização que apela à solidariedade semântica de palavras como *matéria* e *mater*. Mais: esse progresso permite-nos mesmo

¹² Sampaio Bruno, *A Ideia de Deus*, Porto, Lello, 1998, pp. 53-54.

¹⁴ Teófilo Braga, *História da Literatura Portuguesa, VII, As Modernas Ideias na Literatura Portuguesa, A Geração de 70*, p. 12.

perspectivar algo que passa do poeta algarvio para os versos admiráveis do vate amarantino. Segundo Junqueiro, diante de João de Deus “o universo maravilhoso, criado por Deus, move-se em Deus, mas a expressão suprema do Divino radia na beleza deslumbradora e fecundante, na graça da amante, na mulher. O centro do mundo de Deus é o beijo de amor, divinizado”¹⁵.

A menção do “centro do mundo” implica já alusão provável a uma iniciação pelo amor, como via de libertação espiritual e de união a Deus. A mulher, em cuja beleza esplende – ou se reflecte – a verdade da Sabedoria divina, surge-nos assim como a *mistagoga*, aquela que conduz o homem pelos mistérios, para aqui empregarmos a expressão certa de Rafael Monteiro¹⁶. E Junqueiro, bem que comece por a dissociar, tal como o *Campo de Flores* no-la revela – vária, tangível e voluptuosa –, das subteis, feminis figuras universalmente encontradas em Laura, Beatriz ou Natércia (e outro tanto será dizer: em Petrarca, Dante e Camões), não poderia, afinal, estar mais perto da doutrina dos fiéis-do-Amor (que os três poetas representam) quando desta sorte, condescendendo, acaba por escrever:

*Mas a poligamia da volúpia, continuamente idealizada e sublimada, unifica-se e resolve-se, ao cabo, numa só imagem espiritual.*¹⁷

Logo depois, e consequentemente, na obra de João de Deus identifica Guerra Junqueiro uma “mística amorosa”, onde destrinça cinco “graus ascendentes de elevação e perfeição”¹⁸. Nos três primeiros graus Junqueiro entrevê, difusa, uma ascese que toma o corpo – ou o “desejo voluptuoso” que este inspira – como ponto de partida, ou de apoio, da realização iniciática. Nada se faz contra o corpo – ou apesar do corpo –, mas pelo corpo, que nos surge como algo de eminentemente santificável, numa marca cripto-judaica que tenderia a passar despercebida, não fora a subtil hermenêutica já intentada por António

Telmo¹⁹. Há nesta purificação da volúpia, de contínuo operada pela imaginação idealizadora, uma desmaterialização que propriamente constitui o cerne da iniciação, conducente ao êxtase. Estamos em pleno território dos *Fedeli d'Amore*, para quem, lembra Julius Evola, “o transporte e a exaltação do *eros* desempenham um papel técnico, como apoio da realização iniciática”²⁰.

No quarto grau assinala-se, de um modo discreto, o paracletismo desta via, assim se caucionando a aproximação ensaiada à doutrinação iniciática da *Fede Santa*. Ali, “a mulher-alma desencorpora-se, diviniza-se, deifica-se. É graça, piedade, dor, amor, misericórdia, a Virgem das virgens, a Mãe de Cristo, a mãe de Deus! É Deus em mulher, é Deus no feminino”²¹.

A parte inicial do excerto que venho de transcreever parece encontrar eco ainda no ensino de Evola, quando este autor nos lembra que, para os fiéis-do-Amor, a mulher real é concebida e vivida, através de um processo evocatório, como a encarnação de uma força vivificante e transfiguradora, transcendendo a sua pessoa²². E, do penúltimo para o último parágrafo, como que identificamos a translação do consciente cristão para o subconsciente hebraico, repetidamente assinalado por António Telmo. A Virgem, no dizer clássico de Gilbert Durand, constitui “representação vicarial” do Espírito Santo, sendo este, por seu turno, permutável com a Presença da *Shekinah*, em que a Cabala, consabidamente, vislumbra o aspecto feminino da Divindade.

No quinto e último grau, “o poeta religioso, libertado do mundo, uni-se a Deus”²³. União que só é verdadeira quando os que chegam a Deus “levam no coração, como um filho gemendo, o universo inteiro”²⁴, e tal é o caso do santo que, inclinando-se para a natureza, “ergue nos braços a humanidade, agasalha no peito a infância humana, e cantando e chorando e rezando, lá vai com ela para Deus”²⁵. Desenvolver este ponto

¹⁹ António Telmo, “A influência da Cabala em Portugal”, in *Viajem a Granada*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2005, pp. 176 e ss.

²⁰ Julius Evola, *O Mistério do Graal*, Lisboa, Vega, 1978, p. 203.

²¹ Guerra Junqueiro, *Prosas Dispersas*, p. 86.

²² Julius Evola, *O Mistério do Graal*, p. 201.

²³ Guerra Junqueiro, *Prosas Dispersas*, p. 86.

²⁴ *Idem*, ibidem.

²⁵ *Idem*, pp. 86-87.

¹² Alfredo Pinto (Sacavém), *João de Deus na inspiração musical (antologia)*, Lisboa, Tipografia da Livraria Ferin, 1934, p. 7.

¹⁵ Guerra Junqueiro, *Prosas Dispersas*, Porto, Livraria Chardron, 1921, p. 84.

¹⁶ Rafael Monteiro, “O Culto do Espírito Santo”, in *A Festa das Chagas, os Painéis de Nuno Gonçalves e outros temas*, Sesimbra, Câmara Municipal de Sesimbra, 2002, p. 119.

¹⁷ Guerra Junqueiro, *Prosas Dispersas*, pp. 84-85.

¹⁸ *Idem*, p. 85.

implicaria detida incursão no pensamento do próprio Junqueiro, qual ele resulta, em esboço obsidiante, das suas *Prosas Dispersas*; e bem assim na similar visão brunina de uma *ética cósmica*, para aqui se empregar a definitiva expressão celebrada por Joaquim Domingues²⁶. Bastará, para o que nos interessa, encarecer o concorde altruísmo dadivoso com que João de Deus endereçou ao ensino do seu povo a *Cartilha Maternal*, na *popularização* de um método *tradicional* (como superiormente registou António Telmo na *Gramática Secreta da Língua Portuguesa*, ao divisar no poeta pedagogo um cabalista sequaz do *Sepher Ietsirah*), fenómeno que, não raro, encontra estreitos paralelos na história da mística judaica²⁷. Teófilo Braga, que lhe imputa “um alto sentimento de sociabilidade”, posto “em todos os actos da sua vida”, relata, por seu turno, na *História da Literatura Portuguesa*, um episódio pungente e exemplar, que tão pessoal e dramaticamente o tocou:

*E quem mais do que eu poderá reconhecer a organização simpática de João de Deus? Quando a morte me feriu no mais íntimo do meu ser, levando-me os dois filhos que eram a razão da minha existência, ele veio dar-lhes a imortalidade subjectiva, vivificando-os pela poesia, nas emoções externas da obra de Arte. Sob o título A Maior Dor Humana reuniu um feixe de elegias, que ele pediu a todos os poetas da geração actual para entretecer a grinalda depositada sobre a sepultura das duas crianças.*²⁸

4. Se Junqueiro, para o que nos toca, nos levou mais perto de Pascoaes que Sampaio Bruno, é a este último, todavia, que convém tomar de empréstimo o discurso do método apropriado à abordagem que constitui, afinal, o objecto do presente escrito, doravante projectado na visão do estudioso de João de Deus que o poeta do Marão também foi, sobretudo nas páginas de *Os Poetas Lusíadas*. Refiro-me à dicotomia que distingue o

plano prévio da *ideação* dessoutro que é já o da *expressão*. Começemos, pois, pelo primeiro. Naquela sua obra, Pascoaes distingue três formas de poesia: a amorosa, a patriótica e a religiosa²⁹, numa trilogia que se compõe com a tríade de seres espirituais, cada vez mais complexos, que havia já deduzido na *Arte de Ser Português*: a Família, a Pátria e a Humanidade, culminando no supremo ser espiritual: Deus³⁰. Compreende-se a articulação, em termos de pura correspondência, se pensarmos que o fim da poesia amorosa é “a criação da Família, unindo o homem à mulher”; e que o fito da poesia patriótica concerne “à criação da Pátria, definindo um sentimento original comum a determinada Raça que assim conquista a sua unidade moral, a íntima fisionomia que ela mostra a Deus, para que Deus a veja e a reconheça entre os outros Povos...”³¹

A correspondência que proponho tornar-se-á – estou em crer – inteiramente nítida quando ponderamos as seguintes palavras do vate de Gatão: “Acima da poesia amorosa e patriótica, a poesia religiosa cria a unidade das Pátrias em Deus, a sua concordância num ideal cada vez mais belo e perfeito”³². Que a Humanidade seja então essa superior instância universal onde a mediação com o divino se irá operar, percebe-o o leitor da *Arte de Ser Português* ao deparar-se com a seguinte passagem deste breviário:

*O homem superior vive também como patriota. E o homem sublime, o santo, por exemplo, vive ainda a vida da Humanidade e mesmo a do Universo.*³³

Para fechar o silogismo, restará aditar, com Rafael Monteiro, que a *santidade* se atribui às coisas ordenadas para Deus³⁴.

Não por acaso, nas formulações triádicas d' *Os Poetas Lusíadas* (que nos conduzem da poesia *amorosa* à *religiosa* pela termo médio da *patriótica*) a figura do *santo* preenche quase invariavelmente

²⁹ Teixeira de Pascoaes, *Os Poetas Lusíadas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 43.

³⁰ Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991, p. 33.

³¹ *Os Poetas Lusíadas*, p. 43.

³² *Idem*, p. 44.

³³ *Arte de Ser Português*, p. 33.

³⁴ Rafael Monteiro, *Op. cit.*, p. 123.

²⁶ Joaquim Domingues, “A ética cósmica de Bruno”, in *De Ourique ao Quinto Império – para uma filosofia da cultura portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 2002, pp. 85 e ss.

²⁷ Cfr., por exemplo, Moshe Idel, *Cabala: nuevas perspectivas*, Madrid, Siruela, 2005, pp. 88-90 e p. 92.

²⁸ Teófilo Braga, *Op. cit.*, p. 66.

o protótipo do poeta religioso, quer esse santo seja maximamente Jesus Cristo, ou São Francisco de Assis³⁵, quer seja o nosso Frei Agostinho da Cruz³⁶.

Mas o que nessas trilogias mais nos pode interessar, por aquilo nos mostra do alto lugar que Pascoaes, logo em 1918, reserva a João de Deus, é o facto de este ser ali o poeta do amor por excelência, ou o poeta *amante*³⁷, assim como Camões o é para a Pátria, e Frei Agostinho (implícita ou explicitamente) para Deus. Atente-se nesta passagem:

*Ao ler os versos de João de Deus, sentimo-nos enamorados da mulher; ao ler Os Lusíadas sentimo-nos portugueses d'aquém e d'além-mar; lendo o Sermão da Montanha ou o Canto das Criaturas, Deus como que ressurgue do nosso sentimento divinamente exaltado. Com João de Deus, eu vivo em minha casa; com Luís de Camões eu vivo em Portugal; com Jesus ou S. Francisco de Assis, vivemos no Infinito.*³⁸

E nesta outra – nos nossos Poetas da Saudade, há um profundo sentimento da Eternidade e do Infinito, que abrange o amor do homem pela mulher:

*Sempre será meu amor
Como a sombra enquanto eu for.
Quanto vai sendo mais tarde,
Tanto vai sendo maior.
(Cristovam Falcão).
Chamaste-me tua vida
Eu tua alma quero ser.
A vida acaba com a morte,
A alma não pode morrer.
(Cantiga popular).*

E abrange o amor do português à sua Pátria, em remotos tempos que passaram:

*Vereis amor da Pátria não movido
De prêmio vil, mas alto e quase eterno.
(Camões).*

E o amor a Deus:

*Ama comigo a Deus eternamente
(Frei Agostinho).*

³⁵ *Os Poetas Lusíadas*, p. 44.

³⁶ *Idem*, p. 56 e p. 164.

³⁷ *Idem*, p. 102.

³⁸ *Idem*, p. 44.

São os três amores a que correspondem as três formas da Poesia: amorosa, patriótica e religiosa: – João de Deus, Camões e Frei Agostinho da Cruz.³⁹ Na visão de Pascoaes, esta modelaridade de João de Deus tem, todavia, o senão de o havermos de considerar, entre a lírica pléiade lusíada, como um dos “poetas restritos”⁴⁰, pois que estes, ao cantarem a *mulher*, a apontam a um ser espiritual – a Família – inferiormente situado na escala deduzida na *Arte de Ser Português*, e nessa medida se distinguem dos “poetas de mais profunda inspiração, como Frei Agostinho, Camões e Antero de Quental”, tendo já Deus no seu horizonte.

Bem vistas as coisas, talvez não seja tanto assim. Bastará pensar na leitura que Junqueiro nos apresentou de João de Deus e procurar demonstrar quanto o próprio Teixeira de Pascoaes, de alguma sorte, lhe sofre a influência. O ponto fica em aberto, para a final ser retomado.

Por outro lado, o surgimento do poeta do *Campo de Flores* reveste-se, aos olhos do mesmo Pascoaes, de uma significação patriótica tremenda. Mas essa é matéria que implica já a consideração da sua lírica pelo prisma remanescente da *expressão*.

5. N' *Os Poetas Lusíadas*, Teixeira de Pascoaes fia do génio saudoso da língua pátria, e das virtualidades expressivas que ele lhe confere, uma faculdade eminente de exprimir a Natureza em termos tão peculiares que a Poesia que nela radica se impregna de nuances características das belas-artes (escultura e pintura) e da música. “Por isso – escreve o poeta –, o que mais caracteriza a nossa Poesia, são músicos compondo em verso, pintores que trabalham em verso, escultores que modelam em verso”⁴¹.

Num passo próximo, mas prévio, da mesma obra, Pascoaes já havia escrito: “A nossa língua contém a matéria-prima de todas as Artes: a tinta, o mármore e o som; a tinta sublimada em Fialho, o mármore em Antero e Herculano, o som em João de Deus e Guerra Junqueiro...”⁴²

A analogia – pois é disso que se trata – tem tão pouco de casual quanto de insignificante. O mármore,

³⁹ *Idem*, p. 164.

⁴⁰ *Idem*, p. 56.

⁴¹ *Idem*, p. 157.

⁴² *Idem*, p. 151.

a tinta e o som formam escala remetendo para a hierarquia da tríade elementar *terra – água – ar*; e, por via desta, para a simbólica alquímica, que, como Pedro Sinde muito bem divisou, pode ser transposta para a teoria da Saudade⁴³.

A predominância do elemento trabalhado por cada poeta surge-nos, pois, plena de consequências, sabido que a terra (mármore) está para o corpo, como a água (tinta) está para a alma inferior e o ar (som) para a alma superior. Do ponto de vista expressivo, um músico compondo em verso não é o mesmo que um pintor trabalhando em verso ou um escultor modelando em verso. Todos são poetas; mas o primeiro logrou alcançar um estado mais avançado de desmaterialização, uma superior espiritualização da expressão artística. Escreve Pascoaes:

*A pintura dá melhor a ilusão da realidade que a escultura, em virtude do seu poder de nuançar e fundir os contrastes. Quanto mais incorpórea for a matéria, mais animada nos parece. A música é a arte que mais depressa nos comove. O som é matéria invisível, o espírito da cor, quase a essência dos movimentos vitais que se organizam e avultam no ser. Pela sua íntima qualidade, a música é uma arte divina; e, pela sua universal acção magnetizante, é uma arte que atinge o desumano: deslumbra os animais e os deuses.*⁴⁴

Viu-se há pouco que Teixeira de Pascoaes põe João de Deus a par de Guerra Junqueiro no patamar dos poetas que trabalham o som. Deste prisma, um e outro, que pudemos surpreender à compita na imberbe emulação amarantina do liceal Joaquim e de seu amigo Nasianzeno, sobrelevam Fialho, Herculano e Antero, aquele vogando na tinta da paleta, e estes jungidos ao denso mármore da estatuária.

Não se pense, porém, que João de Deus e Junqueiro são *músicos* situáveis no mesmo plano. É certo que o segundo nos surge, a juízo de Pascoaes, como “o grande músico do verso. Mas a sua música, excessiva e objectiva, não deu as notas íntimas e crepusculares do sentimento lusíada, como João de Deus e António Nobre”⁴⁵. Aliás,

para o autor de *Maranos*, coube a estes dois últimos poetas “retomar a música íntima e original, o verdadeiro ritmo da nossa linguagem poética”⁴⁶, algo que nem Guerra Junqueiro, nem Gomes Leal (quanto a Antero, Pascoaes parece hesitar, contradizendo-se no seu juízo), puderam na verdade alcançar, a despeito dos “primeiros sobressaltos desordenados” que o “esplendoroso renascimento” da alma pátria experimenta nas líras de ambos⁴⁷. E é justamente neste ponto que podemos perceber, em sua exacta dimensão, a estatura quase incomensurável que o vulto de João de Deus (anote-se a precedência crónica que o destaca de António Nobre) irá assumir aos olhos de Teixeira de Pascoaes, confrade que o concebe como a antemã da Renascença Portuguesa. Não será outro o sentido do excerto d’*Os Poetas Lusíadas* que irei transpor para estas laudas. Pascoaes vem de referir-se a Antero e a Camilo, a Fialho e a Brandão – fautores dos “primeiros movimentos da alma de um Povo que revive”, movimentos “grandes, mas ilógicos, abandonados à sua própria energia indomável, actuando em sentidos diferentes, sem obediência a um princípio superior construtivo”⁴⁸ – quando, um tanto ao arripio do rigor cronológico, escreve:

Como coordenar estes desordenados voos do nosso sentimento, espavorido ante o clarão da sua aleluia? Condensando-os num mármore. Só a densidade e o peso criam a verdadeira presença, o corpo que se interpõe entre a luz do sol e a dos olhos, marcando a sombra a realidade das suas formas. O Verbo divino, para ser visto e sentido, fez-se pedra; – a pedra de uma estátua. É o Desterrado de Soares dos Reis, um escultor macambúzio e sublime, que se mata ralado de desgostos.

O Desterrado é a saudade amorosa de Bernardim, a saudade religiosa de Frei Agostinho da Cruz e o vulto do Encoberto, visionando, cabisbaixo e triste, a manhã nevoenta do seu regresso...

*O Verbo lusíada reencarnou. João de Deus restituiu-lhe a fluidez, a graça, o ar luarento em que se movem as mais delicadas formas do Amor e da Saudade (...).*⁴⁹

⁴³ Pedro Sinde, *O Velho da Montanha – a doutrina iniciática de Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, Hugin, 2000, pp. 79 e ss.

⁴⁴ *Idem*, p. 157.

⁴⁵ *Idem*, p. 140.

⁴⁶ *Idem*, p. 146.

⁴⁷ *Idem*, p. 145-146.

⁴⁸ *Idem*, p. 152.

⁴⁹ *Idem*, pp. 152-153.

Segue-se a transcrição de alguns versos, extraídos de poemas de João de Deus. Ora: “Estes versos de infinita suavidade musical, onde o Desejo em flor se orvalha de ternura, e sobe num perfume, ao absoluto êxtase amoroso! Estes versos que são beijos volatilizados numa prece, acesos num luar que se insinua nos mais íntimos e obscuros recantos do coração enternecido; estes versos, tão frequentes no lirismo de João de Deus, representam as primeiras místicas nupciais da Lembrança com a Esperança, depois de Frei Agostinho”⁵⁰.

Quem conhece a obra de Teixeira de Pascoaes, e em particular a leitura cíclica da nossa história espiritual que o vate empreendeu nas páginas hieráticas d’*Os Poetas Lusíadas*, está em condições de avaliar o alcance extraordinário que estas palavras encerram. Para Pascoaes, a morte de Frei Agostinho da Cruz marca o fim de um ciclo grande e superior no devir espiritual da nação portuguesa. É em Camões e no monge arrabidino – os dois confrades portugueses que o leitor Pascoaes mais amava⁵¹ – que a nossa Poesia – na autenticidade da sua essência saudosa, está bem de ver – atinge a maior altura, sendo natural “a sua decadência suceder ao máximo esplendor”⁵².

João de Deus é quem vem pôr termo a essa decadência, tornando firme uma tendência apenas entrevista nos sobreditos movimentos “grandes, mas ilógicos, abandonados à sua própria energia indomável, actuando em sentidos diferentes, sem obediência a um princípio superior construtivo”. Esse princípio, a cuja adunação, ressurgente, se submete já a lírica de João de Deus, é a Saudade, e eis pois o que está significado na citada menção das “primeiras místicas nupciais da Lembrança com a Esperança, depois de Frei Agostinho”.

Na *Arte de Ser Português*, Pascoaes já fora expresso em incluir João de Deus, a par de alguns outros nomes, num movimento de pátria Renascença sob a égide da Saudade, corrente aí porém difusa,

protraída pelos séculos – a eterna Renascença –, e tanto abrangendo Camões, Frei Agostinho e Nuno Gonçalves como o poeta algarvio, Camilo ou Garrett, entre outros. A multidão dos nomes lusos menos significando a medida do génio ou do talento no carácter individual (ao arripio do sucedido lá fora, na Itália do humanismo greco-romano; e, modernamente, nas pátrias de Victor Hugo, Wagner, Nietzsche e Ibsen) que o perfeito acordo dos vultos insignes com o seu Povo⁵³. Quanto a João de Deus, já sabemos o que pensar a este respeito.

6. Até agora, vimos o que Pascoaes pensou de João de Deus. Era sobretudo esse o nosso propósito. Por isso, pouco mais longe iremos. Limitamo-nos, aliás, a reproduzir o soneto *À Minha Musa*, de Teixeira de Pascoaes. O leitor diligente saberá, decerto, relacioná-lo com os “beijos volatilizados numa prece” que o vate de Gatão entreouviu na lira de João de Deus. E talvez então a este, desautorizando Pascoaes, deixe de o poder encarar como um *poeta restrito*.

À MINHA MUSA

Senhora da manhã vitoriosa
E também do crepúsculo vencido.
Ó senhora da noite misteriosa,
Por quem ando, nas trevas, confundido.

Perfil de luz! Imagem religiosa!
Ó dor e amor! Ó sol e luar dorido!
Corpo, que é alma escrava e dolorosa,
Alma, que é corpo livre e redimido.

Mulher perfeita em sonho e realidade.
Aparição Divina da Saudade...
Ó Eva, toda em flor e deslumbrada!

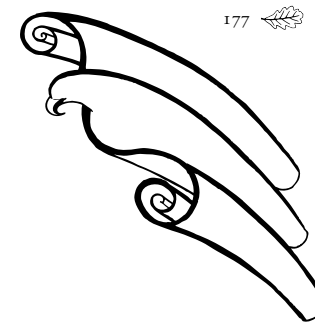
Casamento da lágrima e do riso;
O céu e a terra, o inferno e o paraíso,
Beijo rezado e oração beijada.

⁵⁰ *Idem*, p. 153.

⁵¹ Leia-se o poema “Agora”, dos *Cânticos*, in Teixeira de Pascoaes, *Londres. Cantos Indecisos. Cânticos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, pp. 117 e s.

⁵² *Os Poetas Lusíadas*, p. 123.

⁵³ Teixeira de Pascoaes, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991, pp. 107-108.



Carlos Gonçalves

PORTUGAIS

Deambulando vastos horizontes,
buscando áureas visões,
bebemos em cinco fontes.
Miscigenámos amplas ilusões.

Nesse coriolano devir,
mais fortes que o perigo,
mas sem tempo para o florir.
Num vórtice de umbigo,

ultrapassando as primaveras,
tergiversámos culturas
(se não eram sinceras
não mereciam doçuras),

pois que se olhassem a cruz,
assim abraçariam a descoberta,
e de alma bem aberta
banhar-se-iam na luz.

Composto em 2/3 de devaneio
com outro de profusos copitos,
ansiando o fundo de manêio:
é o Portugal dos pequenitos!

Estrelas medidas em bom rigor
fruto de conhecimento radioso,
ensinando o caminho de Nosso Senhor:
Este Portugal tenta ser grandioso!

Gabriela Correia

EMIGRAÇÃO

Trémulos de desejo e medo
os marinheiros sobem aos mastros
num adeus à urbe velha
e seguem na busca do Destino
desfraldando as velas.

Nos solavancos da largada
embalam o sonho louco da quimera,
lavam as chagas do presente triste
erguendo o orgulho em riste,
desafiando ventos e marés,
levando a fé por companheira,
mais do que a bandeira do país
(que o poeta diz: não é Pátria!)
onde nasceram sob o signo da maldade.
Mas a vontade é mais forte
e a razão deles só eles a sabem.

A vaidade de uns
a certeza indómita e voraz do ouro
e a recompensa no altar de Zeus
há-de levar ao caos e à morte.
dos sonhos mais legítimos e sinceros
nas aras ardentes do mistério
não desvelado
ao transporem os portões do inferno
e as águas agigantadas por Adamastores

Maria Seoane Dovigo

CAI A NOITE

A noite cai
sobre os nossos ombros de escravos
e a escuridão tece
um muro de ar negro entre nós.

Mergulhados num oceano sem costas
buscamos a marinha inocente da manhã.
Mas não há gaivotas que anunciem a terra,
não há céu que anuncie o dia.

Perdidos num oceano imóvel,
como uma grande pedra
consagrada a nenhum deus,
andamos à procura
dum tempo e dum espaço
para nos encontrar.

Eu beberei as estrelas
para que as minhas mãos
deitem caminhos de luz
e farei três barcas
com as conchas dos esquecidos
com três panos de prata sobre o leme.

Cantarei um rio de descobertas,
tecerei rios nas ondas
e sonharei a ilha de todos os mares.

Com as mãos cobertas de espinhas
aguardarei que as águas se movam
ao redor desta ilha recendente,
que o vento cante
o ouro dum novo dia,
que os caminhos devorem
a escuridão que nos faz calar.

Desenharei o espaço da tua ausência
e cobrirei-o de rosas cada abril.
Abrir-se-ão feridas nas entranhas da terra,
rios de cristal perfumado subirão pelas avelancias.

Aguardarei o meu amigo
à beira das fontes,
à sombra dos pinos,
embalada pelas ondas do mar.

Sonharei sem dormir
que a dor não existe,
que o sol é uma cunca de mel,
e que tu ainda sabes o meu nome.

outros autores

**TEIXEIRA DE PASCOAES,
FARIA DE VASCONCELOS e
MILTON VARGAS**

O SAUDOSISMO DE TEIXEIRA DE PASCOAES CEM ANOS DEPOIS

António Cândido Franco

O que hoje se designa, cem anos depois, por *saudosismo* corresponde a uma das tendências fundadoras da Renascença Portuguesa (1911-1932), aquela que teve como mentor Teixeira de Pascoaes (1877-1952); essa corrente foi a que no seio das tensões iniciais da fundação da associação se mostrou melhor apetrechada para catalisar a maioria dos sócios, acabando por em-
prestar o seu imaginário próprio ao conjunto mais representativo das actividades que marcaram o arranque da associação.

O saudosismo de Pascoaes tem porém um estrato anterior, que remonta à primeira parte da sua obra poética em verso, que se iniciou com a estreia de *Embryões* (1895) e com a primeira edição de *Sempre* (1898). Não obstante, estes seus primeiros livros, pouco pessoais e que o autor sentirá mais tarde necessidade de reescrever em profundidade, não são saudosistas. Só com *Jesus e Pã* (1903) e sobretudo com *Vida Eetérea* (1906) e *As Sombras* (1907) se pode falar dum

primeiro estrato para o saudosismo de Pascoaes. Nestes dois últimos livros, o autor abandona a saudade como motivo de superfície e mostra-se capaz de a transformar num lugar retórico de grande visibilidade expressiva e surpreendente efeito textual.

Esta metamorfose da poesia de Pascoaes, a partir da qual Leonardo Coimbra elaborará em 1910 uma terminologia crítica nova, que será aquela que Fernando Pessoa desenvolverá dois anos depois nos textos da *Nova Poesia Portuguesa*, mostra-se criadora de um novo e poderoso estilo, centrado no paradoxo e na metáfora. Esta revolução poética não pode ser desligada de questões de pensamento, como perceberam os seus dois primeiros críticos. Quer o paradoxo, muito sentido nas simetrias que Fernando Pessoa destacou na “Elegia” de *Vida Eetérea*, “A folha que tombava/ era a alma que subia”, quer a metáfora, comutando os termos da matéria pelos do espírito, revelavam no seu íntimo movimento um evolucionismo de tipo metafísico, que encontrava antecedente em certas sequências das *Odes Modernas* (1866) de Antero de Quental ou nas duas grandes *orações* de Guerra Junqueiro, praticamente contemporâneas da revolução poética saudosista.

O saudosismo poético de Teixeira de Pascoaes surge assim nos primeiros anos do século XX como expressão inovadora, que criou um modo desconhecido até aí, mas também como expressão onde se reconhece a transformação de todo um trilha da poesia portuguesa imediatamente anterior, do Antero



das *Odes* ao Junqueiro das *Orações*. Essa mesma riqueza e originalidade de expressão ajudou Pascoaes a esclarecer um pensamento filosófico de tipo libertário, com duas longas exposições em prosa dedicadas ao *sentido da vida* no jornal anarquista português *A Vida* (14 de Julho de 1907 e 18 de Agosto de 1907) e que são contemporâneas das inteligentes e complexas analogias que vertiginosamente desfilam nas misteriosas apóstrofes dos versos de *As Sombras*. De qualquer modo, certos aspectos filosóficos do saudosismo só no quadro da proclamação da República e da fundação da Renascença Portuguesa encontraram terreno favorável para germinarem e frutificarem. Criador de uma nova poesia, cuja primeira expressão foi naturalmente o poema, Pascoaes percebeu desde muito cedo que a sua nova poesia substantiva, a saudosista, tinha em si uma visão atributiva do mundo, em que a poesia se transformava em pensamento poético. A primeira consequência deste trânsito foram as duas longas exposições filosóficas de 1907, que constituíram a estreia de Pascoaes como prosador, estreia que aconteceu num jornal operário anarquista, que todavia parecia tirar o seu nome do tríptico de António Carneiro, “A Vida”, cujo terceiro painel se chamava “A Saudade” (1901); a República, pretendendo renovar as instituições portuguesas, e a fundação da Renascença Portuguesa, almejando esta dar ao novo regime uma orientação cultural que fosse uma ruptura com os hábitos recentes, prepararam o terreno para a eclosão de um saudosismo que, sem perder a sua qualidade poética, ganhou dimensão social, política e religiosa.

É o que acontece na primeira conferência que Teixeira de Pascoaes fará no Ateneu Comercial do Porto ao serviço da Renascença Portuguesa em Maio de 1912, logo impressa em folheto com o nome de *O Espírito Lusitano e o Saudosismo*, e que constitui um verdadeiro manifesto, o primeiro, do saudosismo como pensamento capaz de dar saída aos problemas mais urgentes do país. Um ano depois, nova conferência manifesto ao serviço da associação, impressa com o título de *O Génio Português na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa* (1913), permitiu a Pascoaes explorar em profundidade as questões antes tratadas. Foram estes dois textos que leva-

ram António Sérgio a polemizar com Pascoaes nas páginas de *A Águia*, numa controvérsia de ideias que ainda hoje, cem anos depois, está por esclarecer em todas as suas metamorfoses, apesar de ser talvez a mais importante polémica de ideias travada no século XX português. Em 1914, Pascoaes fará ao serviço da Renascença a sua derradeira conferência manifesto, *A Era Lusitana*, a que se junta no ano seguinte *Arte de Ser Português*, espécie de súplica final do saudosismo preparada para divulgar em escala alargada as ideias do saudosismo e que, escrito e pensado para as escolas da República, se destinava a ser um manual cívico, e logo depois, em 1919, em aberta saída, de novo para a poesia, que foi o primeiro estrato do saudosismo, *Os Poetas Lusitãos*. Que tirar deste conjunto de textos didácticos, a que se pode juntar o testamento de ideias de Pascoaes, escrito no ocaso da vida, *A Minha Cartilha* (1953) e a autobiografia espiritual, *O Homem Universal* (1937)? Em primeiro lugar, estes textos, posto que mais poéticos que didácticos, só podem ser compreendidos no seio das ideias avançadas, próximas do pensamento libertário, se bem que difuso, em que germinaram e se desenvolveram as primeiras acções do grupo nortenho que em 1911 lançou a ideia da Renascença Portuguesa. Nesse sentido, assinala-se a ágil e muito conseqüente profissão de fé de Pascoaes no anarco-comunismo nos versículos de *A Minha Cartilha*, mas também, para surpresa de muitos, afirmações espalhadas pelos textos fortes de 1912-1915. Leia-se por exemplo este representativo passo da sua conferência de 1912: *Eu creio que conviria imenso à República e a Portugal, não a separação das Igrejas do Estado, mas a separação de Roma, podendo talvez eliminar-se o alto clero que foi quase sempre uma nódoa estrangeira na nossa Pátria, à semelhança dos políticos*. Sente-se a afinidade do pensamento social do saudosismo com o nacionalismo literário da geração de 90, mas muito menos pela via reaccionária do neogarrettismo de Alberto d'Oliveira, ou pela via folclorizante do neolusitanismo de Silva Gaio, que pela larga estrada libertária do universalismo situado, de feição esotérica, de Sampaio Bruno. Em segundo lugar, o uso e o abuso do epíteto ‘nacionalista’ aplicado ao saudosismo doutrinário da Renascença Portuguesa é enganador,

como se tira da *Arte de Ser Português* e das duas ideias-chave deste livro – a Humanidade está acima da Pátria e o Homem, vivendo para a Humanidade, é superior ao que vive para a Pátria. Pascoaes aceitava a ideia de abertura da cultura portuguesa ao universal; recusava porém que essa universalização tivesse obrigatoriamente de se fazer pela imitação de modelos estrangeiros; a cópia parecia-lhe sinal de menoridade cultural, se não de colonização mental; preferia por isso seleccionar os momentos criadores da cultura portuguesa, apurando um modelo próprio, capaz de se universalizar e concorrer em pé de igualdade com os modelos das culturas fortes. O saudosismo na sua expressão social, política e religiosa talvez tenha sido apenas isto: a tentativa de pôr cobro à tendência do português para a imitação mecânica, que se acentuara de forma caricatural no constitucionalismo da segunda metade do século XIX, e que vinha sendo virulentamente questionada, substituindo-a por uma nova singularidade criadora, que não desdenhasse porém da possibilidade de assimilar criativamente aspectos superiores de culturas exógenas.

Ao pretender retirar todas as consequências do seu pensamento poético, dando corpo no quadro das actividades iniciais da Renascença Portuguesa a um saudosismo doutrinário, Pascoaes ajudou por outro lado o seu primitivo saudosismo poético a libertar-se de formas exclusivamente líricas, aprofundando uma marcante vertente dramática e dando-lhe uma forma narrativa ampla, cada vez mais universalizante e humana, como se tira da publicação de *Marínos* (1911), marcado por um iberismo dialogante, e sobretudo da poderosa intertextualidade cultural, tocando variadíssimas línguas e autores, de *Regresso ao Paraíso* (1912).

Ao mesmo tempo que o saudosismo de Pascoaes se desenvolvia, alargando-se a círculos de acção cada vez mais vastos, a sua revolução poética, criadora de um novo e poderoso estilo, impunha-se aos poetas mais jovens (entre outros, Afonso Duarte, Augusto Casimiro, Jaime Cortesão, Mário Beirão, Santiago Prezado, Guilherme de Santa-Rita, João Lebre e Lima), reorientava as produções dos poetas imediatamente anteriores, contemporâneos do primeiro Pascoaes (Afonso Lopes Vieira, António Correia de Oliveira e

António Patrício), animava o aparecimento fora da cidade do Porto de novas publicações poéticas (*A Rajada e Dyonisos*), impunha a estreia nas páginas de *A Águia* dum jovem crítico tão dotado como Fernando Pessoa, dava lugar em 1912 e 1913 a uma vasta e muito participada polémica nacional, iniciada nas páginas do jornal lisboeta *República* e recolhida depois por Boavida Portugal no volume *Inquérito Literário* (1915), e que é a primeira grande controvérsia literária do século XX português e uma das mais significativas de sempre, onde se defrontaram em duas trincheiras separadas por um fosso intransponível os expoentes da velha geração, de Adolfo Coelho a Júlio de Matos, de Gomes Leal a Gonçalves Viana (este nascido em 1840), e os da nova, de Pascoaes a Cortesão, de Raul Proença a Fernando Pessoa, de António Sardinha a Hernâni Cidade.

A revolução poética do saudosismo criava assim entre 1910 e 1913, pela progressiva propagação e individualização do seu estilo próprio, uma nova escola poética na poesia portuguesa. Esta nova escola, que teve o seu antecedente filosófico em Leonardo Coimbra e o seu desenvolvimento crítico no Fernando Pessoa de 1912, é a primeira do século XX português e dela saíram, por contraposição imediata ou solução de continuidade, todas as mais significativas formas poéticas das gerações seguintes, incluindo o que há em *Orpheu* de paulista, de interseccionista ou até de sensacionista e de vertiginista. O saudosismo de 1912 foi o bojo expressivo onde todas estas formas estilísticas ensaiaram pela primeira vez a alucinante combinatória da sua existência.

Merece por isso esta nova escola saudosista um lugar de destaque, de primeira importância, nas histórias da literatura portuguesa no que à modernidade e ao século XX diz respeito. Desgraçadamente, cem anos depois, esta escola saudosista está muito longe de ter o reconhecimento que merece, já que facilitismos de abordagem e equívocos conceptuais têm até hoje ocultado a sua importância. A ideia de um primeiro modernismo centrado na revista *Orpheu* e de um segundo em torno da *Presença*, entre Lisboa e Coimbra, não se tem mostrado adequada, pelo formalismo esquemático (revolução e contra-revolução), e até pelo exclusivismo (1915 e 1927) em que

se fecha, a examinar com verdadeiro interesse e isenta imparcialidade a poesia do saudosismo de Pascoaes e da primeira geração de poetas que lhe deu largueza e profundidade e que é pela idade a primeira criação do século XX português.

Assim como assim, a importância fundadora do saudosismo poético é uma das linhas de força que do nosso ponto de vista justifica aquela incómoda e pessoalíssima apreciação que Mário Cesariny fez em 1972, sessenta anos depois do primeiro manifesto do saudosismo, considerando *Teixeira de Pascoaes um poeta bem mais importante que Fernando Pessoa*, e que justificaria só por si, neste centenário, caso houvesse audácia de abandonar o ramerrão conceptual, uma atenção cuidada, que fizesse justiça, à situação

do saudosismo no campo poético português do século XX e uma homenagem muito especial ao seu criador, Teixeira de Pascoaes, credor de toda a grande poesia que se lhe seguiu.

Como a rotina dos lugares comuns é superiormente cómoda e a verdade demasiado audaz para consciências anestesiadas, o saudosismo e o seu criador serão decerto esquecidos neste ano de 2012 por aqueles que tinham obrigação de o lembrar e preitear. As fanfarras, os foguetes e os encómios ficam guardados mais uns tempos; daqui a três anos sairão das arcas. Então, sim, haverá champagne, brindes, colóquios, comemorações oficiais e até discurso da presidência da República. Pobre *Orpheu*, que vai a enterrar pacóvio.

100 ANOS (DES)ACOMPANHADOS DE FARIA DE VASCONCELOS

Abel Coelho

Farão em outubro 100 anos que na Bélgica, mais exatamente, em Château des Vallées, António de Sena *Faria de Vasconcelos* fundou, à sua custa, a Escola Nova de Bièrges-les-Wavre, escola que, nas, suas palavras, foi uma “obra de experimentação, de análise incessante (...) foi também uma obra de síntese e de idealismo”.

Porque a modernidade da escola de Faria de Vasconcelos face às novas descobertas nos domínios da psicologia, nomeadamente da psicologia da aprendizagem, se mantém; porque FV conseguiu, como poucos, concretizar o princípio de Aristóteles de que “é fazendo que se aprende a fazer aquilo que se deve aprender a fazer”; porque à escola nunca como hoje se exigiu tanta motivação dos alunos, imaginação e coordenação dos professores, flexibilidade dos currículos, permeabilização entre as disciplinas, formação no domínio do conhecer, do fazer, do viver com os outros e do ser (Délors, 1996); porque o conhecimento só tem razão de ser se tiver aplicabilidade e utilidade; porque se aprende

mais fazendo do que ouvindo e lendo; porque o ensino profissional, mais do que o científico-humanístico, pode ser e deve ser um bom laboratório de aplicação de muitos dos preceitos ou dos exemplos apresentados em “Une École Nouvelle en Belgique”; porque, como reconhece a OCDE, há sempre jovens que não gostam de ir à escola, têm pouco interesse, qualquer que seja o critério de avaliação (OCDE, 1989); porque FV postulava uma Ciência Educativa que se baseie no Estudo Científico da Criança, na sua diversidade e singularidade; porque, enfim, a Escola Nova foi uma abordagem do centenário experimentalismo republicano, vale a pena sempre reavivar a obra e o pensamento deste grande pedagogo português.

DADOS BIOGRÁFICOS

O nome de Faria de Vasconcelos é, porventura, um nome desconhecido à generalidade da população portuguesa e é, contudo, uma das grandes figuras intelectuais da Primeira República e da

história da educação, que se situa no frontispício da escola nova, da educação ativa, precursor das designadas novas correntes da pedagogia.

*

António de Sena Faria de Vasconcelos nasceu a 2 de Março de 1880, em Castelo Branco, na freguesia de S. Miguel da Sé.

Era filho de Luiz Cândido de Faria e Vasconcelos, Delegado do Procurador Régio na Comarca de Castelo Branco, e de Maria Rita Sena Bello de Vasconcelos, pianista, filha do conselheiro Simão Pedro de Sena Bello. O pai de Faria de Vasconcelos viria a ser juiz em diversas comarcas, chegando à Relação e ao Supremo Tribunal de Justiça.

Fez os estudos secundários num colégio dos padres do Espírito Santo. Em 1896, matriculou-se na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra onde se bacharelou em Direito. Em 1900, ano de conclusão do seu bacharelato, escreveu a primeira obra: “*O Materialismo Histórico e a Reforma Religiosa do Século XVI*”, onde manifestamente se distancia das explicações religiosas tradicionais. Pairam sobre Coimbra as sombras tutelares de Antero de Quental, e Faria de Vasconcelos absorve-as, passando do Direito às questões filosóficas e depois à psicologia infantil. Revelava conhecimentos profundos sobre a obra económica e social de Marx e Engels, porém sentia-se um homem comprometido com a sociologia, mais do que com a intervenção política. Preocupava-se com a educação e escreve “*O Pessimismo*” em que revela grande interesse por questões como o dever de educar as multidões e assegurar-lhes condições de vida dignas. Em 1902 foi para a Bélgica estudar na Universidade Nova onde chegaria a Professor Catedrático. Ainda em 1903 publicou um pequeno livro com um estudo apresentado na Universidade intitulado “*La psychologie des foules infantiles*”. Em 1904 doutorou-se em Ciências Sociais com a tese no campo da Sociologia “*Esquisse d'une théorie de la sensibilité sociale*”, obtendo a maior distinção universitária dos últimos 10 anos quer para doutorandos belgas, quer para estrangeiros. Lecionou na Universidade Nova de



Bruxelas, no ano letivo de 1903/4. Entre 1905 e 1910, lecionou Literatura Dramática na Extensão Universitária da Bélgica. Porém, em 1907, fez uma série de conferências na Sociedade de Geografia, em Lisboa. Estas conferências foram editadas em 1909 com o título “*Lições de Pedologia e Pedagogia Experimental*”.

Em 1912 fundou a Escola Nova de Bièrges-Les-Wavre. Porém, com o estalar da guerra, em Agosto de 1914 ocorre a invasão alemã da Bélgica, pouco antes de se iniciar o 3º ano letivo na Escola Nova de Bièrges. Faria de Vasconcelos viu-se obrigado a fechar a escola e refugiar-se na Suíça onde, em Genebra, lecionou no Instituto Jean-Jacques Rousseau. Ainda em Genebra, Faria de Vasconcelos colaborou com Claparède¹ no Laboratório de Psicologia Experimental e secretariou o Bureau International des Écoles Nouvelles, criado por Ferrière, em 1899. Foi por este recomendado aos governos de Cuba e da Bolívia para a criação e desenvolvimento, nesses países, das Escolas do Magistério Primário. Em 1916, Menocal foi reeleito presidente de Cuba e Faria de Vasconcelos exercia as suas funções de educador naquele país, fundando escolas segundo o modelo de Bièrges e proferindo conferências no Ateneu, na Academia e no Colégio Inglês. O clima cubano é-lhe, porém, desconfortável e ele, no primeiro semestre de 1917, deixa

Cuba com destino à Bolívia, integrando uma missão educativa belga. “*Por Terras de Além-Mar*” é o livro de viagens que ele escreve, a propósito da sua deslocação para a Bolívia. Na viagem conhece a grande realização americana do Canal do Panamá e rende-se ao espírito empreendedor e à forte organização do trabalho norte-americano, comparando-o com o atavismo latino: “o problema fundamental dos latinos é um problema de educação, de direção espiritual, de organização, de construção, que demanda tempo, esforço persistente, inteligência clara dos nossos defeitos e aptidões e um ideal nitidamente orientado”. Vascon-

¹ Édouard Claparède (1873-1940) foi um neurologista e psicólogo do desenvolvimento infantil, destacando-se nos estudos da psicologia infantil, da pedagogia e da formação da memória. Foi o fundador, em 1912, do Instituto Jean-Jacques Rousseau, uma instituição da Universidade de Genebra dedicada à investigação e ao ensino da psicologia e da psico-pedagogia.

celos, Faria de – *Por Terras de Além-Mar: Viagens na América* – Lisboa, Seara Nova, 1922, pp 7-26. Fica em La Paz para organizar a secção de Psicologia e Pedagogia da Escola Normal Superior. Exerce o cargo de Diretor da Escola Normal de Sucre. Infatigável, em Sucre irá exercer o cargo de diretor da *Revista Pedagógica* e iniciar um processo de transformação das metodologias de ensino, em conformidade com as experiências na Escola Nova – o self-government; criou a secção de “Jardineiras das Crianças”, introduziu o 4º grau primário com tendências profissionais também em escolas femininas; lançou bibliotecas itinerantes, criou o gabinete de informações pedagógicas.

Em Cuba e na Bolívia publicou variados ensaios sobre Psicologia. A sua ação foi determinante. Foi à educação, com este sentido social transformador, que dedicou toda a sua vida. O Direito foi apenas o seu ponto académico de partida. Em Outubro de 1920, Faria de Vasconcelos voltou para Portugal e participou, com António Sérgio, numa tentativa de reforma educativa. Não se conhecem as suas relações com o Estado Novo; foi professor na Universidade de Lisboa. As Obras Completas incluem ensaios sobre Psicologia, Educação, Ensino e Pedagogia. Morreu em 1939.

FARIA DE VASCONCELOS NO CONTEXTO FILOSÓFICO E SOCIAL

Ora, FV nasce em pleno contexto de roturas nos modelos educativos. Leiam-se Os Maias e atente-se à importância que Eça dá à educação, confrontando a educação física e experimental com a cartilha. O positivismo de Augusto Comte estendia-se à educação. Pretendia-se construir o “homem novo”, liberto da teologia e da metafísica. A dobragem do século XIX para o XX foi acompanhada desse olhar diferente sobre a Pedagogia e a Psicologia. Com Pestalozzi, Froebel, Herbart e, principalmente, com John Dewey², a experimentação é a essência da aprendizagem e da formação que transformarão a escola, o cidadão livre de Deus e do seu modelo terreno, o rei. A nova pedagogia ativa transporta uma carga ide-

² John Dewey (1859-1952), nos Estados Unidos, sustenta que a educação deve ser baseada no que as crianças precisam e não no que se pensava que elas deviam saber.

ológica forte: é herdeira dos ideais do *Emílio* de Rousseau e da revolução francesa. A escola nova pressupõe métodos e práticas novas para construir um homem novo e um povo regenerado. É uma ciência porque a experimentação constitui os fundamentos da ciência e a pedagogia positivista republicana encarna no cientismo de Spencer³. Acompanha o homem novo que se pretende construir, o homem que pode desenvolver as suas próprias capacidades, transformados em cidadãos criativos e autónomos para que se pudessem tornar responsáveis. Os ideais da escola nova identificam-se com os ideais republicanos. Assim, entende-se que é obrigação do Estado que quer construir cidadãos verdadeiramente livres, proporcionar condições de aprendizagem onde esse homem realize as suas próprias aptidões. A este propósito, Cristiana de Soveral vê em Faria de Vasconcelos, basicamente, um seguidor e praticante das correntes de pensamento positivista e experimental, considerando que “o positivismo de Faria de Vasconcelos vai-se aproximando de Lafitte, como também o fez Teófilo Braga”⁴

UNE ÉCOLE NOUVELLE EN BELGIQUE⁵

“*Une École Nouvelle en Belgique*” é uma obra que resulta de um conjunto de conferências, publicadas em 1915, mas ainda não traduzidas em português, e onde se relatam as experiências pedagógicas que davam corpo às teorias da pedagogia ativa implementadas na Escola Nova de Bièrges-les-Wavre.

A escola foi fundada, como atrás se referiu, em Outubro de 1912, e constituiu-se como a primeira Escola Nova⁶ fundada no campo na Bélgica. Para tal, organizou-se um comité de apoio formado pelo embaixador de Portugal na Bélgica, Alves da Veiga, pelo do Brasil, Oliveira Lima, e com

³ Herbert Spencer (1820-1903) é um seguidor dos estudos de Darwin e autor de uma das frases mais expressivas do evolucionismo “a sobrevivência do mais apto. Aplicou os princípios do darwinismo biológico ao social.

⁴ Soveral, Cristiana de, e Paszkiewicz, “Faria de Vasconcelos: uma aproximação ao seu pensamento”, in AAVV, *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro. Actas do I Congresso Internacional*, Vol. I, Lisboa, INCM, 2009, p. 248

⁵ As transcrições de *Une École Nouvelle en Belgique* não pertencem a nenhuma tradução ainda publicada pelo que não são coincidentes as páginas referidas com qualquer versão em francês.

⁶ Estas escolas obedeciam ao lema de que o que mais importava eram os interesses das próprias crianças.

o apoio de Decroly, Ferrière e outros pedagogos. O ensino da Escola Nova centrava-se na aprendizagem, partindo-se dos seus próprios interesses, motivações e aptidões. Postulava a pedagogia diferenciada, o ensino individualizado, a metodologia ativa aplicada através do desenvolvimento de projetos, ensinando a fazer para melhor se aprender a conhecer, numa permanente interação com o outro para fazer do aluno um melhor cidadão. Uma escola ativa facilita a aprendizagem e obriga à implicação da criança no processo educativo, mobilizando inteligência, sensibilidade e vontade.

No prefácio de “Une École Nouvelle en Belgique”, Ferrière⁷ apresentou uma grelha de classificação das escolas modernas, pontuando a Escola de Bièrges com 28 pontos, seguindo-se-lhe a Escola de Bedales, em Inglaterra, com 25 pontos; a Escola de Abbotsholme, também em Inglaterra, com 22,5 pontos; a Escola de Lietz, na Alemanha, com 22 pontos; a Escola des Roches, em França, com 17,5 pontos. Faria de Vasconcelos é qualificado por Ferrière como “ce pionnier de l’éducation de l’avenir”.

O livro é constituído por quatro capítulos, a saber: o primeiro, sobre o “Meio ambiente e educação física”. Aí reforça o seu idealismo e visão humanista da sociedade. “(...) acima dos homens e das nações, perdura o espírito humano” (p. 22). Diz ter instalado a escola numa região agrícola para que os alunos pudessem “acompanhar de perto as grandes aplicações da ciência à técnica e à exploração do solo;” (p. 26). Noutro ponto, e para acentuar a individualização do trabalho diz “Dos dois edifícios das aulas, um é especialmente reservado a ateliês e laboratórios. Inclui: uma oficina de serralharia, uma carpintaria, um laboratório de física e de química e uma oficina de modelagem (...). Os ateliês afastados das outras salas de aula para não perturbarem as aulas que exigiam silêncio, calma e concentração (...)” p. 30. Por outro lado, acentua o velho espírito clás-

sico de “alma sã em corpo são”: “O que é importante para a cultura do corpo, nos cuidados de beleza e vigor, é um regime de vida saudável” (p. idem). Este primeiro capítulo debruça-se sobre a fundação da escola, a localização da escola, os edifícios, a higiene do corpo, a educação física, os trabalhos manuais e os trabalhos no campo. O segundo capítulo incide sobre a educação intelectual, favorecendo o contacto da criança com a terra, com o seu meio natural, respeitando as necessidades e interesses de cada uma, rejeitando-se toda a forma de currículo rígido e inflexível, construindo-se classes móveis e individuais em oposição às “classes regulares sucessivas”, alimentando a interligação dos conteúdos e dos trabalhos já que se entende que “Todas as ciências se completam, explicam-se umas às outras, entremudam-se pela reciprocidade dos seus factos, dos seus princípios e até mesmo dos seus métodos (...)” (p. 81). O objetivo da educação é, pois, formar para a vida real “através de métodos de educação integral”. Repare-se na atualidade desta afirmação: “O trabalhador culto conhece e exerce a sua profissão com mais inteligência e habilidade que o trabalhador que se especializou demasiado cedo” (p. 83).

O terceiro capítulo é sobre “Alguns processos de ensino”. Discorre sobre as aprendizagens das ciências naturais, a matemática, as línguas, a geografia e a história; afirma a dispensa de manuais escolares, preferindo autores onde se incluem, designadamente, Júlio Verne, Tolstoi, Fabre, Vitor Hugo, Charcot, J. Renard, Rambaud, Hoefler... O quarto capítulo incide sobre a “Educação moral, social e artística” – o meio material e social, a autonomia, os valores de liberdade, autoridade, de sanções; as artes; a educação sexual e a coeducação.

*

Como nota final, pode perguntar-se se mantêm validade as práticas da Escola Nova de Bièrges, o seu apelo ao ensino motivado, ao desenvolvimento das capacidades individuais, ao desenvolvimento do trabalho de projeto, ao ensino centrado no aluno e não nos programas, ao estímulo da criatividade e do pensamento crítico. Lendo a Estratégia de Lisboa 2000 e a Estratégia Euro-

pa 2020, o Relatório Délors – “Educação, um tesouro a descobrir” – parece que sim; ouvindo e lendo o senhor ministro da educação Nuno Crato, o seu “Eduquês em discurso direto” e as suas mais recentes medidas, parece que se caminha numa direção absolutamente oposta. Com efeito, o último relatório da OCDE denuncia que no sistema educativo português “a oportunidade dada aos pais e aos estudantes de influenciar as aprendizagens é mais limitada do que noutros países” e reconhece que em Portugal “o aluno não está no centro da aprendizagem porque existem elevados índices de repetência, acima da média da OCDE” e aponta para que o aluno seja o centro da escola e não o programa rígido, universal e desligado do quotidiano do jovem. Acentua ainda como prioridade a necessidade de colocar maior enfoque nas práticas educativas e menos nos testes e nas classifica-

ções. Crato considera que isso são utopias de uma escola construtivista, moderna e romântica que promovem a ignorância.

Pela parte que me toca, com maior ou menor relevância sobre um ou o outro olhar, a diferença entre os rotulados de “rousseauianos” e os racionalistas é a diferença entre uma escola de inclusão, de oportunidades para todos com eventual sacrifício de uma maior excelência de uma minoria, ou o pagamento do custo de uma maior exclusão e injustiça social em troca do eventual aumento de ganhos da referida minoria. Este diferente olhar constitui-se como uma questão ideológica e política correspondendo a uma fratura entre uma escola democrática, um ensino para todos e uma aprendizagem ao longo da vida, e uma escola de competição, de individualismo e de sucesso para alguns.

NA MORTE DE MILTON VARGAS

António Braz Teixeira

No final do ano passado, quase centenário, faleceu o filósofo brasileiro Milton Vargas (1914-2011), membro destacado do que se convencionou designar por “Escola de São Paulo”, movimento especulativo desenvolvido na capital paulista, durante a década de 50 e 60 do século XX, em torno do Instituto Brasileiro de Filosofia, em que participaram os portugueses Agostinho da Silva (1906-1994) e Eudoro de Sousa (1911-1987).

Amigo, companheiro e convivente de Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), desde o tempo em que ambos frequentaram o Ginásio São Bento e aí foram despertados para a reflexão filosófica pelo magistério de Leonardo Van Acker (1896-1986), engenheiro de formação, membro fundador do Instituto Brasileiro de Filosofia e editor da revista *Diálogo*, em que

abundantemente colaborou, professor da Escola Politécnica da Universidade paulista, Milton Vargas dividiu a sua actividade especulativa pela Epistemologia, pela Filosofia da Ciência e pela Estética, numa perspectiva que, como noutros destacados membros da “Escola de São Paulo”, conferia decisivo lugar à noção de cultura.

A sua obra filosófica, cuja parte mais significativa se acha reunida nos volumes de ensaios *Verdade e Ciência* (1981), *Poesia e Verdade* (1991) e *Para uma Filosofia da Tecnologia* (1994), tem o seu ponto de partida na ideia de que a essência do fenómeno humano se encontra na trilogia homem-linguagem-técnica, pretendendo com isto significar que só é verdadeiramente humano o ser dotado da capacidade de comunicar pela linguagem e de fabricar utensílios pela técnica. Para o pensador paulista, se é certo que a lingua-

⁷ Ferrière (1879-1960) foi o fundador do *Bureau International des Écoles Nouvelles* (1899). Construiu uma grelha para catalogar os 30 princípios segundo os quais era possível reconhecer uma «escola nova». À Escola de Bièrges foram atribuídos 28 pontos. “Os únicos princípios que não se cumpriam em Bièrges eram a co-educação dos sexos (por ser proibido pelas leis belgas) e, em parte, o agrupamento dos alunos em casas separadas (por ter sido impossível na altura construir novos edifícios” – *Une École Nouvelle en Belgique*, pp.18-19.



gem e a técnica são obra do homem, que fazem parte da sua cultura, não poderia imaginar-se o homem desprovido de nenhuma delas.

Por outro lado, a cultura era para ele entendida como um sistema simbólico que, tendo embora a sua origem na natureza e no homem o seu agente transmissor, não se esgotava no mero comportamento humano no mundo que o circunda nem se limitava à simples percepção e memorização das coisas mas constituía um sistema complexo que englobava, num modo de acção recíproco, o homem, o símbolo e a técnica. Lembra, ainda, o engenheiro-filósofo que os símbolos eram uma realidade inteiramente diferente da natureza ou do mundo natural, constituindo a essência das culturas humanas e sendo dotados da propriedade de se combinarem entre si e de darem origem a determinadas cadeias de significados.

A linguagem seria, para Milton Vargas, um desses sistemas simbólicos, a qual permitiria a interiorização das imagens captadas pelos sentidos, possibilitando um “projecto” de acção no mundo e o aparecimento de um outro “mundo”, o

das formas simbólicas.

Elemento imprescindível para uma adequada compreensão do aparecimento da cultura seria, para o pensador brasileiro, o mito, que entendia como relato das acções dos deuses que haveria dado origem às estruturas e às instituições culturais do homem, como a linguagem, as artes, as técnicas, a família, a religião, o governo e a guerra, relato esse que constituiria determinadas formas de comportamento, que deveriam ser obedecidas ou respeitadas pelos homens.

Pensando, como outras figuras destacadas da “Escola de São Paulo” (Vicente Ferreira da Silva, Eudoro de Sousa e Adolpho Crippa), que as raízes dos mitos se encontram além ou aquém da História, num outrora originário e fundador, o filósofo paulista pensava, igualmente, que as diversas culturas míticas contêm, cada uma delas, modelos de comportamento comunicáveis e insusceptíveis de ser transpostos ou incorporados noutra cultura, se bem que admitisse serem dois produtos fundamentais da originária cultura mítica – a escrita e a contagem regular do tempo – que se achavam na gênese da História,

fazendo que os relatos míticos, contados e decorados pelas sucessivas gerações, houvessem chegado até hoje, embora despojados, agora, da sua primeira natureza de modelos divinos, apresentando-se, actualmente, com o carácter de lendas fantásticas, mais dirigidas à nossa imaginação do que à nossa compreensão.

Isto não significaria, contudo, segundo Milton Vargas, a morte ou a definitiva e irreparável perda de sentido dos mitos ou da mitologia, pois aqueles são elementos constitutivos essenciais da psique humana e, nessa medida, da mesma cultura. Deste modo, a filosofia não seria algo que invalidasse ou substituísse o saber mítico, devendo, antes, entender-se que nem ela destrói a mitologia nem a ciência as destrói a ambas, sendo mais acertado admitir ou reconhecer que mitologia, filosofia e ciência coexistem no nosso entendimento como diferentes formas de exprimir uma única e mesma realidade, nenhuma delas podendo considerar-se superior a outra, nem sendo legítimo afirmar a existência de qualquer progresso entre elas, porquanto o que haveria era um suceder em que coexistem as três, no fim, no meio e no princípio, cabendo advertir que aquilo que, porventura, se tenha ganho em universalidade com a filosofia e a ciência, se perdeu no que respeita ao contacto directo com as coisas que o mito proporcionava.

Esclarecia o mestre paulista que, em seu modo de entendê-la, a filosofia visava, antes de mais, responder à “pergunta ontológica” ou à pergunta sobre a realidade, notando que esta compreendia três espécies diferentes de seres, que denominava *existências*, *entes* e *valores* e se encontrava dividida ou distribuída por cinco regiões, correspondentes, respectivamente, à *existência subjectiva*, à *natureza*, à *cultura*, às *ideias* e às *ultimidades*, sendo o domínio da ciência o estudo das três regiões intermédias, aquilo que, em regra, se designa por *mundo* ou que se nos depara na vida prática.

No pensamento epistemológico de Milton Vargas, o saber científico era entendido como uma visão que objectiva a realidade mundana, a qual, por seu turno, é regida por leis científicas formuladas pelo homem, apresentando-se, por isso, como realidade bipolar que implica, ne-

cessariamente, sujeito e objecto. Deste modo, o conhecimento científico, como todo o conhecimento, reveste-se de um carácter hermenêutico, é sempre uma interpretação, pois só é possível compreender as coisas pela sua significação, apenas o que é captado pelo símbolo se encontra à nossa disposição e não a coisa em si, a qual se furta, inteiramente, ao conhecimento humano.

Daqui decorria, então, que toda a teoria científica mais não seria do que um sistema de símbolos linguísticos e matemáticos, que proporcionava um determinado significado, em que o símbolo dispensa a coisa em si, apresentando-se como a própria coisa. Por outro lado, o conhecimento científico é um conhecimento fenoménico, dado que os seus objectos são apenas fenómenos e nunca o ser em si na sua totalidade, cabendo ainda ter em conta que o entendimento dos fenómenos unicamente se torna conhecimento científico quando esses mesmos fenómenos são unificados e se tornam coerentes no símbolo científico, adquirindo significado e cognoscibilidade.

Daí que, como notava o filósofo paulista, a *teoria* fosse sempre uma “visão do espírito” e não a própria realidade concreta, em toda a sua exuberante, complexa e múltipla plenitude, a operação do espírito mercê da qual algo se torna visível, o que faz do saber teórico um “ver” com os olhos do espírito uma realidade ordenada, que se ocultava sob o caos das coisas ou dos entes do mundo, implicando, por isso, todo o conhecimento humano, inevitavelmente, a opção por uma determinada atitude perante as coisas, uma forma estabelecida, postulada ou pressuposta como verdade. Deste modo, segundo Milton Vargas, a ciência moderna, ao assentar na cisão entre o eu e o mundo, vinha a consistir num saber óntico, que revela apenas as determinações dos entes e não a “coisidade” das coisas, renunciando, por isso, a chegar ou visar qualquer saber absoluto, antes constituindo um saber relativo que, no entanto, tem em si a marca da verdade insusceptível de ser contestada e se apresenta como única forma legítima de pensamento.

Uma das mais importantes dimensões da reflexão de Milton Vargas é a relativa à estética, cujo ponto de partida é o de que a obra de arte tem não só a capacidade de modificar o mundo em

que vivemos, como, ainda, o poder de desvelar ou de instituir aspectos desse mesmo mundo por nós ainda não vivenciados. A esta capacidade, própria de toda a obra de arte, acresceria, no caso da poesia, cujo material é a própria linguagem, a possibilidade de “pronunciar pela primeira vez, denominar ou preservar” os aspectos insuspeitados da realidade, escondida ou oculta “nas aparências fugazes do mundo”, a verdadeira face dos entes ou do ser do existente.

Porque a obra de arte poética cria o seu próprio material, a linguagem, a qual é originariamente poética, a poesia seria a primeira das artes, sendo a sua essência a própria essência da arte. Pela mesma razão, a poesia ou a palavra poética aparece como categoria inaugural e fundadora de todo o mito, assim como impregna toda a mitologia e é a épica iniciadora da História, encontrando-se também presente em todas as formas de revelação religiosa.

Para o especulativo brasileiro, a obra de arte e, de modo proeminente, a poesia e a palavra poética são sempre a verdade, cumprindo, notar, porém, que aqui o conceito de verdade ou a essência da verdade não se situa no plano do conhecimento ou da relação cognitiva do sujeito relativamente ao objecto, devendo antes entender-se num sentido ontológico, como “algo instituidor ou fundamentador que ocorre anteriormente à coisa e à proposição, ao estabelecer-se um mundo”, o que significará, então, que a essência da verdade que a arte revela ou funda

“é sempre correlacionada com a interpretação de tudo o que existe, em qualquer idade ou em qualquer grande era da história”.

Nesta visão fundadora, reveladora ou instituidora da arte, caberia papel primordial à poesia, pois o falar inicial é poético antes de ser lógico, dado que o mito precede o *logos*, pertencendo aos poetas o estabelecer o que é verdadeiro, permanente e sagrado, assegurando, assim, o que é essencial para a existência humana. É pela palavra que se denominam os deuses, se instituem os ritos, se narram os mitos e tudo o que é sagrado, se estabelecem as culturas e se contam as suas histórias e se proclama a sua decadência e o seu fim, bem como a ocultação e a morte dos deuses.

A este propósito, notava Milton Vargas que, no pensamento mítico, diversamente do que acontece no pensamento lógico, em vez da relação sujeito-objecto, ocorrem várias subjectividades, entre as quais se cria ou estabelece uma relação de compreensão, uma vez que nele o homem não se separa do mundo nem da natureza mas faz parte deles como de todo o cosmos. Desta forma de pensamento própria do mito, algo subsiste na arte e, de modo especial, na poesia, em que há, não descrição, classificação ou conhecimento de objectos, mas desvelamento, visão, compreensão de algo que é o mundo, feito na linguagem dos símbolos que, por via do inconsciente, liga o homem à totalidade do cosmos, sem, contudo, se separar da imaginação do poeta ou do artista.

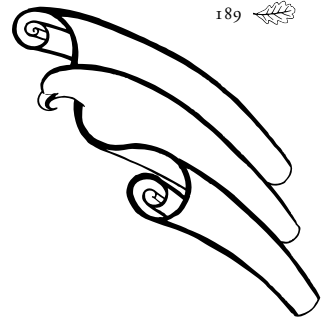
António José Borges

de algum zoroastrismo

no dia em que renasci alistei-me ainda
inconsciente na peleja que me foi despertando
sei agora que devo tomar parte na batalha cósmica
a moral da luta entre o bem e o mal

resolvi-me pela porção idealista e alcunhada de utópica
e assim tenho vivido na diligência do prazer de querer viver dentro do sonho

não procurando a vitória espero deixar o meu cunho perto dela
pois não tenho por antecipaçoão como certo voltar sob uma outra forma



Maria Filomena Xavier

INVOCAÇÃO A BOCAGE

Pois pobre Bocage
que já não falas
de falar eu estou
cansada de tanto ouvir
não de ti
mas deste mundo.
Vinte séculos sem fim
que rolam as palavras
que são malditas
que as bem ditas
foram tuas
as magoadas
saem de mim
que já fui mulher
e subi montes
e descí escadas
encostei as mãos
às janelas dos meus olhos
e estrelas reflectiram.
Tirei água com os limos
os musgos
e os plátanos.
Chorei sem chorar
Gritei sem gritar
Ri-me sem rir
Cantei sem cantar
Vivi sem viver
Que já fui mulher
Soaram as horas
na tarde mascarada
fiquei presa ao fio do Nada.

RUBRICAS

ENTRECAMPOS

J. Pinharanda Gomes

A LIVRARIA PORTUGAL

Durante anos e anos, pelo menos desde os longínquos em que já só faltavam quarenta para o fim do século XX, criei o hábito de adquirir livros, regra geral, na Livraria Portugal, sito na Rua do Carmo, n.ºs 70-74, à esquerda de quem sobe, quase junto a outra casa histórica, a Livraria Lello, e fazendo esquina com a Rua de Santa Justa. Um sítio ao que parece esplêndido, com montras para as duas ruas, para a promoção de venda de livros. Para além de ser o mais frequentado balcão livreiro da cidade, dispondo de existências de obras de todas as especialidades, os empregados de balcão eram mais valia. Noutras casas, foi possível encontrar empregados que, à pergunta se tinham este ou aquele livro, fácil lhes vinha a resposta – não – e, quantas vezes esse livro estava no escaparate da parede, nas costas do empregado. Na Portugal, nunca tive essa experiência. Na dúvida o empregado sumia-se por uma pequena porta, por detrás do balcão, decerto a consultar o ficheiro, e voltava com a resposta, sim ou não, ou, suba ao primeiro andar, ou, quer que se mande vir... Aliás, a Livraria Portugal editava com regularidade, desde 1953, o *Boletim Bibliográfico*, informando de todas as obras disponíveis, sobretudo as mais recentes. O *Boletim* era habitualmente ilustrado por uma crónica, na última página, assinada pelo Doutor José Pedro Machado, crónicas essas que chegaram a ser reunidas em dois volumes; *Factos, Pessoas e Livros*, publicados no 30.º aniversário da Livraria (1971).

Propriedade da firma Dias e Andrade, Lda., a vasta clientela, que de muitas partes do mundo se lhe dirigiam à procura de bibliografia pouco corrente no mercado tornou possível, a muitos autores que editavam pequenos estudos em

separatas de publicações, verem essas separatas aceites pela Livraria, à consignação. Durante anos beneficiámos deste sistema, mediante o qual dezenas de separatas foram transaccionadas, chegando mesmo, por informação do *Boletim Bibliográfico*, a clientes no Estrangeiro, sobretudo Universidades e Bibliotecas interessadas em temas de antropologia e de cultura portuguesa. A quantidade de separatas era sempre modesta, umas dez ou doze, e o seu preço de venda, consoante o número de páginas, raramente ia além de 200/300 Escudos (= Euro 111.5), mas a sua venda ajudava quando, adquirindo livros, procedíamos ao encontro de contas. O débito era sempre muito superior ao crédito, mas ajudava. Lá tive ensejo de conhecer alguns escritores, entre eles o poeta Armindo Rodrigues, amigo do principal proprietário da Livraria, o sr. Henrique Pinto, que, além de respeitado livreiro, era também um atleta praticante (apesar do seu coração) e um homem desprendido dos poderes do mundo.

Com o romancista Francisco Costa, cuja amizade estimava (ainda participámos, em Sintra, na celebração das bodas de ouro do casamento do romancista com a Sr.ª D. Feliciano) tinha um peculiar entendimento da justiça social e das relações capital/trabalho. Em tempo, muito a tempo, testamentou que uma parte do seu capital na Livraria fosse doado e dividido em quotas pelos mais antigos colaboradores, que, por isso, se tornaram co-proprietários.

Mantemos boa memória de todos quantos conhecemos, aqueles com os quais lidámos de perto – srs. Reis, Machado, Simões, Joaquim, Lopes, Manuel, Arronches, que nos lembre. Agora, 71 anos após a fundação, a Livraria Portugal encerrou. E, com este encerramento, desaparece uma parte válida da cultura livreira e da paisagem cultural do Chiado.

OUTROS SÍTIOS

No dia em que, na Rua do Carmo, nos apercebemos das obras no edifício que fora da Livraria Portugal, tínhamos passado por outros sítios emergindo então na imagem retrospectiva. A Leitaria Irlandesa, na esquina da Rua Alexandre Herculano com a Avenida da Liberdade (que fora do romancista José Loureiro Botas, e local onde, durante anos, a tertúlia de Álvaro Ribeiro/ José Marinho e discípulos se reunia às quintas feiras) vi que estava já sem vida activa. Seguindo a pé, a desagradável surpresa de, ao descer a Rua da Misericórdia, o n.º 68 já estar fechado e vazio, com escrito para arrendar: era a Livraria Guimarães, fundada por Delfim Guimarães, que veio a ficar na posse do Dr. Francisco Guimarães da Cunha Leão, e que foi adquirida por outro empresário. Continuando a descer, na Rua Garrett, ainda nos ocorreu a imagem do Café Chiado, amplíssimo, ora ocupado por uma Companhia de Seguros. O Café Chiado, que se estendia por um amplo rés-do-chão, em duas ou três salas interligadas, abria com um átrio, com montras envidraçadas, para ser ver o movimento da rua. Estava mobiliado com mesas e cadeiras de verga. À direita duas colunas de mármore, que ladeavam a porta de acesso ao W.C. dos homens. Um histórico frequentador deste Café, o jornalista e boémio Gualdino Gomes (1857-1948) baptizara as colunas com um nome: «Colunas de Mijâncio».

Lá tertuliei, ainda rapaz novo dos meus vinte anos, com um grupo de convivas, dos quais lembro dois. Um, o jornalista reformado, anarquista, Carlos Silva, que mandara imprimir uns cartões de visita com os dizeres «abençoado pelo Cardeal Patriarca de Lisboa», porque este, agradecendo qualquer escrito que o jornalista lhe enviara, talvez crítico, agradeceu com um cartão, com uma bênção. Outro, João Pires dos Santos, que subcreveu livros e artigos com o pseudónimo Leal de Zêzere (era natural de Casegas, Covilhã). Escritor dos submundos, registam-se dois títulos: *Homens e Feras que eu vi*, (1951) e *No Mundo do Delírio e da Alucinação* (1955), reportagem de uma adrede permanência no Hospital Júlio de Matos. Um livro terrível. Quando o conheci, andava entusiasmado com a publicação de uma revistas de artes, letras e actualidades, *Esfera* (que publicou

desde Agosto de 1956 a Julho de 1959) sempre com dificuldades e atrasos. Morava no Rua do Arco a S. Mamede, era personagem quotidiano do Café Chiado. O título da revista *Esfera*, veio a ser retomado no jornal mensal de Gabriela Castelo Branco e Graça Cid (1963). Também participámos de uma outra tertúlia, da qual eram habituais os escritores e jornalistas Alfredo Margarido e sua mulher, a bailarina Maria Manuela Margarido, Carlos Cunha, José de Melo e Paulo Jorge, angolano activista.

Ocorre-nos agora que, no decurso dos anos, o Café Ribatejano, ao começo da Rua dos Anjos, à esquerda de quem sobe a Av. Almirante Reis, virou loja de utensílios. Do lado direito da mesma Avenida, o Café Colonial já não existe, e parece em ruína. Do Café Lusitano, com suas colunas maçónicas, na Rua da Prata, julgo já não ser o Café que era antes de 1974. A Leitaria Paris, também na Av. Almirante Reis, no lado esquerdo ascendente, a seguir ao Desterro, creio que ainda existe, mas tipo snack-bar. Do Café Arraiano e da Pastelaria Estrelas Brilhantes em Campo de Ourique, onde já não vou há muitos anos, não encontro os nomes na Lista Telefónica de Lisboa. Enfim, pouco depois da morte de José Marinho, a Pastelaria Nova Iorque, no começo da Av. dos Estados Unidos da América, junto a Entrecampos, do lado esquerdo, tornou-se um banco de garrida cor vermelha. Já muito antes tinham fechado os Cafés Chave de Ouro e Portugal, no Rossio, tendo sido neste que José Marinho reunia com os frequentadores da sua tertúlia, em que ele perorava como só ele sabia. Frequentadores chamavam a estes convívios as «missas de Marinho». Mais acima, no Largo João da Câmara, o Martinho do Rossio, agora Banco. Na cave onde universitários costumavam fazer sala de estudo, lá conheci dois jovens que se tornaram distintos – o romancista José Martins Garcia, que ainda se não revelara, mas chegou por então a escrever um artigo para a página literária do semanário *O Debate*, e o professor de filosofia José Trindade Santos.

Na Praça dos Restauradores já não existe o amplo Café Aviz com envidraçada portaria e onde se costumavam encontrar Tomás de Figueiredo, Manuel Anselmo, Amândio César, Goulart Nogueira e outros.

Uma Lisboa desaparecida, e, com ela, os sítios em que, itinerantes e livres, «os da filosofia portuguesa» se juntavam, com frequência mudando de poiso, mas, depois de 1975, ano da morte de José Marinho, salvo alguns encontros com Álvaro Ribeiro, no Estrelas Brillhantes, esse convívio chegou ao fim.

IN MEMORIAM: BENZION NETANYAHU (1910-2012)

Na idade de cento e dois anos, faleceu em Jerusalém no pretérito dia 30 de Abril o historiador e pensador Benzion Netanyahu, pai do Primeiro Ministro de Israel, Benjamim Netanyahu.

A cultura hebraico-portuguesa deve-lhe magistrais páginas acerca de temas e figuras de um medieval tempo vivido por judeus e cristãos no Reino de Portugal.

B. Netanyahu, de genealogia askenasi, nasceu em Varsóvia e, na idade de dez anos passou com seus pais para Tel-Aviv. Em tempo aderiu ao Partido Sionista Revisionista, de que se tornou activo militante, dirigindo ainda o jornal *Ha-Yarden*. Em 1940 emigrou para os Estados Unidos, onde protagonizou importantes cargos no movimento sionista, exercendo a docência de Estudos Hebraicos em várias Universidades, entre elas a de Denver, exercendo também a gestão de Iniciativas editoriais. Foi Editor geral da *Encyclopedia Hebraica* (1948-1962), da *Enciclopédia Judaica* (1961-1963) e da *História Mundial do Povo Judaico* (*The World History of the Jewish People*) em vários volumes (1954-1964). Entre as suas principais obras de que a Biblioteca Nacional (Lisboa) dispõe, para além da notável *Enciclopédia Judaica*, contam-se dois estudos de fundamentação histórico-filosófica: *Don Issac Abravanel. Statesman and Philosopher* (Edição da The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 5713 [1953], 346 páginas; e *The Marranos of Spain from the Late XIVth to the early XVIth Century according to the Contemporary Hebrew Sources* (Ed. da American Academy for Jewish Research, 1966, e 1973, 280 pp).

Enquanto na segunda obra apresenta as literaturas filosóficas e polémicas, as homiléticas e exegéticas, na primeira apresenta a vida e o pensamento de quem é considerado como último filósofo de linguagem hebraica de Origem portuguesa. Nascido em Lisboa (1437), faleceu em

Veneza (1508), para onde emigrou poucos anos antes de morrer, no reinado de D. João II. Foi pai de Judas Abravanel, celebrizado com o nome de Leão Hebreu, nascido em Lisboa (1465), quando o seu pai tinha a idade de 28 anos. Judah saiu de Portugal já adulto, talvez na idade de 30 anos, tendo-se fixado em Nápoles. Enquanto é celebrado pelos Diálogos de Amor (escritos em italiano), seu pai legou uma vasta obra filosófica e teológica, em que avulta a trilogia messiânica – Mashmia Yeshuah (Pregoeiro da Salvação), Maaynei ha-Yeshuah (Fontes da Salvação) e Yeshuot Meshino (Salvações do Ungido).

IN MEMORIAM: JOSÉ DE MELO (1930-2012)

Um inesperado telefonema de Maria Luísa Ramos (distinta ficcionista) deu-nos conta do falecimento de seu marido, o professor e ensaísta José de Melo, no pretérito dia 29 de Maio.

Personalidade talvez com menos visibilidade que a de outros, tem direito a ser considerado como singular dialogante crítico com as tendências principais da literatura portuguesa na segunda metade do século XX. Jornalista, estudante trabalhador, licenciado em Românicas, deixou vastíssima colaboração em jornais e revistas, dirigindo e criando páginas literárias como no semanário *O Debate* e na revista *Cooperação*. A sua ideia de crítica literária era a de uma arte de abordagem por via empática, compreensiva, o que testemunhou em livros como *Miguel Torga* (1960), *Literatura Portuguesa de Hoje. Encontros* (1962), e *Abordagens* (2004), sua última obra. Valorizou o carisma educacional da poesia, em estudos como *Entendimento e Ensino da Poesia* (1974), tendo, de resto, iniciado a sua carreira como poeta (*Comboio Azul*, 1954) repetindo a experiência em *Tábuas da Lei* (1959) e *Aqui e Outros Poemas* (1964).

Fundou urna iniciativa editorial, designada «Collecção Antológica Best-Sellers», em que publicou textos de Fernando Botelho, Maria Luísa Ramos e outros, e também uma antologia que foi novidade ao tempo: *Geração Batida* (1965), com o pseudónimo Jorge Daun, e poemas traduzidos por Carlos Cunha, Manuel de Seabra e M. G. Palmeirim. Escreveu o prefácio desta obra que divulgou os principais poetas da chamada «geração batida» (*beat generation*), em que se salientou Jack Kerouac, num clima de «reumanização da poesia», próximo da inquietação, da revolta e da

incerteza ideológica dos «angry young men». Foi leitor de Português em Heidelberg.

Em tempo fixou-se em Aveiro, onde exerceu a carreira docente, e prestou continuada atenção à literatura portuguesa, sobretudo nos jornais de Aveiro. Era um amigo, e também Maria Luísa. E grato companheiro de um jovem inexperiente que, chegado da província a Lisboa, encontrou nele um hospitaleiro interlocutor. Nas areias movediças da sociedade literária, deixou pegadas. Dele são devedores escritores como V. Ferreira, Natália Correia, Tomás Kim, Urbano T. Rodrigues e muitos outros. A todos deu o aval de leitor culto e exigente.

ECOS DE ABRIL

Parece que existem criaturas humanas *as* quais, não obstante existirem, julgam que não existem, ou, no mínimo, temem não existir. Para terem a certeza de que existem precisam de se ver, e de serem vistas, ou de serem tidas e havidas em imagens, se possível cada vez mais sensíveis, quais sejam as audiovisuais.

Por vezes o cenário em que as imagens lhes são propostas, não lhes agradam e recusam ilustrar

-las. De onde promana um importante fluxo de notícias, comentários e glosas, as quais, em suma, comprovam melhor que existem, pois há quem acerca delas, criaturas, escreva e fale.

Se algo produziram, entendem que nenhuma luz deve focar a ribalta, sem a sua, das criaturas, prévia presença. Não basta terem contribuído para um acontecimento que consideram benéfico. É-lhes radical, dramática e teatralmente necessário receberem provas de que existem. A descrença na existência também pode não passar, ao fim e ao cabo, de uma crise de vaidade. Verba regis: «vanitas vanitatum anitas vanitatum omnis vanitas» (*Ecl.*, 1, 2). E, afinal de contas, a ânsia de *sobressair* talvez afogue o eventual acto de *servir*.

IBERISMOS (?)

Aos encontros que, em apregoadas datas, se efectuam entre os Chefes do Governo da República Portuguesa e da Monarquia Espanhola, é dado o nome de Cimeira *Luso Espanhola*, mas nos rodapés da RTP e em títulos de jornais, em Maio, fartámo-nos de ler Cimeira *Ibérica*. É protocolar, ou é intencional?

DO ESPÍRITO DOS LUGARES

Manuel J. Gandra

A QUINTA DA REGALEIRA LEGADO SEBÁSTICO-TEMPLARISTA

de António Augusto Carvalho Monteiro

ANTELÓQUIO

Escreve pois em um livro todas as coisas que viste e conserva-as em um lugar oculto. Donde as mostrarás aos Sábios do teu Povo, cujas corações entendes que são hábeis para ver, compreender e guardar estes Mistérios.

ESDRAS IV, XII, 37-38

Foi o carisma de D. Sebastião, acrescido do desejo de sonegar a nação ao usurpador espanhol, que suscitou o advento dos falsos D. Sebastião.

Se, todavia, nos casos protagonizados pelo *rei de Penamacor* (1584), por Mateus Álvares, *rei da Ericeira* (1585), e Gabriel de Espinosa, *pasteleiro de Madrigal* (1594), impostores instigados por terceiros, tudo culminou na execução sumária e inequívoca dos implicados, já não se poderá rotular com idêntico labéu aquele, surgido espontaneamente e encarnado pelo denominado *Cavaleiro da Cruz* (1598), cujo processo, apesar das numerosas e apressadas opiniões em contrário, nunca teve um desfecho satisfatoriamente dilucidado.

Às suas andanças e tribulações entre Veneza e Sanlucar de Barrameda (Cádiz), passando por Florença e Nápoles, à sua substituição por um sócia, o (esse sim) calabrês Marco Túlio Catizone, ao seu exílio em França, no convento agos-

tinho de Limoges, cujo saque, na sequência da Revolução francesa, deu a conhecer uma arca tumular contendo as suas ossadas, identificadas por uma medalha em ouro. A tudo isso prestei a atenção devida em anteriores ocasiões¹.

A detalhada exploração que já empreendi e tenciono prosseguir no que concerne à biblioteca sebástica (manuscrita e impressa) que pertenceu a António Augusto Carvalho Monteiro permite-me garantir, sem hesitações, que, à excepção do epílogo de Limoges (sobre o qual nada consta no acervo), o colecionador possuía as peças-chave susceptíveis de traçar o percurso encoberto do *Desejado*.

De resto, estou convicto que não só as tinha, como as integrou no seu imaginário, legando-nas no registo plástico da Regaleira, a qual constitui, concomitantemente, um tributo à tradição templarista portuguesa e o testamento-legado espiritual, sebástico e quinto-imperial do seu proprietário.

Onde então se vislumbra na Quinta da Regaleira os sinais a que me reporto?

Ao invés das demais hipóteses hermenêuticas já ensaiadas, as quais são compelidas a ajustar a realidade material às respectivas paraxes ideológicas², a assunção do destino profético de Portugal é inequívoco na obra-prima de Carvalho Monteiro, emergindo do argumento subjacente ao plano-director da Quinta, cuja explanação global reserva para próxima oportunidade.

De momento, apenas me proponho visitar três dos mais paradigmáticos dos aludidos sinais.

I – O “LEMA DA TRIPEÇA” NA CAPELA DA SANTÍSSIMA TRINDADE

Nos preceitos compendiados na tratadística joaquimita radica o denominado “lema da tripeça”, com o qual se prova a autenticidade de um texto sibilino. Segundo ele “todas as profecias têm três realizações diferentes em três tempos distintos”.



Pormenor do estudo de Luigi Manini para o “Lema da Tripeça”

Fernando Pessoa, que, neste particular, terá bebido nas mesmíssimas fontes de António Augusto Carvalho Monteiro, trataria de esclarecer que:

“[...] Todas as profecias têm três realizações, e isto é simbolizado pela tripeça, que tem três pés. Não é por isso tão fácil como se julga dar a interpretação de uma profecia, pois que uma só interpretação (sempre fácil de conseguir, dado certo engenho) nada vale se não for acompanhada de mais duas, que com ela devem ter certa relação. Essa relação pode ser de três ordens: espacial, temporal, intelectual. Se um evento profetizado cai sob a ordem espacial, então dá-se no mesmo lugar ou país em três tempos diferentes, e tem de haver concordância perfeita (a história repete-se) entre os três eventos. Se um evento profetizado cai sob a ordem temporal, então dá-se ao mesmo tempo (ou, pelo menos, no mesmo ano) em três países. Se o evento cai sob a ordem intelectual, então dá-se de três maneiras iguais (idênticas) no material, no intelectual e no espiritual. Império é domínio, e pode ser domínio material, domínio intelectual e domínio espiritual. A fórmula profética do Quinto Império é pois aplicável a estes três planos, e em cada plano se revelará da mesma maneira. No plano material, que é o que se tem suposto até agora ser o único, os quatro Impérios que precedem o Quinto são os de [Babilónia], de [Pérsia], de Grécia, de Roma; o Quinto será o europeu, de sorte que nesta interpretação a profecia está consumada. Estamos já, segundo ela, no Quinto Império. No plano intelectual, como o reino da Inteligência começa só com a Grécia, onde nasceu o espírito crítico, que é o em que a inteligência se

¹ Cf. Manuel J. Gandra, *Joaquim de Fiore, Joaquimismo e Esperança Sebástica*, Lisboa, 1999 e Hubert Texier, *Pesquisas Históricas sobre Sebastião I. de Portugal (Paris, 1903), ou de como o Desejado morreu no exílio, em Limoges*, Mafra, 2010.

² Cf. Manuel J. Gandra, *Colecção Portuguesa I e II da Biblioteca do Congresso – Livros Maçónicos*, Mafra, 2012.

define, os quatro impérios são o grego, o romano, o cristão ou medieval, o europeu, e ainda falta o quinto, que deverá ser o Universal. Na ordem espiritual, como o domínio do espírito verdadeiramente começou com os egípcios, os três primeiros são o de Osiris, o de Baco e o de Cristo, em que estamos, devendo notar-se que, entendidos em certo modo, estes três Deuses são três formas do mesmo Deus. Faltam-nos ainda dois magnos impérios até à consumação dos tempos e cessação de ser necessário o mundo. O sentido em que tomaremos particularmente as profecias aqui expressas é o segundo, pois o primeiro está extinto, o terceiro muito longe na sua consumação.”¹

A tripeça, como instrumento divinatório, é referida em diversos passos das *Trovas* do Bandarra:

Corpo II, trova I
Levantei-me muito cedo.
Puz-me na minha tripeça,
E lá do longe começa
Um bramido, que põe medo.

Corpo 5, trova VIII
A minha tripeça tem
Três pés mui bem seguros,
Vejo fabricar uns muros
Mas eu não sei para quem.

Corpo 5, trova XXXII
Os pés da minha tripeça
Conta três vezes areio,
Ajunta-lhe dois e meio
Dize-lhe que apareça.

Trovas avulsas
Para que o leão não grunha
E o galo perca a sua m[an]eira
Vejo a águia por peneira
E ponho na tripeça uma cunha².

Trovas avulsas
Pus a tripeça a um canto
Duas tesouras e um fio
Quem rir deste desvario
Venha fazer outro tanto³.

¹ Esp. 125 – 4, in *Sobre Portugal*, p. 234-235

² Miscelânea sebástica que pertenceu a Camilo Castelo Branco (colecção Manuel J. Gandra), p. 88.

³ *Idem*.



Fernando Pessoa apontou um exemplo cabal da aplicação da chave da tripeça na 1ª quadra do *Corpo III* das *Trovas* do Bandarra:

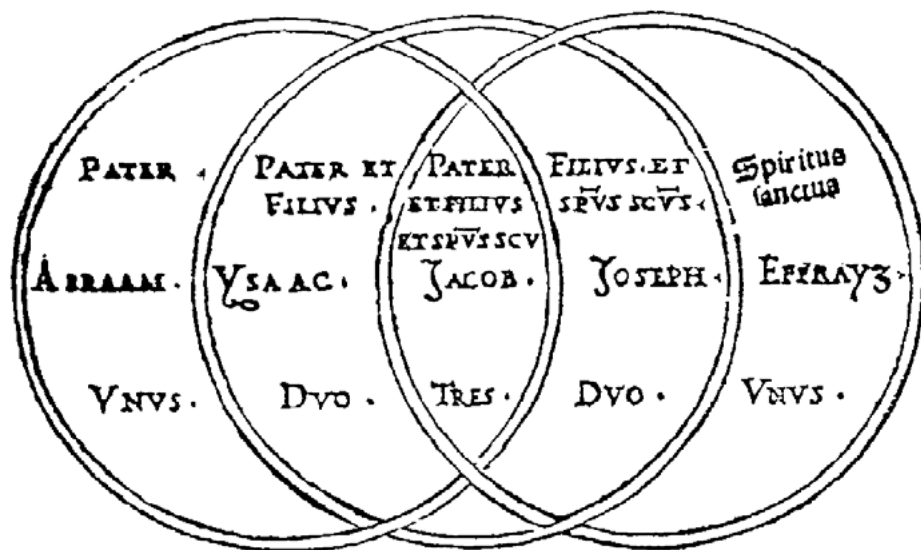
*Em vós que haveis de ser Quinto
Depois de morto o Segundo,
Minhas profecias fundo
Nestas letras que VOS pinto.*

Em 1934, no prefácio ao livro de poemas de Augusto Ferreira Gomes, intitulado *Quinto Império* e ideado sob a mesma luz (o seu autor é-o também do curioso manual sebastianista, *No claro Escuro das Profecias*), deu à estampa o resultado da sua hermenêutica⁴:

“[...] A palavra VOS, no quarto verso, tem a variante AQUI em alguns textos. Mas, de qualquer dos modos, a interpretação vem a ser igual [...]. Se as letras são as da palavra VOS, indicam, como se mandou que se soubesse, Vis, Otium, Scientia. E se as letras são as da palavra AQUI, indicam, segundo a mesma ordem, Arma, Quies, Intellectus, que logo se vê serem termos sinónimos dos outros. Temos pois que a Nação Portuguesa percorre, em seu caminho imperial, três tempos – o primeiro caracterizado pela Força (Vis) ou as

⁴ O sistema adoptado em *Mensagem* é, justamente, o da tripeça. Vislumbra-se ela implícita na tripartição do poema em *Brasão, Mar Português e Encoberto*, aliás em consonância com o postulado tradicional que afirma ter a nação portuguesa de percorrer no seu caminho imperial, três tempos, falhando por duas vezes as tentativas efectuadas, muito embora estas deixem de si, de cada vez, como recorda Pessoa, “qualquer coisa para ser continuada pela tentativa seguinte sendo a última a que se realiza”. Mas a tripeça também se patenteia nos *Três Avisos de Mensagem*, a saber: Bandarra, António Vieira e o próprio poeta (poema sem título, redigido na primeira pessoa).

Exemplum dicte rei.



Esquema das Cinco Idades surgidas dos Três Tempos da Trindade, consoante Joaquim de Fiore (Tratado sobre o Apocalipse)

Armas (Arma), o segundo pelo ócio (Otium) ou o sossego (Quies) e o terceiro pela Ciência (Scientia) ou a Inteligência (Intellectus). E os tempos e os modos estão indicados nos primeiros dois versos da quadra: Em vós que haveis de ser Quinto / Depois de morto o Segundo... No primeiro tempo – a Força ou Armas – trata-se de el-rei D. Manuel o Primeiro, que é o quinto rei da dinastia de Avis e sucede a D. João o Segundo, depois de este morto. Foi então o auge do nosso período de Força ou Armas, isto é, de poder temporal. No segundo tempo – Ócio ou Sossego – trata-se de el-rei D. João o Quinto, que sucede a D. Pedro o Segundo, depois de este morto. Foi então o auge do nosso período de esterilidade rica, do nosso repouso do poder – o ócio ou sossego da profecia. No terceiro tempo – Ciência ou Inteligência – trata-se do Quinto Império, que sucederá ao Segundo, que é o de Roma, depois de este morto [...].”

Ora, consoante o aludido preceituado de Joaquim de Fiore, a obra da Trindade vai-se definindo progressivamente no decurso de cinco Idades determinantes de cinco situações diversas

do género humano: antes da Lei (*ante legem*), da Lei (*sub lege*), do Evangelho (*sub Evangelio*), da inteligência espiritual (*sub spirituali intellectu*) e na Pátria (*in Patria*).

As quatro primeiras Idades são, na realidade, Tempos; a última, ou quinta Idade, sucederá ao Fim dos Tempos e, por esse motivo, escapa ao nosso entendimento.

As duas primeiras podem fundir-se numa única e, com efeito, Joaquim referir-se-á exclusivamente a três Idades, *status* ou Tempos: o Tempo *ante gratiam*, o Tempo *sub gratiam* e o Tempo *quod e vicino expectamus, sub ampliori gratia*.

Ao Tempo da Lei natural sucede o Tempo da Lei evangélica que, por sua vez, deverá dar lugar ao Tempo da inteligência espiritual. O primeiro foi na Ciência, ou na Luz; o segundo na Sageza, ou na Beleza; o terceiro será na plenitude do Espírito, ou no Amor. O primeiro foi o Tempo dos Velhos, o segundo o Tempo dos Homens maduros, o terceiro será o Tempo dos Meninos.

(continua no próximo número)

AS IDEIAS PORTUGUESAS DE GEORGE TILL

Jorge Telles de Menezes

DIA 16 DE JUNHO DE 2002

As minhas questões são absolutamente marginais em relação ao «sistema». Quem está dentro dele tem um ponto de convergência, um objecto com duas faces que aparentemente se opõem, mas que, no conjunto, formam como uma única moeda onde convergem no verso e reverso os símbolos de uma determinada unidade. Eu sinto-me como um ser de outro tempo, não por uma qualquer pretensão vanguardista ou passadista, mas porque este «sistema» simplesmente não me serve, nem num plano meramente «existencial», nem num plano autenticamente cosmopolita/metafísico. Mas quais são então as minhas questões? Primeiro, cientificamente, diríeis, haveria que definir quem é esse sujeito que tem questões, segundo, saber se elas seriam verdadeiramente questões. No primeiro caso, prefiro responder – visto que também sou o único que o pode fazer – que sou simplesmente eu, um ser igual e único, um «sistema» como são afinal todos os «eus». No segundo, qualquer questão é no fundo uma questão, porque decerto que nenhuma questão é suficientemente importante para responder de forma definitiva à única questão máxima comum, que reza: Que somos?

O sistema tem um tempo, mas para mim, é sempre como se eu estivesse fora do tempo que é o do sistema. Vivi assim em vários tempos de vários sistemas, sempre fora do seu tempo, como se as coisas se passassem para mim a um outro nível, primeiro que não o do sistema, segundo que nunca o do seu tempo. Julgo mesmo que o único movimento sábio da minha Vida é aquele que me tem dirigido cada vez

mais para fora do tempo do sistema, seja ele qual for. Cheguei assim a um lugar, na minha existência, onde o espaço enquanto manifestação do progresso do tempo, é quase inalterável de dia para dia. Nada se passa aqui, nesta aldeia, como costuma dizer o povo. Há uma milagrosa coincidência entre a inalterabilidade deste espaço, e a sua inevitabilidade como expressão da marcha em direcção ao princípio único do tempo. Só o mundo, enquanto conflito moral permanente do ser, é que não foge de qualquer espaço, e também me toca, conspurcante, no meu retiro do mundo/abertura ao cosmos. O mundo existirá enquanto o verdadeiro tempo não tiver chegado. Não haverá mais mundo quando só existirem, reinerantes, as forças da virtude, ou seja, quando tiver ocorrido a reintegração do ser no tempo inicial e único. Esta não-existência futura do mundo como nós o conhecemos, não significa a não existência de formas, incluindo as nossas. Mas nessa altura teremos a oportunidade de sermos todas as formas que a nossa vontade e imaginação ditarem, sem por isso nos degradarmos no espaço do mundo; seremos tudo, iguais a nós mesmos, e unos na essência definitiva do tempo.

No próximo número:

DIA 20 DE JUNHO DE 2002

Como poderá o povo português entrar num novo ciclo de existência, em que tome consciência da sua espiritualidade, em que se liberte das deprimentes agarras do pensamento materialista e positivista? (...)

LITERATURA ORAL E TRADICIONAL

Ana Paula Guimarães

CRIACIONISMO... CRIACIONISMO... (INSPIRADO NO CRIACIONISMO DE LEONARDO COIMBRA)¹

Já sei. A filosofia da liberdade assenta nas infinitas capacidades criadoras... da criação, não é? Se ao humano não cabe ser inútil mas sim “obreiro de um mundo a fazer”, então haverá que reflectir sobre formas de ir criando no mundo à maneira de um ser obreiro da criação. Que criação? Com maiúscula? Criando qual capoeira? O ovo nascerá primeiro do que a galinha?

O professor:

– Não acham maravilhosa a forma como os pintainhos saem das cascas?

A menina:

– O que me dá mais que pensar, minha senhora, é a forma como eles entram lá para dentro! (Machado Guerreiro)

Estas complexas tarefas de criação (a mais justa, a que nos alimenta, a nós humanos, todos criados), revelam-se na fraseologia que reencena o ovo. Consultemos *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*:

No ovo, em embrião; no germe, no princípio, na origem, no começo, no início.

Ficar no ovo, não avançar, não progredir, não nascer.

A busca dessa origem comporta a imprevisibilidade. E o ovo reaparece para a expressar:

Contar com o ovo no cu da galinha, contar com o ovo na bunda da galinha, fazer planos com base em coisa incerta.

O facto de um ovo poder estalar e dele irromper o desconhecido, estimula o espanto:

Fazer ovo, fazer mistério em torno de algum facto, escondê-lo.

De pocar o ovo, extraordinário, admirável, do outro mundo; dos diabos, azar.

Algumas expressões remetem para a fragilidade, precariedade e (des)prestígio deste espaço oval tão mitificado nas cosmogonias (como a finlandesa em que o universo nasce de um ovo chocado no joelho de Luonnotar):

pisar em ovos, conduzir-se com cautela, diplomacia, habilidade, por tratar-se de situação delicada e/ou constrangedora; pisar ovos, andar muito devagar, pastelar, não se despachar.

ser um ovo, ser muito pequeno, ou muito estreito, ou pouco cómodo.

cheio que nem ovo, muito rico, muito cheio, repleto.

um ovo por um real, coisa muitíssimo barata.

chupar o ovo, balançar o ovo, bajular.

de ovo virado, de mau humor – no Brasil.

Outras expressões associam a feição mais sublime da criação ao aspecto mais primário e humilde: a defecção. É o caso da expressão para defecar: *pôr o ovo*. Cabe perguntar se será para, deste modo, ir continuando o caminho? Assim se devolve à terra aquilo que se lhe devia?

É um facto: antes de morrer, importa nascer, reproduzir e... pôr a render. Recordemos então os inúmeros preceitos relativos ao gesto, hoje em dia ainda mais importante para que a sobrevivência seja assegurada: *deitar a... criação*. Decerto o leitor saberá que não deve *deitar os ovos* quando há trovoada, porque eles ‘golam’,

isto é apodrecem, bem como também não os deve *deitar* por lugar onde esteja água. E se os ovos tiverem forçosamente de passar por água, deve deitar-se-lhes por cima ou sal ou broa (pão de milho) esmigalhada (ensina hoje a obra de Leite de Vasconcellos, a quem, por sua vez, alguém terá ensinado). Também para os ovos não saírem ‘golos’, quando se deita uma galinha em sítio que possa estremecer, é bom colocar-se, por debaixo deles entre a palha, uma ferradura (conselho que nos chega hoje à mão, consultando obra de Consiglieri Pedroso).

E ainda Leite de Vasconcellos (tratando da criação!) terá aprendido e transmitido que a *deitada* da galinha choca deve ser de *ovos a nunes* (ímpares), de preferência treze (porque nascem todos). Não se devem deitar *ovos a pares*, senão ‘goram’. E depois de se dizer “Vai em louvor de Nosso Senhor”, deve rezar-se uma salve-rainha ao colocar cada ovo e proferir fórmulas que, neste caso, estabelecem uma relação rimática entre o nome do santo e o ser desejado. Augura-se o nascimento de mais fêmeas (mais rendimento) do que machos (o suficiente para assegurar a reprodução) — o inverso do que acontece em sociedades humanas de miséria e superpopulação onde o nascimento de uma mulher é, à partida, objecto de desilusão e dor.

Acontece também *botar-se* a galinha *assubindo* «para cima de um forno com umas calças vestidas com a cuada para a cabeça», dizendo:

Em louvor de S. Gonçalo
Doze galinhas e um só galo.

Em louvor de S. Salvador
Tudo galinhas e um só galador.

Em louvor de Santa Rita
Tudo galos, só uma pita!

Afinal, desde Aristóteles e Avicena, são conhecidos truques para que uma galinha choque aquilo que se deseja: ovos curtos e redondos dão fêmeas; ovos compridos e agudos, machos (recado transmitido, em 1792, por Jeronymo Cortez, em *Fysiognomia e Segredos da Natureza*).

Pelo rendimento que significam há, sobretudo hoje, que estimular a reprodução — pela palavra e pela gestualidade, por vezes jogando marcada-

mente com os polos masculino-feminino: quando as galinhas desovam, devem-nas passar pela perna esquerda de um homem, para tornarem a pôr ovos de casca dura.

Terminemos avançando para pegar num texto/ovo de casca dura quebrando-lhe a inteireza, irreparável. Arrisquemos, no entanto, nem que seja para que apeteça o pleno do ovo (quase um voo, por acaso, uma simples troca de letras quando o O do início voa e se cola ao final da palavra). É de Clarice Lispector o texto dos textos sobre quem nasce primeiro e para quê e até quando:

Como o mundo, o ovo é óbvio.

Ovo é a alma da galinha. A galinha desajeitada. O ovo certo. A galinha assustada. O ovo certo. Ovo é coisa que precisa tomar cuidado. Por isso a galinha é o disfarce do ovo. Para que o ovo atravessasse os tempos a galinha existe. Mãe é para isso.

Com o tempo, o ovo se tornou um ovo de galinha. Não o é. Mas, adotado, usa-lhe o sobrenome. – Deve-se dizer “o ovo da galinha”. Se se disser apenas “o ovo”, esgota-se o assunto, e o mundo fica nu.

E a galinha? O ovo é o grande sacrifício da galinha. O ovo é a cruz que a galinha carrega na vida. O ovo é o sonho inatingível da galinha. A galinha ama o ovo. Ela não sabe que existe o ovo. Se soubesse que tem em si mesma um ovo, ela se salvaria? Se soubesse que tem em si mesma o ovo, perderia o estado de galinha. Ser uma galinha é a sobrevivência da galinha. Sobreviver é a salvação. Pois parece que viver não existe. Viver leva à morte. Então o que a galinha faz é estar permanentemente sobrevivendo. Sobreviver chama-se manter luta contra a vida que é mortal. Ser uma galinha é isso. A galinha tem um ar constrangido.

“Etc., etc., etc.” é o que cacareja o dia inteiro a galinha. A galinha tem muita vida interior. Para falar verdade a galinha só tem mesmo é vida interior. A nossa visão de sua vida interior é o que nós chamamos de “galinha”. A vida interior na galinha consiste em agir como se entendesse. Qualquer ameaça e ela grita em escândalo feito uma doída. Tudo isso para que o ovo não se quebre dentro dela. Ovo que se quebra dentro da galinha é como sangue.

¹ Texto reescrito a partir de *Cuidar da Criação – Galinhas, Galos, Frangos e Pintos na Tradição Popular Portuguesa*, escrito por Ana Paula Guimarães e publicado por Apenas Livros, em 2002.

CARTAS SEM RESPOSTA

João Bigotte Chorão

a António de Navarro
Meu caro Poeta

De um velho poeta, disse alguém que ele nascera para cantar. Para cantar nasceu também o António de Navarro. E mal avisado andaria quem, esquecido do privilégio gratuito do canto, lhe viesse pedir juízos críticos e teorias literárias. A sua linguagem – única que conhece – é a do verso; a sua pesquisa, a da palavra – sobretudo a da palavra de sabor raro e de sonoro timbre.

Contemporâneo da *Presença* e seu colaborador desde o primeiro número (quando leremos em livro os poemas deste tempo?), ninguém menos “presencista” que o António de Navarro. Um dos grandes méritos da *Presença* foi o de ter criado uma consciência crítica e autocrítica. Ora o António Navarro, nascido para cantar, não se desviou dessa vocação para reflectir sobre a sua arte e sobre a arte alheia.

Se o quisermos aproximar de alguém, é dos homens d’*A Águia* e dos homens do *Orpheu*, pelo que há de intrinsecamente português e de alucinadamente onírico na sua poesia. Através dela, não se exprime a complacência de um poeta pelo seu pequeno umbigo: exprime-se o nosso inconsciente colectivo. Parece ouvir-se na sua poesia o grande lamento da história trágico-marítima; mas, vindo dos abismos do desespero, como que chega até nós o eco de um cântico de esperança.

Porque a sua poesia não veste uma passageira moda literária, mas sente a essência eterna da nossa alma, e porque se identifica com a própria Pátria, não tem o António de Navarro – poeta militante no mais nobre sentido da expressão – recebido as homenagens públicas e privadas que

lhe são devidas. Paga-se caro em Portugal a fidelidade às raízes, mas lá disse quem sabia que o amor da Pátria não é movido de prémio vil, alto e quase eterno.

No livro que acaba de publicar, *O Acordar do Bronze* (um título tão seu!), silvam como um chicote o lamento e a cólera de um português inconformado com a nossa vil tristeza. Mas, não cedendo ao instinto de morte que trazem nos seus flancos os profetas da desgraça, o meu Amigo como que convoca os Portugueses, à voz solene do bronze, para gritarem o seu “direito à revolta” e para, na fidelidade ao passado, caminharem rumo ao futuro. O saudosismo de António Navarro é também futurista. A sua poesia é já, no dia de hoje, a poesia de amanhã – quando reencontramos Portugal no seu destino histórico e na sua vocação espiritual.

A António de Navarro cabe, como a poucos, o título de vate. Não é vate aquele que vaticina – a terra prometida depois do exílio, a ressurreição depois da morte? Fiel a si próprio, o António de Navarro cumpre zelosamente as consignas do único partido que reúne os homens livres – o partido da Pátria.

Sei, meu Amigo, que esta carta o vai encontrar no desconforto do luto e da solidão. Confio às palavras – sons que se dispersam ao vento, sinais que se apagam na areia, símbolos visíveis do que em nós é frágil e fugaz –, confio a elas a difícil missão de lhe significarem a minha solidariedade e o meu apreço.

Um grande e grato abraço

24 de Abril de 1980

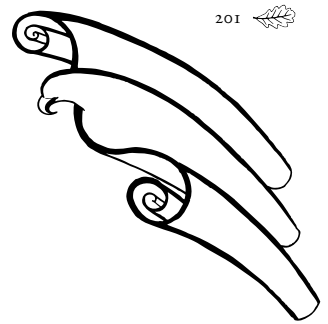
Jaime Otelo

SONETO I

Que venha a mim a Musa mais formosa
P’ra inspirar a mim só um simples bardo,
Mas senhor de amor meu é bela rosa,
Não quero musas pois de amor ardo.
Inspirou-me de dia claro ou pardo,
Mas escrevo amorosa poesia:
Pois trova de ódio não passa de um cardo
Que traz somente pérfida agonia;
O que mais esta rima poderia
Dizer senão que o amor me inspira tanto?
Que mais este soneto então diria
Do que: “eu faço parte deste espanto”?
Meus sonetos de amor falam e audazes
Versos são p’ra o mais belo dos rapazes.

SONETO II

Quando num jardim nasce bela rosa
Vénus, da paixão deusa, então a beija,
Mas Minerva desdenha a flor formosa
E Juno tem inveja tão sobeja.
Deus, beleza vossa que se veja!
Ela até titá pode vir a ser;
Meu amor vossa b’leza não deseja
Mesmo que outro olhar feio o possa ver.
A cegueira do amor vem aquecer
Olhar que inveja a cara bela e alheia,
Línguas que invejam têm tão maldizer
Da b’leza que não penso que ser tão feia.
O Amor não tem olhar, porquê olhar
P’ra depois com tão má língua opinar?



BIBLIÁGUIO

A VOCAÇÃO HISTÓRICA DE PORTUGAL de Miguel Real

Renato Epifânio



Na esteira de mais de uma dúzia de obras publicadas nesta última década sobre Portugal e a sua tradição cultural e filosófica, ora em geral ora sobre alguns autores em particular¹, série iniciada, auspiciosamente, com o

premiado ensaio *Portugal. Ser e Representação*, de 1995, ofereceu-nos, Miguel Real, mais uma obra com o sugestivo título de *A Vocação Histórica de Portugal*². Desde logo pelo título mas, sobretudo, pelo conteúdo, esta obra retoma uma outra que, também aqui, nas páginas da NOVA ÁGUIA, no seu primeiro número, destacámos³. Referimo-nos à obra *A Morte de Portugal*, de 2007.

Nesta, diagnosticava o autor “os quatro complexos culturais por que Portugal se foi concebendo a si próprio ao longo de 800 anos de História”. O primeiro designa-o como o “complexo viariato” – por ele se denota a alegada “origem exemplar de Portugal”⁴. O segundo é o “complexo vieirino” – por ele se denota o alegado

estatuto de Portugal como “nação superior”⁵. Contrapolar a este é o terceiro complexo, que designa como o “complexo pombalino” – por ele, ao invés, se denota o alegado estatuto de Portugal como “nação inferior”⁶. Resultante da contrapolaridade destes dois últimos, mas ainda em referência ao primeiro, indica o autor um quarto, que designa como o “complexo canibalista”⁷. Por este, “não temos feito história da cultura com o pensamento, mas com o sangue, sustentando-nos antropofagicamente do corpo do adversário”.

Daí, enfim, o impiedoso retrato que Miguel Real fez, nessa obra, do Portugal de hoje: “O Portugal desenhado pelos quatro complexos acima enunciados encontra-se moribundo, submerso pela avalanche de costumes liberais e americanos (...)”; “Mistura de complexo pombalino com um arreado individualismo americano, o projecto político português caracteriza-se hoje, nos comecinhos do século XXI, pela exaltação unidimensional do homem técnico,

⁵ Daí a referência a Vieira: “...da decadência do Império a partir de D. João III, do fracasso de Alcácer Quibir e da perda da independência nasce o assombro de nos sentirmos insignificantes depois de nos termos sabido gigantes na descoberta da totalidade do mundo. Padre António Vieira, resgatando o providencialismo de Ourique e o milenarismo judaico de Bandarra, deu voz majestática a este cruzado sentimento de grandeza e pequenez, recusando testemunhar a nossa real insignificância europeia, dourando-nos o futuro com o regresso anunciado às glórias do passado, agora sob o nome de Quinto Império.”

⁶ Ainda nas palavras de Miguel Real: “Desde a revolução liberal de 1820, todos os ímpetus modernistas portugueses têm nascido deste complexo cultural que eleva a Europa a destino e sentido de Portugal – o complexo pombalino, hoje acefalmente política dominante do Estado português que, como ‘bom aluno’, se põe nas filas das estatísticas, subordinando a sua imensa valia cultural à mera e exclusiva valia dos indicadores económicos, gerando um notório sentimento de mal-estar e de inferioridade entre as actuais elites portuguesas, envergonhadas do povo rústico, bruto e arcaico que comandam (...)”.

⁷ Como escreveu: “...em função dos três complexos referidos, idiossincraticamente portugueses, se quiséssemos definir o tempo moderno e contemporâneo da cultura portuguesa entre 1580 – data da perda da independência – e 1980 – data do acordo de pré-adesão à Comunidade Económica Europeia –, passando simbolicamente pelo ano de 1890 – data do *Ultimatum* britânico a Portugal –, atravessando 400 anos de história pátria, defini-lo-íamos como o tempo de canibalismo, o tempo da culturofagia, o tempo em que os portugueses se foram pesadamente devorando uns aos outros, cada nova doutrina emergente destruindo e esmagando a(s) anterior(es), estatuídas estas como inimigas de vida e de morte, alvos a abater, e as suas obras como negras peçonhas a fazer desaparecer.”

o homem-eficiente, o homem-contabilista, o homem-robótico, desprovido de consciência histórica global (...).”; “É um novo Portugal que está nascendo, sem sublimidade, sem espiritualidade, sem projecto superior às suas forças e à sua dimensão (...), o Portugal dos pequeninos (...).”⁸. Em suma, somos hoje, como conclui, uma “canina imitação do pior da Europa”.

*

Nesta obra, *A Vocação Histórica de Portugal*, esse diagnóstico não se alterou propriamente. Mas, se na obra *A Morte de Portugal* esse era ou pelo menos parecia ser um diagnóstico sem esperança, aqui, ao invés, há um Horizonte que se abre, um “novo espaço histórico a criar” – como escreve Miguel Real, logo na apresentação da obra: “Assim, contra a tese de Jorge Borges de Macedo (...), considera-se não existir um *destino histórico* para Portugal, antes uma *vocação histórica* segundo a vontade das suas elites e a tendência conjuntural europeia e internacional. A vocação histórica de Portugal, hoje, à entrada do século XXI, é, incontestavelmente, a de cruzar a nova experiência europeia com a antiga provação imperial, gerando um novo e exemplar espaço político internacional de igualdade e prosperidade – a Lusofonia. Este novo espaço é, hoje, para o futuro de Portugal, mais importante do que o espaço europeu”. Eis, em suma, a tese que Miguel Real desenvolve ao longo de três capítulos.

No primeiro deles, intitulado “O Espírito da Europa”, faz, Miguel Real, um tão grande quanto justo elogio ao espírito europeu, o que em nada colide com a posição de princípio pró-lusófona. É, de resto, um elogio pertinente, tanto mais porque é contra-corrente, podendo até ser, pelo menos em parte, ser visto como “politicamente incorrecto”. Com efeito, Miguel Real defende, expressamente, que “outro continente não existe com tão grandiloquente e realizador passado” – por isso, “deve a Europa respeitar

⁸ Como escreve ainda Miguel Real nesta passagem, “com estes homens, no século XV, nem a Madeira teríamos descoberto, nem Ceuta teríamos conquistado – os custos eram então, de longe, superiores aos benefícios imediatos, desconhecendo-se totalmente os benefícios futuros, a existirem”.

e orgulhar-se dos seus feitos passados”. Como concretiza, “nenhum outro continente teve Platão e Galileu, Aristóteles e Copérnico, Leibniz e Newton, Kant e Einstein”. E daí “a grande, grande diferença entre a Europa e os restantes continentes”: “*a Europa é o continente da cultura*”, “*o continente que transformou o animal homem no homem humano*”. Como escreveu ainda Miguel Real, a fechar o ensaio inicial do primeiro capítulo: “nunca a humanidade do homem tão alto se elevou quanto na Europa, o genuíno e autêntico continente da única *forma mentis* que abarca a totalidade da humanidade”.

Isso deve-se, desde logo, como refere a abrir o ensaio seguinte “O decálogo civilizacional da Europa”, a quatro primados: “o primado da Cidade (*Polis*) sobre a Horda e a Tribo”, “o primado do Direito (*Jus*) sobre a Tradição”, “o primado da Ética (*Ethos*) sobre o Interesse” e, finalmente, “o primado da Razão sobre o Mito e a Magia”. Por via desses quatro primados e de outros factores – como, em particular, “a separação entre o Estado e a Religião”, “a criação do Sistema Democrático” e a “industrialização do mundo” –, conclui Miguel Real: “Nenhum outro continente pode apresentar tão alto sistema de valores e realizações operados para o bem e o progresso humanístico da humanidade no seu conjunto. Os valores culturais asiáticos e árabes, centrados na religião, e africanos e sul-americanos, centrados no tribalismo, estatuem-se como menores (e, até, por vezes insignificantes) para a totalidade do mundo se comparados com a criação política, filosófica, religiosa, estética, científica, social e económica europeia.”

Contudo, como defende no ensaio seguinte, com o título de “A Decadência da Europa”: “pela primeira vez em três mil anos, a Europa habita o panteão dos povos e territórios que não fazem História, antes a contemplam, vendo-a passar ao longe, a Oeste e a Este”; “tecnologicamente (que é o actual padrão de medida do progresso), a Europa parou na II Guerra Mundial”, passando a ser “internamente vista como um apêndice dos Estados Unidos da América”. Por tudo isso, como conclui Miguel Real: “*o europeu de hoje é um cidadão conformista, acritico, por vezes mesmo acéfalo*, pasto de programas imbecis de televisão,

de revistas fúteis, de campeonatos nacionalistas de futebol, adorador dos mais medíocres bezerros de ouro (políticos, futebolistas...), um cidadão movido pelo interesse, desprovido de sonho e transcendência. *A Europa é hoje um continente cego guiado por políticos cegos.* Assim, nenhuma forma de vida é criticada ou asperamente excluída da cidade. Na Europa, hoje, o espírito nómada da aventura e da viagem tornou-se um modismo experimental, uma ânsia da novidade, do exótico, do insólito, do selvagem, do fantástico, num imoral cruzamento entre pornografia e misticismo, como a arte e, dentro desta, a literatura de mercado bem revela.”

Não obstante este diagnóstico, que o próprio assume como “muito cruel”, Miguel Real defende no ensaio que se segue e que encerra o primeiro capítulo, intitulado “Esperança na ressurreição da Europa”, que, precisamente, “a esperança na possibilidade de uma futura ressurreição europeia não deve ser abandonada”. E aqui assumimos a divergência maior relativamente a Miguel Real. Ao contrário dele, nós não temos a menor “esperança na ressurreição da Europa”. Falamos, em particular, da União Europeia, enquanto alegada consagração política deste continente. Com efeito, ainda que hoje isso pareça fazer parte de uma história hoje já muito distante, o grande “cimento” da construção da União Europeia foi a ameaça que o bloco soviético, que, como sabemos, se estendeu a toda a Europa de Leste, constituiu, durante quase meio século, para a Europa ocidental. Isso e a posição subalterna que a Alemanha aceitou, como expiação da sua culpa pela II Guerra Mundial – a Alemanha (falamos, obviamente, antes da reunificação, da Alemanha ocidental) não poderia afirmar-se politicamente, apenas financiar todo o projecto político da construção europeia. E deveria até mostrar entusiasmo por isso.

Com o fim da ameaça soviética e com a reunificação alemã, era inevitável que também essa derradeira máscara caísse. A Alemanha reunificada voltou a ser, naturalmente, um país como os outros – não mais do que os outros, mas também não menos. Para mais, acedeu ao poder uma geração que já não carregava sobre os seus ombros esse peso histórico da “culpa alemã”. O

que a Alemanha tinha a pagar, já o havia feito. Agora, defenderia simplesmente os seus interesses, tal como todos os outros países europeus. Quem a poderia impedir? E eis como inevitavelmente se encerrou o último acto da farsa da “solidariedade europeia”. Chegados aqui, e concordado de novo com Miguel Real: “existe hoje, em Portugal, uma alternativa à Europa sem que desta nos tenhamos necessariamente de desvincular, uma alternativa de futuro aos actuais valores europeus (que, verdadeiramente, já são mais os valores americanos que europeus) sem o corte radical com a Europa – o retorno à antiga comunidade de língua portuguesa: a lusofonia./ De facto, existe uma nova geração que, desejando um futuro diferente para Portugal, assume sem complexos neo-colonialistas a existência passada do Império, projectando-o no futuro da língua comum. O que tem esta nova geração para dar? Nada, a não ser a vontade e o entusiasmo de transformar o passado *comum* num futuro *comum* assente numa língua *comum* e num espírito *comum*”.

Como escreve ainda Miguel Real, a finalizar o penúltimo ensaio do terceiro capítulo, sugestivamente intitulado “Morte e ressurreição de Portugal”⁹: “Se, para Portugal, entre 1975 e 2010, a Europa esteve sempre primeiro, é hora de nos centrarmos nas infinitas possibilidades virtuais presentes na Lusofonia, tanto do ponto de vista económico como diplomático, como, sobretudo, do ponto de vista cultural e tecnológico, criando entre os seus países constituintes uma comunidade semelhante à Europeia”. Semelhante?! O próprio Miguel Real, já no último ensaio, intitulado “O Futuro da Lusofonia”, se corrige – “A Lusofonia deve criar uma *paisagem política nova*” –, dado que, ainda nas palavras do autor: “Diferentemente, a Lusofonia corresponde a um genuíno programa civilizacional de fundo, unindo num vínculo único povos que a História fez encontrar e desencontrar. A Lusofonia não é uma ilusão política porque se fundamenta na história dos encontros/desencontros

⁹ Nesta recensão, necessariamente breve, não aludimos ao segundo capítulo da obra, “O Fracasso Histórico de Portugal”, onde o autor retoma e desenvolve o diagnóstico feito n’ *A Morte de Portugal*.

dos seus povos constituintes unidos actualmente por um falar comum.”. Eis, em suma, o Horizonte que Miguel Real nos abre como via de superação da “morte de Portugal” que ele próprio, como referimos, havia diagnosticado. Horizonte que, entre nós, tem sido defendido sobretudo pelo MIL: Movimento Internacional Lusófono¹⁰, que tem dado voz a essa “nova geração”.

JORGE DE SENA E DELFIM SANTOS. CORRESPONDÊNCIA¹¹

Mourão Jorge



Após a publicação da correspondência de Jorge de Sena com os poetas e escritores Sophia de Mello Breyner e Raul Leal, a editora Guerra & Paz continuou, em dezembro de 2011, a série de edições dedicadas ao autor de *Sinais de Fogo*, agora com a

publicação da correspondência trocada com o filósofo Delfim Santos.

O livro, de grafismo agradável à vista e ao tacto, reúne ao longo de 128 páginas toda a correspondência entre Jorge de Sena e Delfim Santos que se conserva, e que abrangeu os anos de 1943 a 1959. Um conjunto enriquecido pela apresentação do encontro entre os dois autores por Mécia de Sena, pelo estudo introdutório e notas às cartas da responsabilidade de Filipe Delfim Santos, um índice cronológico da correspondência, uma nota complementar de José Augusto França e um conjunto de anexos de que se destacam as respostas de Delfim Santos a um inquérito de Jorge de Sena sobre a vida dos intelectuais portugueses e a sua relação com o passado da cultura portuguesa. Como é de rigor numa obra

desta natureza não falta o indispensável índice onomástico e, apresenta-se até o elenco de outras edições de correspondências quer do escritor quer do filósofo.

O encontro entre Jorge de Sena e Delfim Santos não é propriamente inesperado. Os dois viveram no Porto; os dois cursaram as suas licenciaturas na Universidade dessa cidade, ainda que um o fizesse na Faculdade de Engenharia e outro na Faculdade de Letras; os dois frequentaram assiduamente as tertúlias dos cafés lisboetas onde se reuniam os intelectuais extrauniversitários e nas quais participava, algo excepcionalmente, esse mesmo professor da Universidade de Lisboa que sempre preferiu o convívio dos escritores e poetas ao dos académicos; e, principalmente, há que ter presente que Literatura e Filosofia não são almas opostas. No entanto, se o encontro entre os dois não é inesperado foi, isso sim, uma felicidade. Felicidade para eles pela amizade que alimentaram em torno da paixão comum pela Literatura. Felicidade para nós porque a correspondência entre ambos oferece à cultura portuguesa o enriquecimento dos matizes de duas das suas figuras cimeiras. A *apresentação e estudo introdutório* salientam ao leitor alguns desses matizes: «foi um encontro de afinidades estéticas de dois intelectuais que, mesmo estando profissionalmente vinculados a outros campos (Engenharia num caso, Pedagogia no outro) devotaram sempre um amor intenso à Literatura e uma tendência primordial para pensar os temas da Cultura com base no fenómeno literário» (apresentação, p. 9); «a irreprimível tendência de ambas as personalidades ... para a intervenção cultural, no sentido mais amplo deste conceito, ditaria que o seu encontro no campo das letras ocorresse sob o signo da crítica, tanto a literária como a cinematográfica...» (estudo introdutório, p. 16); «isto sem esquecer as inquietudes filosóficas do próprio Jorge de Sena que inauguram este carteiro e que nele permanecem até ao final, com menções a Wittgenstein, Heidegger e a Jaspers...» (*Idem*).

Cabem muitas vidas na vida de cada pessoa. As vidas de Jorge de Sena e Delfim Santos não as tiveram menos. O escritor não foi só escritor, o filósofo não foi só filósofo. Na nossa leitura,

¹⁰ Os Princípios e Posições do MIL podem encontrar-se na obra, recentemente editada, *Convergência Lusófona* (Zéffro, Coleção Nova ÁGUIA, 2012).

¹¹ Filipe Delfim SANTOS, org., *Jorge de Sena e Delfim Santos. Correspondência 1943-1959*, Lisboa: Guerra&Paz, 2011, 128 pp.

a importância maior de *Jorge de Sena e Delfim Santos, Correspondência 1943-1959* reside na revelação da amplitude dos horizontes e interesses intelectuais dos dois autores. O livro ajuda o leitor a alargar o campo biográfico e temático de cada um deles e a reposicioná-los para além do labor poético e da redação de tratados filosóficos. Por exemplo, o carteiro revela ao público de hoje uma faceta de Delfim Santos eventualmente não muito conhecida, a de crítico literário e de cinema. As suas cartas comprovam a leitura atenta e crítica que ele fazia dos livros oferecidos pelo então poeta estreado. Leiam-se por exemplo as cartas de Delfim Santos a Jorge de Sena de 7.12.50, 5.12.51 e 23.11.55. Essa atividade de crítico literário em Delfim Santos ainda está por explorar e, a nosso ver, bem mereceria um estudo mais detalhado. No que diz respeito à crítica cinematográfica, encontram-se referências a alguns desses seus textos, neste caso os redigidos para a quádrupla participação do filósofo de *Conhecimento e Realidade* no ciclo de cinema com palestras organizado pelo Jardim Universitário de Belas-Artes (J. U. B. A.). Não menos importantes são as peças em anexo sobre a recepção de Gide e dos escritores da *Nouvelle revue française* pela *intelligentsia* portuguesa, uma influência que marcou a brilhante geração da *presença*, ou os suculentos debates promovidos também pelo J. U. B. A. sobre os conceitos de arte e de filosofia, com a participação da *fin-flor* dos pensadores e artistas da época.

Jorge de Sena também se revela nesta correspondência um leitor de filosofia não menos atento e acutilante. Se publicadas na altura, teriam dado muito que falar as palavras do poeta expressas a Delfim Santos em carta de 4.3.52, e darão ainda eventualmente que falar aos atuais críticos do *Movimento 57*: «o que eu não entendo é como se concilia o seu pensamento e a sua formação com as manobras de [Orlandos] Vitorinos e [Álvaros] Ribeiros, as escolásticas propugnadas por eles, e a confusão filosófica de um [José] Marinho... Sim, realmente estou cada vez mais farto daquela impossibilidade para transcenderem a *trípa* originária uns homens que tanto esperam de transcendências nacionais ou divinas. (...) Toda a minha cultura técnica, toda a minha

outra cultura, e todo o meu patriotismo (que o tenho) se revoltam contras estas *filosofias portuguesas*, a cuja falta de pão de trigo já o tomismo disse há sete séculos o que tais escolásticos poderiam ouvir» (p.64).

A terminar, cumpre-nos evidenciar o trabalho minucioso e pertinente patenteado nas notas à edição. É certo que a qualidade do trabalho de um editor de documentos históricos está na sua capacidade de anotação exaustiva e pertinente. Provavelmente à maioria dos leitores esse trabalho de anotação passará despercebido pelo lugar secundário que o livro lhe atribui mas, a nosso ver, as notas são a parte mais valiosa da presente publicação, especialmente para os interessados pela história da cultura e da filosofia em Portugal. Ali o leitor encontra referências que o ajudarão a compreender determinados passos das cartas e a enquadrá-los no contexto da época, bem como elementos para explorar com mais leituras e investigações. Por isso só é pena que os editores do livro não tenham optado pela colocação das notas em rodapé já porque facilitaria a leitura das notas e a sua associação às cartas, já também porque dessa forma os editores teriam dado às notas o destaque que elas merecem.

Em geral, o interesse pela correspondência dos autores foi sempre grande. O leitor e o investigador esperam encontrar nas letras escritas na privacidade a revelação do que publicamente ficou por dizer na brevidade de uma vida ou de uma obra. Essa curiosidade intelectual tem sido, nos últimos tempos, ainda mais acentuada através do aumento do número de correspondências editadas. *Jorge de Sena e Delfim Santos, Correspondência 1943-1959* insere-se nesse movimento de interesse pela história das ideias. Se nem todos os conjuntos de correspondências publicadas e a publicar terão o mesmo valor, há dois méritos que, estando presentes, mais do que justificam o seu tratamento e divulgação. São eles: (1) o renascimento e rememoração dos autores que tão importante é para a promoção da cultura pelo avivar da memória; e (2) o contributo para a melhor compreensão das mundivisões dos fazedores de mundos. Ora é isto que acontece com o livro que acabámos de apreciar.

FILOSOFIA MORAL CONTEMPORÂNEA¹²

José Maurício de Carvalho



Ortega y Gasset é o autor espanhol mais importante do século XX e, hoje em dia, o mais estudado filósofo espanhol. Arlindo Gonçalves Jr. é um de seus comentaristas no Brasil. As ideias orteguianas marcaram muitos pensadores, alguns dos quais reconhecidos como integrantes da Escola de Madri. Dentre os nomes mais importantes da Escola o autor do livro destaca cinco: Garcia Morente, Recaséns Siches, Julián Marías, José Luis Aranguren e Maria Zambrano. No legado intelectual dos autores enumerados a atenção maior é dada às noções de ética que, mesmo sem formar modelo único, revelam influência de Ortega y Gasset. Todos os filósofos que sofreram influência de Ortega y Gasset integram a Escola de Madri? Gonçalves Jr. esclarece bem a questão. Escola de Madrid foi o nome dado a um grupo de professores ilustres que giravam em torno de Ortega y Gasset, na Faculdade de Filosofia da Universidade de Madrid, em especial, durante o ano de 1935. Com o franquismo estes professores espalharam-se pelo mundo, mas conservaram o estilo intelectual desenvolvido no convívio com Ortega y Gasset na Universidade de Madri.

O primeiro dos nomes listados é Manuel Garcia Morente (1888-1942), notável professor que teve influência no Brasil desde que seus *Fundamentos de Filosofia* foram traduzidos em 1964. Diz Gonçalves Jr. que “a tomada de consciência da vida humana como dado radical e primário teorizado por Ortega y Gasset e a axiologia scheleriana são as fontes para Garcia Morente construir sua fenomenologia moral” (p. 14). Suas ideias centrais sobre ética estão reunidas em O

cultivo das humanidades. Na base da sua ética há uma teoria de objetos na qual a ontologia do valor representa contribuição notável à Axiologia. As características mais importantes do valor são para ele: a não indiferença que ele provoca; a qualidade pura, o que significa que, distanciada dos objetos, o valor não tem realidade; a polaridade, isto é, para cada valor há um contravalor; a hierarquia, ou escala em que se agrupam na vida singular de cada pessoa. A caracterização dos valores remete a um fundamento último que para Morente é: “a vida, de onde há o surgimento de todos os outros objetos” (p. 19). Neste ponto está o cerne do diálogo com Ortega y Gasset, quando Morente propõe na ontologia da vida que ela é ente absoluto e autêntico, de duração finita, íntima e inconfundível. O ideal ético se expressa no cavaleiro cristão, símbolo da vida espanhola e figura típica da Idade Média. Morente propõe como virtudes fundamentais do personagem ideal: a valentia ou ideal de resolução; a submissão ao destino ou desprezo pela morte; a ativez que é o contrário do servilismo; personalidade enérgica, nobre e generosa; honra e religiosidade. Estes valores eram cultuados no mundo feudal e já não parecem adequados em nosso tempo, mas Morente avalia que os valores do cavaleiro cristão são fundamentais para construir um novo humanismo necessário em nossos dias.

Outro autor de destaque da Escola de Madri é Luís Recaséns Siches (1903-1977) estudado no capítulo dois. “Sua especialidade foi a Filosofia do Direito, na qual aplicou princípios do pensamento orteguiano, sobretudo na intersecção entre a teoria dos valores e a existência historicamente determinada” (p. 39). Para Recaséns, o objeto da Filosofia do Direito é um dever-ser, uma idealidade e não um objeto factual. A fenomenologia de base husserliana lhe ofereceu os elementos para corrigir os problemas da filosofia jurídica kantiana. A análise da subjetividade se completa com o estudo dos valores que ofereceria à Filosofia do Direito de base subjetiva uma fundamentação objetiva e fecunda. O ponto de aproximação com Ortega y Gasset está no vínculo entre o fato jurídico e a metafísica da vida de contornos raciovitalistas. Os valores são, para Recaséns, categoria especial de seres ideais, nos

¹² GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira. *Filosofia moral contemporânea, a contribuição dos herdeiros de Ortega y Gasset*. Aparecida: Ideias e Letras, 2012.

termos propostos na fenomenologia de Scheler. Seu propósito, esclarece Gonçalves Jr., é “o de investigar criticamente a axiologia de Scheler, seu alcance e compreendê-la afastada das manifestações do humanismo transcendental” (p. 47). As teses orteguianas são percebidas na compreensão de que o homem é o único ente capaz de realizar valores e na referência às objetivações de cultura “como objetividade intravital porque nada é para mim, nem tem sentido para mim fora do marco de minha vida” (p. 48). É neste núcleo essencial da condição humana que os valores se manifestam, quer como experiência singular, situada e concreta, quer como expressão de valores objetivos presentes na sociedade, como é o Direito. Os valores objetivos expressos na cultura correspondem à razão histórica tematizada por Ortega y Gasset. Eis os princípios que o filósofo utiliza para estabelecer a diferença entre valores: 1. a vida é a fonte de valores, mas vida não é apenas realidade individual, mas possui social; 2. O dever-ser é o princípio positivo do direito a que se refere o sujeito; 3. a ordem moral se dá no íntimo da consciência, o Direito é, em contrapartida, uma ordem objetiva construída na sociedade; 4. a moral aspira propiciar paz interior, o Direito, a exterior; 5. ser fiel em moral é respeitar a própria vocação, no Direito é acolher a ordem social; 6. na moral o dever se impõe ao sujeito para guiar a vida, no Direito, a obrigação de considerar a outra pessoa; 7. a moral é vivida na intimidade e o Direito na exterioridade e 8. na moral o não cumprimento da regra não causa punição e no Direito o não cumprimento da lei termina em sanção. No que se refere aos aspectos morais presentes na Sociologia, Recaséns distingue a noção de eu inseparável da circunstância da de eu enquanto personalidade singular. A descoberta do outro como eu confere especificidade à dinâmica intersubjetiva, que é entendida como fenômeno de sujeitos autônomos. Indivíduos “em sua circunstância concreta com seu arbítrio, sua missão intransferível e, sobretudo, vivendo a relação entre a efetivação da personalidade e o mundo ético” (p. 65).

Outro orteguiano importante é estudado no terceiro capítulo: Julián Marías. Havendo desenvolvido um pensamento próprio, ele é tam-

bém reconhecido como o principal comentador do pensamento orteguiano. Marías é autor de uma clássica *História da Filosofia* que Ortega y Gasset examinou em famoso epílogo. As teses morais de Marías destacam “a importância da vocação e sua absorção na circunstancialidade, onde a relação amorosa tem lugar privilegiado” (p. 68). Enquanto sujeito circunstanciado, o homem possui também pretensão como modo de se situar no mundo. A inserção do sujeito na sociedade se faz com a dramática realidade que se concretiza na condição sexual, classe social, idade, corporeidade e cultura. Condição sexual expressa os arquétipos feminino ou masculino em suas vidas, circunstância que, como o corpo e a condição social afetam a inserção do sujeito na cultura. Todos estes aspectos contribuem para a instalação empírica do sujeito na circunstância, fato a que Marías dá o nome de *têmpera*. Estar na consciência é condição para o sujeito apreender aspectos culturais que necessita para tocar a vida social. Nela acomoda os aspectos psicológicos, o drama pessoal e sua singularidade, todas características fundamentais do sujeito humano. Marías distingue ainda o social do coletivo, o primeiro presente nas relações intersubjetivas e o segundo associado a movimentos de despersonalização que Ortega y Gasset denominou de massa. Entre os primeiros, que asseguram relações pessoais, estão a relação com os mortos e com Deus, tido como grande ausente no mundo fenomênico. No centro de todas as relações pessoais está o amor que aproxima os núcleos interpessoais. É o amor a forma de enfrentar a solidão na qual todos estamos inevitavelmente mergulhados. O amor permite que o sujeito mostre o que é. No que se refere às ações morais, Marías trata de “uma vontade imperativa na qual se objetiva sua universalidade com lei” (p. 87). Essa moral, como explicou Ortega y Gasset, está radicada na vida e é condição para suplantar utopias que as perspectivas idealistas constroem quando reduzem os princípios morais a deveres. A moral radicada na vida “afeta a vida humana em todos os seus conteúdos e condutas” (p. 90). A moral deve considerar variáveis que afetam a vida como sexo e idade. O objetivo da moralidade é reconhecer a condição de pes-

soa singular ao homem, evitando “convertê-lo em coisa – impessoal” (p. 92). Tal conversão, se e quando ocorre, leva à imoralidade (p. 92)

O capítulo quarto é dedicado à apresentação da proposta moral de José Luís López Aranguren (1909-1966). O autor comenta que Aranguren emprega cinco princípios para tratar o objetivo da moral. O primeiro é etimológico e consiste em separar moral de ética, indicando que a segunda refere-se tanto ao lugar que o sujeito habita quanto ao seu modo de ser, enquanto moral vem de *mores* ou costumes. O outro princípio é pré-filosófico, trata-se de entender se o homem age eticamente porque possui uma tendência para fazê-lo ou, se obedece ao dever ético, racionalmente reconhecido contra suas disposições naturais. O terceiro princípio é genético e histórico, remonta a Aristóteles e consiste em subordinar a Ética à Política, o quarto é psicológico e foi sugerido por Locke, Hume e Smith, empiristas que defendem estarem as relações éticas pautadas nos sentimentos. O último princípio é metafísico, adotado tanto como ponto de partida quanto como justificativa das ações. São dois os objetos da moral: o material e o formal. O primeiro é a vida enquanto totalidade e o segundo a procura da felicidade, o que inclui as noções de bem e valor. Aranguren observa que as virtudes são identificadas com a noção de bem e reconhece quatro fundamentais, acompanhando a classificação escolástica: “prudência, justiça, fortaleza e temperança” (p. 107). Estas virtudes dependem da liberdade constitutiva do homem encontrada no mais fundo da personalidade. “Esta liberdade constitutiva do homem, em cujas decisões expressam suas tendências profundas, é derivada, desde o início, de condicionamentos da própria vida” (p. 112/113). É ela a responsável pelo engajamento do indivíduo com o próprio projeto, condição para a felicidade.

O último capítulo é dedicado ao exame da razão poética e da virtude do sacrifício, que estão na base do pensamento moral de Maria Zambrano. Para ela, razão poética é a “refutação e revisão da razão discursiva, partindo do solo onírico-simbólico e hermenêutico” (p. 119). O principal argumento para superação da razão discursiva é o amor presente na vida

e que só pode ser captado pela razão poética. Expressão maior de amor é a piedade, diz a pensadora, tema de fundo das obras platônicas, definida como “trato de um outro que não figura em nosso horizonte vital, ou seja, outro ser” (p. 122). Piedade se concretiza no sacrifício pelo outro. O paradigma da piedade, segundo Zambrano, é Antígona, heroína da tragédia de Sófocles. Ela enfrenta Creonte e defende as leis não escritas do dever contra a falsa justiça das decisões humanas. “Antígona, resume Gonçalves Jr., personifica a paixão pela piedade, uma piedade-amor-razão”. Antígona é filha de Édipo com a mãe e decide morrer pela culpa de ser filha de quem é, e como irmã por parte de mãe partilha o sofrimento trágico do irmão. Com a noção de amor-piedade, Zambrano aproxima a razão poética da moral. Conclui o autor que este modo de tratar o assunto é “um projeto inacabado do próprio Ortega, que ao propor uma obra dedicada primordialmente à Ética, teria anunciado seu tratamento à luz da ideia de intensidade como critério definitivo para a realização da moralidade” (p. 131).

O livro de Gonçalves Jr. segue a intuição de orteguianos como Julián Marías que apontam para a existência da Escola de Madri. Os autores estudados tiveram contato com Ortega y Gasset na Universidade de Madri, recebendo do filósofo princípios e métodos de investigação observados no trabalho intelectual de cada um. Cada pensador desenvolveu um aspecto das teses orteguianas e todos ajudaram a promover a filosofia da razão vital. Ela aparece na obra de todos eles como uma das escolas filosóficas contemporâneas. O livro centra a discussão na problemática moral, sem deixar de considerar os aspectos gerais do pensamento dos comentados. É uma tarefa difícil a realizada pelos pensadores listados no livro, pois se Ortega y Gasset afirmou em *Pidiendo un Goethe desde dentro* que “a vida é por si mesma ética” não chegou a escrever um tratado de Ética. O principal tema de seus textos é uma ontologia da vida humana circunstanciada, mas ao se penetrar nas ideias de Ortega y Gasset identificam-se os elementos de uma ética que os professores estudados procuraram desenvolver. O livro de Gonçalves

Jr. apresenta à comunidade académica os elementos básicos de uma ética raciovitalista, mas faz mais que isto ao indicar o sentido de responsabilidade e a singularidade pessoal como fundamentais para enfrentar as dificuldades de um tempo cheio de dificuldades.

A VIA LUSÓFONA de Renato Epifânio

Miguel Real



Renato Epifânio faz parte de uma geração espiritual e filosófica que escapou ao absoluto domínio totalitário da Europa no pensamento português, postulando uma nova alternativa para Portugal. A Europa não satisfaz hoje

esta nova geração, ou melhor, não a satisfaz em absoluto, legando à nossa consciência crítica o imenso vazio das civilizações decadentes, aquelas que já não fazem História mas ainda não saíram da História.

Desde a II Guerra Mundial, o aparelho de Estado, privilegiando exclusivamente um sector da sociedade – a economia –, desprezando fundo os valores morais e espirituais próprios da cultura europeia, tem gerado na mente dos europeus uma representação parcial de si próprios, que, incapaz de se elevar à unidade de uma ideologia estruturada e consolidada, se caracteriza pela passividade cívica, compensada por uma hipervalorização do individualismo, assente na fórmula amoral do “salve-se quem puder”. Mistura de complexo de superioridade com um arreigado individualismo americano, o projecto político europeu caracteriza-se hoje, nos começos do século XXI, pela exaltação unidimensional do homem técnico, o homem-eficiente, o homem-contabilista, o homem-robótico, desprovido de consciência histórica global, funcionando exclusivamente segundo o duplo horizonte de raciocínios técnicos quantitativos e consequen-

tes objectivos. Não são políticos os nossos governantes de hoje, mas técnicos, robots substituíveis uns pelos outros, possuindo o mesmo vocabulário, aplicando invariavelmente o argumentário da eficiência de custos e proveitos, totalmente desacompanhados de uma dimensão cultural e espiritual para a sociedade.

É contra esta Europa que o Renato combate, não contra o legado humanista e a herança espiritual europeias. O combate do Renato, que lhe alimenta um pensamento pessoal, bem como a sua acção pública, desdobra-se em quatro vertentes:

1. Exemplo determinante da sua personalidade tem sido a sua acção na Associação Agostinho da Silva, onde, em conjunto com os restantes membros das diversas direcções, tem pugnado para que não desapareçam da sociedade portuguesa os valores privilegiados pelo seu patrono: os valores do sentimento e da comoção, os valores do gregarismo e da generosidade, os valores da partilha e da solidariedade, unidos e vinculados a um sentido transcendente orientador dos povos na busca da justiça, da abastança e do amor. É uma associação onde o Renato se sente bem porque defendem ambos, ele e ela, ser a razão menos importante que a paixão, o calculismo na vida menos importante que a fruição lúdica da vida, o interesse económico menos importante que uma vida desinteressada de bens materiais. Não há, em Portugal, outra Associação tão desprezada de interesses políticos e materiais e tão aberta à pluralidade das manifestações da existência.

2. Numa outra vertente da sua acção cívica, o Renato foi um dos criadores do MIL: Movimento Internacional Lusófono, inicialmente uma extensão dos valores da AAS aplicados aos países da Lusofonia, possuindo hoje uma independência própria. Aqui o Renato também está em casa, defendendo uma nova forma de organização entre os povos, fundada na absoluta igualdade institucional e vivencial, a contínua partilha de recursos e actividades (obviando à inexistência de países super-pobres – Guiné-Bissau, São Tomé e Timor), uma diplomacia de paz e de justiça (o passaporte lusófono), todos unidos numa concórdia sem ressentimentos,

criando uma zona territorial geográfica de união fraterna (escolas e empregos de um país aberto a todos os cidadãos lusófonos, que entre estes países circulariam livremente) que constituísse uma espécie de “choque cultural” para o mundo.

3. A terceira vertente da sua acção cívica prende-se com a direcção da *Nova Águia*, partilhada com Paulo Borges e Celeste Natário, e, recentemente, comigo próprio, em substituição de Paulo Borges. Aqui, em conformidade com a sua participação na AAS e no MIL, o Renato estabeleceu como horizonte da sua acção espiritual e filosófica a renovação dos valores permanentes da “Renascença Portuguesa”. O que significa intentar reavivar os valores da “Renascença Portuguesa” no início do século XXI? Obedecendo aos ditames filosóficos de Teixeira de Pascoaes, significa uma única coisa, mas tão imensa que se estabelece como horizonte teórico e prático de vida: que o pensamento é superior à matéria e o espírito ao corpo; ou, ainda, que sem transcendência espiritual de valores ligados à beleza, ao bem e ao sagrado (mesmo à natureza como sagrado) Portugal se transformará numa mera região geográfica da Comunidade Europeia, cheia de sol, de turistas e de euros, mas coarctada do essencial da vida que realiza os povos e os cidadãos. Não seremos já analfabetos e pobres, mas cidadãos culturalmente ignorantes, ileteratos, robôs movidos a dinheiro, tão alegres exteriormente quanto vazios e infelizes interiormente. Significa isto, igualmente, que o homem europeu tem de ser redimido de um capitalismo consumista acéfalo, que produz máquinas económicas e corpos esbeltos, e reorientado para um comunitarismo moderno e urbano em que a arte e a cultura tanto se tornem acontecimentos festivos e diários como a compaixão pelos que sofrem ou necessitam se torne dominante. O presente alimenta-se da mutilação do homem, unidimensionaliza-o numa estreita visão economicista; o futuro consiste na libertação deste homem-máquina e na assumpção de um homem pluridimensional, aberto a todos os valores, vivenciando uma realização quotidiana assente na união entre o corpo e o espírito – pensar, amar, trabalhar serão fundidos num único verbo: viver em plenitude. Esta a mensagem de T. de Pascoaes, esta a mensagem da *Nova Águia*, esta a compreensão geral da ac-

ção do Renato em prol do MIL – a necessária pluridimensionalidade de valores força-o a resgatar a Europa juntando-lhe o sabor Lusófono, os valores Lusófonos.

4. Finalmente, uma quarta vertente do Renato, porventura a mais descuidada por evidente falta de tempo: a sua acção como investigador do Centro de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa. Ele é autor de um dos melhores estudos sobre José Marinho (*Fundamentos e Firmamentos do Pensamento Português Contemporâneo*), bem como de dezenas de estudos sobre a Filosofia em Portugal, dos quais destacamos os dois livros publicados sobre Agostinho da Silva, *Visões de Agostinho da Silva* (2006) e *Perspectivas sobre Agostinho da Silva* (2008), bem como o estudo “Repertório da Bibliografia Filosófica Portuguesa”, em parte publicado na revista *Philosophica* da Faculdade de Letras de Lisboa¹³.

De qualquer modo, existe um trabalho subterrâneo, enquanto bolseiro de pós-doutoramento da FCT, sobre “as três fases do pensamento de Agostinho da Silva”, que dará, no futuro, os seus primeiros frutos. De referir, igualmente, a obra *Via aberta: de Marinho a Pessoa, da Finisterra ao Oriente* (2009), onde se encontram os seus estudos mais significativos sobre Filosofia em Portugal.

Nas suas intervenções filosóficas, o Renato tem dado um particular enfoque à valorização da língua e da cultura como eixos configuradores do pensamento português e, por acréscimo civilizacional, da nova ordem política lusófona. Com efeito, se a grande luta da geração de 1950/60 consistiu na inscrição da Europa no pensamento português, a grande luta da geração do Renato consiste em persuadir os diversos aparelhos de Estado nacionais que, sem atropelo do sentimento de necessidade da Europa, a Lusofonia deve ser inscrita com urgente prioridade nos programas políticos tanto dos partidos portugueses quanto dos partidos nacionais dos países lusófonos, a começar, evidentemente, pelo Brasil. Neste sentido, no caso da cultura portuguesa e no caminho aberto por Agostinho da Silva, a realização espiritual para que os livros do Renato apontam, e que *A Via Lusófona*¹⁴ é óptimo

¹³ Agora disponível on-line: www.bibliografiafilosofica.webnode.com

¹⁴ Ed. Zéfiro, 2010.

exemplo, consistiria na criação de uma comunidade de língua portuguesa onde todos os povos pudessem, de forma inteiramente livre, assumir, de modo pleno, a especificidade da sua cultura. De facto, *Fundamentos e Firmamentos do Pensamento Português Contemporâneo. Uma perspectiva a partir da visão de José Marinho*, tese de doutoramento defendida pelo autor na Faculdade de Letras de Lisboa em 2004, constitui-se, pela sua intrinsecidade, como parte de um recente movimento cultural que, esparsamente, aqui e além acrescentado por mais um título, caracteriza o pensamento português de um novo horizonte mental e de uma nova atitude filosófica à entrada do século XXI.

Com a inocência resgatada pela mentalidade de uma nova geração, portadora de uma nova cultura social, Renato Epifânio, contrariando o passado canibalista do pensamento português, regista na “Introdução” à sua tese, com iluminante e desconcertante clareza, que tudo o que se escreve no corpo do seu livro, tendo como suporte a visão de José Marinho, não vincula uma verdade, menos a Verdade, mas apenas e tão-só uma “perspectiva” sobre o pensamento português. Espantoso! À revelia da tradição portuguesa, o autor não adverte o leitor para a existência de uma revelação sagrada presente no seu livro. Diferentemente, vincula a totalidade da sua tese sobre o pensamento português contemporâneo ao estreito e frágil limite de uma perspectiva, quase um “ponto de vista”. Na sua simplicidade narrativa, a atitude de Renato Epifânio, não sendo uma revolução, é, no entanto, a postulação expressa de uma nova atitude filosófica em Portugal.

Com efeito, o rasto ideológico que o pensamento português tem deixado no campo das categorias culturais e das estruturas sociais tem sido contaminado pelos pecados da violência, do exclusivismo e do unicitarismo, numa palavra, do absolutismo. Cada corrente, cada tese, cada autor, porventura por efeito de cristalização estrutural de uma mentalidade plenificamente religiosa dominante em Portugal até aos finais do século XVIII, postula-se como encontro soberano entre Verdade e Absoluto, deduzindo do seu estatuto magnífico a exclusão de correntes, teses e autores contrários. Desde

a segunda metade do século XVI, porventura desde a substituição dos mestres bordaleses pelos sacerdotes jesuítas no Colégio das Artes, em Coimbra, quebrando o tímido afã humanista de D. João III, a cultura portuguesa tem vivido em estado de permanente canibalismo cultural. Com raras excepções, temos sido senhores de um só pensamento e de um só objectivo. O pensamento português, por muitos nomes que tenha tido consoante os séculos, as influências e os modos, tem-se identificado com a forma estrutural de um pensamento do Absoluto, cheio, sólido, convergente, feito de uma só peça, de base e cume exclusivistas, desconhecendo, senão como efeito retórico, a angústia do inacabado, da incompletude, a existencialidade visceral e irracional do concreto, o rosto do outro como limite do próprio. Com efeito, do rosto do outro temos apenas querido saber do que nele se encontra de espelho iluminante do nosso. Canibalismo cultural significa, pois, esta sentida necessidade de apostrofar a forma diferente, o pensamento alheio, as teses divergentes, as teorias destoantes, condenando-as à negridão do desrazoado, do desjuizado, do caótico, não raro expressão do mal, figura humana do demónio ou do irracional (proibição de livros do *Index*, da Real Mesa Censória e da Comissão de Censura do Estado Novo, devassa do Tribunal da Inquisição, auto-de-fé, combate contra os hereges, expulsão pombalina dos jesuítas, expulsão das ordens religiosas no liberalismo, expropriação de templos e espaços sagrados, perseguição carbonária, jacobina e republicana contra os jesuítas e a Igreja, conluio entre a Igreja e o Estado Novo na perseguição e prisão de republicanos, socialistas, “evangelistas” e comunistas). Com o pensamento assim purgado, o objectivo só pode ser um: a purificação de Portugal e a reconversão do outro, quando não a sua anulação.

Porém, contrariando as expectativas das casandras do absolutismo, Renato Epifânio não abandona a construção da sua tese aos ventos relativistas do perspectivismo, não raro mais convenientes a modismos político-ideológicos do que a fundamentações filosóficas. Do mesmo modo, Renato Epifânio não comunga de teses ecletistas, vasto caldeirão mental onde tudo borbulha e todas as teses e teorias se igualizam,

todas se diminuindo segundo o estatuto de “a cada pensador sua verdade, a cada teoria sua legitimidade”. Não é verdade: há teses superiores e inferiores e há pensadores superiores e inferiores – por muito que respeitemos Vieira de Almeida, como professor e como cidadão, o seu empírico-racionalismo de pendor lógico é, do ponto de vista da criação, da fundamentação e da originalidade, muito inferior à arquitectónica existêncio-metafísica de José Marinho, como o historiografismo-culturalista de pendor liberal das décadas de 1920 a 40 e a vaga construção fenomenológica da década de 1950 de Joaquim de Carvalho são muito inferiores, quanto à criação, à fundamentação e à originalidade, ao criacionismo de Leonardo Coimbra. Diferentemente, Renato Epifânio, comungando de um espírito comum às recentes obras de José Enes, Fernando Gil, António Braz Teixeira, José Esteves Pereira, Manuel Ferreira Patrício, José Gama, Pedro Calafate, Viriato Soromenho-Marques, Celeste Natário, José Eduardo Franco, ao ecumenismo de Paulo Borges, ao humanismo cristão de Guilherme d’Oliveira Martins, mas também à obra ímpar de Padre Manuel Antunes das décadas de 1960 e 70, defende na sua tese de doutoramento uma visão culturalista para a filosofia portuguesa, o que significa que, para além da universalidade constitutiva de temas e conceitos específicos da Filosofia enquanto *habitus* disciplinar e histórico, brilha sempre, como envolvimento indefinido, a pulsação estrutural e conjuntural da cultura de origem do filósofo e da filosofia (genealogia espiritual e cultural, modas ideológicas, quadros sociais, categorias mentais historicamente privilegiadas, rasto de polémicas culturais, tradição religiosa...). Neste sentido, para Renato Epifânio, tanto quanto o legado da história da filosofia e a situação problemática em cada época da evolução interna das questões filosóficas, o húmus da filosofia reside igualmente, de um modo manifesto ou velado, nas categorias culturais de que ela é voluntária ou involuntariamente portadora. Sustentando-se na tese de Marinho de que a metafísica é insusceptível de progresso, Renato Epifânio defende, se não nos enganamos, que a diferencialidade teórica e noética de cada grande filosofia e de cada grande autor reside tanto na carga cultural

(entre a qual se conta a inevitabilidade da adaptação da filosofia a novos resultados científicos, estéticos, culturais e religiosos) transposta para o reino do pensamento quanto na descoberta de novas soluções lógicas, gnoseológicas e ontológicas intrinsecamente filosóficas.

Com efeito, fazendo um com a tese ora apresentada, os três ensaios constantes do anterior livro de Renato Epifânio, *Visões de Agostinho da Silva*¹⁵, postulam igualmente o enraizamento do pensamento filosófico numa “situação” histórico-cultural específica. Neste sentido, segundo Renato Epifânio, “a via da plena realização [humana opera-se] (...) pelo aprofundamento do sentido de uma cultura [e] da mundividência que lhe subjaz” (p. 58). Não negando a prevalência em Agostinho da Silva de uma “via para a plena realização espiritual”, é porém no “aprofundamento das virtualidades de uma língua [e, logo, de uma cultura] que o discurso filosófico pode emergir enquanto tal”. Deste modo, o autor considera que a via filosófica proposta por Agostinho da Silva emerge justamente no momento histórico da “era do vazio” (Gilles Lipovetsky), cúmulo de uma acentuada des cristianização da sociedade, idade do niilismo e do ateísmo, era da “assunção do Nada” no dizer de José Marinho, à qual Agostinho da Silva intenta dar resposta por via do resgate e aprofundamento da imagem arquetipal do Quinto Império ou da Idade do Espírito Santo, um dos traços fundamentais da cultura portuguesa. A reacção de Agostinho da Silva é, assim, uma resposta eminentemente espiritual, mas, segundo Renato Epifânio, ela é também, enquanto espiritual, eminentemente e “primeiramente uma realização cultural” (p. 57). Neste sentido, o caminho para a superação do vazio ontológico actualmente preponderante na Europa passaria, no entender de Renato Epifânio, pelos “múltiplos caminhos de realização espiritual: *a priori* tantos quantos o número de culturas”. Aprofundar os cânones espirituais da cultura abriria assim o horizonte de uma nova realização espiritual, transcendendo o individualismo, o cepticismo e o pessimismo hoje pertinentes e vinculativos. No caso da cultura portuguesa e no caminho aberto por Agostinho da Silva, esta realização

¹⁵ Ed. Zéfiro, 2006.

espiritual consistiria na retomada do pensamento sobre o Quinto Império ou a Idade do Espírito Santo, o estado ou o “espaço-tempo em que todas as comunidades, todos os povos, possam, de forma inteiramente livre, assumir, de modo pleno, a sua cultura” (p. 58). Deste modo, Renato Epifânio estatui a obra de Agostinho da Silva como a mais ingente reflexão sobre o “íntimo sentido da cultura portuguesa” (p. 13), não só no sentido teórico ou teorético, mas sobretudo no sentido prático ou práxico, enquanto reabertura de caminho no horizonte de uma ressurreição do ser universal do português como mediador cultural. Neste sentido, mais do que a de um filósofo teorético, a obra de Agostinho da Silva é enformada, segundo o autor, de um novo sentido para a cultura portuguesa, que, verdadeiramente, resgata toda a história existencial do povo português, revelando-lhe, à beira do século XXI, o seu genuíno estatuto de mediador universal entre culturas díspares. Do mesmo modo, no artigo “O sentido da História: entre Agostinho da Silva e José Marinho”¹⁶, Renato Epifânio vincula as teses metafísicas de Marinho a uma radicação culturalista (pp. 256 – 257).

Sobre todas as interpretações, a defesa da tese de doutoramento de Jorge Croce Rivera, *A Doutrina do Nada. O Pensamento Meontológico de José Marinho*¹⁷, solidificou o cânone ontológico da

leitura da obra de José Marinho. Renato Epifânio, de outro modo, lança na sua tese uma visão culturalista sobre o pensamento do mesmo filósofo português. Neste sentido, o acto constitutivo do pensar, bem como as categorias de Ser, Verdade, Metafísica, situam-se no interior de um horizonte reflexivo que encontra na genealogia das figuras e dos conceitos tradicionais da cultura e do pensamento portugueses o seu âmago e o seu húmus. Na sua tese, Croce Rivera, dominando o todo do pensamento de José Marinho, ostenta-o segundo um aparato intragenético e intratemático, expondo o ingente diálogo de José Marinho consigo próprio (merecedor de um romance); Renato Epifânio, diferentemente, desdobra o pensamento de José Marinho segundo linhas de diálogo emergidas a partir da genealogia espiritual dos filósofos portugueses, de Pedro Amorim Viana a Paulo Borges, radicando-o a uma “tradição” (portuguesa, europeia) e a uma “situação” (cristã, ocidental), isto é, expõe o diálogo de José Marinho com os outros.

Exaltar simultaneamente a singularidade do pensamento de José Marinho e a tradição cultural e filosófica de que se diferencia e a que responde, eis, em síntese, o que o estudioso encontrará na tese de Renato Epifânio.

Pedro Martins

PÊGO DO ALTAR

Do fundo da terra
o alto ar se anuncia
na flor do teu olhar
mal a tarde se aquieta
sobre o brando rio das garças,
manso bando, asas brancas,
canção em que esvoaças
se a hora declina o dia
e a lua te coroa o altar.

Delmar Maia Gonçalves

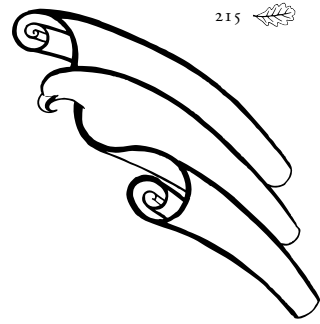
REPOUSAM

Repousam
em Mim
velhos Imbondeiros
comigo sentado
à beira de uma Oliveira.

Maurícia Teles da Silva

13 DE FEVEREIRO

Nasceu Agostinho
forte renasce
a luz que ilumina e clareia
com elos de liberdade chama
se o fulgor de Espírito atea
liberta e ama,
voa a mensagem
que ofereceu sabiamente
no *Comum das Folhinhas*
do Convento, Servidor,
ensinando a cada passo
a regra do Amor
fraterno como o queria
dobrando o Bojador,
o que salva e cria,
numa visão infinita
além Cabo só alveja
Paz e Vida a todos gratuita.
Salvé!



OUTROS VOOS

O PORTUGAL DE HOJE O HOMEM DE SEMPRE¹

Adriano Moreira

Talvez o Portugal de hoje tenha chegado à entrada do terceiro milénio sem ter pressentido que enfrentava, mais uma vez, o custo do passado com a perplexidade de um futuro que escapa a nossa débil capacidade de previsão. Não se trata do pessimismo, ou do juízo pouco lisonjeiro, que gerações passadas frequentemente viram enunciados por responsáveis nacionais sobre o povo ao qual lhes aconteceu pertencer e governar.

Lembremos, por todos, as conhecidas palavras de Eça de Queirós, de uma geração que se via com desgosto no espelho da Europa, e não se impressionava com a gesta africana do seu tempo, ensombrado pelo ultimatum de Inglaterra. O tempo de vésperas desta geração, e seja qual for o juízo político sobre a forma de governo que durou até 1974, divulgou outra narrativa do passado vivido, implantou nas memórias valores históricos, suscitou a admiração possível pela gesta lusíada, mas é certo que ao mesmo tempo que implantava um teor de vida habitual na sociedade civil, também pareceu orientar-se pela convicção de que a circunstância mundial seria igualmente dominada por tal modelo, com riscos, ameaças, infrações militares por vezes sem equivalente no passado, mas regressando inevitavelmente à vida habitual.

Não foi assim que a história se desenvolveu, e o hoje do país está inscrito numa conjuntura mundial sem exemplo facilmente invocável.

Não mudou o facto de Portugal, dispondo de um território pequeno e pobre, e de uma população sempre escassa em comparação com a generalidade dos países europeus que tiveram na

história do mundo responsabilidades equivalentes, sempre necessitou de um apoio externo, que nesta entrada do milénio foi a União Europeia, findo o terceiro e último império que dominou. Mas em relação aos apoios do passado, como foram a Santa Sé e o Reino Unido, as fragilidades são evidentes e altamente preocupantes.

Em primeiro lugar porque também a Europa, na forma assumida de União, ficou ela própria dependente de matérias-primas, de energias não renováveis, até de produtos alimentares, que a inspiração mobilizadora da Conferência de Berlim, de 1885, levava a submeter por um colonialismo imperial que se cobriu de várias justificações valorativas, mas se movimentou tendo aqueles interesses como motor fundamental: nem a evangelização assumida pelos ibéricos, nem as luzes prometidas pelos franceses, nem o pesado encargo de espalhar a civilização que proclamaram os ingleses, afetaram aquele objetivo comum da supremacia mundial e da suficiência assegurada. Nunca acabaram em abundância de recursos os vários impérios que foram pertença dos portugueses, nem o da Índia que acabou em Alcácer Quibir com o Estado falido, nem o do Brasil que acabou com a independência da colónia e a falência da metrópole, nem o da África que terminou com a chamada das legiões a Lisboa, e poucas dezenas de anos mais tarde viu o país levado à celebração da retirada ao mesmo tempo que a ameaça de falência do Estado acompanha a crise financeira e económica mundial, europeia, e nacional.

A emigração, umas vezes obrigada pelo Estado para preencher os contingentes militares, mas de regra impulsionada pelas condições de vida sem qualidade que obrigam a procurar outros futuros, ajudou a enfrentar as crises frequentes de tesouraria. Foi assim com o Brasil, por um

século após a separação, e até que as condições financeiras daquele país obrigaram o Presidente Getúlio Vargas a proibir as remessas dos emigrantes para as famílias que aqui os esperavam anos, e aqui se inicia a mudança da emigração para a Europa, antes de a guerra colonial a intensificar com a designação, que se popularizou, de emigração a salto.

Essa emigração, impulsionada em parte pela recusa da mobilização para a guerra de África, não era tão ausente dos interesses políticos governamentais, como a invocação da guerra sugeriu. De facto, a atenção das autoridades fiscalizadoras tinha um cuidado regulado pela situação de mercado da mão-de-obra, e a emigração diminuía a gravidade do desemprego, e não deixava de fornecer as remessas.

Nesta área da emigração tem um lugar separado a que foi determinada por razões políticas, inspiradas em questões religiosas ou concepções de regime político, como aconteceu com a expulsão dos judeus no reinado de D. Manuel I, como aconteceu na época em que os ideais da primavera das Nações, e as lutas entre liberais e absolutistas, movimentaram contingentes apreciáveis de partidários de cada uma das facções, e, no século passado, assim aconteceu com os grupos de objetores que não aceitavam combater ou de dirigentes e aderentes de um novo mundo democratizado, ou descolonizado, ou soviético. De qualquer modo, a vida habitual era carente de recursos para um desafogo aceitável, os incidentes violentos da política foram cortes espaçados dessa aceitação da maneira de viver, e de regra movimentados pelos grupos escassos, e privilegiados, que disputavam o poder.

O analfabetismo era dominante, a submissão às instituições que assumiam a integração social – a família, a Igreja, o serviço militar obrigatório – mantinham a vigência das malhas do tecido conjuntivo social.

A emigração, quer interna para as grandes cidades, quer externa, preferivelmente para países estrangeiros – Brasil, EUA – e não para as colónias que a própria governação incluía restritivamente nos destinos possíveis, não quebrava as solidariedades de origem, com expressão nas casas regionais, no sentido de um dia regressar, ou, para os que constituíram as colónias portuguesas no

estrangeiro – Nova Inglaterra, Califórnia, Havai, Brasil, a adoção de imagens de acento tónico variável em relação à origem, Terra de Nossa Senhora, Terra do Infante D. Henrique, Terra de D. Afonso Henriques, Terra de Santo António, e, nos últimos tempos, Terra do Almirante Gago Coutinho e do Comandante Sacadura Cabral.

A revolução de 1974 alterou, em ritmo sem precedentes fáceis, esta maneira de estar no mundo de um povo que deu novos mundos ao mundo. Em primeiro lugar o método de participar nos Impérios ocidentais estava esgotado, mas não a necessidade de um apoio externo como sempre aconteceu, e apenas o projeto europeu era a escolha possível.

Todavia, a relação do povo com o poder governativo era um processo exigido pela afirmada democracia, mas com embaraços difíceis e demorados de ultrapassar.

A tradição mais profunda, nesta área, era a de cadeia de comando, com intervenções específicas da sociedade civil: a primeira dinastia foi de cadeia de comando, este absorvido na estratégia da reconquista; a segunda dinastia embora *proclamada* de novo, foi de cadeia de comando, com o Rei absorvido na expansão marítima; a terceira dinastia foi de cadeia de comando por Rei estrangeiro, contra o direito sobretudo derivado dos testamentos reais; a restauração exigiu igual disciplina militar, seguida de um absolutismo de que Portugal foi significativo exemplo. O fim do Terceiro Império, seguido pelo triunfo liberal na metrópole, não significou democracia no sentido da real participação do povo: é de Camilo Castelo Branco, com *A queda de um Anjo*, a definição de *classe política*, que ia buscar à interioridade, submissa às hierarquias sociais, a legitimidade com que se apresentava nos Parlamentos, e assim continuou com a atribulada República, designadamente, e de maneira ainda mais acentuada, com a Constituição de 1933, de longa duração.

O regime finalmente instituído em 1974, que conseguiu vencer o projeto soviético, de facto organizou também um regime de efetiva liberdade de voto popular, mas concentrando o poder nos partidos que escolhem os seus candidatos, e apenas nessas listas se pode votar: as lideranças partidárias são os verdadeiros protagonistas na luta pelo poder.

¹ Texto apresentado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, no dia 28 de Maio de 2012, numa sessão promovida pelo Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal” (Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto).

E foi deste modo que o Portugal *pobre* passou à categoria de *periférico*, recebendo as furtivas políticas europeias pelos *efeitos*, que durante anos espalharam a imagem de uma Europa rica, afluyente, consumista.

É evidente que a qualidade de vida cresceu em relação ao passado, que a escolaridade explodiu, que alguns anos, até à viragem do milénio, aproximaram a vida do modelo das sociedades ricas do norte, embora sempre com distância.

Mas tudo para finalmente Portugal se encontrar mergulhado na crise económica e financeira do início do terceiro milénio, abrangido pela fronteira da pobreza que ultrapassou o norte do Mediterrâneo, sabendo a duras penas que melhorara a qualidade de vida não apoiada na sua produtividade e crescimento económico, mas com abusiva utilização do crédito externo que coloca o Estado na situação de Estado exíguo, com os cidadãos esmagados pela obrigação de pagar a dívida soberana do Estado, as dívidas autárquicas, as dívidas das parcerias público-privadas, os riscos sistémicos da banca nacional. Em suma, voltar à situação de sociedade pobre, na dificuldade de não poder ajuizar com probabilidade o fim desta submissão a um fardo de gerações que para já, em vista dos acordos com a chamada Troica, faz derivar o Estado exíguo para a situação de *protetorado*.

Não é a primeira vez que Portugal é governado por estrangeiros (Filipes), não é a primeira vez que tem a imagem de submissão colonial a um poder soberano estranho (Inglaterra), mas é seguramente a primeira vez do regime que se aproxima do protetorado.

Entre mais consequências, para além do que se refere à soberania dentro de uma União que supõe igualdade de participação de soberanias todas funcionais e cooperativas, acontece que a política agrícola comum arruinou a agricultura e fez esquecer o conceito estratégico de reserva alimentar nacional, que a interioridade se despovoou, que a emigração voltou a comprovar a regra de que os ricos exportam capitais e os pobres exportam gente. Assim acontece de novo, com a diferença de que Portugal chegou à situação de ter os técnicos, precisar dos técnicos, e não ter emprego para os técnicos, na grave perspectiva de paragem do desenvolvimento e de queda da qualidade de vida.

Com a evidência de que no globalismo não exis-

te periferia e que por isso os riscos de fratura do projeto europeu ameaçam severamente a capacidade de recuperação, e de viabilidade da construção de um novo futuro que restitua, ou impeça a queda da qualidade de vida com dignidade no mundo novo que está em gestação sem imagem final detetável.

A leitura da conjuntura, além dos riscos que respeitam à salvaguarda do projeto europeu, acrescenta o enfraquecimento da solidariedade Europa – América, e o facto de a nova emigração não deixar supor que ajudará, com remessas, a restaurar o crédito do Estado.

Por cima de tudo, o espírito da juventude desesperançada, foi invadido pelo relativismo que enfraquece toda a Europa, e não deixa facilmente ver que é o Ocidente que está em crise.

Tudo significa que os portugueses de hoje, como os do passado, são habitantes de um país pobre, que a pobreza foi agravada pela debilidade da agricultura, e pelo agravamento do despovoamento, pela desvalorização da tarefa marítima, e pela deterioração do tecido conjuntivo da sociedade civil, porque a este se juntou, sem articulação, a multidão de emigrantes.

Por isso é necessário restaurar o tecido valorativo de sociedade, não apenas portuguesa, também europeia e ocidental, conseguir lideranças fortes que escasseiam em todo esse espaço, recuperar a interioridade porque terra que não se pisa nem cultiva não é nossa, e voltar ao mar e à sua plataforma continental, porque os factos mundiais não consentem vazios de poder.

Não é apenas nesta área que a sociedade civil mostra crescente entendimento de que lhe compete restaurar um Estado que a sirva sem inverter a relação. A história fornece exemplos dessa capacidade, e não é legítimo fornecer-lhe um exemplo de sinal contrário. O hoje aconteceu-nos sem grande participação cívica, porque a política europeia furtiva foi dominante; daqui não decorre que, percebidos os erros, o futuro não volte a estar nas mãos legítimas, a dos portugueses de sempre.

Como ensinou Jaime Cortesão, o que melhor caracteriza o português de sempre é o sentido ecuménico, a igual dignidade de todos os seres humanos e suas culturas, sem distinção de latitudes ou de etnias. Mantemos essa conceção do mundo e da vida, mas a decisão da alternativa entre o fi-

car e o partir é igualmente de todos os tempos.

Quando D. João II, o Homem, interrompeu a tarefa marítima foi para definir o conceito estratégico, com os recursos humanos, científicos, e financeiros, exigíveis para finalmente chegar à Índia com a esquadra comandada por Vasco da Gama. A dúvida mais profunda disse certamente respeito à questão de partir e levar para longe não apenas a emigração, mas o Império. Talvez o Velho do Restelo seja o símbolo do sentimento contrário à expansão imperial, diríamos símbolo dos europeístas que o citam, habitualmente, como resistente ao seu pensamento.

Mas fixemo-nos apenas no 3.º Império, o que resultou da Conferência de Berlim, e fixemo-nos em Mouzinho de Albuquerque e em Antero de Quental, os símbolos da alternativa.

O primeiro, Mouzinho, herói de África, e dos fiéis da Rainha, suicidou-se.

O segundo, o Santo Antero, que abordou o ibatismo, que foi amado pelos vencidos da vida, o grupo dos que, com dizia Eça, recebiam a Europa pelo comboio, amigos do Rei, também se decidiu pelo suicídio.

País de suicidas, diria Unamuno, ao registar também que era o único povo, que, perante as adversidades, dizia – isto dá vontade de morrer. E todavia, pequeno e pobre, imaginou o V Império, com raízes Bíblicas, tendo no Padre António Vieira o grande inspirador de um Império mundial do Espírito guiado pelo Papa, e tendo o Rei de Portugal, renascido este para a independência, D. João de Bragança, o poder temporal. Ao primeiro exame surpreende que um povo com a gesta dos Lusíadas tenha como referência de esperança um Rei vencido, e não um Rei triunfador. Com a última versão em Agostinho da Silva, que parecia antever a subida de Portugal ao Calvário, para renascer nas comunidades unidas pela língua portuguesa e pela maneira de Portugal estar no mundo.

Mas atrevo-me a leitura diferente, e tomar de guia Bartolomeu Dias, que por três vezes embarcou para descobrir a rota da Índia, incluindo ter vencido o Adamastor, e morreu no mar sem ter conseguido o propósito: morreu tentando, não morreu desistindo. E essa é a virtude do português de sempre: – se necessário, morrer tentando, mas não morrer desistindo.

DA IMPORTÂNCIA DA LUSOFONIA¹

António Gentil Martins

Sou Médico, cidadão comum, não diplomado Sem economia e finanças, não dado às políticas partidárias ou aos interesses envolvidos nos processos eleitorais, independente e livre, solidário com a doutrina Social da Igreja, defendendo a liberdade, a dignidade, a justiça, a família, a coesão social, a paz, a solidariedade entre os povos e o respeito pelos direitos humanos. Nos intervalos das votações, vou procurando trabalhar naquilo que sei, a lutar pelos princípios em que acredito, e a ajudar quem posso.

¹ Texto apresentado da Sociedade de Geografia de Lisboa, no dia 24 de Fevereiro de 2012, no âmbito do X Encontro Público da PASC: Plataforma Activa da Sociedade Civil, organizado pelo MIL: Movimento Internacional Lusófono.

Periodicamente, na altura das eleições, limito-me a analisar propostas e programas, a tentar conhecer os proponentes, e depois, em consciência, votar em quem me parece ter melhores soluções para o meu País, que é, e será sempre Portugal. Não sou, nunca fui, e penso que nunca serei candidato à imigração, embora tendo tido propostas muito aliciantes, quer em Cirurgia Pediátrica quer em Cirurgia Plástica, Reconstructiva e Estética.

A história da humanidade mostra-nos ser a língua um factor fundamental para o entendimento entre as Pessoas e a coesão das sociedades Humanas e não podemos esquecer que Portugal tem 800 anos de história e se alargou a todo o

mundo há mais de 500. Também não se pode esquecer o que foram as antigas colónias portuguesas e agora países independentes, pois mais não eram do que um conjunto de reinos e tribos dispersas, que se uniram fundamentalmente pela língua comum. E se esses países foram capazes de absorver populações oriundas de outros continentes, isso resultou da capacidade dos portugueses em aceitar a mistura de raças, de que o Brasil é exemplo marcante. Basta comparar com o que fizeram os ingleses e os holandeses.

A língua comum sempre foi elemento fundamental para o diálogo entre as Pessoas e as Instituições. Lá diz o velho ditado português que “é a falar que a gente se entende”.

A língua portuguesa é hoje uma das mais faladas do globo, disseminada por múltiplos continentes, contando não só com os países onde é língua oficial, como os denominados Países de Língua Oficial Portuguesa, mas com todas as comunidades espalhadas pelo mundo, ao ponto de, em tempos idos e em jeito de graça, se ter dito que Paris era a segunda cidade de Portugal. São bem conhecidas, aliás, as comunidades portuguesas espalhadas pelos quatro cantos do Mundo, como a Venezuela, a África do Sul, os Estados Unidos da América, o Luxemburgo, a França e tantas outras.

E será significativo constatar que a ONUSIDA decidiu editar alguns dos seus documentos mais relevantes, também na língua portuguesa, sobretudo no momento em que a União Europeia parece querer prescindir da nossa língua.

Olhando para a história da Europa devo confessar que é com extrema dificuldade que acredito e que me vejo parte integrante, do que mais parece uma manta de retalhos, com múltiplas línguas e culturas, e até mesmo interesses muitas vezes divergentes, em que algumas nações se mostram tendencialmente dominantes, assim relegando as mais frágeis para segundo plano, e até utilizando-as, com frequência, pelo menos aparentemente, em benefício próprio.

Há que lutar intransigentemente por Portugal, mesmo se a Europa se tornar verdadeiramente federada e não deixe de respeitar a legitimidade todos e de cada um dos seus componentes. Continuo a ser um claro defensor da independência de Portugal, que sempre soube, ao longo de 800 anos, lutar por ela.

Aliás, não me restam dúvidas de que, se algum feriado público tiver que ser abolido, como se prevê, nunca poderá ser o do dia 1 de Dezembro, data da retoma da nossa independência, e cujo valor, pelo menos para mim, é certamente superior a qualquer outro, sejam eles porque se mudou de regime político (como o 5 de Outubro ou o 25 de Abril), se comemora o dia do trabalhador (como o 1 de Maio) ou o aniversário de Camões (como o 10 de Junho).

Não podemos esquecer que a Europa sempre procurou dominar o mundo. Primeiro a Itália, com o império Romano, depois Portugal e Espanha, na época dos descobrimentos, seguindo-se a Inglaterra no século XVIII, a França, com Napoleão Bonaparte, depois a Alemanha, com a 1ª Grande Guerra e a ditadura Nazi, e finalmente a União Soviética. E agora temos a sensação de que o espírito imperial não passou, muito embora em contexto diferente e mais localizado, mas sempre os grandes dominando os mais pequenos e mais fracos.

O que podemos assim esperar, no futuro, de uma Europa dita Comunitária, na qual estamos integrados com aparente benefício, mas que parece bem longe dos objectivos altruístas dos que idealizaram a União Europeia? E também não podemos esquecer que, num mundo globalizado, só uma Europa verdadeiramente unida se poderia equilibrar, nos anos futuros, com o poder de economias como a Americana, a Chinesa ou mesmo a Indiana ou a Brasileira. Fica a interrogação e a necessidade de um avaliar de prioridades, muito embora isso não signifique necessariamente abandonar a Europa (ou mesmo apenas o Euro), tanto mais que o que ali acontecer não deixará de influenciar, drasticamente, o nosso País.

Mas, talvez por instinto, como defensor intransigente da família natural (pai, mãe e filhos, como elemento básico e estruturante de qualquer sociedade), muito para além dos interesses meramente individuais e que hoje parecem ser infelizmente preponderantes, eu não consigo esquecer que 500 anos de colonização de outros povos, com os seus graves deméritos mas também com alguns bem reconhecidos méritos, não podem ter deixado de constituir profundas marcas de cultura e humanismo,

que se manifestam, nomeadamente, ao vermos o elevado grau de miscigenação e a enorme variedade de variantes étnicas, largamente existentes na actual Comunidade Lusófona.

É por isso que penso, que sendo Portugal, com os seus defeitos e qualidades, como que o Pai de filhos já crescidos e emancipados, mas indissolúvelmente interligados por laços de língua, cultura, tradição e afectos, como são os actuais Países de Língua Oficial Portuguesa, e sem menosprezar a legítima independência e autonomia destes, é a convergência lusófona que deve ser dada, actualmente, a máxima prioridade, para benefício de todos e de cada um, através da colaboração e partilha sincera, honesta, fraterna e descomplexada, de conhecimentos, trabalho e mesmo recursos. Importa incrementar a convergência entre os Países e as regiões do espaço lusófono não só no plano cultural, mas também social, económico e mesmo político. É preciso saber dar e receber. Todos sabemos que o mundo atravessa uma grave crise financeira. Mas se o dinheiro é caro, é também verdade que a amizade, a compreensão, o carinho, o amor e a solidariedade, são baratos e ninguém tem justificação para não os usar.

Façamos pois aos outros o que gostaríamos que nos fizessem a nós, quando em dificuldade. E é assim indispensável trabalhar, poupar e investir, aproveitando em pleno os recursos intelectuais e naturais. Como bem dizia o MIL: Movimento Internacional Lusófono², na sua Declaração sobre a última Cimeira Europeia, as Uniões políticas só podem sustentar-se em comunidades histórico-culturais, em comunidades de afectos, porque só nestas há verdadeira solidariedade e os valores se poderão impor aos simples interesses económico-financeiros, que hoje, infelizmente, dominam o mundo.

Num mundo globalizado parece indispensável que se associem os que possuem entre si os maiores laços comuns, partilhando experiências, e até mesmo riqueza, nas suas várias modalidades.

E quanto ao plano cultural, virá a propósito dizer, que continuo a escrever o português que aprendi, o único que considero “verdadeiro”, e que não o faço de acordo com o novo acordo ortográfico,

que gostaria até de ver abolido... E porque será que, neste caso, parece não terem sido ouvidos todos os membros da CPLP, e se procurou um simples acordo entre dois dos seus componentes: o Brasil e Portugal, com a agravante de que “o mais recente” parece ter-se imposto “ao mais antigo”? Aliás bem se sabe que nem a França nem a Inglaterra alteraram as suas línguas mãe, apesar de também faladas em todo o globo.

Importa procurar erradicar a todos os níveis, e em todas as Comunidades, a pobreza, a fome, o analfabetismo, as injustiças sociais, os preconceitos de natureza racial, regional ou mesmo tribal, estes últimos a que, felizmente, Portugal em grande parte escapa, pela sua relativa homogeneidade.

Importa igualmente promover a educação, a saúde, a habitação, o emprego, através de uma colaboração disciplinada e responsável, livre de ideologias redutoras, através da colaboração do Estado com a Sociedade Civil, quer privada quer de âmbito social, sempre no respeito das liberdades e direitos humanos, segundo as regras de uma verdadeira democracia, hoje em dia tantas vezes desvirtuada.

O Mar sempre foi uma das nossas prioridades e foi sobretudo através dele que partimos à descoberta do mundo. E, neste momento, nada custa pensar, sobretudo se for aberto, como previsto, um novo “Canal do Panamá”, que Portugal se possa vir a transformar-se no porto atlântico de entrada da Europa. Pela sua posição geográfica privilegiada, Portugal pode facilitar a entrada de empresas do resto do mundo, que desejem estabelecer-se, ou simplesmente concorrer, na Europa. Estimular-se-ia e manter-se-ia, ao mesmo tempo, uma estratégia lusófona, com livre integração de Pessoas e bens, facilitada pela grande orla marítima que possuem os Países de Língua Oficial Portuguesa. Portugal, sob a perspectiva da integração europeia deixou destruir grande parte do seu tecido produtivo, com relevo para a agricultura e a pesca, e necessita hoje de se unir e de recuperar a sua capacidade económica, ao mesmo tempo que procura novos horizontes e colaborações. Se até hoje o principal parceiro económico de Portugal têm sido os Países Europeus, agora numa fase estagnação, certamente que no futuro Portugal só poderá beneficiar de países em franca expansão, como sobretudo o Brasil, Angola ou

² Ver: www.movimentolusofono.org

mesmo Moçambique, que descola da sua pobreza, sem falar já do constante progresso e estabilidade de Cabo Verde.

Se um dia tivesse de optar entre a Europa e a Comunidades dos Países de Língua Oficial Portuguesa, não hesitaria na opção pela segunda. E a verdade é que a mais recente evolução nos mostra, cada vez mais próxima, esta última opção.

A lusofonia, se a soubermos cultivar e aproveitar, oferecer-nos-á as melhores oportunidades, nomeadamente no campo económico e estas não deverão ser desaproveitadas, estabelecendo, sempre que justificada, a celebração de acordos económicos com a CPLP.

Como refere uma Declaração do MIL sobre a última Cimeira Europeia, devem os portugueses privilegiar, quando seja necessária a alienação das suas empresas, que elas sejam adquiridas, sempre que tal for possível, por outras empresas lusófonas. Como diz no seu livro *Portugal na Hora da Verdade*, Álvaro dos Santos Pereira, “ não temos que temer os investimentos angolanos, as aquisições Brasileiras ou as parcerias Moçambicanas. Se as travarmos, estaremos a desperdiçar uma das nossas maiores vantagens comparativas, que é o nosso passado comum, a nossa cultura e uma língua partilhada por povos em quatro continentes. E diz ainda: “É cada vez mais evidente que o grande dinamismo económico dos próximos anos estará mais em países como Angola, Brasil e Moçambique do que no Velho Continente. Portugal, para já, poderá facultar sobretudo tecnologias e competências, recebendo em troca sobretudo matérias-primas. Portugal não pode deixar que os direitos esmaguem os deveres, E vale a pena recordar, parafraseando John Kennedy, que, em vez de cada um perguntar o que o País pode fazer por ele, cada um deve, sim, perguntar-se o que pode fazer pelo seu País. A Sociedade Civil não pode deixar de ser mais informada e participativa, se queremos manter a soberania nacional. Não podemos esquecer o que Martin Luther King dizia: que “mais importante do que o alarido de alguns, é a indiferença dos que nada fazem e que Edmund Burke, já no século dezoito, dizia que “para o triunfo do mal, basta que os bons nada façam”. Importará pois reforçar a acção comum em todas as áreas, nomeadamente a da Justiça, como

agora se procura sob a égide dos Ministérios da Justiça dos Países da CPLP, que irão realizar em breve mais uma Conferência conjunta. Isto sem esquecer a colaboração realizada ao nível das Nações Unidas, no quadro das alterações climáticas e do protocolo de Quioto.

Sabemos que a língua une e o desporto reforça: por isso passaram a ter lugar, bianualmente os Jogos Desportivos dos Povos que utilizam a língua portuguesa. E é assim que vemos uma Delegação de Macau e outra de Goa entre as participantes nesses Jogos, organizados pelos respectivos Governos e com o apoio dos seus Comitês Olímpicos. Estes actuam no respeito dos Princípios Fundamentais da Carta Olímpica, que procura o desenvolvimento harmonioso do homem, corpo e espírito, a paz e a solidariedade entre os povos, a preservação da dignidade humana e dos princípios fundamentais da ética. No fundo, cada um procurando educar pelo exemplo, dando sempre o seu melhor, de acordo com as suas capacidades, mas sempre com isenção e lealdade. Em 2012 terão lugar novos Jogos. É mais um caminho de colaboração e de competição saudável, que importa fortalecer.

Até hoje apenas visitei 3 Países de expressão oficial portuguesa: Angola, Moçambique e Brasil. Muito haverá ali ainda a fazer a um nível básico e de saúde pública geral, nomeadamente no campo da água potável, dos esgotos, dos cuidados básicos de Saúde, isto sobretudo nos dois primeiros. E é no campo da Saúde que referirei, o que pode ser um dos grandes campos de útil colaboração entre Portugal e a Comunidade Lusófona. Já em 1936 havia sido criada a denominada Junta das Missões Geográficas e de Investigação Coloniais. No tempo “dito colonial” era bem evidente a excelente acção, sobretudo na prevenção das doenças endémicas, como a malária, a doença do sono ou a elefantíase, efectuada pela Escola de Medicina Tropical de Lisboa. Ela era considerada como uma das melhores do mundo, e Francisco Cambournac o seu mais reconhecido e importante elemento. E o papel e potencial da denominada Medicina Tropical, não pode, hoje em dia, deixar de ser prioritariamente valorizado, embora sem esquecer que o Curso de Medicina dado em Portugal, está completamente desajustado em relação às condições

da patologia e sanitárias, de muitos dos países de língua oficial portuguesa.

Se não podemos esquecer, pelo seu valor, humano e técnico, a importante acção de tantos missionários e Organizações Não Governamentais, como a Assistência Médica Internacional (mais conhecida por AMI) ou a dos Médicos do Mundo, e tantas outras Organizações, não podemos esquecer que são, no fundo, acções pontuais, e que, só por si, não podem modificar este grave panorama geral, que exige a acção esclarecida e motivada dos Governantes.

Felizmente existem já acordos de cooperação, com transferência de Doentes, entre Portugal e os restantes Países de língua oficial portuguesa. No entanto, para que isso não seja apenas um acto simbólico ou um “fazer de conta”, torna-se essencial agilizar os processos e remover burocracias para que, de facto, os doentes que têm o privilégio de se deslocar a Portugal dos seus Países de origem, o possam fazer a tempo e horas, nomeadamente quando se trata de casos de cancro. Nesses casos, serão os Políticos que terão a última palavra a dizer. E para essa solução não podemos esquecer a ideia do passaporte lusófono que o MIL já sugeriu.

É bem conhecida a tendência dos Médicos dos países de expressão portuguesa que vêm a Portugal fazer a sua Especialização, tentarem aqui permanecer. Isso levou mesmo a que a Ordem dos Médicos propusesse, e bem, que em Portugal só se faria a formação pós-graduada, nomeadamente através das essenciais “Carreiras Médicas”, mas que os exames deveriam ser feitos nos Países de origem, os únicos onde os Títulos teriam validade.

Portugal tem hoje um nítido excesso de Faculdades de Medicina. Nada menos que 7 já activas e bem estabelecidas (2 em Lisboa, 2 no Porto, uma em Coimbra, uma na Beira Interior, outra em Braga), e ainda 2 em início de formação (Aveiro e Algarve), para além das tentativas da Universidade Católica. Isto quando uma Comissão Internacional indicou que 5 Escolas Médicas seriam suficientes para o nosso País.

Assim é de prever que, dentro de alguns anos, tenhamos excesso de Médicos e desemprego, grave não só porque o Curso de Medicina é talvez o mais caro de todo o ensino Universitário

(resultando assim que, verbas escassas, sejam mal aproveitadas), mas sobretudo porque o excesso de Médicos encarece as despesas com cuidados de saúde, para além de habitualmente baixar o nível desses mesmos cuidados. O excesso, claramente irresponsável, consegue assim, quer financeira quer humanamente, ser ainda muito mais nocivo que uma ligeira falta.

Além disso, Portugal é já, dos Países Europeus, um dos que têm um maior índice desses profissionais em relação número de Doentes, embora mal distribuídos e com um número excessivo de Especialistas e um insuficiente número de Médicos da Família.

Recordemos então a velha frase de que “mais vale ensinar a pescar do que oferecer o peixe”, sem esquecer que tais Cursos Médicos devem ter um Currículo diferente, muito mais geral, e sobretudo com ênfase no conhecimento da patologia tropical.

Então, porque não, mesmo que apenas temporariamente, mobilizar os candidatos a Professores, para leccionarem nesses outros Países da Comunidade lusófona, assim satisfazendo a sua ânsia de dedicação ao ensino da Medicina, e isto em Países em que a escassez de profissionais de saúde é mais gritante?

Ou então, mas como segunda escolha, porque não reorientar uma dessas novas Faculdades, dotando-a de um Currículo próprio e adaptado, para apoio aos alunos oriundos dos países africanos de expressão portuguesa?

Em Angola, em colaboração com a Universidade Nova de Lisboa, penso que se estuda a concretização de novas faculdades de Medicina, para além da única, actualmente existente em Luanda. Mas nesta, a maioria dos Professores é de origem Cubana, e portanto, ensinando os novos Médicos não em português mas em espanhol, o que eu penso que é uma pena. Felizmente, foi já criado em Cabo Verde, pela CPLP, um Centro de Formação Médica Especializada, o CFME, que possui já o seu próprio Sítio na Rede e existe também um Projecto para uma Comunidade Médica de Língua Portuguesa, igualmente a cargo do Secretariado Executivo da CPLP. E este ano de 2012, terá já lugar um “Colóquio sobre as ciências tropicais, nos períodos colonial e pós-colonial”.

(DECLARAÇÃO) A TI

António José Borges

(M. I. Instituição)
(Estimado Organismo)

Querida Língua Portuguesa:

Esta carta (que pode ser considerada de amor) também é uma declaração de intenção: a de fidelidade, quer na satisfação da tua riqueza quer na defesa dos ataques que contra Ti forem desferidos. É certo que «a língua não é nossa, também é nossa» (Adriano Moreira), que És um organismo vivo, que é o povo quem te alimenta, mas não é verdade menor que rigor é primor. Neste sentido, no teu manuseio, como professor, investigador, tradutor e escritor, contemplarei sempre a tradição que sustenta a modernidade.

Por limitação do espaço que me é concedido para te escrever e porque tenho o tempo imprescindível para o exercício da brevidade, permite-me que partilhe, de forma selectiva (e a melhor possível), contigo algumas preocupações, nomeadamente, e regozijos, necessariamente. Não ostento à categoria de paladino moral da defesa da tua pureza nem a uma espécie de padre cátar do exemplo do que deves ser, mas não me permito o silêncio quando está em causa a dignidade.

Ora, em concreto, deixa-me dizer-te que foi editado recentemente um livro, em que um dos autores (no caso autora) é uma amiga minha, por sinal presidente da Sociedade da Língua Portuguesa, Elsa Rodrigues dos Santos (o outro autor é D'Silvas Filho), que pretende também cuidar de Ti: *Grandes Dívidas da Língua Portuguesa – Como falar e escrever sem erros*. Dividido em cinco partes, este é o género de livros que não deve cair, como outros, no baú do esquecimento do serviço nobre; deve, sim, ter a atenção da crítica que servirá de mediadora com o leitor. Assim

será? Pois bem, desde já importa dar o meu contributo para tal, motivando o leitor desta carta/crónica, dizendo que o livro tem três grandes eixos construídos com o máximo rigor científico: a teoria da língua; a gramática, com todas as disciplinas que lhe são aplicadas (são várias as secções recheadas de exemplos apropriados); e, por fim, uma análise ilustrativa do Novo Acordo Ortográfico de 1990, com especial incidência nas Normas Ortográficas Comparadas.

Assisti a alguns momentos do desenvolvimento deste projecto que Te honra.

Quero que saibas que uma esmagadora maioria dos meus alunos está contra o Novo Acordo Ortográfico, mas na verdade não tem o mínimo conhecimento do que consta no AO. Donde, enquanto responsável pela sua educação e formação quanto ao Português que usarão, também porque esta decisão do Novo Acordo me parece irreversível, mas não inegociável, tenho transmitido a todos que devem informar-se melhor para que as suas críticas não sejam classificadas de ignorantes e ignoradas. Quanto ao futuro muito próximo, peço-lhes atenção à comunicação social e à literatura que comprarem, a qual ditará os mecanismos de assimilação. Reafirmo-lhes que para eles não será tão difícil como para mim, pois ainda são jovens, e que para os meus pais (seus avós) será ainda mais difícil, até mesmo porque alguns provavelmente jamais usarão no seu todo as novas regras. Portanto, embora quem tenha alma não tenha calma, nem tudo é o que parece – e esta observação é profundamente ambivalente.

Importa, digo sempre, a preocupação conTigo, seja de que forma (não) for: com «para e para» tendo significados diferentes, bem como de ora em diante com «para e para», que têm significados distintos segundo o contexto, com ou sem a relativa

emancipação de certas raízes latinas, o meu amor por Ti será sempre uma certeza. Aliás, sempre Te escreverei com letras iniciais maiúsculas.

Muito recentemente, o antigo primeiro-ministro de Timor-Leste, o bastião da Tua resistência na Ásia, declarou que «a Língua Portuguesa não é do colonialismo mas Língua do povo», dando assim mais um contributo para a Tua sustentabilidade naquelas paragens, isto além do que os governos timorense e português têm feito em cooperação, recusando que a geração criada durante a ocupação indonésia seja discriminada. Ainda em relação a este país-irmão do sudeste asiático, o seu parlamento nacional aprovou (dois votos contra e uma abstenção!) em Junho uma resolução para que as Nações Unidas e a União Europeia, num prazo máximo de seis meses, utilizem o Português ou o Tétum no relacionamento institucional com as autoridades timorenses, à semelhança do que já acontece em países como Angola, Moçambique ou Brasil, de modo a que «haja uma comunicação fluida e sem equívocos e facilitar o entendimento frutífero». Não se trata de uma decisão inflexível, mas sim questão de justiça e lógica.

Trata-se de uma questão de dignificar a identidade do povo timorense e Tua, minha estimada Língua, que Te vemos assim cada vez mais disseminada pelo mundo, numa espécie de ambição agostiniana.

A medida apenas peca por tardia e espera-se vê-la aplicada às entidades privadas, nomeadamente ao comércio, uma vez que o parlamento já tenciona que as discussões (espero que também as reuniões de gabinete) nas sessões sejam, não raras vezes, em Português.

A razão nunca está só de um lado, ensina a diplomacia e a sensatez, mas se para além da estabilidade económica do reinado de D. Dinis (rara na esmagadora maioria dos períodos de governação da história de Portugal) também foi nessa altura que Te oficializámos, os séculos passados em que viajas-Te pelo mundo e fosTe decisiva no início de uma nova era para a humanidade podem ser encarados como prolegómenos da honra que Te é devida.

Da minha parte e no que me aprouver, nada Te faltará. Desejo que a eventual qualidade de Ti usada neste texto seja o primeiro atestado (ensaio) do depoimento expresso.

Esta é a possível declaração possível a Ti.

Teu Amigo e admirador,

A GALIZA E A LUSOFONIA

Carlos Jorge Mota

Aprendemos na História e na Literatura que a Língua Portuguesa é o resultado duma lenta e gradual evolução do galaico-portugalense, língua falada em terra galaica e no Condado Portucale. Mas houve dois Condados Portucale, ou Condados de Portucale: o primeiro, fundado em 868 por Vimara Peres, após a Presúria de Portucale (Porto), e cujo território se situava entre Minho e Douro, incorporado depois, em 1071, no Reino da Galiza, cujo soberano era simultaneamente detentor dos Reinos de Leão e das Astúrias; e o segundo, constituído em 1095, em feudo de Afonso VI, Rei de Leão e

Castela, e oferecido ao *burguinês* Henrique (de Borgonha) que recebeu também a mão de sua filha D. Teresa de Leão. Era constituído também por territórios mais a sul, abrangendo já as áreas de Viseu, de Lamego, de Coimbra e de Idanha. Os Suevos, povos de origem germânica, chegados à Península Ibérica aquando das Invasões Bárbaras, encabeçados por Hermerico, através dum Pacto de ajuda recíproca (*foedus*) com os Romanos, formam, no ano de 409, o Reino da Galiza (*Gallaecia*) cuja capital era Bracara Augusta, a atual Braga. Entretanto, chegados os Alanos, tentam eliminar o Reino Suevo,

nomeadamente em lutas na atual cidade do Porto, mas infrutiferamente. Todavia, em 585, os suevos não conseguem resistir aos Visigodos e o seu reino é anexado por estes, que tinham a sua capital em Toledo. A designação de Reino da Galiza cessa só no Séc. XIX, com a dissolução da Junta Superior, por Maria Cristina de Bourbon, entretanto formada para defesa mais eficaz das invasões dos exércitos napoleónicos.

Com estes pressupostos, historicamente comprovados, é legítimo nos questionarmos sobre qual a língua antigamente falada no território que hoje constitui Portugal. Óbvio que teria que ser o galego – considerando a *Gallaecia* de então e não a Galiza atual. Consequentemente, o Português não será mais do que um derivado da língua galega.

E os galegos que língua falam? Bom, aqui a questão não é tão linear como as aparências nos sugerem, pela proximidade temporal da época franquista durante a qual, e apesar de Francisco Franco ter nascido em Ferrol, na Galiza, só se admitia a escolaridade da língua oficial espanhola – o castelhano.

Com efeito, considerando o forte fervor de nação galega que perdura desde há muitos, muitíssimos, anos, os galegos assumem-se como faladores do galego de antanho, e não do galego oficial instituído em 1979, que a capital, Madrid, foi obrigada a autorizar, ao ser incorporada na Constituição Espanhola de 1978 a autonomia de Regiões, algumas das quais com o ensino da sua língua nativa. Só que esse galego oficial não corresponde ao galego genuíno das gentes galegas. O argumento utilizado foi subtil ... supostamente é para mais fácil aprendizagem dessa língua pelos não autóctones, daí a maioria dos termos serem acastelhanizados, logo, aculturados. A política a isso obriga e as verdadeiras razões são facilmente entendíveis.

Só que muitos galegos – e não será um número nada despidendo –, principalmente os mais ligados às elites culturais, não aceitam passivamente essa situação e reivindicam, por meios legais que consideram legítimos, a necessária correção para a genuína origem da língua e lutam pela não permissão do seu abastardamento. Daí, porque consideram ser uma via eficaz, terem requerido o Estatuto de Observador junto

da CPLP – Comunidade de Países de Língua Portuguesa. Entretanto, adentro da própria Galiza, constituíram, em 6 de outubro de 2008, a Academia Galega de Língua Portuguesa, e, em 2011, uma Fundação da AGLP. Na cerimónia da constituição da AGLP, em Santiago de Compostela, estiveram presentes na mesa, e fizeram a respetiva intervenção alusiva ao ato, o Prof. José-Martinho Montero Santalha, como anfitrião; José Craveirinha, escritor moçambicano, que aludiu ao facto de, na sua infância em Moçambique, sendo ele filho de português continental, da zona de Abrantes, a sua mãe dizer, com frequência, que ele era um galego como o pai; o Prof. Artur Anselmo, do Instituto de Lexicologia e Lexicografia da Academia de Ciências de Lisboa; o Prof. João Malaca Casteleiro, da ACL; o Prof. Doutor Carlos Reis, da Universidade Aberta de Lisboa; o Professor Evanildo Bechara, da Academia Brasileira de Letras.

No fim da cerimónia, foi tocado e cantado o Hino Galego em cuja letra não se refere Galiza, mas sim *Nação de Breogán*, figura celta mitológica a quem é atribuída a afirmação da nação galega. A ele, Breogán, também se atribui a fundação da cidade transmontana de Bragança.

Em 5 de outubro de 2009, também em Santiago de Compostela, realizou-se o I Seminário de Lexicologia da AGLP, durante o qual foi assinado um Protocolo com a Universidade Aberta de Lisboa e em que intervieram figuras proeminentes da lusofonia, nomeadamente, por parte da AGLP, o seu Presidente, Prof. José-Martinho Montero Santalha, o Vice-Presidente, Prof. Isaac Alonso Estraviz, e, por parte da Universidade Aberta de Lisboa, o seu Reitor, Prof. Doutor Carlos Reis, e o Pró-Reitor, Prof. Doutor Domingos Alves Caeiro. Intervieram também o Prof. Artur Anselmo, do Instituto de Lexicologia e Lexicografia da Academia de Ciências de Lisboa, o Prof. João Malaca Casteleiro, da ACL, a Professora Maria Francisca Xavier, da Universidade Nova de Lisboa, o Prof. Álvaro Iriarte Sanromán, da Universidade do Minho, o Professor Evanildo Bechara, da Academia Brasileira de Letras, o Prof. Adriano Moreira, Vice-Presidente da ACL.

Em 25 de setembro de 2010 realizou-se o II Seminário onde foi figura destacada o Professor

Carlos Amaral, Administrador da Priberam Informática SA, que falou sobre a inclusão do Léxico da Galiza nas ferramentas relativas ao uso da língua portuguesa.

Tive já pessoalmente o privilégio de fazer uma intervenção oral, em janeiro deste ano, na Inauguração duma Exposição de lindos painéis alusivos ao Cinquentenário da Fundação de Brasília, capital do Brasil, na Corunha, na Associação Cultural Alexandre Bóveda, figura heróica que pagou com a vida o seu forte galeguismo, “crime” pelo qual foi fuzilado pelas tropas insurretas de Franco.

Em junho último tive também o privilégio de, no acompanhamento dum grupo de escritores brasileiros, ser conduzido por amiguirmeiros galegos a Padrón, terra de Rosalia de Castro, e a Rianxo, terra de Castelão, e sermos recebidos pelo respetivo Presidente da Câmara, por coincidência no seu primeiro dia de funções autárquicas.

Fazendo nós uma reflexão sobre as verdadeiras origens da nossa língua, constatamos que a dita pronúncia do norte de Portugal não será mais do que uma maior aproximação às suas origens, de que se destaca algumas trocas de *vês* por *bês* (e vice-versa) e a acentuação de *om* em vez de *ão*.

Mas uma curiosidade ressalta nesta apreciação do *om*. No Brasil, terra para onde foi transportado o português (algun dele agora arcaico), perduram palavras terminadas em *om* em vez de *ão*, de que serve exemplo o termo cupom em vez de cupão (cupom fiscal), tal qual na Galiza de hoje. A letra *k* pronuncia-se no Brasil *cá*, exatamente como os galegos a dizem, enquanto que no resto da lusofonia se fala *capa*.

Esta diversidade na unidade será, porventura, a maior riqueza duma língua. E não adianta os sulistas procurarem brindar os nortenhos com as brincadeiras da pronúncia do norte, até porque lá, principalmente em Lisboa, há também as suas características muito específicas. Serve de exemplo a pronúncia de *ô* em vez de *ou*: touro, ouro, mouro; *á* em vez de *ai*: baixa, caixa, faixa; *ai* em vez de *ei*: feira, tinteiro, madeira; *ié* em vez de *é*: fera, chapéu; e no grave erro gramatical de transformar palavras dissilábicas em monossilábicas: rio, tio, desafio.

Face ao que precede sobre a Galiza e o galego, não estará o título deste artigo invertido? Não seria melhor escrever A Lusofonia e a Galiza?

DA FILOSOFIA PORTUGUESA

Jesus Carlos

DO MAGISTÉRIO DA FILOSOFIA PORTUGUESA

Uma cadeira pode ser vista como mera coisa para se sentar, traves de madeira feita utilidade, e uma mesa, como coisa para descansar os cotovelos, pousar copos e chávenas, e do mesmo modo se pode entender paredes, portas e tectos – quem não é do café, mais não compreenderá, porque para pertencer ao café é preciso beber primeiro um anjo antes de entrar; sim, um anjo inteiro. É preciso degluti-lo, sem hesitação e temor, aceitar o fogo, a brasa viva a descer da garganta até ao âmago da alma.

Depois poder-se-á falar do que não é público, dos nexos ocultos, do que os mestres transmitem, de como o café, as mesas, as cadeiras se transformam num magistério eterno que guarda a pátria; poder-se-á, porém com parcimónia, porque os testemunhos e os legados são tesouros e os cofres não se podem abrir a qualquer, porque em todas as épocas medram os ladrões, os loquazes, os labroistas e os poltrões. Desta ética secreta cuidam os discípulos, fidelidade absoluta, honra. Não é discípulo quem quer, é discípulo todo aquele que dá provas, pela obra e pelos actos – mas acima de tudo é

discípulo o que mantém vivo, imorredouro, o crepitar do fogo ancestral dentro de si.

DA FILOSOFIA PORTUGUESA COMO VIA PARA O REINO DO ESPÍRITO

Há um duplo paradoxo que assiste a todo o ideário de uma filosofia nacional, seja qual for a pátria de que se fale: a universalidade como *metáfora* de todo o saber filosófico e o saber filosófico como um *ir fazendo-se em imanência*. Paradoxo, este, que não releva de um erro do pensamento, mas da própria essência de todo o pensar, dimensão humana em que o homem, no uso da sua razão natural, almeja superar os limites temporais e circunstanciais da sua própria racionalidade e inscrever no texto da história do mundo uma transcendência: enquanto *duração para além deste espaço e deste tempo* – aquela em que a razão, pensando, é legislada pela ontologia do mundo, acima de parcelares sistemas e pequenas ideologias, em que a humanidade se digladiava e perde.

Na *aporia* de questões complexas progride-se assentando acordo em chão simples. Há uma Filosofia Portuguesa porque há uma Língua Portuguesa e, no paradoxo que referimos, é a língua que nos permite esclarecer de que chão partimos. Nenhum linguísta ou teórico da Literatura colocaria em causa a existência de literaturas nacionais, ou seja, de uma *visão do mundo* circunstancial, inscrita nas possibilidades semânticas e sintáticas de uma língua.

Na língua, em qualquer, se encontra o mesmo paradoxo do pensar. Por um lado, a língua é um modo do tempo histórico, perecível e parcial, matéria que serve o pensamento, na sua existente expressão accidental. Por outro lado, a língua é *fala do ser*, que abre a razão individual à ontologia do mundo que a *faz ser* pensamento e espírito: o *Verbo*, a língua como *sopro vivo*, o perturbador *Ruach* criador.

Ao tomarmos a língua como *matéria activa* – que, ao servir o pensamento, não pode senão *fazer-se ser*, e esse *fazer-se ser* tornar-se a *forma do pensamento* –, só poderemos esclarecer o aparente paradoxo metafísico colocando-o

na diferença concreta entre âmbito nacional e âmbito civilizacional de uma língua. É esse âmbito civilizacional que acontece como universalidade mensurável. A Língua Portuguesa é um modo nacional da Civilização Mediterrânica, nas suas componentes helénica, latina, judia e islâmica. A etimologia o demonstra, muito para além do campo estritamente semântico e até onde cada *sema* é uma coluna modelar de uma civilização específica: ideias, sentimentos, ciências, política, moral, estética... ou um epocal pendur para o espanto, o temor, ou a confiança.

As filosofias nacionais existem porque as línguas nacionais existem, condicionando *visões do mundo*, históricas, efémeras, e intrinsecamente tão perecíveis quanto as Culturas. Atenas não é mais e, em rigor, o que os Gregos antigos pensaram, só é compreensível para nós a partir do que *reconhecemos* na sua sabedoria como ainda actual, na medida em que continua a ofertar respostas e questionamentos ao nosso tempo histórico. Ou seja, a Filosofia Grega, nacional e sua, conserva-se enquanto pensar, para o homem contemporâneo, por tudo o que, na sua substância própria, alcançou a universalidade. Contudo, esta universalidade não é o território metafísico de uma verdade absoluta, mas uma extensão maior, signíca, simbólica e ideal, a que hoje chamamos Civilização Ocidental – como contributo de diversas sabedorias nacionais que se fundiram numa sabedoria civilizacional.

A realidade de uma Língua Portuguesa (se outras provas não houvessem) é o garante da existência de uma Filosofia Portuguesa, enquanto pensar específico, que compete com outras filosofias nacionais, no afã humano de determinar o que será a civilização do futuro. Porém, no que concerne à Filosofia Portuguesa, podemos estar já certos do seu lugar na universalidade: porque há uma Civilização Portuguesa, enquanto etapa da transformação da Civilização Mediterrânica na vindoura Civilização do Mundo – que não aceitamos que seja a hegemonia da Civilização Ocidental, mas o *Reino do Espírito*.

OSSA & CINERES

João Pereira de Matos

PRIMEIRA STANZA

Galáxia *circum*-espiralar em tempo-catraca onde tudo é força & fluxo. Seja. Mas o que nos torna régios – ínfimos, é certo – no todo das cousas, embora vastos na dimensão feérica, não é, justamente, o melancólico declinar d'um impossível apogeu? Nos inumeráveis mares de luz navegamos cegos, calados e sem sossego porque o imóvel é nulação e são os ritmos eternos, a ladaínia, o lamento dos d'aprazada morte o que ainda sustém. Há sempre retorno, nunca começo, talvez nem fim. O Outono nimbado de luz, pluviosa identidade que entrevê o festim: carne e ossos e vísceras, o círio descolorado, o arrás do que já foi. Só é belo o que combina anátema e serenidade, furor e desdém.

SEGUNDA STANZA

De costas para a ruína porosa daquilo a que apelidais de real murmuradas a fórmula dos cinco sentidos da existência: aquele do concreto anelar em fluxo, o da máxima insanidade, ainda um tal que promane de fruir a impermanência e, por fim, o que irá santificar tudo aquilo que reste difuso e o mais importante de todos: aquele que manda louvar o inefável, hino feito de ruído oco e alvar por além e aquém da palavra, ciência-vaga e cega e outra.

TERCEIRA STANZA

Queria convir um mundo de pura melancolia, da vasta largueza do abandono, o poder do murmúrio. Mas em esse orbe de sã harmonia – como em todos que assim o são – falta o vário & o múltiplo. Por isso vos peço que m'abris vossos abismos em forma de labirinto por onde andar

perdido ou seja não só quando a luz retorna e é noite, também nos vagos momentos onde o relâmpago ilumina a negritude. Passeai comigo.

QUARTA STANZA

A força de um último, insciente amplexo. O que começou junto e paritário a pouco & pouco s'aparta e afasta. A princípio, como é próprio destas cousas, apenas a ínfima diferença. Olhando para trás torna-se evidente que já lá estava o abismo mesmo que, então, um feroz escrutínio não lograsse lobrigar o devir separação. De qualquer forma, dirão alguns que é obra do tempo, outros preferem atribuir por causa a questão de uma identidade genésica.

Mas é isto o vário, universos irreconciliáveis e totais e ainda que um ao outro s'orbitem só voltarão ao uno aquando de sua inevitável dissolução.

QUINTA STANZA

Encontrai o máximo comprazimento no paradoxo. Porque a negação do sentido é já o único sentido; porque este é agora espelho do orbe e tudo é especular; ainda porque é movimento, do pensar no eixo de si próprio, e somos tu e eu, insciente leitor, à sombra d'Heraclito e, finalmente, porque nos faz acreditar na divindade: se algo é no cosmo que tanto ilude a *ratio* universal e também, no seu teratológico morfismo indiciador e, dirão os mais afoitos, propiciador, desse abscondito deus que sorri ao desavindo.

SEXTA STANZA

D'infunda-matriz um *quantum* d'identitária tenção c'oa vária sensível maneira d'universal ruimento.

Qu'esse aluir é uno e toca tudo e fere todos e sendo, assim, dessa vasta largueza c'acolhe um cosmo é, de certa feição, dessincrono com o ora pois é sempre no porvir até ao derradeiro momento. E tal de tal sorte que quem o traz consigo o vê em diverso espéculo. Uns, pelo inverso d'hialina alvorada, outros d'ouro &'ntardecer, outros, mais ainda, naquele zénite solar de um dia-pleno. Mas em coro por aquilo que já não é.

SÉPTIMA STANZA

Amar a máquina. Ruído-rumor & fúria. *Anima*-contínua, contém em si, em deus-todo-vapor a perfeição-intensa: tudo se corrompe e também a engrenagem: muda-calada, seu corpo imoto é já cadáver mas a mera hipótese do movimento (maquina ventura) é porque em seu cerne acolhe o místico, esse torpor ideal & infindo de moto-perpétuo.

Amar o Sol, beijar a máquina.

O primado da luz é movimento, de que adianta o sangue incirculado?

OITAVA STANZA

Sanctum, sanctum no uivo da noite; d'extática ventura: um, o diverso, dois, o anverso, três, o transverso; tecido e tecitura, insanidade e lisura de lucidez: partilhando o espaço de um querer comum, uno & único. Assim o dom de todos os seres: cada cosmo partilhado & em comunicação, ajuntando a um todo um outro todo em mais vasta maré de quanto haja e mais e maior então é o mundo.

Podeis, dest'arte, contrapor um penúltimo horizonte de resistência à universal potestade da sacra-dissolução.

(...e é na noite-mais-longa que com a luz se sonha).

NONA STANZA

Em noite e Inverno há essa vária aproximação do decesso, limpo e suave como lisa ossatuara do porvir, haja lucidez para ainda dizer em tom coloquial: *já aqui chegámos*.

DÉCIMA STANZA

Vasto é o sentido que s'invente no afã doudo de todo o sentido ter: horizonte mas sem limite, palavra chá

que tud'alcance, a vera linguagem dos homens que em todas as línguas do orbe possa mitigar quanta dor d'existir ora para amanhã soçobrar em não ser, um hino que contenha a lamentação mas possa ir mais longe, para quanto a vista abarque ainda que mais não haja que ampliográfica visão. Seja; um querer, firme e não-estrito é o que se pede ao poeta e que cante o vário e o indiviso, o primeiro frorir e a última dissolução.

DÉCIMA PRIMEIRA STANZA

Tendes a morte nos ossos; &, da fria ossatura (metal polido) rescende o medo queimando como gelo; corroendo, radicular gangrena. E tudo é noite.

DÉCIMA SEGUNDA STANZA

Abominai o círculo, signo de quanto fechamento, limite, horizonte, prisão. Se há verbo é por mor de liberdade e infinito.

Mas isso apenas será se não retornares ao princípio. E, bem assim, é p'la forma mais perfeita que s'empobrece a perfeição.

DÉCIMA TERCEIRA STANZA

A entropia está em tudo; corrói-se mesmo a ideia pura; que não sendo nem pode ser sem seu quantum de ruínosa imperfeitude: primeira, de raiz, co-natural ou d'essência; quente, derivada ou de natureza segunda significada pelo decaimento próprio e ínsito a cada cousa. Essa primeira é cifra de mundo pois não consta notícia de consubstanciamento no orbe que s'exima ao universal perecimento. Aquela, quente & segunda, é a eterna condição do tempo que, a seu momento e vagar, aniquila & destrói.

DÉCIMA QUARTA STANZA

A vida da vida: irrepresos força & furor. A dúvida impõe-se: para quê loar a morte – que tudo reduz ao uno e que, por tanto, é irmã ou talvez mãe da miséria da forma – quando o variegado vário, sempre de si diverso, permite a infinita declinação da palavra, um verbo, de cada vez todo novo? Será então o medo – outro parente e dilecto afim – de tanta riqueza, transbordante riqueza? Pois tal abundância é um jeito outro de chegar ao indizível.

DÉCIMA QUINTA STANZA

Para além de toda a evidência haverá um recesso de luz que t'espera?

Ah, se mesmo em panóptico vislumbre o mundo é pleno de sombra e tudo o que fazes é andar em círculo, cerrado no martírio de uma existência que s'arrasta sem um único clarão que vivifique em cald'alor, que proteja e projecte, enfim, que arda com a fera chama que sabes arder e que vindique, ainda que s'extinga e t'extinga em hecatombe.

DÉCIMA SEXTA STANZA

Derrisão por ausência do múltiplo: não querer, não sentir, não pensar. Eis a via suicidária: preenchimento por ausência, a insidiosa presença da mesmidade, grande, branca & opaca; ortodoxia da existência onde sempre impera qualquer Inverno, urbe negra, bucólica vastidão d'espinhos também eles eivados de breu; essa, do mesmo modo, a solenidade de quem usa tal manto, ainda que esfarrapado e sujo é pleno & puro porque o que haja de sempre igual a si

próprio rescende a fúnebre e se é morte o que não varia o que seja de vida tem a irrisão própria de toda a alegria, vária e mutável e leve e doida e fresca e suave e irresponsável e outra.

DÉCIMA SÉPTIMA STANZA

Erguer em sistema o negrume, sondar o fundo do quanto da vida se renuncia; uma ideia-una, passível de quas'infinita variação na exacta medida em que o deserto é também labirinto. Mas porque não a narrativa d'esplendor, onde a presença de quanta potestade essente rescende a Primavera e isso é ternura e doce-alor, pulsão profundamente telúrica que, no entanto, de tal leveza que haja ascenso da terra? Talvez que a escrita seja morte em verbo e a fixação espúria desse esplendor do múltiplo mutável contenha a insciente impiedade da palavra que ao cindir de um todo de luz uma parte logo inventa & impõe uma sombra o que, dess'arte, faz irromper nesse jardim a insuportável mutilação do que perverte o que há de belo, de puro, de bom.

LUSITÂNIA SACRA

Joaquim Domingues

José Joaquim Lopes Praça teve um percurso singular; nascido em Castedo, Alijó, no meio rural transmontano, ascendeu a catedrático coimbrão e veio a privar com a família real, como professor do filho herdeiro de D. Carlos, o príncipe Luís Filipe, assassinado com o pai, em 1908. Em Braga fora colega e amigo do distinto sacerdote e latinista Martins Capela, tendo ele mesmo pensado seguir também a carreira eclesiástica, motivo pelo qual frequentou durante alguns anos a Faculdade de Teologia. Ainda estudante, publicou a pioneira *História da Filosofia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da Filosofia* (Coimbra, 1868), que Pinharanda Gomes reeditou em 1974, com importantes notas e aditamentos.

Graças aos desvelos de D. Maria Margarida Nunes Mexia de Mendia, sua bisneta, estão reeditados os volumes *A Mulher e a Vida, Direito Constitucional Português* (em dois tomos) e publicados alguns inéditos, bem como um estudo biográfico. Um tanto esquecidos permanecem dois trabalhos académicos que testemunham, melhor talvez que quaisquer outros, como as suas atenções se centravam nos aspectos mais elevados e decisivos da vida colectiva. Saídos ambos em Coimbra, são eles o *Ensaio sobre o Padroado Português*, dissertação inaugural para o acto de conclusões magnas, de 1869, e *Das Liberdades da Igreja Portuguesa*, com o antetítulo *O Catolicismo e as Nações Católicas*, dissertação para o concurso ao magistério da Faculdade de Direito, de 1881.

O título deste último parecerá talvez estranho a quem não tenha presente certa feição da história eclesiástica, mormente dos séculos XVII a XIX, quando o tema foi largamente tratado, sobretudo em França, motivo pelo qual há quem o reduza ao rótulo de galicanismo. Contudo, mesmo entre nós, a questão das relações entre o poder político e o religioso tinha sido recorrente motivo de desinteligências ao longo dos séculos, atestadas desde o reinado de D. Afonso Henriques, no episódio que Alexandre Herculano, atento a questões tais, ficcionou sob o título de ‘O bispo negro’, nas *Lendas e Narrativas*. No entanto, que só após a criação da Congregação para a Propagação da Fé, em 1622, pelo Papa Gregório XV, em pleno período filipino, ela se agudizou; tendo a questão do Padroado passado a constituir o principal motivo das tensões entre Portugal e a Santa Sé, conforme opinava Lopes Praça em 1869.

Assim, doze anos depois, ao escolher o tema *Das Liberdades da Igreja Portuguesa*, ele tinha a perfeita consciência de quanto urgia restabelecer as relações entre o Estado e a Igreja sob os mais claros princípios. Centrou então as suas reflexões nos cerca de cem anos contados desde a segunda metade do século XVIII, por certo a sua fase mais complexa, de cujas vicissitudes sentimos ainda hoje os efeitos, se bem creio. Sobretudo em Coimbra, seria ainda à data bem evidente que, em muitos aspectos, mas em especial no espírito que presidia às instituições, continuavam a dominar as directrizes impostas desde Pombal, por quem o jovem professor manifestava grande apreço, embora criticando-lhe a parcialidade.

Voltando ao título da dissertação de 1881, cumpre assinalar que ele parafraseia o de alguns textos da correspondente literatura francesa, de que tenho presente uma versão manuscrita anónima, dos finais do século XVIII ou inícios do XIX, intitulada *Exposição da Doutrina da Igreja Gallicana, a Respeito das pertenções da Corte de Roma. Primeira parte*; contemporânea, porém distinta, da *Exposição da Doutrina da Igreja Gallicana*, pelo Snr. De Marsais, mencionada por D. Gabriel de Sousa, no prestimoso volume acerca dos *Escritores Beneditinos naturais da Cidade do Porto* (Porto, 1997, p. 195), como devida à pena de Fr. Joaquim de S. José Oliveira, que a teria já concluída em 1803. O livro de César Chesneau, senhor du Marsais, saído postumamente em 1757, retomava, ampliando-a, a

doutrina expandida por Pierre Pithou no breve tomo *Les Libertés de l'Église Gallicane*, oferecido em 1594 ao rei Henrique IV.

Se era compreensível esse recurso a uma bibliografia prestigiada, o certo é que, como afirma Lopes Praça, mesmo “os propugnadores da liberdade da Igreja francesa, entendem que essas liberdades, ou antes os princípios que lhes servem de base, nada têm que seja especial à França; ao contrário, dizem expressamente que tais princípios constituem o direito comum de todas as igrejas e de todas as nações” (pp. 14-15). Nem poderia ser de outro modo; ainda que as formas concretas que revestiram ao longo dos tempos e em função dos lugares não devam ser desprezadas, pois documentam o modo como foram entendidos esses princípios no curso da “linha mais ou menos flutuante” de uma relação em que, conforme a história mostra, a disciplina da Igreja “se tem acomodado, quanto possível, a bem diversas situações” (pp. 104 e 105). Razão pela qual destaca “os trabalhos teológicos e canónicos do notável e conhecido escritor português António Pereira de Figueiredo”, cuja *Tentativa Teológica* deve ser considerada “um monumento respeitável entre os monumentos que possamos apresentar em favor das liberdades da Igreja portuguesa” (pp. 30 e 33). Com efeito, defende aí doutrina que, para lá das dispensas matrimoniais, visa devolver aos bispos “a faculdade de poderem prover ou dispensar em todos os casos papais, quando assim o pedir a necessidade ou utilidade dos súbditos”. O que tem implicações de bem maior monta do que as que o professor conimbricense teria em mente ao afirmar: “As liberdades das igrejas nacionais manifestam-se nas resistências tácitas e explícitas que as nações católicas, sem deixarem de o ser, opuseram à concentração da autoridade eclesiástica, quando essas resistências tinham a seu favor ou os antigos cânones, ou os costumes e observâncias canónicas, nos diversos capítulos da disciplina eclesiástica.” (p. 28) Com efeito, se mais do que os efeitos documentáveis, importam os princípios em função dos quais Pereira de Figueiredo defendia que se *devolvessem* aos bispos os poderes de que, por esta ou aquela razão, tinham sido privados, o conceito a repriminar seria o das igrejas episcopais ou diocesanas e não o das igrejas nacionais. Salvo se um conjunto de dioceses se constituísse como tal, atendendo às afinidades entre os respectivos fiéis; o que não

teria estado na mente dos governantes, já que “a palavra *liberdades* não soava dum modo agradável aos ouvidos do absolutismo ilustrado”, que as transformava “em prerrogativas da coroa, em corolários do poder absoluto” (p. 106).

*

A questão não é de somenos e só se compreende que tenha sido elidida quase da memória colectiva precisamente porque a reivindicação das liberdades da Igreja portuguesa apareceu historicamente associada a uma notória vertente política; contrariando a apregoada separação entre os domínios temporal e espiritual, cavalo de batalha do pombalismo. Lopes Praça, que colocara como epígrafe do seu livro a conhecida passagem de São Lucas (XX, 25): *Ait illis: Redite ergo quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo – Diz-lhes [Jesus]: Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*, esclarece que a ideia corrente sob o governo pombalino era a de que “Deus por tal forma distinguiu os dois poderes, real e pontifício, [...] que cada um deles é no seu género supremo e independente do outro”. Sem embargo do que “Os reis podem e devem usar do gládio material, isto é, da autoridade e severidade das suas leis, não só para conservar a república, mas também para defender a religião; no que se compreende, não só a defesa e execução dos cânones, mas também a extirpação e punição dos abusos ainda eclesiásticos” (pp. 55 e 56).

Tão assimétrico entendimento da relação entre o Estado e a Igreja teria de conduzir forçosamente, em vez do equilíbrio, ao predomínio daquele, numa tardia e funesta inversão do que teria sucedido outrora. Confinado a um mal definido domínio espiritual, pago pelo erário público, provido nos benefícios e dignidades pelo poder político, o clero tenderia a decair numa espécie de funcionalismo público, mais ou menos conformado, conforme o denunciou o P.ª Sena Freitas. Situação cujo absurdo se revela gritante se tivermos presente que uma parcela considerável dos políticos burgueses era, ostensiva ou encaipotadamente, anticlerical...

A ideia de que as liberdades das igrejas nacionais se configuravam nas “resistências às alterações da disciplina eclesiástica operadas progressivamente no sentido da centralização dos poderes” [por parte de Roma...], agradava aliás à burguesia

anticlerical, na certeza de quanto lhe convinha dividir para reinar. Com efeito, a força da Igreja não resulta do que separa, ainda que seja a legítima resistência, mas do que une, como a etimologia garante, fazendo equivaler a noção às de assembleia ou de congregação. Pelo que a constituição da Igreja portuguesa só seria eficiente como resultado de um movimento interior; nunca como a realização de um projecto suscitado a partir de fora, por muito sedutor que fosse ou parecesse ser.

Se já na segunda metade do século XVIII parecia frustrada a intenção de harmonizar ao mais alto nível os poderes político e religioso, um século depois a dificuldade permanecia, pois, conforme observava o autor *Das Liberdades da Igreja Portuguesa* (p. 57), “será difícil achar na moderna legislação constitucional qualquer providência em ordem a submeter o clero à lei comum, que não tenha as suas raízes no movimento empreendido e realizado sob o impulso enérgico e audacioso do Marquês de Pombal”. Compreende-se por isso que o puro liberalismo professado desde o *Ensaio sobre o Padroado Português*, fazendo-o crer que “A liberdade cura as exagerações dos privilégios” (p. 57), como em geral todos os males sociais, o levasse a buscar noutra plano a solução do problema. Entendia ele que, “em vista dos princípios e da verdade, o sistema americano é o preferível e o único aceitável”; isto é: “Liberdade para a Igreja nos negócios espirituais e puramente eclesiásticos, inteira liberdade para o Estado nos negócios temporais, tal é a nossa divisa, de certo a mais favorável de todas à verdade e aos progressos da Humanidade.” (pp. 56 e 59)

Tinha então apenas vinte e cinco anos e queixava-se do pouco tempo concedido para tratar questões de tal melindre; ainda assim salta à vista a contradição entre a proclamação de que “o emblema do futuro é – *A Igreja livre no Estado livre*” (p. 121) e o modo como objectava a Silvestre Pinhoeiro Ferreira. Discordando dos argumentos do “distinto escritor” contra a nomeação política dos titulares dos cargos eclesiásticos, replicava “não ser exacto que os empregados no serviço da Igreja não tenham com as instituições políticas outras relações que não sejam as de serem pagos pelo tesouro público. Cabem-lhes funções políticas e administrativas da maior importância.” Acrescentando que “a história em 1835 demonstrava superabundantemente que os governos liberais

eram insustentáveis sem a intervenção do Estado no regímen da disciplina eclesiástica” (p. 99). Está claro que ninguém foge ao seu tempo e Lopes Praça teve a lucidez de distinguir entre a que entendia ser a solução ideal e a que as circunstâncias permitiam, se não impunham. O que o embarçava sobretudo, como se depreende de mais de uma passagem, era a distinção entre o espiritual e o temporal; pressuposto de toda a questão, quer nas vicissitudes históricas que invoca, quer no plano teórico para que aponta. Ora, a bem ver, ainda que fosse possível teorizar em termos inequívocos acerca do âmbito próprio e dos limites de cada um, pouco se adiantaria em termos efectivos, tão certo é que, real e objectivamente, eles são indiscerníveis e até insubistentes um sem o outro. Resulta assim evidente que ao vincar a separação dos dois poderes – mesmo sob a fórmula simpática de *A Igreja livre no Estado livre* –, se está a advogar, conscientemente ou não, a constituição do Estado à luz de um poder espiritual distinto e, portanto, alternativo ao da Igreja. A quem o não admitir por princípio, lá estão os factos a mostrar-lho; pois, como o idealista, mas bem intencionado Lopes Praça teve de reconhecer, nem as funções eclesiásticas deixam de ter impacto social e político, nem as políticas subsistem sem interferir, de algum modo, naquelas. Razão pela qual, melhor do que pretender ignorar ou desmentir a realidade, será pensar e agir em harmonia com ela; a não ser que uma razão mais poderosa obrigue a sustentar o insustentável, como tantas vezes acontece... Numa tão bela como vera tirada, afirma Lopes Praça que “A liberdade, no seu sentido mais elevado, é a faculdade, o meio de realizar a justiça. Numa sociedade constituída regularmente a justiça está traduzida na lei e nós seremos livres satisfazendo o dever moral de cumprir a lei.” (*Das Liberdades da Igreja Portuguesa*, p. 71) Porém, se “A justiça manda dar a cada um o que lhe pertence” (*Ensaio sobre o Padroado Português*, p. 158), como será possível saber o que, na verdade, pertence a cada um sem o recurso a uma autoridade espiritual?! Julgo que a grande revolução por que Portugal passou desde há muitos séculos a esta parte consistiu em dissociar o poder espiritual do Estado do poder espiritual da Igreja, como se as duas ordens fossem paralelas e idealmente autónomas;

contra a doutrina tradicional de que são interdependentes, cooperantes e convergentes para o mesmo fim; qual o que todo o cristão quotidianamente roga ao Pai: que venha a nós o seu Reino! D. João V, homem assaz consciente da sua condição de pecador para aspirar a um bem superior, terá sido o último dos nossos monarcas a pensar e agir nessa perspectiva; em termos hoje difíceis de compreender, dada a profunda alteração das circunstâncias. Se Lopes Praça pensava já no ciclo iniciado pelo marquês de Pombal, o Padre António Pereira de Figueiredo, contemporâneo da revolução, mas formado bem antes, ainda se movia no quadro mental subtilmente desenhado pelo rei Magnânimo, pelo que a motivação essencial da sua obra teológica radica num projecto que o professor conimbricense mal podia divisar, para lá do véu que a doutrinação liberal lançara sobre a realidade portuguesa. Exige-se, na verdade, um esforço sério para abordar compreensivamente uma obra cuja crítica por via de regra tem abundado em equívocos e má-fé; pois, em vez do pensamento expresso do autor da *Tentativa Teológica*, tem visado o homem, acoimado de pena alugada e reduzido a mero epígono do famigerado Febrônio. Ora é de elementar justiça lembrar que, entre a vasta, valiosa e diversificada obra publicada e inédita, o catálogo dos seus escritos, publicado em 1800, menciona, só entre os títulos atinentes ao tema, os dois tomos dedicados a João Gerson (pp. 39-40), a *Resposta Apologética ao Padre Gabriel Galindo* (p. 55) e o *Apêndice e Ilustração da Tentativa Teológica* (p. 55), todos de 1768; a *Demonstração Teológica, Canónica e Histórica* (pp. 56-57) e a *Dissertatio Historica et Theologica de Gestis et Scriptis Gregorii Papae VII adversum Henricum IV Imperatorem* (p. 40), ambos de 1769; e ainda a *Análise da Profissão de Fé do Santo Padre Pio IV*, de 1791 (p. 61). Muitas centenas de páginas, algumas com mais de uma edição e traduções em latim, castelhano, francês, italiano, inglês e alemão; mas também objecto de controvérsia, que se prolongou pelo século XIX, tanto na Europa como na América, atestando a valia de uma das mais relevantes personalidades do século XVIII. Para encurtar razões acerca da sua ortodoxia, basta lembrar que a trilogia iniciada com a *Tentativa Teológica* – dedicada “Aos Excelentíssimos e Reverendíssimos Senhores Bispos e Arcebispos

do Reino de Portugal e seus Domínios” –, a que se seguiu o respectivo *Apêndice e Ilustração*, teve o último tomo – que o autor considerava “a obra mais trabalhada e mais farta de erudição de todas as que em este género tenho publicado” (p. 57 do *Catálogo*) – dedicado a D. Gaspar de Bragança, Arcebispo de Braga, a cujas expensas se imprimiu. O título é por demais explícito: *Demonstração Teológica, Canónica e Histórica do direito dos Metropolitanos de Portugal para confirmarem e mandarem sagrar os Bispos sufragâneos nomeados por Sua Majestade e do direito dos Bispos de cada provincia para confirmarem e sagrarem os seus respectivos Metropolitanos, também nomeados por sua Majestade, ainda fora do caso de ruptura com a Corte de Roma*. Impresso em Lisboa, em 1769, “Com licença da Real Mesa Censória”, não consta que tivesse sido incluído no Índice dos Livros Proibidos, ao contrário do que sucederia, ainda que temporariamente, com a *Análise da Profissão de Fé do Santo Padre Pio IV*. Uma obra desta envergadura, porém, ainda que não esteja imune a circunstancialismos vários, implica a personalidade do autor no que ela tem de mais elevado, íntimo e sério, pelo que mal avisado andaré quem a queira confinar às caducas disputas do imperfeito pretérito e menospreze o seu valor actual. Aliás, enquanto foi vivo, não obstante o prestígio nacional e internacional que lhe granjeou, esse labor especulativo de pouco aproveitou ao P.º António Pereira de Figueiredo, antes algumas amarguras lhe custou. Mas se houve desacerto com a sação propícia às ideias que defendeu, nem o mérito lhe falece, nem a nossa dívida diminui para com quem elegeu como pólo dos seus trabalhos a *Lusitania Sacra*, título feliz do escrito a que dedicou o melhor dos seus últimos cuidados, mas permanece inédito, mais de dois séculos passados sobre a sua morte. Ora, a patente desproporção entre o alto valor da obra teológica de António Pereira de Figueiredo e o pequeníssimo proveito que dela resultou para o País, quer em sua vida, quer de então para cá, resulta, creio, de, ao invés de interessar ao projecto pombalino, constituir antes o fecho da abóbada da política joanina. Daí nem sequer os admiradores de Sebastião José de Carvalho e Melo lhe reconhecerem o interesse, como acontecerá se militasse em prol da subordinação do poder espiritual ao temporal. Em contrapartida,

se o facto de a Igreja nunca ter formalmente condenado os seus escritos o iliba de qualquer desvio doutrinal, importa reconhecer que a obra tem sido malquistada, suspeitando-a de jansenismo, de galicanismo e de febronismo; acusações que cairiam sob o mesmo argumento do silêncio da hierarquia, para já não falar das missivas aprovadoras de alguns bispos seus contemporâneos. Se de então para cá os meios eclesiásticos não têm escondido a falta de simpatia por quem foi decerto o mais notável teólogo português do seu tempo, só pode ser porque, no novo ciclo histórico, não podem, não sabem ou não querem dar razão de uma doutrina que entendem ter perdido actualidade. O que julgo confirmar a hipótese de ela ser nem mais nem menos do que a justificação canónica da criação do Patriarcado de Lisboa, na qual D. João V fez tal dispêndio de argumentos, de energias e de bens que, sem atinar nas razões que o teriam movido, muitos atribuíram ao mero gosto pelo fausto. A explicação acabou por servir a ambas as partes, já que a partir da segunda metade do século XVIII nem o poder religioso nem o político almejavam que em Lisboa se erguesse uma segunda Roma; razão pela qual deixaram cair no esquecimento a obra de quem justificara esse projecto. A qualquer um pareceria mal empregado esforço imaginar o que teria acontecido se, em vez do rumo que tomou a partir de 1755, o País tivesse logrado que, a par de um monarca sábio e poderoso, fosse dirigido por um patriarca sábio e piedoso, ambos apostados, ainda que em planos diferentes, no mesmo fito. E contudo houve um poeta que, a seu modo, intuiu o quanto importava que a Igreja e o Estado fossem as duas faces complementares por via das quais o génio português realizasse enfim a sua vocação universal; na qual tanto esperava que redigiu até um guia para o efeito, a *Arte de Ser Português*. Queimado pelas tropas napoleónicas o solar da família, é de crer que não fosse na biblioteca familiar, mas em Coimbra, nas aulas de Lopes Praça, que Teixeira de Pascoaes ouvisse pela primeira vez encarecer a personalidade e a obra do P.º António Pereira de Figueiredo; de quem Bruno lhe falaria no entanto em termos justificativos da especial menção que lhes faz na derradeira nota daquele livro; cuja leitura tanto me intrigou e à qual estas linhas pretendem ser um mero comentário.

DEBATES E SILÊNCIOS EM REDOR DE UM IDIOMA QUE TAMBÉM É NOSSO

Joaquim Miguel Patrício

1. Avultam dois espaços geográficos e geopolíticos em que a língua portuguesa se integra: a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa e a União Europeia. Na CPLP é a luz que alumia e ilumina. Nela ressaí a componente linguística e a matriz cultural comum, correspondendo à sua imagem de marca. Na UE sobressai a componente económica e monetária. De génese europeia e essencialmente implantada, nos nossos dias, fora da Europa, afirma-se, cada vez mais, como não europeia, se tivermos como critério variacional a organização do espaço em que é falada (variação diatópica ou geográfica). A sua defesa nesses espaços originou, em Portugal, uma diferença marcante entre o debate e ceu-ma gerados quanto ao Acordo Ortográfico, por confronto com o silenciamento e indiferença em torno da aceitação pelo governo português da sua não inclusão no regime europeu de patentes. Não é intenção deste texto esgrimir argumentos em favor ou desfavor de “acordistas” ou “antiacordistas”, em benefício ou prejuízo de defensores de um plurilinguismo restrito ou da igualdade linguística na UE, mas não deixa de surpreender a desassombração e salutar discordância de pontos de vista favoráveis ou contrários ao AO, em contraste com a tranquilidade e mudez quase sigilosa de “antiacordistas” e “acordistas” sobre a exclusão do português do Acordo da Patente Europeia.

2. Sempre existiram divergências publicamente notórias quanto ao AO, que tentaremos resumir, tendo presente que ninguém é dono da língua, pelo que nem os que estão a favor ou contra podem avocar maior ou menor legitimidade. Para uns, muito mais que uma questão “técnico-linguística”, é uma “questão político-estratégica”

realista, pondo de lado uma visão concorrencial mesquinha e comercialeira, em face da globalização e emergência do Brasil como grande potência, pelo que, sem AO, o mundo acabaria por seguir com naturalidade a norma brasileira. Importante será uniformizar o essencial no plano da norma escrita, valendo como instrumento estratégico orientado para o exterior, que tende a olhar a nossa língua mais como idioma de fragmentação que de exportação.

Para outros, tem por base duas realidades consolidadas, a portuguesa e a brasileira, excluindo a africana e asiática, o que não faz sentido por ser inevitável a existência de variedades geográficas de um idioma comum, não sendo necessário um acordo entre os oito que compõem o núcleo central e duro da CPLP. Outros, por sua vez, vêem pela negativa uma influência da ortografia brasileira (ou portuguesa), pensando alguns puristas que devem ser apenas ou primordialmente os portugueses (ou brasileiros) a decidir sobre uma língua também comum a outros. Há quem entenda justificar-se apenas num vocabulário científico e técnico. Sem esquecer, para muitos, imperfeições, defeitos, necessidades de aperfeiçoamento, incluindo a rejeição deste AO (através do qual traímos a nossa língua, segundo alguns) ou a sua alteração (melhor que nada, segundo outros), por maioria de razão se os políticos decidem que a ortografia é demasiado importante para ser deixada apenas aos linguistas. Além de que se é verdade que a universalidade, a escala planetária e o estatuto internacional de uma língua é assegurado por todos os seus falantes, sem discriminação, não é menos verdade que mesmo o Brasil, por si só, seria um único país com muitos falantes e poucos fora do seu território, o que seria insuficiente para um idioma transcontinental e transnacional.

3. Na União, por sua vez, fala-se de línguas dominantes e dominadas, embora o regime linguístico aí vigente se baseie no princípio da igualdade linguística, consagrando um regime de pluralismo linguístico geral, em que os países que a compõem vêm reconhecidas as suas línguas oficiais como comunitárias. A esta igualdade linguística de direito, vem-se sobrepondo, na prática, a afirmação de um clube trilingue (inglês, francês e alemão), bilingue e, por vezes, monolingue, com a subsequente secundarização de facto dos demais idiomas, entre eles o nosso. Tal secundarização factual, a manter-se, levará, de seguida, a uma secundarização de direito, que pode ocorrer pela substituição do princípio da unanimidade pelo da maioria qualificada, ou por uma usucapião pacífica das línguas, invocando-se a falta de operacionalidade derivada dos custos do plurilinguismo. Foi neste contexto que avançou recentemente o denominado Acordo de Londres, no âmbito da Convenção da Patente Europeia (Convenção de Munique), visando uma cooperação reforçada das patentes, privilegiando o inglês, francês e alemão. Exigia-se que todas as patentes em vigor em Portugal fossem traduzidas para português, tendo ao dispor o texto completo de qualquer patente vigente entre nós, sem custo e na nossa língua, o que deixará de acontecer ao termos aderido ao aludido Acordo (ao invés de Espanha), de adesão livre, que passou despercebido, quase clandestino, para a quase totalidade da imprensa nacional e esmagadora maioria dos portugueses.

4. O quase-silêncio no que toca à aceitação da nova patente “anglo-franco-alemã”, em oposição com a vivacidade, liberdade de expressão e de opinião quanto ao AO (podendo falar-se, por vezes, numa fúria anti-acordo ortográfico, nunca relevando a mesma sanha em relação à convenção da patente europeia), é deveras manifesto. Em favor da cooperação reforçada no domínio da patente europeia unitária, falou-se, entre nós, ser a patente da UE um imperativo nacional, não ofensiva da nossa língua, sendo e continuando a ser o nosso idioma um desígnio nacional, reforçando tal cooperação a defesa e competitividade das empresas, que gastam fortunas

na tradução das patentes para várias línguas. O que trará enormes benefícios para a inovação na UE, dado que uma patente europeia custa, em média, dez vezes mais que uma norte-americana ou japonesa. Em desfavor, argumentou-se que o português não pode ser visto numa visão intra-europeia ou eurocêntrica, onde estatisticamente somos poucos, mas sim como língua de comunicação global, como terceira língua europeia universal e quinta ou sexta a nível mundial, rejeitando a periferia na Europa e assumindo a sua centralidade internacional. Como terceiro idioma europeu global em número de falantes, à frente do francês, alemão, italiano, polaco e russo, insere-se nos idiomas europeus de comunicação global, como o inglês, francês e espanhol, realçando o seu valor externo. Na lusofonia Portugal é o país que, na UE, tem maior responsabilidade em afirmar a língua comum, sob pena de, a prazo, os que a partilham se sentirem legitimados nos seus espaços geo-naturais e estratégicos a igual desresponsabilização. Além de tal adesão ferir o português como língua oficial constitucionalmente consagrada, passando o trilinguismo europeu a ser idioma oficial no âmbito da propriedade industrial, ignorando-se o nosso como língua de ciência e de tecnologia, excluindo a mais-valia da obrigatoriedade da tradução portuguesa para a economia nacional. Mal por mal, e a transigir-se pontualmente, melhor seria aceitar o inglês como língua veicular contemporânea, que franceses e alemães não aceitaram, com a nossa cumplicidade. A esta ausência de estratégia do Estado Português chamou José Ribeiro e Castro eurolusocídio.

5. Pergunta-se: porquê esta desproporção de debates e omissões em redor de uma língua que também é nossa e não apenas nossa? Incluindo a comunicação social em geral, intelectuais, académicos, linguistas, cidadãos comuns, entes governamentais? Uma conclusão sobressai: se é verdade que a língua portuguesa não está em questão no espaço da comunidade dos países lusófonos tem, em contra-partida, um laboratório geo-político de que já é refém como cobaia: a Europa da UE. Toda a cooperação é interessada, no sentido de eficaz, trabalhada. Se o não for não

há cooperação. Que dizer à não sensibilização e ausência de informação da sociedade civil para facilitar uma cooperação cultural lusófona? Por que não há estratégia, em termos de língua, na UE, incluindo prévia consulta na CPLP? Será que a própria existência de não estratégia não será uma estratégia? Com que fim? Para sermos tidos como um “bom aluno”, em temáticas onde somos portadores de uma inquestionável mais-valia? Ou seremos portadores de um complexo de inferioridade linguística em sede de UE, ao invés do que aparenta suceder, com frequência, no espaço lusófono? Para não falarmos na ausência de tenacidade no combate em afrontas à nossa língua: por exemplo, o recurso galopante

e imponderado a expressões inglesas como *briefing, call center, coffee break, crash, design, euro-bonds, golden shares, marketing, party, shopping, spread, show, sponsor, take-away, upgrade*, etc, denominação apenas em inglês de uma fundação e centro de investigação internacional sediada e fundada em Portugal (na sua sede e morada em Lisboa), omissão quase constante pela maioria das nossas elites e políticos do nosso idioma em reuniões e organizações internacionais, inclusive no nosso país em encontros e conferências com parceiros de outros países, mesmo tendo como destinatário o povo português. Enfim, tudo indicia que quando não há estratégia é porque se quer não ter estratégia.

ENTRE A AFIRMAÇÃO DE NÓS E A NEGAÇÃO DOS OUTROS: COMPLEXO MITICO DA IDENTIDADE NACIONAL PORTUGUESA

José Eduardo Franco

«Como todos os organismos sociais, uma nação é um sistema que cria espontaneamente certas defesas contra essa forma de agressão contra a sua identidade, mas o espontaneísmo, aqui como no resto, é insuficiente. É uma função de um conhecimento do essencial, daquilo que não podemos abandonar sem mutilação próxima ou futura, que as escolhas decisivas para o nosso destino devem ser feitas.»

EDUARDO LOURENÇO,
O Labirinto da Saudade

«Os mitos de uma ascendência comum e de uma história partilhada, muito menos moldados pela tradição oral indígena que pelas ideias clássicas do que caracteriza um povo, disfarçavam a descontinuidade e a heterogeneidade radical que caracterizava a antiguidade tardia (...). Quando os nacionalistas contemporâneos apelam à história, a sua noção de história é estática: olham para o momento da primeira tomada de posse da terra, momento em que o “seu povo” estabeleceu o seu território sagrado e a sua identidade nacional. Trata-se precisamente da antítese do que é a história. A história dos povos

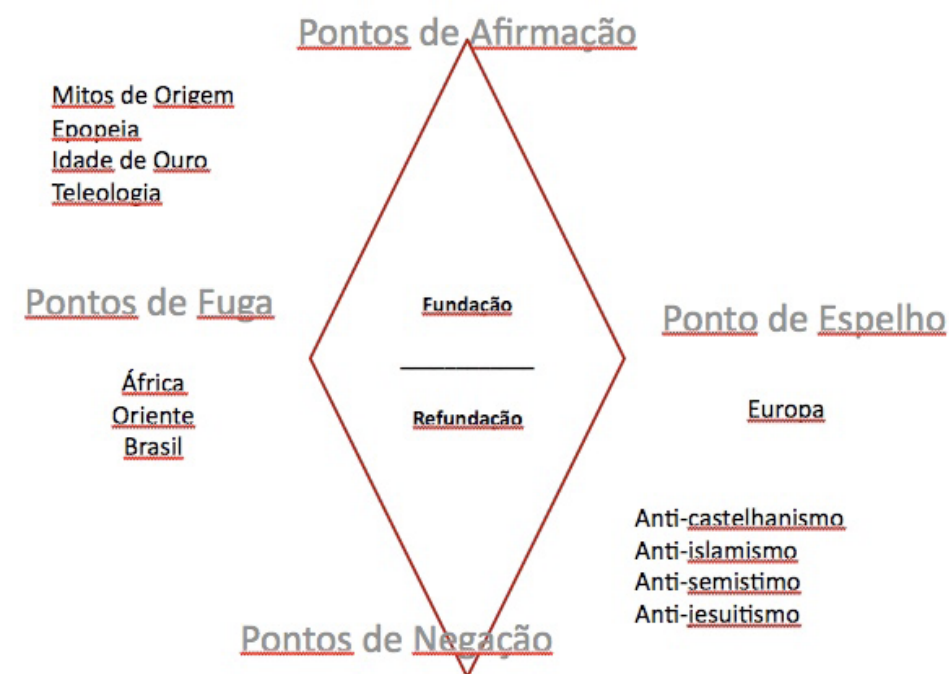
européus na antiguidade tardia não é a história de um momento primordial, mas sim, pelo contrário, de um processo contínuo.»

PATRICK J. GEARY, *O Mito das Nações*

A formação da ideia de identidade nacional articula-se na modelação de um complexo mítico que envolve a marcação clara de pontos ideográficos de afirmação e distinção, de pontos de negação, de pontos espelhos de atração e de pontos de fuga. Neste nosso excursão breve sobre a deriva cultural de construção do discurso identitário português descortinaremos, através da sua voz intelectual, os traços desse desenho imaginário que constituem os referentes mitificados dos contornos afectivos da nossa comunidade imaginada como nacional.

A elaboração cultural do que chamamos o complexo mítico da identidade nacionalizante portuguesa teve lugar na Modernidade com especial incidência entre os séculos XV-XVIII. Discursos de vários géneros (literário, poético, historiográfico, geográfico, etc.) estabeleceram este complexo mitificante em que hoje

O Complexo Mítico Nacionalizante da Identidade Portuguesa



nos revemos enquanto povo, quer de forma declarada e consciente, quer de forma latente no inconsciente colectivo, mas que se vai revelando subliminarmente de muitos modos.

A mitificação das origens, os feitos engrandecidos epicamente, a sobrevalorização de uma idade de ouro e a visão utópica de uma destinação teleologicamente predita para erguer o Quinto Império do Mundo constituem as quatro dimensões, os quatro pontos de afirmação de sentido distintivos. O anticastelhanismo, o anti-islamismo, o antisemitismo e o antiesuitismo constituem os pontos de negação modelados por um discurso propagandístico intenso com implicações condicionantes da leitura da nossa história e dos nossos projetos de viabilidade enquanto país. A ideia Europa, cada vez mais mitificada com o avançar da modernidade e das nossas perdas, funcionará como espelho, palco, meta e modelo, onde procurámos legitimação, reconhecimento credenciado, além de, a dada altura, se torna meta/paradigma crítica do nosso “atraso” e do nosso desejo de progresso nunca satisfatoriamente alcançado. Os diferentes espaços do império em expansão (Norte de África, Costa Atlântica africana e Oriente; e

depois os não perdidos (Brasil, primeiro, África depois) serão os nossos pontos de fuga, saídas almejadas para superar as crises e encontrar uma nova viabilidade para o Portugal.

A afirmação de uma identidade nacional, como ilustra bem o processo de ideografização da nação portuguesa, é feita, no plano da construção de um imaginário nacional articulado e significativo, com recurso a processos mitificantes de afirmação firmados em referentes de leitura e de compreensão da trajetória histórica da comunidade nacional como comunidade de destino com origens lídimas e paradigmáticas.

O investimento cultural de *pontos de afirmação* é, pois, acompanhado por processos de negação, também mitificados, que funcionam como pólos negativos de oposição/rejeição (*pontos de negação*), de *pontos* idealizados de fuga, assim como da referência a um horizonte comparatista, que chamamos *ponto de espelho* para avaliação/legitimação, funcionando em linguagem freudiana como uma espécie de super-ego da nação.

Deste modo, propomos um quadro teórico operativo para realizar uma análise aplicada ao caso da formação da ideia da nacionalidade portuguesa, propondo

aqui o que consideramos ser os quatro processos mitificantes de afirmação de uma nacionalidade compaginados com referentes negativos de diferenciação ao longo do percurso de consolidação política e cultural da nação portuguesa, nomeadamente o castelhano e o mouro através da corrente anticastelhana e anti-islâmica, numa primeira fase, e depois o judeu e o jesuíta através do antisemitismo e do antijesuitismo, correntes que responsabilizaram este “outro” diferente de nós como inimigo de uma ideia de afirmação de um dado projeto para Portugal. As defesas referidas na passagem em epígrafe de Eduardo Lourenço não são apenas reflexo do processo identitário já criado, elas são também modeladoras desse mesmo processo de criação de uma cultura que estabelece uma ideia-cânone do nosso trajeto histórico enquanto povo. Com efeito, a construção da unidade implica necessariamente a identificação da alteridade concorrente, que bem definida e caracterizada permite melhor prevenir e combater.

É, por isso, que o processo de afirmação cultural das identidades nacionais caminha de mãos dadas com o processo político. A consolidação política é fundada e legitimada no quadro ideográfico construído que promove social e psico-colectivamente a resistência e o combate aos polos negativos, cuja ameaça figurada pelo cultural torna-se mobilizadora para a sua erradicação e controlo.

Edificado o Reino de Portugal com um território bem recortado e governado com autonomia mantida desde o século XII, conquistando terras dominadas pelo poder islâmico e ganhado a sua maioria política defendendo-se da cobiça castelhana de quem se tinha separado, o país estava, no crepúsculo da idade Média, capaz de se abalar noutras gestas que o levariam a pensar-se e a definir-se como povo com uma identidade peculiar. O século XV e XVI criaram condições propícias para a elaboração cultural de uma identidade proto-nacionalizante no reino de Portugal. Primeiro, a euforia colectiva sentida, vivida e expressa na construção de discursos identitários no decurso do processo de expansão portuguesa e da construção de um império marítimo representado como o primeiro grande império da modernidade e o maior de sempre, embora de existência fugaz. O sentimento de exultação rapidamente dá lugar a outra experiência extrema vivida colectivamente, uma experiência

traumática e crepuscular experimentada com a interrupção de um tempo cantado como glorioso com a perda da independência pela assunção ao trono português de Filipe II de Espanha.

O período de 60 anos de subjugação espanhola constituiu um tempo fértil em que se gerou uma cultura de resistência fortemente nacionalizante. Vingou então aquele que se tornou a corrente ideológica distintiva do nacionalismo português: o Sebastianismo. Quer o sebastianismo ortodoxo que acreditava no regresso de D. Sebastião *in persona*, quer o sebastianismo heterodoxo que acreditava na vinda de um rei Restaurador, um *alter Sebastianus*, de que D. Sebastião era a prefiguração, à maneira bíblica, promoveram a esperança de que a missão de Portugal espantosamente realizada no tempo dos Descobrimentos estava ainda inacabada. Desde Fernando Oliveira no final do século XVI até Vieira na segunda metade do século XVII que a dimensão teológica de identidade portuguesa se estabelece. Mitifica-se o futuro de Portugal pela confecção da utopia do Quinto Império que caberia a Portugal realizar como forma de plenificar a sua missão de cristificar o mundo todo.

O século XVII e XVIII permitem consubstanciar culturalmente e confirmar de forma bem expressiva todos os pontos do complexo da identidade nacionalizante de Portugal. Reduzidas cada vez mais as possibilidades de reforçar uma presença vantajosa da administração política e económica da Coroa portuguesa no Oriente cada vez mais cobiçado pelas potências europeias emergentes, Portugal vira-se para o Brasil, como novo *ponto de fuga*, colocando cada vez mais nesta colónia a esperança da viabilização como país e como império. O açúcar e o metal precioso que começam a ser cada vez mais explorados dão novo alento ao esforço colonial que agora foca o seu olhar a ocidente do Reino.

Com a assunção da governação pombalina, embora o Brasil se mantenha como lugar da oportunidade fundamental, torna-se clara a necessidade que o país enfrentava de reformas estruturais quer na metrópole, quer na sua rede imperial. A liderança do Marquês de Pombal assume esse desafio à luz da doutrina política do absolutismo esclarecido. O discurso político reformista deste governo do reinado de D. José I acaba por recorrer e reforçar significativamente os pontos estruturantes do nosso complexo identitário.

Pombal, através dos preâmbulos das suas leis, dos seus tratados, dos seus relatórios, como de

outros diversos documentos de propaganda, reforça os *pontos de afirmação* de Portugal: um reino com uma raiz sagrada que realizou feitos inigualáveis, cuja idade de ouro se torna referência sempre revisitada e cantada, e que não pode deter-se perante a assunção das novas potências europeias, mas deve reformar-se para completar a obra planetária ainda incompleta.

O Brasil continua a ser o grande *ponto de fuga*, a melhor parte do império para sustentar a metrópole no tempo de Pombal. Com efeito, o Brasil é de modo eloquente visado como colónia especial na intervenção reformista pombalina. Embora os territórios do império ultramarino não sejam descurados, ao Brasil é encarado como um território gigante que importa unificar do ponto de vista de uma administração estatizante, em que a língua portuguesa é tornada geralmente obrigatória como fator estratégico de coesão. Se hoje o vastíssimo território brasileiro ainda continua unificado do ponto de vista de uma federação política que mantém o Brasil como uma nação integral deve-se, pensamos nós, a esta medida pombalina de reforma administrativa do território de forma estatizante e colocando todos os povos do Brasil a falar a uma só língua. Por seu lado, nunca como no tempo de Pombal a Europa foi tomada como um *ponto de espelho* tão obsessivamente referenciada no discurso reformista da Estado. A Europa mitifica-se como espelho, como ponto de atração e de comparação: torna-se modelo de civilização e progresso para julgar o atraso de Portugal e a meta a que Portugal deveria chegar para superar o seu estado de quebrantamento.

As mesmas reformas pombalinas precisam ao mesmo tempo de identificar um *ponto de negação* para justificar a urgência da mudança e concitar as vontades no mesmo ideário de transformação. O Antijesuitismo substitui-se no tempo de Pombal plenamente aos velhos antis, nomeadamente ao antisemitismo que conhece a morte social e política com o mesmo governo de Sebastião José de Carvalho e Melo. A Inquisição e a corrente antisemita cristã-velha tinha servido um ideário de sociedade cristã monolítica e fechada que o iluminismo veio por em causa. Os Judeus funcionavam como esse negativo de um projeto social que fez Portugal arrepiar caminho em relação ao que se passava no plano de uma abertura europeia à tolerância e ao convívio com a diversidade religiosa e étnica.

Agora é a Companhia de Jesus constituída como o grande inimigo. Os Jesuítas são responsabilizados em praticamente toda a documentação reformista pombalina, seja legislativa, seja de diagnóstico, seja propagandística, como os responsáveis pela degeneração e obscurantismo do país. À luz da causalidade diabólica nunca como no tempo de Pombal o Estado investiu numa propaganda tão intensa e tão sistemática para identificar um ponto de negação do nosso complexo identitário, que funcionou como estratégia propagandística para justificar reformas tão fortes. Por vezes ao antijesuitismo Pombal associou o antibritanismo, elegendo os ingleses como oponentes refundação de Portugal que se queria operar, mas os Jesuítas acabam por esmagar em termos de referência imaginária negativa.

Deste modo, com o Marquês de Pombal e a sua ideografia de Portugal que queria reconstruir um país de face nova, capaz de ombrear com a dita Europa polida e civilizada, acabam por utilizar e re-actualizar, de forma bastante operativa, o complexo mítico da identidade nacionalizante portuguesa ao serviço de um projeto político iluminista e de uma nova ideia de homem e de sociedade.

Este complexo, que o nosso esquema apresentado permitiu visualizar de uma forma mais clara e sintética, acaba por se repetir, metamorfoseando-se em alguns dos pontos nos séculos seguintes em diálogo/conflito com os diferentes projetos para Portugal. O complexo mítico da identidade nacional portuguesa resiste ainda hoje como complexo subjacente a muitas análises e formas de olhar e dizer Portugal.

É certo que o processo de elaboração cultural dos complexos míticos encerra uma mensagem, como pensava Roland Barthes: “o mito é uma fala escolhida pela história (...). Esta fala é uma mensagem”¹. Esta mensagem adquire no caso da construção da identidade nacional uma dimensão quase religiosa. Na medida em que toda a doutrinação em torno da fidelidade à pátria/nação entendida como lugar de nascimento, que politicamente assume a dimensão mais lata de nação exige uma dedicação até à entrega da vida ao serviço desta fidelidade como forma de “redenção social”, o mito da nação acaba por explorar o poder da mitificação ao extremo da sua capacidade de afectação e de remissão.

¹ BARTHES, Roland, *Mitologias*, Lisboa, Ed. 70, 2007, p. 262.

O SENTIDO DA RELIGIÃO NUMA SOCIEDADE DE MULTICULTURALIDADE RELIGIOSA

Sam Cyrus

Falar em religião é falar de um “sistema de classificação e organização do mundo envolvente”, utilizado para “lidar com problemas que outros sistemas, como a ciência, não são capazes de resolver, ou, então, cujas respostas são mais difíceis de entender e não têm um ganho psicológico imediato” (Batalha, 2005, *Antropologia...*, p. 257), constituindo, “sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana” (Jung, 1999, *Psicologia e Religião*, p. 7).

A verdadeira religião é a ligação ao transcendente, é a capacidade de perguntar para além do visível, é conseguir ter pés práticos enquanto se trilha um verdadeiro caminho existencial, reconhecendo que a totalidade das escrituras sagradas do mundo — através de suas metáforas e simbologias — não falam de soluções mágicas mas de um processo contínuo de desenvolvimento de um mundo físico, criado por uma Força Superior, dando-Lhe o nome que se queira dar.

Assim, Religião é a atitude ante a vida, uma experiência universalmente disponível, autenticada apenas “aí aonde é existencial, isto é, aí onde o homem não é de forma alguma impulsionado” (Frankl, 2002, *La Presencia Ignorada de Dios*, p. 79) ou compelido por agências e forças externas.

O seu papel tem sido tão marcante na história humana que o exemplo mais usual é o da evolução de um povo nómada, bárbaro e disperso das Arábias, sob o efeito dos ensinamentos de Maomé, sendo capaz de construir um grandioso império:

(...) a chegada dos árabes ao Ocidente, naquela que é agora a Espanha, e como em um curto período de tempo eles lá estabeleceram uma civilização bem desenvolvida, e que elevado grau de excelência seu sistema administrativo e conhecimento alcançaram, e quão solidamente estabelecidos e bem ajustados eram suas escolas

*e instituições de ensino superior, onde ciências e filosofia, artes e ofícios, eram ensinados; que elevado nível de liderança eles atingiram nas artes da civilização e quantas crianças das principais famílias da Europa foram enviadas para frequentar as escolas de Córdoba e Granada, Sevilha e Toledo, para adquirir as ciências e artes da vida civilizada. Ele registra até mesmo que um europeu chamado Gerbert chegou ao Ocidente e matriculou-se na Universidade de Córdoba, em território árabe, lá estudou artes e ciências, e após seu retorno à Europa atingiu tal proeminência que finalmente foi elevado à liderança da Igreja Católica, e tornou-se o Papa (Abdu'l-Bahá, 2003, *O Segredo da Civilização Divina*, pp. 110-111).*

Esse papel edificante da religião foi-se mantendo até que, após a Segunda Guerra Mundial, a Humanidade sentiu-se devastada — como que tendo chegado a “O dia em que enrolaremos o céu como rolo de pergaminho” (*Alcorão*, 21:104) — a tal ponto que começou a procurar soluções nas ciências exatas e sociais, através de movimentos preocupados com auto-realização e o desenvolvimento do potencial humano. Assim, a religião tornou-se um bem desnecessário ao consumo das massas, sendo a felicidade o resultado de melhor saúde, melhor alimentação, melhor instrução, enfim, melhores condições de vida. Enquanto essa visão não é incorreta, é uma visão reducionista e materialista do Cosmos, e esse reducionismo é a nova Religião mundial!

Em contra-partida, os meios de comunicação enchem-se de análises distorcidas do fenómeno religioso, dogmas teológicos são colocados em causa, literatura de ataque e contra-ataque é criada e a antipatia religiosa dissemina-se, sem jamais ter-se conseguido uma qualquer forma de encontrar um substituto capaz de

auto-disciplinar e restaurar o compromisso por um comportamento moral.

Como consequência, o fortalecimento do ego torna-se moeda de câmbio comercial, a perversão de direitos civis básicos um bem comum, e o valor que se dá aos eventos e as palavras varia de pessoa a pessoa, numa falsa indulgência na qual tudo é possível, vivendo-se a “ditadura do Relativismo”, como diria Bento XVI:

Se então havia uma ditadura do racionalismo, agora há em muitos ambientes uma espécie de ditadura do relativismo. (5 de Agosto de 2009).

E assim estabelece-se um vazio existencial e espiritual coletivo, pois ao mesmo tempo que esse afastamento ocorre, mais e mais se almeja a paz internacional, procura-se o estabelecimento da justiça, discutem-se questões como o ambiente e a igualdade de género. Questões tão centrais ao ser humano que são discutidas desde uma ou outra perspectiva social, política, biológica e psicológica, mas sempre omitindo a esfera do noético. Surge, então, um sentimento de ambivalência que — apesar de ser comum a crença de que a ambivalência faz parte da essência humana — conduz à indeterminação associada a oscilações constantes podendo fazer da tomada a escolha de piores decisões na hora certa (Vohs e co., *Journal of Pers. Soc. Psychology*, 2008, 94(5): 883-98), preocupando-se com o secundário ao invés de se preocupar com o essencial. Sobre este assunto, diz Buda:

É como se um homem fosse trespassado por uma flecha venenosa, e seus amigos, companheiros, ou relações próximas lhe enviassem um cirurgião; mas então o homem diria: “não deixarei que a flecha me seja retirada, até que saiba de quem foi a pessoa que me feriu: se é um nobre, um padre, um cidadão ou um servo”; ou: “qual é o seu nome, e a que família pertence”; ou: “se ele é alto, ou baixo, ou de estatura média”. Veramente, tal homem morreria, antes de poder aprender tudo isso.

Verdadeiramente, o sistema mundial corrói-se. As finanças e a economia global digladiam-se por sua sobrevivência, enquanto não se consegue estabelecer um sistema sustentável que garanta a sobrevivência da biodiversidade do planeta. Cimeiras e reuniões são uma constante, num mundo onde as palavras parecem perder cada vez mais significado e, nas palavras de Bahá'u'lláh:

Sua doença aproxima-se da etapa do desespero completo, desde que ao Médico verdadeiro é vedado administrar o remédio, enquanto aqueles sem habilidade são vistos com favor (Seleção dos Escritos, XVI).

Mas não é apenas a religiosidade que é colocada em causa, a autoridade do estado, o conhecimento académico e científico, e os meios de estabelecimento de ordem e justiça foram abalados. As migrações, as relações internacionais, os meios de comunicação social, o desenvolvimento tecnológico são tantos que pessoas de diversas micro e macro culturas são expostas a outras relações que lhes atordoam e alienam, mas que também ajudam ao seu crescimento. A revista especializada *The Economist* publicava, em Junho de 2009, um artigo que demonstrava a relação entre o desenvolvimento de soluções criativas e as relações entre as culturas, e como dessa relação entre pólos aparentemente tão distantes que surge uma nova procura de sentido. Os valores mais básicos são colocados em causa, mas tal não impede que o anelo em compreender a finalidade da própria existência seja cada vez mais intenso.

E como fazê-lo sem o apoio da religião? Pois, como diria Frankl “ser religioso significa perguntar-se apaixonadamente pelo sentido de nossa existência” e “o ser humano é, por si mesmo, um ser orientado ao sentido (...) quer queira ou não, o reconheça ou não, o homem crê num sentido desde que começa a respirar” (op.cit., pp. 92-93, p. 91).

O sentido é como um muro que, uma vez transposto, não se pode voltar atrás. E por isso a humanidade assusta-se com questões tais como o hercúleo estabelecimento de uma educação universal, estudo de células estaminais, desenvolvimento atómico, identidade sexual, stress ecológico, uso inapropriado de recursos financeiros, saúde universalizada: questões sociais que tornam necessárias decisões morais. E como se de uma única entidade se tratasse — a Humanidade —, desenvolve-se um comportamento agressivo manifesto em incontáveis conflitos, resultantes de ressentimentos contidos a partir de atitudes defensivas que surgem da alienação e incapacidade de decidir por um caminho ou outro. É qual é o papel da Religião ante tais dilemas?

Antes de se compreender a influência curadora que a Religião pode ter, é necessário estabelecer uma nova compreensão do propósito religioso, naquele que seria o tempo previsto por Kant (2005, *Textos Seletos*) como a época esclarecida (*aufklärung*), quando todos estão naquela situação “na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem”, saindo da sua *menoridade* e compreendendo a necessidade de conseguir decidir e servir-se de si mesmos (p. 69). Só através da razão e da crítica é que se pode “cortar pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *descrença* do livre-pensamento, o *fanatismo*, e a *superstição*, que podem tornar-se prejudiciais a toda a gente e, afinal, também o *idealismo* e o *ceticismo*” (p. 39).

Assim, a Religião organizada deve buscar em si mesma a coragem e a capacidade de reavaliar preconceitos existentes herdados de um passado conhecido ou não, impedindo que os ódios sectários originados por interpretações erróneas continuem a ameaçar indiscriminadamente todas as zonas do planeta.

Deve-se deixar de trivializar a Religião — a ponto de ser utilizada como método de burla ou astúcia política ou mesmo de opressão —, a presunção e arrogância teológica devem ser eliminadas — e as elites deixarem de instituir determinadas ideias como dogmas inamovíveis apesar de não existir nenhum fundamento nas Escrituras ou no raciocínio lógico coerente —, e a usurpação da autoridade — através de interpretações literais e jogos de imagens —, substituindo esse modelo pelo equilíbrio entre a religiosidade pessoal e comunitária. Como na parábola bíblica abaixo, alguns consideram serem mais capazes e mais merecedores de glória que o Senhor das Vinhas:

Houve um homem, pai de família, que plantou uma vinha, e circundou-a de um valado, e construiu nela um lagar, e edificou uma torre, e arrendou-a a uns lavradores, e ausentou-se para longe.

E, chegando o tempo dos frutos, enviou os seus servos aos lavradores, para receber os seus frutos. E os lavradores, apoderando-se dos servos, feriram um, mataram outro, e apedrejaram outro.

Depois enviou outros servos, em maior número do que os primeiros; e eles fizeram-lhes o mesmo.

E, por último, enviou-lhes seu filho, dizendo: Terão respeito a meu filho. Mas os lavradores, vendo o filho, disseram entre si: Este é o herdeiro; vinde, matemo-lo, e apoderemo-nos da sua herança. E, lançando mão dele, o arrastaram para fora da vinha, e o mataram.

Quando, pois, vier o senhor da vinha, que fará àqueles lavradores? Dizem-lhe eles: Dará afrontosa morte aos maus, e arrendará a vinha a outros lavradores, que a seu tempo lhe dêem os frutos. (Mateus, 21:33-40)

Os lavradores não podem considerar-se proprietários de algo que não lhes pertence, da mesma forma que alguns doutos não podem considerar serem donos da totalidade do conhecimento religioso, eliminando pensamentos distintos do seu. O homem verdadeiramente religioso é aquele que compreende “que a liberdade de tal decisão foi desejada, querida por Deus; de facto, até esse ponto o homem é livre, foi feito livre por seu Criador” (Frankl, op. cit., p. 60).

Mas com tantas diferenças, é necessário que se compreenda que as diversas práticas e normas religiosas não implicam uma verdadeira antagonia religiosa, e que mais que características transitórias, existem aspectos eternos na Religião, que podem ser sintetizados na ideia de *Regra de Ouro* decretada pelo Parlamento Mundial de Religiões em 1993: amor e respeito aos outros através da ideia transversal a todas as variantes religiosas de que não se deve fazer aos outros o que não se deseja para si mesmo.

As escrituras não mudaram; os princípios morais que contêm nada perderam de sua validade. Ninguém que sinceramente faça perguntas ao Céu, caso se realmente persistir, deixará de ouvir uma voz em resposta nos Salmos ou nos Upanishads. Quem quer que possua uma relação com a Realidade que transcenda a esta realidade material, será tocado em seu coração pelas palavras nas quais Jesus ou Buda fala tão intimamente sobre ela. As visões apocalípticas do Alcorão continuam a proporcionar convincente garantia aos seus leitores de que a realização da justiça é fundamental ao propósito Divino. Tampouco, em seus aspectos essenciais, as vidas dos heróis e santos parecem menos significativas do que o foram quando vividas há séculos atrás. Para muitas pessoas religiosas, portanto,

o mais doloroso aspecto da crise atual da civilização é que a busca da verdade não se voltou confiantemente para os caminhos religiosos conhecidos (Centro Mundial Bahá'í, 2005, *Uma Fé em Comum*, pp. 12-13).

O erro lógico muitas vezes ocorre quando se considera que a unidade é o resultado para a resolução de problemas, quando, na verdade, é o seu revés válido: a unidade deve ser estabelecida para que os problemas possam ser resolvidos. Apenas mediante um tal prisma, consegue-se tirar vantagem da ideia de meta e do início comum permeando o Talmúd, o Evangelho e o Alcorão, para citar alguns.

A um nível mais profundo, poder-se-ia falar em *religiosidade inconsciente* (Frankl, op. cit.) ou de uma *função religiosa humana*, com a finalidade explícita de “preservar o equilíbrio psíquico do homem” (Jung, 1999, *Presente e Futuro*, p. 12). E, da mesma forma que o alfabeto é o mesmo para tantos idiomas distintos, a Religião é uma só, mas escreve-se de diversas formas.

É portanto uma ideia ultrapassada considerar que Moisés, Zoroastro, Buda, Jesus, Bahá'u'lláh ou a sucessão de Avatares que inspiraram os escritos hindus retratam religiões totalmente distintas; o que de facto existem são educadores divinos cuja presença converteu-se em força instigadora de sociedades cada vez mais conscientes e avançadas. Tampouco é correto condenar a Religião por, nalguma de suas variantes, não ter tratado de

temas sociais específicos de eras subsequentes. A Religião não pode tratar de temas futuros, nem tampouco alterar o passado, mas, sim, trabalhar o aqui-e-agora mostrando-se capaz de preparar para aquele futuro prescrito, pois “cada época necessita modelos de cura que respondam à sua auto-concepção histórica” (Ludewig, 1998, *Terapia Sistémica*, p. 28) e não modelos de cura aplicáveis em épocas precedentes.

O papel da Religião é, em suma, auxiliar os seus aderentes a se considerarem membros da raça humana, através de uma identidade que determine a sua meta e o sentido de suas vidas.

Um estudo justo e imparcial das tradições religiosas implica o estudo dos seus testemunhos históricos de acordo com as ideias que ensinam, os tipos de personalidade que produziram e os tipos de sociedade que lhes encontram associados (Ling, 1994, *História das Religiões*, p. 20).

É então que se pode ver a substituição do vazio moral e existencial do século que precedeu a este e o estabelecimento de uma maturidade na qual as relações deixam de ser coisificantes e passam a ser dignificantes; é nesse momento que a Religião adquire o seu sentido real de religar a humanidade àqueles valores de transcendência: quando os heróis e os santos de uma ou outra religião convertem-se nos santos e heróis de todas as etapas humanas, e quando os êxitos de um momento se convertem nos êxitos de toda a história.

OS RISCOS DO DISCURSO NOSTÁLGICO DA ESCOLA

Sérgio Quaresma

A relação entre a sociedade e a escola (re) constrói-se em múltiplos discursos, deixando antever ambíguas e contrastantes visões sobre as finalidades do sistema educativo. Nóvoa (2001) enumera cinco discursos atuais sobre a escola: 1. O discurso da autoridade; 2. O discurso da liberdade (liberdade de escolha); 3. O discurso da responsabilidade (prestação de

contas e barómetro de qualidade); 4. O discurso do elitismo (valorização do ensino); e 5. O discurso da saudade (pedagogização dos problemas políticos e sociais).

Apesar do discurso retórico incidir sobre a «renovação da confiança da sociedade na escola» e na crescente e constante atribuição de responsabilidades relativas aos múltiplos aspetos da

diversidade da *escola de massas* (integração de alunos com necessidades educativas especiais, educação para a paz e para a solidariedade, educação sexual, educação para a cidadania, educação ambiental, educação para o empreendedorismo...), na prática, a escola e os profissionais de educação estão cada vez mais sobre o julgamento crítico, não raras vezes sendo alvo de uma ideologia que tende a responsabilizar os atores locais pelo insucesso do próprio sistema. Nesta coexistência de discursos sobre a escola, tem ganhado preponderância o discurso da responsabilidade (prestação de contas e barómetro de qualidade), dominado pelas imagens nostálgicas da “qualidade da escola do meu tempo”! Na verdade, a relação que a atual retórica educativa faz de um conjunto de noções naturalizadas como «concorrência, competitividade, adaptação à procura, modelo de empresa, livre escolha», com o elogio do estabelecimento escolar e da iniciativa local, mais não faz do que desresponsabilizar o sistema pelos seus efeitos globais e transferir para a escola múltiplas e complexas responsabilidades que estão para lá das capacidades de gestão de uma organização que, no presente, é obrigada a articular a instrução dos alunos e a educação dos futuros cidadãos. Inevitavelmente, esta pressão de responsabilização da Escola sobre os resultados dos alunos, tendo por pano de fundo um contexto de julgamento social, cria nesta uma dependência na sua estratégia (in)formativa que passa a centrar-se na prestação de contas e na aproximação entre os resultados de exame e a sua dinâmica pedagógica, secundarizando temáticas curriculares essenciais para a construção do perfil de aluno no nível secundário e, cada vez de forma mais emergente, no ensino básico. Nesta preferência pela quantificação, enquanto manifestação paradigmática de ciência rigorosa, está oculta uma ideologia da avaliação que se traduz numericamente e que pretende tornar o ranking ocupado pela escola num critério neutro e rigoroso. Se atendermos, ainda, a que os resultados dos exames têm “uma alta sensibilidade política” em todos os países (West, & Crighton, 1999), não podemos, pois, desvalorizar este fenómeno, nomeadamente no papel desempenhado pelos media. Se

à superfície, os media têm como missão principal a informação de dados importantes ao grande público, para lá da superfície, a sua função é, porém, mais complicada. Não só se torna cada vez mais difícil delimitar a notícia da reportagem de investigação, o artigo de opinião do entretenimento e dos interesses dos grupos de pressão, como, ao misturar este tipo de artigos e ao ter dificuldade em abordar e compreender a complexidade das decisões curriculares – no geral, os media não só criam expectativas irrealistas no público sobre a educação, como dão audiências a expectativas irrealistas que o público possui –, os media inviabilizam a sua tradicional função educativa para toda a sociedade, dificultando a construção de juízos críticos informados, mas não deixando de exercer uma forte pressão curricular sobre os políticos, os governantes, o sistema educativo, as escolas e os professores. Quando, por exemplo, os resultados dos exames nacionais são utilizados para o estabelecimento de *rankings* entre as escolas do país, os resultados são percecionados como um importante indicador daquilo que é valorizado na educação. Neste caso, o resultado dos exames têm importantes, talvez mesmo inesperadas, consequências, tendendo a insistir em tudo o que tenha uma natureza controversa e deste modo ampliando algumas pressões menos benéficas sobre as escolas. Frequentemente, os resultados dos exames são utilizados por grupos de interesses especiais não raras vezes para pressionar figuras influentes do governo ou da comunidade a fim de integrar na agenda política e/ou governativa temas e debates do seu interesse.

Esta influência dos mass media na forma como é «construída» a visão social da educação e a crítica ao «pedagogismo» têm sido, aliás, muito referenciadas pelos investigadores:

“O recente debate nos media sobre os *rankings* das escolas mostra isso mesmo, pois, ao identificar as aprendizagens que os alunos realizam com o que os exames medem, reduziu a avaliação à certificação dos resultados, «esquecendo» que só uma pequena parte das aprendizagens é avaliada pelos exames. Da sobrevalorização destes resulta a utilização do teste como método quase exclusivo de avaliação, pois é ele que prepara o

exame, desse modo reproduzindo e perpetuando práticas de avaliação que limitam e condicionam o desenvolvimento de outras competências e aprendizagens dos alunos, num círculo vicioso que é difícil romper” (Fernandes, 2002).

Já antes, a nível nacional, Nóvoa (1995) falara de um “sentimento generalizado de desconfiança em relação às competências e à qualidade do trabalho dos professores, alimentado por círculos intelectuais e políticos que dispõem de um importante poder simbólico nas atuais culturas de informação” e de um “tempo em que voltou a ser de bom-tom troçar dos pedagogos” (Nóvoa, 2001); e Alves (1999), a propósito da “celebração da excelência dos exames e de todos os dispositivos de seleção e de exclusão”, criticara a “cegueira da análise de muitos dos nossos encarregados comentadores mediáticos”. Hammeline (2000), em relação a França, denuncia as críticas que são feitas ao «pedagogismo» e “o «tormento» de que é vítima, em França, um pensador militante como Philippe Meirieu”¹; e Sarup (1991) alerta para a hegemonia das “linguagens interpretativas” dos meios de comunicação de massas sobre o mundo real e a estratégia de “dominar a vida cultural”. Esta não é, contudo, uma realidade nova. Goodson (1997) relembra a campanha do *Times*, na década de 1850, incluída numa “reação que levou ao desmantelamento da ciência das coisas comuns” em favor da “«ciência laboratorial pura»”, mais próxima da natureza da *escola de elites*.

Porém, esta ação dos mass media na educação, nomeadamente a tónica nos desempenhos dos

alunos, apesar de fragilizar o espaço de exercício da arte e da reflexão docentes, deve ser integrada numa estratégia que ultrapassa o próprio poder central, abrangendo interesses e lobbies que recorrentemente emergem como defensores da oferta de um serviço público de educação que privilegie a escolha da escola pelos pais/encarregados de educação, muitas vezes um eufemismo relativo aos clientes da escola privada! Na verdade, a tónica nos exames e no ranking das escolas, ao ser, essencialmente, “uma estratégia para controlar as condições sob as quais é construído o conhecimento prático dos professores”, pode conduzir à sua “eliminação” e à subordinação e à standardização burocrática do desempenho educativo. Se partirmos do pressuposto de que a autonomia pode conduzir “à diversidade, à inovação e ao fortalecimento do poder dos professores” (Hargreaves, 1998), não se pode esquecer que quando ela é implementada num sistema de forte controlo burocrático sobre o currículo e sobre a avaliação, em vez de levar à devolução do poder de decisão e de se tornar numa via de auto-capacitação, ela passa a ser “um canal de culpabilização”. Nesta cultura de avaliação que, “por se ocupar exclusivamente da eficácia dos produtos, tende a encarar as dificuldades e os problemas como manifestações de incompetência” (Correia, 2000), os professores, tidos como “heróis” num determinado contexto discursivo, na prática, são fácil e superficialmente apontados como “vilões” e responsabilizados pelo insucesso dos seus alunos. Nesta duplicidade «performativa» entre a vilania e a heroicidade, os professores ora são apontados como a raiz dos problemas ora são tidos como a fonte da sua solução, sendo comum que políticas que tentem promover o desempenho académico tratem punitivamente os professores através da introdução de controlos externos, facilmente implementáveis e associados simbolicamente ao rigor e à “objetividade” – por exemplo, os exames – em vez de apostar nas grandes mudanças que permitissem melhorar os conhecimentos e as competências dos alunos, bem mais difíceis de consensualizar e levar a cabo no mundo aberto e variado que são as escolas que enfrentam os desafios da sociedade da informação e do conhecimento.

¹ Em Portugal, como já Nóvoa (2001) referiu, o «ataque» à «pedagogia» e aos «pedagogos» atingiu um «clímax» com a problemática dos resultados dos exames nacionais que levou à publicação, por exemplo, de *Os Filhos de Rousseau*, de Filomena Mónica (1997), a qual a propósito do «eduquês», a “linguagem dos professores e pedagogos”, dizia: “Como lembrou Vasco Pulido Valente, a linguagem a que os professores e os pedagogos nos habituaram é tão essencial à sobrevivência do actual sistema educativo quanto o «comunístês» o foi na sustentação do regime soviético. Em ambos os casos, trata-se de esconder o real por detrás das palavras. Esta terminologia é semelhante ao Newspeak, de que Orwell nos falava no Apêndice a 1984 (veja-se sobretudo a versão C). Sempre que um ditador, uma elite iluminada ou um corpo profissional possuem algo que não querem partilhar com a população, inventam uma linguagem cujo objetivo é esconder os seus desígnios. O «eduquês» nasceu para que nos não apercebamos de que os peritos em Educação ignoram o que fazer num sistema à beira do abismo”.

Perante esta complexidade, face à incerteza, às múltiplas reformas educativas, à divergência entre o tempo eleitoral dos políticos e o tempo mais longo dos resultados em educação, a emergente centralidade dos exames – que começaram no 12º ano, envolveram o 11º ano, desceram ao 9º ano e, de modo inesperado e rápido, surgiram no 6º e 4º anos da escolaridade neste ano letivo de 2011/2012 – têm mantido a avaliação enredada num campo de forças irreconciliáveis, levando a que esta (i) sofresse uma retração na abertura holística e anti-positivista que se vinha processando desde a década de 60' do século XX, e, conseqüentemente, (ii) se transformasse num instrumento político, com influências nas práticas educativas, mas com elevados riscos de uma utilização abusiva, disfarçados no mito do ideal racional da “pureza da informação” e do “uso racional” da informação. Não será por acaso que alguns estudiosos sugerem que este retrocesso na teoria e prática avaliativas deve ser integrado na dinâmica mais geral das mudanças políticas neoliberais e neoconservadoras e/ou na crise do Estado-Providência, que, em muitos casos, promovem a criação de um novo “apartheid educacional” (Apple, 1993) em detrimento da inclusão e do direito de todos ao acesso e ao sucesso escolares da LBSE... e hoje ainda mais premente face ao alargamento da escolaridade obrigatória até aos dezoito anos – Lei n.º 85/2009, de 27 de Agosto.

Perante a centralidade emergente no discurso político da “excelência” e dos “indicadores internacionais”, à política de avaliação é atribuída um potencial persuasivo e exortatório. Numa visão racional e otimista, a posse de informação e análise da realidade educativa através da avaliação dos alunos e das escolas levariam à ação e colmatariam as “falhas” responsáveis pelo “insucesso” verificado. No entanto, para lá deste lado positivo da persuasão, esconde-se a sua “face negativa”, expressa na “propaganda” e na “endoutrinação” que, na sua forma extrema, é intencionalmente manipuladora, privando as pessoas da sua capacidade de pensar de modo independente e de questionar conceitos «naturalizados» de qualidade, indicador, justiça e equidade.

Apenas o reconhecimento de que “os indicadores não são simplesmente um claro reconhecimento

dos factos” (Kingdon, 1984) – e que, devido precisamente às suas enormes implicações, as suas interpretações tornam-se objeto de debates intensamente mergulhados em valores sociais e políticos – e a superação da lógica do “salão de beleza”², promoverão uma prestação de contas mais próxima da dinâmica ecológica da escola e evitarão os efeitos nefastos que a evidência empírica tem apontado à «escolha» das escolas» e à publicitação de «tabelas classificativas» dos exames nacionais, nomeadamente: (1º) a criação de um novo “apartheid educacional” e uma progressiva polarização da educação em função de fatores sociais, étnicos e de recursos, beneficiando os alunos da classe média e desperdiçando os talentos de alunos oriundos dos meios socioculturais mais distanciados do saber e da cultura escolarmente valorizados; (2º) a valorização da capacidade do potencial consumidor para optar entre vários produtos em detrimento da capacidade do cidadão para participar e contribuir para a construção colaborativa do projeto de escola e de um ensino solidário e emancipador; (3º) a ausência de diversificação da oferta educativa; (4º) a inibição do desenvolvimento profissional e organizativo; e (5º) dificuldades na melhoria da eficácia da escola e no alargamento significativo das oportunidades educativas.

Também Apple (1997), considerado por muitos como um dos maiores especialistas mundiais na área do currículo e da sociologia da educação, integra as medidas de implementação de currículos nacionais e de avaliação nacional e a ênfase crescente nos planos de privatização e de «escolha» no movimento social, político e cultural da restauração da Nova Direita (neoconservadores e neoliberais), sobretudo após a crise económica da década de 70' do século XX. Para Apple, o aparelho conceptual e ideológico conservador tem mobilizado eficazmente um grande apoio das massas, de tal modo que o “objetivo social

² Utilizando esta metáfora, Bowles (2000), defendendo a competição ao mesmo tempo que contesta a avaliação de resultados, afirma: “A ideia global de fazer todas as nossas seleções com base apenas nos resultados de testes é como a avaliação de um salão de beleza com base em como é a aparência das pessoas quando elas saem, sem se verificar como elas estavam quando entraram no salão”.

democrático de expandir a igualdade de oportunidades (por si só uma reforma bastante limitada) perdeu muito da sua potência política e da sua capacidade para mobilizar as pessoas. O «pânico» relativo à decadência dos padrões e ao analfabetismo, os receios de violência nas escolas, a preocupação pela destruição dos valores familiares e da religiosidade, todos tiveram um efeito. Estes receios são exacerbados, e utilizados, pelos grupos dominantes na política e na economia que conseguiram mudar o debate sobre a educação (e tudo o que seja social) para o seu próprio terreno, o terreno da «tradição», standardização, produtividade e necessidades industriais”. Aproximando os objetivos da educação dos objetivos da economia e da previdência social, este movimento obedece, ainda segundo este autor, a um compromisso ideológico que transfere para a escola e para os professores a responsabilidade, entre outras, da crise económica, social e cultural, daqui resultando um conjunto de conseqüências que beneficiará uma minoria, na medida em que “um sistema de currículos nacionais e avaliação nacional não poderá ajudar, mas sim a ratificar e exacerbar as diferenças de género, raça e classe”.

Na verdade, se, teoricamente, a prestação de contas parece ser bastante razoável, pedindo aos professores e às escolas que assumam as responsabilidades da sua ação; já uma abordagem mais aprofundada torna irracional e irrealista a responsabilização total e completa dos professores e das escolas por aquilo que os seus alunos aprendem. Não só porque há muitas variáveis que aqueles não controlam, como os valores das famílias dos alunos e o tipo de investimento que fazem no trabalho escolar até aos próprios problemas orçamentais da escola e a sua (in) capacidade de disponibilizar recursos de apoio aos alunos são fatores de (in)sucesso que uma abordagem sistémica à aprendizagem não pode descurar. No campo curricular, esta pressão, nomeadamente quando associada a recompensas e/ou a punições, tem um efeito autoritário ainda mais prescritivo sobre o currículo e o ensino podendo levar mesmo a uma redução do «que» e do «como» ensinar, centrando-o em pequenas, simples e não problemáticas unidades de

conteúdos, especialmente aquelas que são mais facilmente testadas. Neste sentido, em vez de estar ao serviço da aprendizagem, do ensino e do currículo, sobretudo ao serviço do sujeito aprendente, serão os exames, e não o currículo prescrito nem o currículo praticado, quem determinará o currículo real, controlando o processo de desenvolvimento curricular e justificando muitas das decisões e dos comportamentos de professores e alunos. Entre a hiper-responsabilização dos professores e das escolas em relação à prática pedagógica e à qualidade do ensino e o princípio da relativa «irresponsabilidade» dos professores em relação à prática, ganharemos todos, sobretudo os alunos e o sistema educativo, se aprofundarmos a consciencialização de que a prática educativa é uma prática histórica e social, integrando a ação educativa num sistema de práticas educativas aninhadas com fortes influências mais gerais – políticas, económicas, culturais.

Neste processo de retroação, a avaliação externa do rendimento dos alunos, nomeadamente os exames nacionais, torna-se um fim em si mesma, atuando como uma pressão modeladora da prática curricular, não deixando de condicionar o desempenho profissional dos professores e a capacidade das escolas de protagonizarem um desenvolvimento curricular mais coerente e justo. Longe de se manter como um meio ou um instrumento de regulação e aperfeiçoamento do processo de ensino-aprendizagem, a avaliação do rendimento dos alunos, nomeadamente a avaliação sumativa externa, passa a polarizar, de forma quase exclusiva, tanto as atividades de ensino dos professores como as tarefas de aprendizagem dos alunos. Esta ênfase da prestação de contas na retórica política da «modernização» e da «qualidade» do sistema educativo, ao passar a atribuir à avaliação do rendimento escolar dos alunos um papel tão “excessivo, em termos extensivos, e obsessivos, em termos intensivos”, torna-a numa “ameaça grave de alienação do sistema educativo relativamente às finalidades consignadas na Lei de Bases” (Abreu, 1991), nomeadamente no tocante ao «direito ao sucesso educativo»... de todos os alunos.

Sob a máscara da equidade, da justiça social e da meritocracia, a avaliação do rendimento dos alunos, nomeadamente os exames, constitui-se como um filtro social, associando, demasiado facilmente, o rendimento escolar à qualidade do sistema educativo, o que, consequentemente, faz aumentar a pressão para sucumbir a um currículo orientado pelos exames e conduz, inevitavelmente, a uma “corrupção da validade” do próprio exame, reduzindo os espaços para a inovação curricular e para a ação profissional dos professores. Ao centrar-se mais nos conteúdos «facilmente avaliados» do que nos conteúdos “educativamente justificados”, os exames menosprezam os espaços de iniciativa e de juízo profissional dos professores, submetendo-os a um currículo prescrito que deixa cada vez menos espaço para a arte e a sabedoria dos profissionais que diariamente enfrentam situações complexas e dilemáticas que exigem, mais do que as tradicionais respostas uniformes, técnicas e burocráticas, estratégias locais e singularmente relevantes e justas de forma a combater a exclusão e a promover o sucesso. A qualidade das aprendizagens e o juízo de valor sobre as estratégias educativas implementadas devem ser consensualmente gerados entre a escola e a comunidade. Querer transpor (pre)conceitos e fundamentos legítimos nas escolas de elites – para «alguns» – para a atual escola de massas

– para «todos»... até aos dezoito anos de idade – exige uma mudança de paradigma... quer na ação pedagógica quer na decisão política quer no julgamento social sobre a esfera educativa! Por tudo isto, mais do que manter a realidade presente, a razoabilidade sugere o sentido do compromisso: a compatibilização entre a avaliação externa e a avaliação interna. A primeira como estratégia de prestação de contas à Administração e à comunidade: «ser vista» implica o fim da sua «invisibilidade institucional». A segunda, ao produzir informação relevante sobre a escola, promoverá uma estratégia antecipatória dos processos de mudança endógena necessários ao desenvolvimento curricular, profissional e organizacional – “ver” com os seus próprios olhos implica o fim de uma «cegueira institucional». Mais do que revoadas reformistas, discursos retóricos e narrativas passadistas sobre a Escola e a Educação é ESSENCIAL (i) a confiança da sociedade nos profissionais de ensino e nas escolas – que diariamente enfrentam a complexidade e a incerteza da realidade –, (ii) o diálogo entre exames nacionais e práticas pedagógicas locais e (iii) o compromisso entre a prestação de conta, que os exames nacionais podem melhorar, e a autonomia da escola e dos seus profissionais na construção de respostas significativas e inclusivas aos projetos de vida dos alunos e das suas famílias.

Maria Luísa Francisco

IMPULSO INICIAL

Partituras contínuas
densamente ouvidas
em tardes quentes
no impulso do Verão
esse impulso inicial
que abre caminhos
por entre noites fluviais
de luas escondidos
loendros perfumados
num pacto secreto de manhãs floridas
de sóis já nascidos.

Ribeiro Canotilho

PONTO ASSENTE

Eu não esbanjo Poesia
A esmo, porque do seu
Tempo, há que anotar quiçá,
O oportuno, envolvente
E repercutido realce

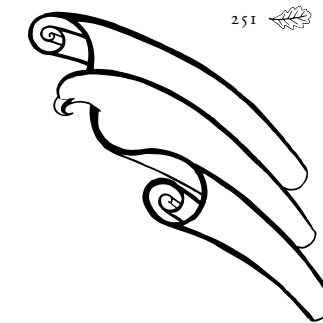
Victor Oliveira Mateus

9h15

O homem senta-se a uma das mesas da esplanada
Esplanada fria nesta manhã igualmente fria
O homem ajeita o seu boné sebento,
o casaco pingão, as suas calças já sem cor
nesta manhã igualmente sem cor

O homem tira do bolso um pequeno transístor:
limpa-o delicadamente com a manga gordurosa,
afaga-o, escuta deliciado aquelas vozes roufenhas,
as intraduzíveis ressonâncias

O homem fala com o transístor
Gesticula
Repete com insistência algumas expressões
A principio olha-nos com alguma altivez,
mas logo se desmarca para nos esquecer
O homem do boné sebento e apaixonado
pelo seu transístor
foi de hoje minha primeira lição.



NOTICIÁGUIO



ALFREDO RIBEIRO DOS SANTOS (1917-2012)

Prestigiado Médico e Homem de Cultura, faleceu, no dia 28 de Agosto, Alfredo Ribeiro dos Santos. Autor de várias obras de referência – nomeadamente: *A Renascença Portuguesa: um movimento cultural portuense* (1990); *Jaime Cortesão: um dos grandes de Portugal* (1996); *Perfil de Leonardo Coimbra* (1998); *História Literária do Porto* (2009). Membro do Conselho de Direcção da *Nova Águia: Revista de Cultura para o Século XXI*, nela colaborou no seu quinto número, tendo estado presente em várias sessões, desde logo na primeira sessão de apresentação da Revista, decorrida no dia 19 de Maio de 2008, na Fundação Escultor José Rodrigues, onde foi um dos oradores convidados.¹



JOSÉ HERMANO SARAIVA (1919-2012)

Insigne Historiador e Divulgador da Cultura Portuguesa, José Hermano Saraiva faleceu no dia 20 de Julho, aos 92 anos de idade. Foi, para além de tudo o mais, Membro do Conselho de Direcção da NOVA ÁGUIA: Revista de Cultura para o Século XXI e Sócio Honorário do MIL: Movimento Internacional Lusófono, ao qual

cedeu, gratuitamente, os direitos de difusão de excertos dos seus célebres programas televisivos, exemplo máximo de como o Saber da História pode e deve ser partilhado.



LUIZ ANTÓNIO BARRETO (1944-2012)

Grande amigo de Portugal, faleceu no passado dia 12 de Abril. Intelectual sergipano, com vasta obra publicada e actividade política relevante na área da cultura e da educação do seu estado natal, foi um dos fundadores do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira. A ele se deve a organização e o apoio de vários Colóquios *Antero de Quental* realizados no Brasil em alternância com os Colóquios *Tobias Barreto* que têm lugar em Portugal. Profundo conhecedor da obra e do pensamento de Tobias Barreto dirigiu a publicação da edição das suas *Obras Completas*.

NANDA LOPES (1963-2012)

Maria Fernanda Vinho Lopes, que assinou Nanda Lopes, publicou Viver (1989), O Reflexo dos Deuses (1991), Amor ou o Mito da Vida (1994), Terra Navegável (1996) e Drama Carnavalesco (1996). Conviveu com Agostinho da Silva na derradeira década da vida deste e com Aldegice Machado da Rosa. Em 1993, com uma bolsa de Agostinho da Silva, partiu para a Alemanha para frequentar o ensino de Rudolfo Steiner, onde anos depois, com um trabalho sobre as Festas do Espírito Santo, obteve um diploma que lhe permitiu leccionar nas escolas Waldorf. Maria Fernanda Vinho Lopes nasceu em Lisboa, no ano de 1963, e acaba de falecer a 29 de Junho de 2012, Inglaterra, onde exercia docência numa escola Waldorf. Foi um es-



pírito que se elevou sobre a turbulência do mundo como o nenúfar se eleva para florescer sobre o lodo sujo das águas. Por especial cuidado da sua amiga de sempre Aldegice Machado da Rosa, aqui damos o derradeiro texto que legou.

Num ápice de tempo sem tempo os últimos sete meses foram passados entre a idílica costa da lagoa de Óbidos e a escola com as suas salas vizinhas ao palácio Marquês da Fronteira em Lisboa. Uma linguagem nova para mim depois de quase 10 anos em terras britânicas, uma linguagem que foi suavizada pela descoberta das crianças e o seu mundo, as suas maneiras, a sua cultura mas sobretudo a sua dedicação e amor à professora, que aconteceu ter sido eu. Mas fui eu que aprendi; as crianças do primeiro ano foram os mestres do meu tempo, as alegrias da minha existência simples e complexa. Sentada no meu jardim em Brighton, vejo os pássaros e os Downs que circundam a paisagem deste *south east* e pergunto-me como posso relacionar estes dois mundos, como voar entre os dois num voo equilibrado. Talvez os voos humanos sejam sempre, sempre de carácter imprevisível, dado todas as circunstâncias da vida a que de uma forma ou outra estamos sujeitos, ao percurso das nossas imigrações conciliadas com os tempos e a dos nossos filhos conciliadas com o tempo deles, as intempéries deste mundo que se movimenta ao que me parece rápido de mais deixando vazios de compreensão.

Quem me viu chegar, já me viu partir no velho opel a tremer de peças gastas, transformado em tartaruga rodoviária, armado no melhor carro do mundo, com o melhor condutor do mundo. As estradas da Terra são vias de compreensão do todo, onde cores, pessoas e paisagens vão tomando conta do coração na enorme satisfação de percorrer com destino ou sem destino tanto faz. Quem percorre a Terra percorre a Terra, a intenção nem sempre clara mas o velho dizer será verdadeiro *caminhante: não há caminho; o caminho faz-se ao caminhar.*

E a caminhar continuaremos e o sentido deverá sempre de ser um e uno, O DE FAZER BEM. A todos os que vi e não vi a minha gratidão

“PRÉMIO DE ENSAIO FILOSÓFICO DALILA LELLO PEREIRA DA COSTA”

Os Professores de Filosofia da Escola Secundária de Paredes, entraram no mundo mágico de Dalila Lello Pereira da Costa no ano lectivo de 2007-2008, naquilo que se tornaria uma peregrinação espiritual de amizade mantida com regularidade até aos dias do fim. Parecia-nos uma figura que tinha saído de *Os Portuenses Ilustres*, de Sampaio Bruno, que nos falava de Leonardo Coimbra, de Guerra Junqueiro, do Rei D. Carlos, de Teixeira de Pascoaes, uma figura, dizíamos, que se extasiava a escutar o Professor Luís ao piano, ora apontava a uma peça de Soares dos Reis, ora remexia em velhas fotografias com histórias. A saudade² do mundo era mesmo “uma filosofia do Tempo e da Eternidade” e nós testemunhamos por diversas vezes esse estado de espírito, num convívio discreto em tardes aprazíveis e íntimas.

Dalila, doutora Dalila, como nós³ sempre a tratávamos, era, talvez, o último símbolo da aristocracia intelectual portuense, uma alma de artista sitiada por livros arrumados com uma ordem mis-

² Dalila L. Pereira da Costa, *A Nova Atlântida*, Lello & Irmão, 1977, p. 72.

³ Sugerimos em tempos que um *doutoramento honoris causa* fosse concedido a Dalila Lello Pereira da Costa e a Pinharanda Gomes. Era o mínimo que a universidade, pública ou particular, poderia fazer.

¹ Publicaremos no próximo nº um texto seu sobre a vida e obra de Veiga Pires.

teriosa, quase todos com extensas dedicatórias, sem perder o sentido telúrico no bosque harmonioso em que se transformara o seu jardim aromático. Mas, essa sageza podia ser cartografada por outras leituras⁴, “leituras de mestres da vida, mais do que de mestres do pensamento, pedindo-lhes então um rumo certo na vida, uma picada na sua floresta escura e desordenada. A todos, para além de séculos e milénios e no desconhecimento de suas faces, mesmo de meus contemporâneos de então, toda a minha gratidão”. Numa das nossas visitas confidenciou-nos que estava a reler *Os Maias*, de Eça de Queirós, “há mais de cinquenta anos que não pego neste livro”.

A estrada larga da hermenêutica e das palavras consagradas conduziu-a a um novo profetismo⁵ centrado na individualidade e numa antropologia indagadora do sentido desta tensão essencial: “Tudo existe já em nós. Todos os meios de nos transcendermos e transcender este mundo; tudo existe como potência dentro de nós, e que só pede, espera sua utilização, subida à luz. Pela liberdade e pelo amor, a nós dados na graça, como apelo e dom. Mas liberdade como amor, são forças poderosíssimas, forças da natureza sagrada, e o que é necessário perante elas, é não termos medo, vê-las, usá-las com coragem: o que elas nos pedem é à medida do que nos dão. Vê-las e usá-las como uma energia. Perigosa e salvadora. Mas uma terra de paz, digna de ser vivida, só se poderá aqui conquistar sobre essas duas forças primogénitas do paraíso”.

Atenta à vida e às coisas do mundo, interpelava-nos com radical bonomia sobre os problemas educacionais, sobre a escola, sobre o destino de Portugal, sobre o Brasil, sobre a lusofonia, convocando para esse diálogo, as ideias de alguns amigos, nomeadamente, José Marinho, Agostinho da Silva ou António Quadros. Acreditava⁶ que a “Europa agora de alma morta, será vivificada e ressurrecta pela alma portuguesa, e mais latamente, galaica, a que no seu seio guardou fielmente os mitos da alma europeia, como forças reintegradoras; mitos que em si, essa outra

alma negou sob a força destruidora da razão absolutizada do cartesianismo e mormente do iluminismo”, questionando-se sobretudo porque é que Portugal deixou de ser “um dos centros espirituais do Ocidente”⁷, não obstante poder ter “uma missão de mestrado perante a Europa e o mundo ; face à entropia geral se reapossuindo sua Tradição, criar em si as condições duma vera alma, aberta ao universalismo e a ele dando seu contributo específico e precioso: já criado desde o fundo dos tempos”⁸. Mas, era-lhe difícil compaginar a Europa do dinheiro, da mercadoria e de todas as alienações com a serenidade clássica de uma outra Europa geradora dos valores da latinidade, da filosofia e da espiritualidade.

Estava sumamente preocupada com a erosão dos valores, com os desvarios da governação, com a decadência da Escola e com o destino da juventude⁹, “é a esta juventude actual, que irá todo o meu respeito de fervor e de esperança. Não pelo que conseguiu já de realizado, mas pelo que ela tem desejado. Pela sua sede dum outro mundo e não-conformidade com este de agora”.

Lamentava, de igual modo, que as principais figuras da cultura e do pensamento português fossem praticamente ignoradas e que esse mesmo desconhecimento fosse cultivado na Escola. Na intuição sibilina de Agostinho da Silva¹⁰, a pátria “vai atravessar desertos e muita tribo hostil”, o que se tornou evidente atentas as derivas de uma contemporaneidade pouco exigente, desleixada, quiçá subserviente ao efémero de todas as relativizações.

Foi deste modo singelo que surgiu a ideia de associarmos ao *Prémio de Ensaio Filosófico* entretanto instituído pelos Professores de Filosofia, o nome de Dalila Lello Pereira da Costa na qualidade de Patrona, sendo doravante o *Prémio de Ensaio Filosófico Dalila Lello Pereira da Costa*, na Escola Secundária de Paredes. Não foi fácil o seu assentimento, tomava-a “como uma honra imerecida”, sugerindo, mesmo, o nome de António Quadros. Durante muito tempo, a modéstia, a

simplicidade e o pudor impediram a concretização desse objectivo. Um dia, porém, surpreendeu-nos, aceitando ser a Patrona do Prémio. Foi um dia de júbilo para nós.

REGULAMENTO DO PRÉMIO

Artigo 1º – Descrição

O Prémio de Ensaio Filosófico Dalila Lello Pereira da Costa, Prémio Anual de Filosofia, é uma iniciativa dos Professores do Grupo de Filosofia da Escola Secundária de Paredes e é destinado às Alunas e Alunos deste Estabelecimento de Ensino.

Artigo 2º – Patrona

A Patrona deste Prémio é a Filósofa Dalila Lello Pereira da Costa.

Artigo 3º – Objectivo

O Prémio de Ensaio Filosófico Dalila Lello Pereira da Costa tem como objectivo incentivar o gosto pela Filosofia, elegendo o melhor ensaio apresentado o concurso, sobre um tema filosófico previamente publicitado.

Artigo 4º – Tema a Concurso

Compete ao Júri do Prémio especificar o tema filosófico a concurso.

Artigo 5º – Condições de Admissão

Serão admitidos ao Prémio de Ensaio Filosófico Dalila Lello Pereira da Costa quaisquer ensaios desde que:

Sejam originais redigidos em língua portuguesa, com a menção da bibliografia citada; Tenham um autor único e que seja Aluno/a da Escola Secundária de Paredes, a frequentar o ensino secundário;

Não ultrapassem as 1000 palavras (cerca de três páginas impressas / tipo de letra Times New Roman / tamanho 12 / a espaço e meio).

Artigo 6º – Apresentação de Candidatura

A apresentação das candidaturas ao Prémio de Ensaio Filosófico Dalila Lello Pereira da Costa deverá ser feita junto de um Professor de Filosofia, do modo seguinte:

Em envelope fechado;

O nome do autor, o ano e a turma devem ser indicados apenas dentro do envelope; no rosto do envelope será escrito o pseudónimo; o nome em caso algum deverá constar no corpo do texto a concurso, que deverá ser assinado com o pseudónimo.

Artigo 7º – Júri

O Júri será constituído pelos Professores do Grupo de Filosofia e por outros Professores convidados.

Artigo 8º – O Prémio

O Prémio de Ensaio Filosófico Dalila Lello Pereira da Costa:

Será unitário, podendo, no entanto, o Júri deliberar atribuir menções honrosas;

Será constituído pela atribuição de um Cheque-Livro para o vencedor, pela atribuição de um diploma e pela publicação do ensaio vencedor na Revista *Papel de Parede(s)*, da Escola Secundária de Paredes ;

Poderá não ser atribuído, sempre que o Júri assim o deliberare.

O Prémio é usualmente publicitado na comunidade escolar por ocasião do Dia Mundial da Filosofia, na terceira quinta-feira de Novembro, de acordo com as directivas da UNESCO. Os Temas a concurso foram os seguintes:

1ª edição: 2008/2009: “Progressos Científicos e Tecnológicos e Valores Morais e Éticos: conflitos ou complementaridades?”;

2ª edição: 2009/2010: Leonardo Coimbra: “O homem não é uma inutilidade num mundo feito, mas o obreiro de um mundo a fazer”;

3ª edição: 2010/2011: Dalila Lello Pereira da Costa: “Mas liberdade como amor, são forças poderosíssimas, forças da natureza sagrada, e o que é necessário perante elas, é não termos medo, vê-las, usá-las com coragem : o que elas nos pedem é à medida do que nos dão. Vê-las e usá-las como uma energia. Perigosa e salvadora. Mas uma terra de paz, digna de ser vivida só se poderá aqui conquistar sobre essas duas forças primogénitas do paraíso”;

4ª edição: 2011/2012: Delfim Santos: “A filosofia não é uma actividade descuidada que caminha, amando a vida, sem saber para onde vai. A filosofia não é apenas amiga do saber, ela é igualmente saber e o grau de profundidade deste saber pretende ser maior do que o conseguido por intermédio de outras formas de conhecimento”.

Os Professores de Filosofia da Escola Secundária de Paredes

[António Aresta, Clara Leão, Dalila Duarte, João Capote, Luís Ribeiro, Manuela Pacheco, Mário Cruz e Virgínia Lopes].

⁷ Dalila L. Pereira da Costa, *A Nau e o Graal*, Lello & Irmão, 1978, p. 153.

⁸ Dalila L. Pereira da Costa, *Dos Mundos Contíguos*, Lello Editores, 1999, p. 164.

⁹ *Os Jardins da Alvorada*, idem, p. 9.

¹⁰ Dalila L. Pereira da Costa, *Ladainha de Setúbal*, Lello & Irmão, 1989, prefácio de Agostinho da Silva, p. 9.

⁴ Dalila L. Pereira da Costa, *Os Instantes nas Estações da Vida*, Lello Editores, 1999, p. 62.

⁵ Dalila L. Pereira da Costa, *Os Jardins da Alvorada*, Lello & Irmão, 1981, p. 13.

⁶ Dalila L. Pereira da Costa, *As Margens Sacralizadas do Douro Através de Vários Cultos*, Lello Editores, 2006, p. 95.



20 ANOS DO INSTITUTO DE FILOSOFIA LUSO-BRASILEIRA

O Instituto de Filosofia Luso-Brasileira é uma das mais prestigiadas instituições filosóficas do mundo lusófono, tendo sido criado, por escritura pública, a 15 de Julho de 1992. Ao longo destes vinte anos, para além de múltiplas iniciativas, promoveu, a sós e em parceria, os seguintes eventos:

- I Colóquio Tobias Barreto (1990)
- I Colóquio Antero de Quental (1991)
- II Colóquio Tobias Barreto (1992)
- II Colóquio Antero de Quental (1993)
- I Colóquio “Introdução à Filosofia da Saudade” (1993)
- Colóquio sobre Sampaio Bruno (1993)
- III Colóquio Tobias Barreto (1994)
- II Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade (1995)
- III Colóquio Antero de Quental (1995)
- IV Colóquio Tobias Barreto (1996)
- Colóquio sobre Silvestre Pinheiro Ferreira (1997)
- Colóquio sobre o pensamento de Afonso Botelho (1997)
- IV Colóquio Antero de Quental (1997)
- V Colóquio Tobias Barreto (1998)
- V Colóquio Antero de Quental (1999)
- VI Colóquio Antero de Quental (2000)
- VI Colóquio Tobias Barreto (2001)
- Colóquio Comemorativo do 10º aniversário do IFLB (2002)
- Colóquio “Pensamento Político Luso-Brasileiro” (2002)
- VII (a) Colóquio Antero de Quental (2002)
- VII Colóquio Tobias Barreto (2004)
- VII (b) Colóquio Antero de Quental (2006)
- VIII Colóquio Tobias Barreto (2007)
- III Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade (2008)
- Colóquio sobre a Obra de António José de Brito (2008)
- VIII Colóquio Antero de Quental (2009)
- Colóquio sobre a Obra de Eduardo Abranches de Soveral (2009)
- Colóquio “A Escola de Braga e a Formação Humanística: Tradição e Inovação” (2009)
- Colóquio “O Movimento Fenomenológico Português” (2009)
- IX Colóquio Tobias Barreto: “Miguel Reale e o pensamento luso-brasileiro” (2010)
- Colóquio “A Obra e o Pensamento de António Telmo” (2011)
- Colóquio “A Obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa” (2011)
- IX Colóquio Antero de Quental (2011)
- IV Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade (2011)

Para mais informações: www.iflb.webnode.com



CENTRO DE ESTUDOS PINHARANDA GOMES

Este Centro, situado na Biblioteca Municipal do Sabugal, foi inaugurado no pretérito dia 9 de Junho, e integra a doação que P. Gomes fez ao concelho, através da Câmara Municipal, da sua biblioteca particular (cerca de 5.000 volumes, com maior relevo para a cultura portuguesa, a filosofia, a religião e a teologia) e de uma coleção de imagens populares de santos, e de outras lembranças pessoais. Na sessão inaugural, usaram da palavra, além do Presidente da Câmara, Eng. António Robalo, e, em nome de Miguel Real, que enviou a “oração de sapiência”, o coordenador do acto inaugural, Dr. Norberto Manso; os escritores João Bigotte Chorão, Paulo Leitão, os professores Renato Epifânio (em representação da NOVA ÁGUIA, do MIL: Movimento Internacional Lusófono e do IFLB: Instituto de Filosofia Luso-Brasileira) e José Eduardo Franco (em representação do CLEPUL: Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias), e o bispo da Guarda, D. Manuel Felício. Alguns dos assistentes quiseram também dar o seu testemunho acerca do evento.

Os livros conservados no Centro encontram-se à leitura, no local, nas horas normais de expediente, em condições de acessibilidade e sossego, esperando-se que as instituições escolares dos níveis secundário e superior das Beiras aproveitem a proximidade.

CONGRESSO “PENSAMENTO, MEMORIA E CRIAÇÃO NO PRIMEIRO CENTENARIO DA RENASCENÇA PORTUGUESA (1912-2012)”

29-30 DE NOVEMBRO/ 1 DE DEZEMBRO

O Congresso tem por objectivo congregar especialistas de diversas áreas do saber, da Filosofia e da Literatura à História, Direito e Economia, interessados na investigação do que foram a revista *A Águia*, o Movimento da Renascença Portuguesa, o Saudosismo de Teixeira de Pascoaes e o Criacionismo de Leonardo Coimbra, tanto no contexto epocal que os viu nascer quanto na projecção do seu legado cultural até aos dias de hoje.

ORGANIZAÇÃO: Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal (Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto), Universidade Católica Portuguesa (CEFi: Centro de Estudos de Filosofia), Faculdade de Teologia do Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Filosofia do Centro Regional de Braga da Universidade Católica Portuguesa (CEFH: Centro de Estudos Filosófico-Humanísticos), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (Centro de História), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (Centro de História da Cultura), Universidade de Évora (Centro de Estudos em Letras), Universidade do Minho (Instituto de Letras e Ciências Humanas), Universidade de Santiago de Compostela (Departamento de Lógica e Filosofia Moral), Universidade Complutense de Madrid, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, Instituto de Literatura Comparada – Margarida Losa, Centro Inter-Universitário de Estudos Camonianos, Centro Nacional de Cultura e Associação de Filosofia e Culturas de Língua Portuguesa.

APOIOS: Câmara Municipal do Porto, Câmara Municipal de Amarante, Mota-Engil, FCT, Reitoria da Universidade do Porto, BPI, Revista *NOVA ÁGUIA*.

COMISSÃO ORGANIZADORA: António Braz Teixeira, Manuel Cândido Pimentel, Maria Celeste Natário, Maria Luísa Malato, Renato Epifânio e Samuel Dimas.

Para mais informações: www.ifilosofia.up.pt

I CONGRESSO DA CIDADANIA LUSÓFONA

Com quase 300 milhões de falantes, a língua portuguesa é a quinta mais falada no mundo, a terceira mais falada no hemisfério ocidental e a mais falada no hemisfério sul da Terra. Daí todo o peso geoestratégico da Comunidade Lusófona, que, em termos demográficos, continua em expansão. Ela estende-se a todos os continentes e projecta-se muito para além dos 8 países da CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, dadas as muitas regiões, pelo mundo fora, com ligações histórico-culturais à nossa língua. Daí, também, toda a importância das diversas diásporas lusófonas.

Infelizmente, os diversos Governos – falamos, desde logo, de Portugal – parecem não ter ainda compreendido todo o potencial desta Comunidade, potencial não apenas linguístico-cultural, mas também social, económico e político. Aquele que deveria ser o nosso grande desígnio estratégico – o reforço dos laços com os restantes países e regiões do espaço lusófono – continua a ser, entre nós, apenas um desígnio retórico, com poucas ou nenhuma consequência. Prova de que, cada vez mais, os Governos só sabem governar para o curto prazo.

Nessa medida, cabe pois à Sociedade Civil afirmar esse grande desígnio estratégico. Liberta do pequeno cálculo político-partidário, que tudo torna refém das eleições que se seguem, a Sociedade Civil tem assim a obrigação de abrir horizontes de médio-longo prazo, dessa forma influenciando, no bom sentido, os diversos Governos. Se estes, cada vez mais, se caracterizam pela miopia estratégica, a Sociedade Civil não deve ter medo de apresentar propostas que, a priori, podem parecer, às mentes mais formatadas pelo discurso político-mediático dominante, como utópicas. É esse, desde logo, o caso da Comunidade Lusófona. Ela é ainda, em grande medida, uma Utopia, importa reconhecê-lo.

Isso acontece, sobretudo, porque a Comunidade Lusófona não se assume nem se afirma como tal: como uma Comunidade. Não há, com efeito, ainda, uma consciência lusófona. Enquanto ela não existir a montante, todas as entidades político-diplomáticas que possamos criar a jusante não terão raízes sólidas. Essa é, desde logo,

a nosso ver, a razão do pouco sucesso da CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, já com mais de 15 anos existência. Apesar do muito empenho das pessoas que nela trabalham, o caminho trilhado é ainda curto. Porque não há, com efeito, a montante, essa consciência, esse sentido de uma cidadania lusófona.

Todos nós, como pode ser a todo o momento comprovado, ora nos definimos como cidadãos dos países em que nascemos e/ou em que vivemos, ora como “cidadãos do mundo”. Poucos há, muito poucos, que se afirmam como “cidadãos lusófonos”. E aqueles que o fazem são olhados ainda com alguma estranheza, senão mesmo com perplexidade. No dia em que isso mudar, em que muitos dos falantes desta Comunidade se afirmarem como “cidadãos lusófonos”, então a Comunidade Lusófona deixará de ser uma utopia e passará a ser uma realidade: não apenas linguístico-cultural, mas também social, económica e política. Eis, pois, a grande tarefa da Sociedade Civil, em Portugal e nos demais países e regiões do espaço da lusofonia: difundir este conceito de “cidadania lusófona”.

Esse é, desde logo, o propósito maior do I Congresso da Cidadania Lusófona: difundir esse conceito, fazendo com que cada vez mais pessoas se afirmem como “cidadãos lusófonos”. Porque essa é, como defendemos, uma tarefa que só a Sociedade Civil pode cumprir, queremos, ao mesmo tempo, neste Congresso, promover a sua afirmação, fazendo o diagnóstico sobre o estado da Sociedade Civil em todos os países e regiões do espaço lusófono, tendo em conta os diversos factores que condicionam a sua devida afirmação. Isto porque, obviamente, o estado da Sociedade Civil não é mesmo em todos os países e regiões do espaço lusófono. Nessa medida, importa pois fazer esse diagnóstico, por representantes da Sociedade Civil de cada um desses países e regiões do espaço da lusofonia. Por tudo isso, a Comissão Coordenadora deste Congresso procurará escolher criteriosamente as

Associações da Sociedade Civil que nele participarão, de modo a que esse diagnóstico possa ser o mais fundamentado possível. Ao mesmo tempo, procuraremos agregar todas essas Associações numa Plataforma de Associações Lusófonas (PALUS) – no âmbito desta, procuraremos também criar plataformas sectoriais, que agreguem as Associações da Sociedade Civil de todo o Espaço Lusófono conforme a área de interesses de cada uma delas. Dessa forma, lançar-se-ão as bases de uma Sociedade Civil à escala lusófona, de cariz trans-nacional. Do mesmo modo que importa que todos os cidadãos deste espaço se afirmem como “cidadãos lusófonos”, também as Sociedades Civas de todos estes países e regiões tudo terão a ganhar se se afirmarem em rede, em

convergência – em suma, se se afirmarem como a Sociedade Civil Lusófona.

Após ter promovido um Encontro Público sobre “A Importância da Lusofonia – para Portugal e para os restantes países e regiões do espaço lusófono”, realizado na Sociedade de Geografia de Lisboa no dia 24 de Fevereiro de 2012, a PASC: Plataforma Activa da Sociedade Civil, que congrega cerca de

três dezenas de Associações da Sociedade Civil em Portugal, promove mais esta iniciativa, coordenada pelo MIL: Movimento Internacional, movimento cultural e cívico que, expressamente apoiado por algumas das mais relevantes personalidades da nossa Sociedade Civil, defende o reforço dos laços entre os países e regiões do espaço lusófono – a todos os níveis: cultural, social, económico e político –, assim procurando cumprir o sonho de Agostinho da Silva: a criação de uma verdadeira comunidade lusófona, numa base de liberdade e fraternidade.

RENATO EPIFÂNIO

Presidente da Comissão Coordenadora do Congresso

Para mais informações:

www.cidadanialusofona.webnode.com



I CONGRESSO DA CIDADANIA LUSÓFONA

SOBRE O FILME “TRAMPOLIM DO FORTE”

Este filme do realizador baiano João Rodrigo Mattos, premiado na última edição do FES-Tin, revela-se uma página cinematográfica de vivências autênticas. As suas imagens sugerem-nos a metáfora da caverna de Platão, mais propriamente a sétima parte do diálogo *República*, porém o que vimos como pessoas são destinos humanos em desenvolvimento. Longe da interpretação melodramática de “criança sem infância”, assistimos à construção de uma nota otimista dos “homens pequenos” que lavam a sua liberdade com lágrimas e, para se protegerem, mergulham na grande lágrima do mundo. O trampolim como que constitui a ligação entre as duas lágrimas que se lavam reciprocamente, da mesma maneira como o palco das personagens que projetam no céu a dança, a alegria, a amizade, numa palavra, a pureza humana. O peso histórico da existência humana, o forte, é a base sólida na preparação do salto para o futuro. A inocência e o talento dos atores unem os seus diferentes papéis ao destino da personagem principal, da amizade sincera e profunda, da aventura, da contínua corrida ao encontro afetivo das pessoas amadas, a mãe, a namorada ou

a amiga. A juventude inquietante dos meninos como que empresta frescura, pulso e ritmo vivos nos diferentes cenários do filme, introduzindo empaticamente os espectadores no universo baiano. As crianças oferecem a solução procurada há tanto, são elas os curandeiros das próprias famílias e, porque não, de alguns hábitos corruptos da sociedade.

A coluna sonora do filme não só acompanha, como completa sinfonicamente a história, as vivências das personagens, as paisagens baianas e serve de elo de ligação, podemos afirmar, empático, para com os espectadores, algo similar ao célebre Zorba, o Grego

O filme, ao focalizar os adolescentes no período indefinido no qual a criança se torna homem, convertendo o jogo em todo o tipo de responsabilidades, é concebido como um ponto de encontro humano e trampolim para a vida social. O mergulho na água límpida e fresca levam a criança a descobrir a saída do obscuro para o império da luz que engole as sombras da tristeza e liberta o sorriso.

SIMION DORU CRISTEA e MARIA JOÃO COUTINHO

mapiáguio - copiar blog