

A SITUAÇÃO DE AMORIM VIANA (1822-1901) NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA PORTUGUESA

Os textos que vão seguir-se desenvolvem e passam a escrito uma conferência proferida no *Ateneu Comercial do Porto*, na sessão comemorativa do 120.º aniversário da sua Biblioteca.

Constam de um breve excurso sobre as características gerais da filosofia portuguesa e sobre as linhas medulares do seu desenvolvimento, a que se segue um resumo do pensamento de Amorim Viana (1822-1901), acompanhado de algumas notas sobre a vida e a personalidade do filósofo que no Porto ensinou e escreveu durante longos anos. Muito sucintas também, algumas considerações que tentam situar o pensamento vianiano no quadro da história das ideias, cujo esboço se desenhou.

Sendo, ainda hoje, os temas tratados, tão pouco conhecidos entre nós, pareceu útil que tivéssemos em mira não só expor o que lhes é essencial, mas despertar ainda, no leitor, o desejo de aprofundar o seu estudo. Por isso deliberadamente deixámos, a muitas das hipóteses de trabalho, toda a força do seu espontâneo surgimento, sem que por isso tivéssemos aberto mão da reserva crítica que as deve pôr em causa, e que, embora por vezes não expressa, esteve sempre presente. Assim a Exposição tenha ganho em vivacidade, sem nada perder.

I

CARACTERÍSTICAS DA FILOSOFIA PORTUGUESA

A filosofia portuguesa foi, desde sempre, particularmente tributária da mentalidade e da problemática nacionais. Portugal é um dos mais antigos Estados europeus. As condições em que se verificou a sua independência marcaram-lhe o carácter e o

destino. No extremo ocidental e norte da Ibéria estende-se uma faixa litorânea, a partir do rio Douro, com peculiares características geográficas, étnicas e linguísticas; primeiro os celtas, depois os suevos, aí se acantonaram e deixaram o seu sangue e a sua cultura; isso terá contribuído, de forma especial, para formar uma nação embrionária galaico-portuguesa que, no início do séc. XII, se distinguia do resto da península, pela língua, pelas tradições e pela maneira de ser. A contingência das alianças políticas e os azares da guerra, que nem sempre são lógicos, fizeram que essa nação embrionária se cindisse: ao norte ficou a Galiza, prisioneira, até hoje, da grande Espanha que os castelhanos vieram a unificar; ao sul, o reino independente de Portugal. Tal amputação desde logo exigiu do novo Estado uma vontade política nacional extremamente forte, o colocou num desequilíbrio dinâmico que o projectou para sul, num movimento coincidente com o da «reconquista cristã» que, por intermédio das «cruzadas», então se operava na Europa, e o vocacionou ainda para integrar no seu tecido social povos de diversas raças e culturas. Estas características, por sua vez, conferiram ao novo reino uma mentalidade antecipadamente moderna, que marcou a sua história.

Tal modernidade logo determinou, no plano interno, uma prevalência do interesse nacional sobre os particularismos feudais; a perspectivação da vida económica, designadamente do trabalho, à luz de um precoce capitalismo de Estado; a progressiva burocratização da nobreza militar; a instauração de pequenas democracias municipais, etc. No plano externo, por virtude das «descobertas» e da missionação, uma visão universal da Humanidade e a sua «igualização», mediante a miscigenação e a integração cultural realizadas à luz dos princípios ecuménicos do cristianismo. Também a expansão ultramarina levou a uma valorização da experiência, da tecnologia e da eficácia.

Esta modernidade precoce e *sui generis* de Portugal que realizou, na prática, a aliança de uma das ideias-força medievais (a ideia de crmandade) com o mais dinâmico vector da vida contemporânea (o comércio mundial), nela integrando, em termos progressistas e próprios, os equívocos ideais da Renascença (naturalização e humanização do cristianismo) síntese logo expressa, aliás, através de um estilo barroco peculiar e extremamente vigoroso — explica o seu alheamento relativamente ao tardio mas triunfante movimento modernizador que eclodiu na Europa Central

a partir do séc. XVII (Iluminismo). Ao contrário do que então se verificou além-Pirinéus, a crise vivida em Portugal não era uma crise de consciência histórica e cultural, era uma crise de exaustão física que, depois da derrota de Alcácer-Kibir, levou à perda da independência em favor de Filipe II de Espanha.

O conjunto de circunstâncias que acabamos de referir, acrescido da posição que Portugal veio a assumir como paladino da Contra-Reforma, vieram determinar a sua problemática filosofia própria e, bem assim, o estilo e o perfil mental dos seus pensadores. Quanto aos temas: ético-jurídicos, de filosofia política e teológicos. Quanto à característica típica: o pendor pedagógico e messiânico, traduzindo um forte desejo de intervenção social e um sentimento de responsabilidade quanto à reforma do país, à luz de grandes ideais universais.

Dado que o nacionalismo cultural só se acentua a partir do séc. XVII, pois, até à altura, as ideias e os autores circulavam entre as nações sem barreiras linguísticas ou de fronteira política (por ex., os portugueses Sto. António (1195-1231) e Pedro Hispano (1205-1277) foram, de facto, personalidades europeias. Só a partir dessa época faz verdadeiramente sentido falar em filosofias nacionais. Por isso, na História da Filosofia Portuguesa deve ser dado particular relevo aos pensadores que, desde então, escrevendo em português, mais profunda e exemplarmente meditaram, dentro dos contextos problemáticos típicos da nossa cultura.

A cultura portuguesa foi marcada, desde as suas origens, pela presença simultânea das três religiões monoteístas: cristianismo, islamismo e judeísmo. Tal circunstância desde logo perspectivou e privilegiou, no plano filosófico, as seguintes questões: a) o problema do Absoluto; b) o entendimento desse Absoluto como *pessoa*; c) o problema do Mal; d) as ligações entre o Absoluto e o relativo vistas em termos existenciais, e encaradas, preferentemente, do ângulo da *salvação*. Estes tópicos, todavia, só muito tarde, em pleno séc. XIX, encontraram ambiente propício ao seu tratamento crítico. Responsáveis foram as lutas sangrentas que entre essas três religiões se travaram: contra os islamistas, a prolongada «guerra santa» em que, como já observámos, a empresa europeia das «cruzadas» se aliou à reconquista empreendida pelos primeiros reis portugueses para abater os «infiéis» e alargar o território nacional; contra os judeus, o estigma do «deicídio», da morte de Cristo que, à luz da sensibilidade e do direito criminal do tempo,

(que não levavam em conta uma responsabilidade exclusivamente individual, mas também familiar e comunitária) — exigia, para que pudessem ser integrados no corpo da nação, não só a apostasia, mas ainda um período de prova e vigilância que se prolongava por gerações. Daí a origem do tribunal da Inquisição, que mais tarde passou a ocupar-se também das heresias cristãs e dos protestantes). Esta profunda inserção do catolicismo na identidade nacional portuguesa levou pois a que o tratamento teórico e o aprofundamento místico das fundamentais questões postas pelo monoteísmo tivessem sido negligenciados em favor de uma atitude fideísta e voluntarista, mais propensa à veemência apologética e à controvérsia sobre diferendos dogmáticos de menor importância. A Reforma e a Contra-Reforma vieram estender este estado de coisas até à época moderna, em que o individualismo e a nova ciência centraram a especulação em quadros prioritariamente gnosiológicos e antropológicos. É já em pleno séc. XIX, depois de esgotado todo o esforço anti-reformista levado a efeito pela Igreja Católica, em grande parte mercê da acção dos Jesuítas, e que, no ciclo da chamada 2.ª Escolástica, muito ligado à Universidade de Coimbra, contou com grandes pensadores, como Pedro da Fonseca (1528-1599) e Francisco Suarez (1548-1617) — que as grandes questões filosóficas, características do monoteísmo, vieram a equacionar-se e, ainda assim, na cabeça de autores que se tinham afastado da ortodoxia católica. O contexto dessa especulação desdobra-se pelos seguintes momentos: a) *gnosiológico* (renovação do problema das relações entre fé e razão; inquirição sobre a natureza do conhecimento humano e seus limites, ao abrigo da tese de que a metafísica é indispensável; b) *metafísico* (inquirição sobre a natureza de Deus ou do Absoluto, tendo em vista, prioritariamente, uma explicação para a existência do Mal, mas procurando também uma base para a Ética, e uma explicação definitiva para o problema do conhecimento; c) *ético-jurídico* (fundamentação da liberdade, estabelecendo rumos para o comportamento individual e colectivo, e descobrindo o sentido da História).

Os Autores que, no séc. XIX, mais profundamente escreveram sobre estes temas foram Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), Amorim Viana (1822-1901), Cunha Seixas (1836-1895) e Antero de Quental (1842-1891); na transição para o séc. XX e no início deste, destacaram-se Sampaio Bruno (1867-1915), Leonardo de Coimbra (1883-1936) e António Sérgio (1883-1969).

Os traços mais comuns do seu pensamento são os seguintes: a) crítica do positivismo; b) defesa da tese de que é possível e desejável construir a Metafísica a partir da Ciência; c) defesa da tese de que a História se orienta no sentido de instaurar a Liberdade, mas entendimento também de que o fim da Liberdade é realizar o Bem.

II

A VIDA E OBRA DE AMORIM VIANA (1822-1901)

— Síntese interpretativa e crítica —

Contrariando embora o ponto de vista do próprio Amorim Viana que atribuía às biografias um grande valor antropológico e histórico, assim como o gosto e o interesse que nelas também achamos — só nos ocuparemos, dos sucessos menos claros ou mais significativos da sua vida, que aliá são poucos.

A sua história pessoal é sobretudo interior, e só indirectamente pode ser descrita, cotejando os pontos mais salientes do seu comportamento externo, com o conhecimento, tão compreensivo quanto possível, da sua personalidade, da sua visão do mundo, e dos seus ideais.

Pedro Amorim Viana nasceu em Lisboa, a 21 de Dezembro de 1822. E aqui já, a assinalar, uma mistura de sangues e classes sociais que não é muito comum: alta burguesia endinheirada, de origem estrangeira, linhagem aristocrática (aliás muito estimada pela Casa Real) pelo lado da mãe, D. Maria Felizarda O'Neill, e, com toda a probabilidade, ascendência também de cristãos novos. Seu pai, João António de Amorim, teria juntado ao apelido o topónimo Viana, para distinguir o seu ramo, oriundo da capital do Minho, de uns outros Amorins suspeitos de judeísmo. (Um cristão de boa cepa não se inquietaria, nem daria um passo, para evitar tais confusões...).

Desta sua especial constelação familiar terão decorrido duas circunstâncias de relêvo. O facto de ter cursado em Paris, no colégio D. Pedro de Alcântara, o ensino secundário; e um certo distanciamento emocional, e uma certa desenvoltura crítica, relativamente à ortodoxia católica.

O referido colégio situava-se em Fonteney-aux-Roses, nos arredores da capital francesa, tendo sido fundado e dirigido por

José da Silva Tavares, um pedagogo de assinaláveis méritos, forçado a emigrar por ter abraçado a causa legitimista; nele se reuniram jovens provindos de famílias portuguesas e brasileiras, aristocráticas e da alta burguesia, a quem oferecia, como tudo parece indicar, uma formação esclarecida, de muito bom nível, e fiel aos valores que a tradição portuguesa mais estimava.

Não tendo sido nunca um «estrangeirado» no sentido menor e provinciano do termo (em que há um deslumbramento pelos grandes centros europeus, mitificados e vistos de longe, e se cultua um cosmopolitismo *snob*), foi-o no sentido de que, os anos de formação, vividos em Paris, na adolescência, lhe deram um perfil mental em que não se sobrevalorizava, por princípio, o que vinha de fora, mas também se não ficava prisioneiro de preconceitos nativos. Isso terá contribuído decisivamente, creio-o bem, para o delineamento do papel que veio a desempenhar na vida cultural portuguesa.

Outro ponto que deverá sublinhar-se é o da sua precoce excentricidade. Há efectivamente notícia de que o seu comportamento no colégio denunciava um jovem de personalidade vincada, introvertido e amigo da leitura, e com predilecções literárias apaixonadas e fora do comum; imagine-se que sabia de cor o poema *De Rerum Naturae*, de Lucrécio, esse poeta estranho que se deixou encantar pelo atomismo materialista de Demócrito e de Epicuro. Já na altura teria manifestado também gosto pela meditação de textos filosóficos, tendo sido Leibniz, muito provavelmente, o seu autor preferido.

Uma vez concluída a preparação secundária, regressou ao reino e matriculou-se, em 1842, na Universidade de Coimbra, nos cursos de Matemática e de Filosofia. (Recorde-se que este último, fiel ainda à reforma pombalina, ministrava disciplinas de índole científica — química, física, zoologia, botânica, geologia, etc. — e não propriamente disciplinas filosóficas).

Parece ter sido um aluno irregular e pouco assíduo, a quem só interessavam as aulas que tratavam dos pontos mais difíceis das matérias, e que muita vez se deixava ficar na cama, a ler os clássicos da Filosofia ⁽¹⁾.

(1) Este seu gosto pela Filosofia e a circunstância de, na altura, esta ser ensinada, com especial relevo, na Faculdade de Direito, onde o professor Vicente Férre de Neto Paiva expunha as doutrinas de Krause (Karl C. F., 1781-1832),

Vários foram os traços de uma vida académica marcada pela excentricidade: inteiramente alheia à boémia turbulenta e romântica que então era de regra, e que tanto seduziu e marcou espíritos superiores como os de Antero de Quental (1842-1891) e Eça de Queiróz (1848-1928). Mesmo durante o breve período em que se interessou pela convivência mundana, A. V. requintou por um cuidado excessivo com a elegância do vestuário, em contraste com o desleixo que então se cultivava, no uso generalizado dos trajos académicos (tanto mais «distintos» quanto mais usados) em que o rigor eclesiástico se degradava numa postura irreverente e folgazã; e em contraste também com o proverbial desmazelo que passou depois a ser-lhe peculiar, durante o resto da vida. Mais importante, porém, do que isso, e do que a fama que então parece ter grangeado por ter resolvido um problema matemático que na

que tanto influenciaram o pensamento português e brasileiro (recorde-se, a propósito, nosso José Maria da Cunha Seixas), levaram-nos à hipótese de que A. V. deveria ter então tomado conhecimento do Krausismo, e ter-se situado criticamente a seu respeito. E tínhamos razão. As pesquisas efectuadas (com a colaboração de João Paulo Guerreiro Vaz) mostram que o filósofo esteve atento a essas circunstâncias do ensino do seu tempo. Primeiro o elogio à Faculdade de Direito de Coimbra. Criticando o pendor nacional para mais apreciar o estilo do que as ideias, reconhece que, no panorama português «só a boa organização da Faculdade de Direito tem sido fonte abundante de ideias nas ciências sociais» (in, *Juízo Crítico*, pág. 111; prefácio a *A Sociedade e a Família*, Porto, 1867, da autoria de Henrique Moreira). Depois o elogio, ainda que reticente, ao compêndio de Direito Natural, do Prof. Férrer, que reconhece ter tido «salutar influência na direcção do estudo da filosofia jurídica, que todavia fica manca, faltando-lhe o apoio da filosofia pura» (in *Análise do Curso Elementar de Filosofia*, de A. Ribeiro da Costa e Almeida, Porto, 1864, págs. 7-8).

Por último a expressa, ainda que discreta, referência a Krause. «Para mim, a teoria das ideias (de Platão) é a mais sublime concepção do Universo, embora incompleta. Mas as ideias devem permanecer no seio de Deus. Precisam, para viverem, dos esplendores das regiões celestes. Trazidas à terra, extremam-se e definham-se. Parece-me terem caído neste erro alguns realistas da Idade Média e, entre os escritores modernos, Krause, considerando a Humanidade como um todo subsistente. Muitos materialistas têm semelhantes tendências. Nada há mais perigoso e menos filosófico» (*Física e Metafísica*, «A Renascença», Porto, 1878, fasc. I, pág. 4, nota 2). Anote-se, para melhor avaliar a posição de A. M., que ele preconizava, como meio mais adequado e expedito para melhor e mais rapidamente colmatarmos as lacunas e penúrias da nossa cultura filosófica, a leitura directa dos grandes clássicos. Isso explicará a forma excessivamente sumária — e mesmo discutível — como se refere a Krause. Adiante voltaremos ao assunto.

altura circulava nos meios científicos, e que lhe mereceu a alcunha de «Newton» (tudo indica porém que o seu talento matemático não foi, na verdade, particularmente digno de registo) — é o facto de ter ingressado no «batalhão académico».

A importância deste alistamento não resulta do seu significado ideológico determinável em função das efectivas características políticas do batalhão, na altura, tanto mais difícil de avaliar quanto, segundo cremos, não foram ainda forjados os instrumentos conceituais necessários a uma análise histórica objectiva e profunda desse período da vida colectiva portuguesa. Mas consiste no que indica relativamente ao carácter, aos ideais e aos laços de amizade e camaradagem do nosso filósofo. O lance revela-nos algo de inesperado na personalidade de um introvertido excêntrico que começava a desenhar-se: a disponibilidade para a acção, mesmo a mais radical e perigosa, e a determinação em participar, por exigências de ordem ética, na vida social circundante. E este traço de carácter, então vindo à luz, manter-se-á bem vincado até ao fim dos seus dias. Muito «portuguesmente», o pensador não se sentiu atraído nunca pelas «torres de marfim».

Também assinala, embora de modo menos característico, a devoção pelos ideais da liberdade individual face a um poder político prepotente e de vistas curtas. Anote-se que tais ideais, apesar de banalizados numa retórica convencional, eram, no fundo, de forma mais ou menos mediata, desejados por todos.

O terceiro ponto de interesse consiste, como dissemos, nas relações de amizade e camaradagem que, na circunstância, se terão reforçado ou constituído. Faremos só referência a Eduardo Allen, que tinha sido seu condiscípulo no colégio de Fontenay-aux-Roses e veio a dirigir mais tarde a Biblioteca do Porto, e sobretudo, a Delfim Maia, que anos depois viria a ser um dos fundadores da revista «A Península», a que Pedro A. V. logo se ligou e onde publicaria os primeiros escritos.

Quanto ao mais, parece que o nosso filósofo, como era de prever, não primou pelo aprumo militar nem pela eficácia bélica, tendo sido, na vida do regimento, um estorvo complicativo que os comandantes dispensariam com alívio...

Antes de abandonarmos Coimbra, a Coimbra das «tricanas» e dos amores românticos, mais ou menos líricos, ou mais ou menos

trágicos, a Coimbra do «Choupal» e da «Quinta das Lágrimas», duas palavras sobre o que pensamos da solidão afectiva e do celibato do nosso Autor. Começaremos por referir que se nos afiguram inteiramente destituída de fundamento, mas não de interesse, antes pelo contrário, a notícia que lhe atribui alguns filhos naturais. A confirmar-se hipótese tão pouco provável, teríamos que rever toda a nossa interpretação da personalidade e do carácter de A. V.. Mas, repetimos, não nos parec nada que ela seja verdadeira.

O tópico é, na verdade, extremamente aliciante, mas muito complexo. A sexualidade profunda oferece uma das chaves mais eficazes para a decifração e iluminação das zonas radicais das personalidades de excepção, basicamente irreduzíveis ao quotidiano comum. Nele se tem abusado, e continua a abusar, com uma desenvoltura e um simplismo confrangedores, de perspectivas e posicionamentos freudianos e neo-freudianos. Não se mediou ainda, em toda a sua extensão, a importância antropológica do facto da incarnação dos espíritos em corpos sexuados; nem se vislumbrou, que o saibamos, o terreno próprio e o valor do que poderíamos chamar uma teologia e uma metafísica da sexualidade. Longe de nós, é claro, a pretensão de entrar aqui nesses temas. Permaneceremos na perspectiva de um senso-comum crítico e bem intencionado. E, mesmo assim, só tocaremos em dois pontos: diremos que A. V. valorizou muito o papel existencial e social da Mulher, considerando-a como a natural e mais eficaz «pedagoga» do «sentimento moral». (Adiante retomaremos o assunto); e que o pensador, em expressa referência ao seu próprio projecto de vida, segundo parece, fez o elogio do celibato dos filósofos, dizendo textualmente: «*A Mulher completa-se como esposa e mãe. O homem que carece dela, para conforto e alento, precisa por vezes de fugir à sua influência para dar vigor ao pensamento, quer quando medita e filosofa, quer quando decreta como legislador*».

Mas nem só os trabalhos escolares ocuparam A. V.. Cedo iniciou também uma fecunda actividade de publicista, debutando logo em 1852, na revista «A Península», a que já aludimos, nessa data lançada, e de cujos propósitos avultava o de desenvolver uma reflexão sobre os acontecimentos e temas culturais, fora das limitadas perspectivas do partidarismo político, e de uma cultura francesa que todos cultivavam com uma exclusividade mais ou menos superficial, em detrimento de outras culturas europeias, designadamente da espanhola.

É neste contexto, a que A. V. se manterá sempre fiel, que irá cumprir-se o seu destino de «primeiro» filósofo português. Primeiro, entenda-se (nunca nos interessaria um cotejo sempre discutível de méritos) no sentido de ter assumido por inteiro, antes de qualquer outro, em termos existenciais e sociais, a sua condição de filósofo.

*

O acontecimento fortuito que foi a ida para o Porto terá marcado a existência desse pensador que a tanto se atrevia, sem o respaldo de qualquer tradição (a seguir trataremos do caso especial de Silvestre Pinheiro Ferreira) num meio cultural tão adverso. E, já nesta cidade, um episódio a que foi dada grande repercussão pública ⁽²⁾.

Convém deixarmos vincado que A. V. não deverá ser visto só como o primeiro português que assumiu, por inteiro, como dissemos, a sua singular e difícil vocação filosófica. Mas ainda como aquele que iniciou temas especulativos autónomos que penetraram no contexto cultural português e aí deram origem a uma corrente metafísica que outros filósofos (aliás também portuenses), Sampaio Bruno (1867-1915) e Leonardo Coimbra (1883-1936)

⁽²⁾ O tal episódio terá sido o seguinte: na tarde de 4 de Abril de 1852, na rua do Caramujo, no Porto, A.V., mal chegado a essa cidade, não se teria descoberto à passagem do S. Sacramento, juntamente com outros redactores do semanário «A Aurora», o que terá provocado escândalo público, queixas no governo civil, e sujeição a juízo, no Tribunal de S. Bento, tudo com larga divulgação na Imprensa.

O episódio é referido por A. Cabral (*Polémicas de Camilo*, 1981, Lisboa, 2 vol., págs. 114-115), que logo estranha que a notícia respeite a um tal E. A. (Eduardo Augusto, e não Pedro). Amorim Viana. Confirmámos a exactidão da referência. E não houve lapso, pois, logo no primeiro número do «jornal literário» «A Aurora» (22 de Março de 1852) se indica que o mesmo é redigido por J. A. Soares - Teixeira e E. A. d'Amorim Viana, colaboração aliás muito curta, pois logo no número três (Abril de 1852) se lê que «O Snr. *Eduardo Augusto d'Amorim Viana deixou de fazer parte da redacção deste jornal*». Parece confirmar-se assim a hipótese de que se tratava de um outro Amorim Viana. Aliás a *Introdução* a este jornal, por ele também subscrita, é demasiadamente elementar e ingénua para que o nosso filósofo pudesse ter partilhado a sua autoria. De qualquer maneira, e mesmo sem o apoio do episódio referido, continuamos a pensar que está certa a reconstituição que fizemos da personalidade pública de Viana.

continuaram e trouxeram viva até aos nossos dias. Reinava então, nas cabeças românticas dos plumitivos, como na rua, um «maniqueísmo» virulento, simplista e redutor, que anulava todas as diferenças que não pudessem ser extremadas num dualismo insanável, designadamente, nessa época marcada pelas lutas liberais, a distinção entre *legitimistas*, *absolutistas*, *constitucionalistas*, *cartistas*, *tradicionalistas*, etc. Fossem quais fossem as mudanças operadas no meio cultural português, esse dualismo radical encontrava sempre a melhor maneira para se constituir.

Tinha-se firmado primeiro como vimos, no campo da Religião, através de um espírito apologético que se movia num terreno em que estavam em confronto tópicos teológicos de pormenor, e se punham de lado as grandes questões de fundo. Com a modernidade, como já vimos também, os ideais da Ciência e da Tecnologia, aliados aos da Política (especialmente da Política Económica), — vieram disputar à Religião a legitimidade para orientar a vida pública. E assim se abriu, também recheada de equívocos, uma nova frente de hostilidades.

Aliás esse radicalismo ideológico, fruto, em grande parte, insítmicos, de toda uma pedagogia apologética então seguida pela Igreja Católica, aliava-se ao nosso natural pendor para um eclectismo congraçante e eficaz, no domínio, «mais sério», dos interesses e da vida prática, no comum aborrecimento e na decidida desvalorização das discussões puramente teóricas.

Esta atitude anti-filosófica, generalizada e «espontânea», originava, entre os melhores, uma «má consciência» que, renunciando à autenticidade e à coerência, — se compensava, e reforçava, num partidarismo e companheirismo fanáticos; substituíamos as ideias pelas pessoas, (o que tinha até, aspectos positivos), mas subordinávamos depois as pessoas aos preconceitos ideológicos...

Neste clima espiritual, um homem como A. V. estava destinado a ser uma permanente pedra-de-escândalo, e a concitar a má-querença de gregos e troianos. Seria, como qualquer outro filósofo ostensivo e sem máscara, na terra-de-ninguém que sempre separa os que se julgam «bons», dos «maus» (uns e outros mais ou menos incoerentes na respectiva «ortodoxia») — um heterodoxo particularmente incómodo na sua coerência... Estaria destinado ao sacrifício... Só poderia salvá-lo da «cicuta» a sua natural misantropia, propensa a forjar-lhe um quotidiano excêntrico; e, na circunstância, nenhum «salvo-conduto» mais eficaz do que o ridículo. Todos

perdoam — maldosamente — quando se riem. Por outro lado, é nessa mesma excentricidade (como na «loucura» dos bobos) que as verdades podem ser mais facilmente escutadas e levadas a sério...

Observe-se todavia que só os filósofos com máscara partilham a duplicidade trágica, mas degradante, dos bobos. O amor da verdade não deve ser astucioso mas heróico, ou, pelo menos, inocente e de boa intenção.

A. V. compreendeu-o bem. Por longos anos repudiou o refúgio de uma excentricidade consentida, e participou na vida colectiva, como professor e publicista, com exemplar empenhamento e equilíbrio. Não teve desfalecimentos nem miragens na sua travessia do deserto. Só nos últimos anos a doença o venceu. Mas ainda então, acossado pelo vozear cruel do rapazio das ruas, na trágica confusão da sua vida interior, terá aflorado algum sentimento de menosprêzo por si mesmo; pelo contrário, o terá amparado, até ao fim, a consciência da própria dignidade.

Em resumo: do ponto de vista existencial e sociológico, A. V. assumiu, pela primeira vez em Portugal, a postura típica do filósofo: independente, crítica, mas participante, no âmbito de uma acção pedagógica e desinteressada, que nada mais pretende do que dar voz-pública à reflexão racional sobre os acontecimentos e temas que mais avultem na vida social.

*

Até que ponto terá então contribuído para isso, apesar de tudo, o meio social do Porto?

A figura do filósofo é convivente e urbana. Não lhe convém a simplicidade vegetativa (ou contemplativa) da vida rústica. Nem a rotina, a dissimulação e as querelas fúteis, mas absorventes, dos pequenos aglomerados provincianos.

E dos centros citadinos portugueses — Lisboa, Porto e Coimbra — talvez fosse o nortenho o mais propício ao florescimento e exercício de uma reflexão filosófica viva e autónoma. Lisboa é, ainda hoje, a «cidade da côrte»; o poder político está perto demais para não seduzir ou frustrar. Em Coimbra há o peso excessivo de uma tradição universitária que institucionalizou muito convencionalismo menor, que não acolhe bem a espontaneidade da vida do espírito, e gera, por contraste, uma irreverência que empurra a liberdade crítica para a caricatura que em si mesma se compraz; ou dá à inteligência, liberta de ritualismos, uma aura

romântica que lhe desvirtua a visão simples da realidade, sem narcisismos nem vaidades. No Porto, prevalece uma mentalidade burguesa avessa a especulações, é certo, e fechada numa autosuficiência por vezes muito limitada, embora apoiada, sempre, numa postura pragmática e realista. Mas isso permite, precisamente, que a sua vida social, apesar de tudo complexa e variada, seja particularmente vulnerável a uma observação crítica, e facilmente se acomode com excentricidades que não interfiram na esfera dos negócios nem perturbem excessivamente a rotina do quotidiano. Os intelectuais do Porto distribuem-se por pequenas ilhas; mas de lá se vêem uns aos outros; e têm todos, à sua mercê, o inteiro panorama da cidade...

Acreditamos pois que, apesar de tudo, a providência terá encaminhado A. V. para a urbe portuguesa onde melhor poderia ter cumprido o seu destino.

*

Para maior clareza, será a altura de vermos como a posição de A. V. se distingue da de Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846).

Na verdade, este pensador situou-se, de forma diferente, num meio cultural muito diverso. Atribuiu também à Filosofia (e não só à Ciência e à Técnica), um papel fundamental para orientar a vida pública portuguesa, designadamente no plano político; também ele, — ainda que familiarizado com a cultura de além fronteiras, pois durante muitos anos viveu em Paris, onde desenvolveu uma actividade intelectual muito intensa — se não «estrangeirou»; acalentou mesmo o propósito de abrir entre nós um caminho próprio que aproveitasse o que havia de louvável no pensamento moderno europeu, integrando-o na nossa tradição.

Silvestre está longe já do optimismo radical de Verney (1713-1792) e de Pombal (1699-1782), que era animado por um cientismo sumariamente anti-metafísico.

O Iluminismo Português (nem sempre tal circunstância é recordada) foi inspirar-se em Roma e em Viena, tendo sofrido uma «filtragem» que lhe retirou, por vezes sem coerência, os ingredientes hostis à nova forma de absolutismo real, então existente na Europa, e à dogmática católica tradicional. Endureceu-se num «anti-jesuitismo» rancoroso que levou, não só a uma reforma integral e precipitada do ensino público, mas, sobretudo, ao acolhimento entusiástico e sem peias do «espírito moderno». Para isso terá

por sua vez contribuído a circunstância, também nem sempre referida com o devido relevo, — de que os Jesuítas, na Europa, *combatiam sobretudo esse novo espirito*, e não a «nova ciência» que conheciam bem e até estimavam, desde que a pudessem compatibilizar com a dogmática católica e os fundamentos metafísicos então para ela propostos.

Silvestre Pinheiro, como dizia, já se encontrava fora desse contexto cultural; o espirito moderno tocara-o, sobretudo no plano político: entendia que abolição dos «privilégios» e a instauração de uma «monarquia democrática» eram ideais irrecusáveis; mas tinha dúvidas, quanto ao merecimento e justificação da nova perspectiva científica e filosófica (sobretudo nos seus aspectos metodológicos) que julgava ser fruto mais da ignorância do verdadeiro pensamento de Aristóteles (por isso traduziu e re-expôs, em termos que didacticamente considerou mais adequados, as *Categorias*), do que resultado de uma crítica pertinente.

Também as responsabilidades de uma vida política activa (Silvestre Pinheiro Ferreira, foi ministro, no Brasil, de D. João VI) obsessivamente dominada pelo propósito de evitar as revoltas liberais e a guerra civil (no que foi rasteiramente contrariado pelos intriguistas de todos os quadrantes, invejosos do seu talento) — remeteram, só para a fase final da sua vida, uma livre e directa especulação filosófica. Por outro lado ainda, como já foi observado por Amónio Paim, a surpreendente aceitação de uma moral utilitarista, denunciava, por certo, um posicionamento metafísico e teológico pouco nítido, roçando as fronteiras de um fideísmo inconsequente; e, ao que tudo indica, a sua *Teodiceia*, ainda hoje parcialmente inédita, pouco adiantará no sentido de uma especulação metafísica sobre o Absoluto.

Por todas estas razões, e outras mais que uma análise exaustiva sem dúvida revelaria ainda, não chegou Silvestre Pinheiro a iniciar uma corrente filosófica autónoma e fecunda, «sintonizada» com as nossas mais fundas inquietações culturais, e susceptível de ser desenvolvida, no tempo. Apesar de ter sido o primeiro a trazer para o cenário cultural português a discussão autónoma e crítica de temas filosóficos que agitavam a Europa mental da altura, Silvestre Pinheiro Ferreira não pode ser considerado, salvo melhor opinião, como o primeiro filósofo que em Portugal pensou, em português, tópicos decorrentes da problemática *nuclear* da cultura nacional. Julgamos que esse mérito terá pertencido, na verdade,

a A.V.; e isso sem embargo de ter tido como momento definidor do seu projecto de acção cultural, a intenção de acompanhar os pensadores franceses que no princípio do século XIX, tiveram o propósito de obviar a que os efeitos da Revolução, destruindo «crenças e princípios», provocassem a «desordem, a agitação e a corrupção»; para tanto seria necessário, como também A.V. entendia, reanimar o sentimento religioso, e «inculcar» no vulgo as verdades da *economia social* (o sublinhado é nosso). «Pelo estudo, dominar as paixões, dirigi-las e encaminhá-las ao bem geral». Para tanto não haveria que seguir a via socialista, mas aquela que «opera pelo conselho e pela insinuação» por parte dos escritores que, pela indole das suas obras «tocam as raias da filosofia»; assim como dos *filósofos de profissão* (o sublinhado é nosso). Dentro desta ordem de ideias, critica Victor Cousin (1792-1867) por não ter ido buscar à Metafísica o fundamento dos deveres sociais, mas contentado com um recurso à experiência histórica, certamente indispensável às ciências humanas, mas que não pode ditar a última palavra.

Este ponto de partida, marcadamente moralizador, e o entendimento, (de recorte clássico) que via na moral o caminho para a felicidade, permaneciam pois numa visão pré-kantiana, segundo a qual era na Metafísica que deveriam ir buscar-se os supremos princípios orientadores da conduta humana. Mas este quadro, de perfil tipicamente cartesiano, apresenta em A.V. uma particularidade profundamente significativa. Enquanto que em Descartes, e, de uma maneira geral, em todo o racionalismo iluminista, era o *método* o motor e a garantia do progresso do saber, progresso que, aliando a ciência e a filosofia, apontava para uma *Metafísica terminal*, — em A.V. era prévia e inadiável a tentativa de conhecer racionalmente o Absoluto; logo aí a razão se jogava por inteiro e assumia os eventuais limites; tudo o mais vinha por acréscimo. Concebida também a Filosofia como sistema que se desenvolve a partir de princípios, A.V. não problematizou, ao contrário do filósofo francês, a verdade inicial, o ponto firme que Arquímedes também julgara bastante para levantar o mundo. Ele estava, obviamente, no Absoluto, em Deus ⁽³⁾.

(3) Pensamos que é neste ponto que A.V. mais se afasta de Krause. Como se sabe Krause pretendeu ser o verdadeiro continuador de Kant, opondo-se designadamente a Hegel, Fichete e Schelling. Levou uma vida intelectual obscura e só

Esta ausência de uma perspectiva do progresso alicerçada no método, ou no «bom uso da razão», levou também desde logo A.V. a avaliar, em termos definitivos, o poder desta para nos levar à felicidade; ou seja, para resolver, em termos práticos, o *problema do mal*. O seu veredicto foi negativo: a razão, por si só, não levava

alguns (poucos) discípulos o seguiram e se lhe mostraram fiéis. A sua influência verificou-se sobretudo fora da Alemanha, nos Países-Baixos, Espanha, Portugal, Brasil e América de língua castelhana. Ainda recentemente se realizou em Madrid (1989) um colóquio sobre o Krausismo em que participou António Paim que apresentou uma comunicação sobre *O Krausismo Brasileiro*.

Creemos bem que essa influência ficou a dever-se a dois factores principais: a) porque as doutrinas de Krause abriam caminho para regressar a uma metafísica racionalista de tipo wolfiano (Christian Wolff, 1679-1754); b) porque atribuía à Ética e à Filosofia do Direito uma importância fundamental para a construção da sociedade federativa do futuro.

Julgamos que o pensamento de Krause poderá resumir-se como segue: a) Parte de uma análise dos processos cognitivos do sujeito empírico, e entende que estes processos realizam a «objectivação», ou seja, a transformação do *dado* em *objecto do conhecimento*. b) Mas considera que a *objectivação da Natureza* (parece abandonar aqui o fenomenismo transcendental de Kant) não pode ser efectuada pelo sujeito empírico, mas por um *Eu* mais amplo e fundamental, raiz de todas as subjectividades empíricas que lhes unificaria o *psiquismo* e a *soma*: a *Humanidade*. c) Todavia esta não é autónoma nem metafisicamente radical; participa da *Natureza* e do *Espírito*, que também, por sua vez, não são radicais nem autónomos, mas estão no Absoluto, isto é, em Deus. d) Assim, segundo Krause, o pensamento «analítico e subjectivo» leva do sujeito empírico a Deus, e o pensamento «sintético e objectivo» conduz do Absoluto ao Homem. e) Começando, o sistema Krausiano, com uma teoria da «*proto-essência*», continua com uma «*ciência da razão*», passa a uma «*ciência da natureza*» e finaliza na «*ciência da humanidade*». f) Foi certamente este itinerário de duplo sentido que liga o Homem a Deus e Deus ao Homem, assim como as fases que o integram — que levou o filósofo a conceber o «panenteísmo», segundo o qual o «Mundo está em Deus», havendo entre ambos uma continuidade cognitiva sem hiatos. g) Importante também, em Krause, é a ideia de que o *Espírito* e a *Natureza* se unificam na *Humanidade* (outro ponto que A.V. frontalmente rejeita), e que esta se compõe de um «conjunto de seres que se influenciam mutuamente, e que se vinculam a Deus, unidade suprema». h) As formas da *Humanidade* e, sobretudo, as suas diferentes fases, são grau de aperfeiçoamento progressivo, que culmina na «*Humanidade Racional*». (Anoté-se que esta perspectiva muito influenciou a *teoria da história* de Cunha Seixas). i) Nesta *Humanidade Racional* são mais importantes as «associações» globais e universais, com a *Família* e a *Nação* do que as «associações» particulares e (ou) sectoriais, como o *Estado* e a *Igreja*. É nas primeiras que a *Moral* e o *Direito* plenamente se realizam. j) A unificação final da *Humanidade* não deve resultar do domínio de um Estado sobre os outros, mas da *federação* das associações universais.

à felicidade; tinha que ser orientada pelo «sentimento moral»; «impulso infalível», se bem atendido, que conduzia ao conhecimento da «*Vontade do Criador*». Esta é o cerne, para o Homem, de toda a realidade, de que o dogma religioso é também expressão, e de que o «juízo moral», isto é, segundo Viana, o juízo que a nossa razão formulará «se nos colocarmos na posição do espectador imparcial». Ainda que A.V. conforme supomos, não tenha encarado o tema, parece-nos que há aqui um paralelo com o voluntarismo cartesiano, quer atendendo à doutrina da «*criação*», por Deus, das «verdades eternas», quer à visão antropológica que considera, no Homem, mais importante a vontade do que a inteligência, pois é enquanto livre (embora finito e impotente), que ele se situa, frente a Deus, no mesmo plano. É uma perspectiva cartesiana também, (e bem ortodoxa) quando entende que há um abismo intransponível entre o mundo do espírito e o mundo da matéria.

Como se compreenderá — e já foi aliás lucidamente sublinhado por José Marinho, que ao assunto dedicou algumas páginas de análise profunda — o tema da razão está sempre no âmago de uma especulação que tenha por objecto o Absoluto. É aliás este também o tópico que vai marcar o desenvolvimento das reflexões posteriores de Sampaio Bruno e Leonardo de Coimbra.

Aliás esse autodidacta prodigioso e inexplicável que foi Domingos Tarroso (1860-1933), no seu temerário livro *Filosofia Existencial* se ocupará também, temerariamente, do tema da razão, ao pretender superar as «antinomias» e os «paralogismos» kantianos, por argutamente logo ter observado que constituíam o mais sério obstáculo ao regresso da Metafísica, entendida nos moldes tradicionais.

Não vamos tentar esclarecer agora esta difícil problemática, nem para nela marcarmos a nossa própria posição. Deixamos só, bem sublinhado, que coube a A.V. o mérito de a ter aberto no contexto do pensamento português, em termos que não permitem mais a sua marginalização.

Quanto ao ponto de partida do seu projecto filosófico, que acima deixámos apontado, convirá observar ainda que José Maria da Cunha Seixas (1836-1895) o subscreverá nas suas linhas essenciais, alheio também à atitude dos «estrangeirados», descrentes das capacidades nacionais e deslumbrados sempre pelo que vem de fora. De notar ainda que a prioridade atribuída por este pensador

à Filosofia da História, ou seja, à perspectivação metafísica da experiência histórica, foi tópico que A.V. também tinha aflorado, ao contestar a validade dessa mesma experiência, aceite na sua mera facticidade.

Para completar este esboço que pretende assinalar os principais pontos de referência para uma localização de A.V. no contexto do pensamento português, convirá chamar ainda a atenção para a atitude que assumiu relativamente à «geração de 70» e às «Conferências do Casino»: condenação veemente da violência censória do governo, que atentava contra a liberdade do pensamento, mas distância e discreto repúdio de muitas das teses então defendidas, em especial do espírito «estrangeirado» que as animava.

*

Todo este estudo obedeceu a uma intenção de síntese. As particularizações e exemplos só foram usados para salientar o que mais interessava.

Seria deslocada, pois, uma exposição analítica e problemática do pensamento filosófico de A.V.; e muito mais a sua crítica. Em estudos futuros conto ocupar-me desses tópicos. Se não de forma monográfica, ao menos em trabalhos de reflexão teórica, cujos temas o propiciem.

Penso aliás que é esta a melhor estratégia para dar vida e pôr a circular a filosofia portuguesa: caracterizar a personalidade, a obra e o meio cultural dos nossos Autores, em sínteses que sejam, simultaneamente, preambulares e conclusivas; atribuir depois ao seu pensamento, no debate universal das ideias, o papel que lhes couber; e assim ir ajudando a formar um quadro geral da cultura portuguesa, cada vez mais discriminador, — ou mesmo mais problemático — mas mais articulado e unitário também.

Nesta conformidade, terminaremos fazendo um resumo da *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé (1866)* — o único livro que A.V. publicou.

A.V. defende a metafísica e a necessidade do conhecimento de Deus, a partir de uma posição optimista e progressista quanto ao desenvolvimento do poder da razão; esta defesa não se dirige contudo contra o positivismo e o agnosticismo, mas contra o fideísmo dos crentes; em especial dos católicos. Considera que

a fé é um estado de espírito de natureza gnosiológica; todos os homens são iluminados por Deus, mas a posse da perfeição a que a alma pode ascender, e em que «parece possuída unicamente da inclinação para o bem», exige esforço para dominar as paixões e uma iluminação especial (fé actual) que fixe a atenção naquilo que é revelado, para que a razão o examine; este exame poderá ser suspenso ou anulado pela atenção, ou desvirtuado pela imaginação; mas, se for completo e rigoroso, terá de ser lógico e levar necessariamente à aceitação de uma verdade ou ao repúdio de um erro; por isso a fé actual reveste sempre a forma de uma convicção racional como qualquer outra. Todavia, nunca a teologia poderá reduzir-se integralmente à filosofia; persistirá sempre um residuo misterioso e simbólico no dogma, que lhe advém do seu carácter prático: pretende orientar a conduta dos homens, «educar a humanidade». Por tal motivo a revelação actua também no plano de afectividade originando o «sentimento moral», caracterizado pela espontânea apetência do bem e repúdio do egoísmo. O mal não existe; é outro nome dado à imperfeição. Neste mundo e nesta vida em que agora vivemos, essa imperfeição consiste no poder afectivo do egoísmo e na incapacidade da razão para ver como os planos paralelos mas incomunicáveis da matéria e do espírito poderão unificar-se; onticamente, a imperfeição consiste na *temporalidade* e na *fenomenalidade* a que os homens estão presos, por mais que, nos sucessivos estádios dos mundos futuros, se aproximem da eternidade plena de Deus, e cuja revelação terá assim que ser sempre reduzida às condições humanas.

Eduardo Abranches de Soveral