

António Quadros
Obra, Pensamento, Contextos

Título António Quadros
Obra, Pensamento, Contextos
Autores Manuel Cândido Pimentel, Sofia Alexandra Carvalho
Coleção Colóquios

© Universidade Católica Editora

Revisão Editorial Helena Romão
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Paginação acentográfico
Impressão e Acabamento Sersilito – Empresa Gráfica, Lda
Tiragem 300 exemplares
Depósito Legal 0
Data fevereiro 2016

ISBN 9789725404775

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



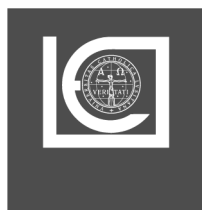
ANTÓNIO QUADROS
António Quadros : obra, pensamento, contextos / coord. [de] Manuel Cândido Pimentel, Sofia Alexandra Carvalho. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2016. – 344 ; 23 cm. – (Colóquios). – ISBN 9789725404775
I – PIMENTEL, Manuel Cândido, coord. II – CARVALHO, Sofia Alexandra, coord.
CDU 1 Quadros, A.
821.134.3 Quadros, A.
929 Quadros, A.

António Quadros

Obra, Pensamento, Contextos

coordenação

Manuel Cândido Pimentel
Sofia Alexandra Carvalho





Índice

Prefácio	9
<i>Manuel Cândido Pimentel e Sofia Alexandra Carvalho</i>	
PRIMEIRA PARTE	
A AVENTURA DO PENSAR	
António Quadros, Filósofo do Movimento	17
<i>Joaquim Domingues</i>	
A Filosofia do Movimento em António Quadros	
Prolegómenos especulativos à operacionalização da Saudade do Futuro	25
<i>Mário Sérgio Ribeiro</i>	
O Lugar do Intemporal	
A propósito de António Quadros, pensador do mito da História	33
<i>Carlos H. do C. Silva</i>	
História, Hermenêutica Esotérica e Filosofia em Portugal,	
Razão e Mistério	43
<i>João Ferreira</i>	
Ser e Estar, Ter e Haver, Fazer Espírito, Língua e Cultura	
no Pensamento de António Quadros	50
<i>Jorge Croce Rivera</i>	
António Quadros	
Cultura e Desocultação	61
<i>José Antunes de Sousa</i>	
António Quadros	
As diferenças culturais como problema filosófico	66
<i>Rui Lopo</i>	
A Distinção entre o Tempo Mítico Grego (Angústia da Tragédia)	
e o Tempo Histórico Judaico-cristão (Esperança Bíblica)	
no Pensamento Escatológico de António Quadros	73
<i>Samuel Dimas</i>	

Saudade e Futuro em António Quadros <i>Pedro Vistas</i>	80
A Intuição e o Conceito do Divino em António Quadros <i>Jorge Teixeira da Cunha</i>	88
A Teologia do Espírito Santo em António Quadros <i>Manuel Cândido Pimentel</i>	96
SEGUNDA PARTE	
ENTRE TRADIÇÃO E INVENÇÃO	
A Estética Existencial de António Quadros <i>António Braz Teixeira</i>	105
A Dimensão Estética no Pensamento de António Quadros <i>José Carlos Pereira</i>	114
Filosofia da Paisagem na Obra de António Quadros No Primeiro Barroco Atlântico (apontamento) <i>Rodrigo Sobral Cunha</i>	120
António Quadros e a Crítica ao Existencialismo <i>Marta Mendonça</i>	125
António Quadros e a Filosofia Portuguesa <i>J. Pinharanda Gomes</i>	135
António Quadros e o «57 – Movimento de Cultura Portuguesa» <i>Manuel Gama</i>	147
A Exegese do Sebastianismo em António Quadros <i>Miguel Real</i>	157
O Carácter Paraclético e Apocalíptico da Ilha Brasil no Contexto do Mito Sebastianista <i>Loryel Rocha</i>	163
António Quadros como precursor dos estudos do sebastianismo na literatura brasileira <i>Lúcia Helena Alves de Sá</i>	174

A Leitura do Modernismo em António Quadros 182
Nuno Júdice

A Poética de António Quadros 187
António Cândido Franco

António Quadros
Da literatura alheia à literatura própria 192
João Bigotte Chorão

António Quadros e a Ficção Nacional Saudades do Futuro... 197
Annabela Rita

António Quadros, Tradutor
Relatório preliminar e algumas perguntas 208
Teresa Seruya

TERCEIRA PARTE

SITUAÇÃO, PÁTRIA E TESTEMUNHO

Linhas de Força de uma Antropagogia Situada na Obra de António Quadros 223
Manuel Ferreira Patrício

António Quadros – Intérprete do Portugal Moderno 230
Guilherme d'Oliveira Martins

António Quadros e a Universidade em Crise
Uma questão cultural 233
Luísa Leal de Faria

António Quadros Leitor e Intérprete de Albert Camus 246
Maria de Lourdes Sirgado Ganho

“Razão e Mistério”
Uma leitura comparada entre António Quadros e Sampaio (Bruno) 253
Afonso Rocha

«A Procura da Verdade Oculta»
António Quadros e o Pensamento Esotérico de Fernando Pessoa 263
José Almeida

António Quadros Leitor Integral De Fernando Pessoa <i>Raquel Nobre Guerra</i>	271
Mito, Utopia e Ucrânia Leituras de António Quadros e Eudoro de Sousa <i>Sofia A. Carvalho</i>	280
António Quadros, a Filosofia Portuguesa e a Tradição Joaquina Em diálogo com Agostinho da Silva e José Marinho <i>Renato Epifânio</i>	292
António Quadros e a Paideia Lusa <i>Abel de Lacerda Botelho</i>	300
A visão do Brasil em António Quadros <i>Constança Marcondes Cesar</i>	311
António Quadros e o Brasil <i>Anna Maria Moog Rodrigues</i>	317
António Quadros Um testemunho <i>José António Barreiros</i>	325
António Quadros, Homem Vertical <i>Gilberto de Mello Kujawski</i>	330
Apresentação do Colóquio no Brasil <i>António Quadros Ferro</i>	333

Prefácio*

I.

«O escritor é, porventura, o elemento basilar de um complexo cultural. Levando o pensamento até ao seu limite necessário, diremos mesmo que o escritor é o elemento basilar de um complexo nacional.»¹. Assim se pronunciava António Quadros, na obra *A Existência Literária*, sobre a situação cultural e a verdade do escritor na sociedade e, em particular, na sociedade portuguesa, acrescentando ser ele o «elemento social, que, pela sua acção, mais contribui para o progresso espiritual e até material da pátria portuguesa e da humanidade»².

Concordando estritamente com o seu próprio ponto de vista filosófico da nuclearidade da antropologia no contexto dos saberes ou mesmo da sua prevalência nos domínios da sabedoria filosófica, um traço que tem em comum com o seu Mestre Álvaro Ribeiro, António Quadros viu no escritor aquele que «estuda o homem sob todos os seus ângulos», sendo ele o filósofo, o poeta, o dramaturgo, o novelista, o sociólogo, o historiador, o orador e o teólogo ou apologista.

Se o primeiro, o *filósofo*, tem por missão observar e exprimir «as relações do espírito com a alma e o corpo, que perscruta as fronteiras da antropologia, da cosmologia e do transcendente, que explora os fins da Humanidade, o sinal do seu destino neste mundo de geração e corrupção»³, o último, o *teólogo* ou apologista, tem por missão dar «notícias aos homens de um Deus interiorizado ou revelado»⁴.

Como *poeta*, o escritor «traduz a dor, a angústia e a saudade»; *dramaturgo*, «reproduz, artisticamente, os conflitos sociais», revelando-nos o agenciamento do mal entre os seres humanos; *novelista*, «alinha a sucessão dos eventos vitais de um homem ou de uma família, que transmite um movimento humano e espiritual no tempo e no espaço»⁵.

E enquanto sociólogo, historiador e orador? Se aquele, o *sociólogo*, «analisa as virtudes e as carências das sociedades e as suas relações entre si», se o *historiador*

* As partes 1 e 2 do presente prefácio foram redigidas por Manuel Cândido Pimentel e Sofia Alexandra Carvalho, respetivamente.

¹ António Quadros, *A Existência Literária*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1959, p. 209.

² *Idem, ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem*, p. 210.

⁵ *Ibidem*, pp. 209 e 210.

rebusca no passado «riquezas que podem servir ao presente e ao futuro», o *orador* «aponta necessidades e soluções políticas»⁶.

Quem conheceu e conhece António Quadros — ou pelo convívio direto, ou pela palavra escrita, ou pelo movimento conjugado dessas duas vias —, conhecedor do *intermezzo* entre os dois atos que são a sua caracterologia humana e a sua psicografia anímica, não ignora o quanto há dele nessa descrição do escritor, que, pensada genericamente para todos os escritores, a ele muito particularmente se aplica.

Em verdade, António Quadros foi escritor na real aceção da palavra que ele investiu em *A Existência Literária*: escritor na situação múltipla das faces ou personalidades que aí ponderou, tendo sido todas elas ou todas elas contribuindo para a unidade da sua personalidade criadora.

E se foi filósofo, não o foi apenas, porque foi poeta e novelista, e, a seu modo, sociólogo, historiador e orador, de um modo, aliás, muito especial, que o radica na historiografia da cultura portuguesa, com a qual se comprometeu de forma tão profunda que a segunda metade do século XX lhe deve o testemunho mais impressionante de um labor sem tréguas pela identidade da cultura de Portugal.

Do periódico de imprensa à revista filosófica e literária, da hasta pública, constituída *forum* de ideias e debate, à obra escrita e editada, da necessidade de intervenção ao movimento literário e filosófico, o escritor que foi António Quadros ritmou a sua vida pessoal e intelectual por uma paixão avassaladora, a paixão por Portugal.

É essa paixão que pela exímia mão do celebrado autor de *Portugal, Razão e Mistério* nos conta hoje pela lauda escrita, aqui e agora, e supomos que para sempre, os velhos arquétipos e glórias de outrora de Portugal e Portugueses. Mas falsariamos o espírito de António Quadros se pretendêssemos que tal paixão não tem maior còvado que o espaço de um museu de memórias. Mestre da Portugalidade, como lhe chamou Álvaro Ribeiro, o legado de António Quadros abre-se ao futuro, onde as gerações sucessivas do Portugal atual e do Portugal possível poderão ir colher os ensinamentos da arte de ser, estar e continuar português, porque, como ensina este Mestre, não têm futuro a nação e as gerações nela se a si não se conhecerem, se não nascerem continuamente de um movimento de autognose que as leve à raiz ontológica onde verdadeiramente se conhecem como portuguesas e portugueses.

A paixão de Quadros por Portugal constitui por si só uma experiência pedagógica denegadora do estrangeiramento da nossa cultura e, levada muito a sério, como, em verdade, deverá, não deixará de fazer corar quem presuma olhar Portugal e os Portugueses pelo prisma da negatividade. A paixão de Quadros

⁶ *Ibidem*.

surge como antídoto a favor do otimismo e da gesta heroica que todo o futuro das pátrias pede às gerações.

De seu nome completo, António Gabriel de Castro Quadros Ferro, nasceu a 14 de julho de 1923 em Lisboa e nesta mesma cidade faleceu a 21 de março de 1993. Nos votos de pesar sobre o seu passamento, na Assembleia da República, a 24 de março, Manuel Alegre, entre outros, rendeu-lhe justiça, dizendo que, como Pascoaes e Pessoa, entendia António Quadros que «a colectividade nacional é a expansão de uma alma, de um espírito, sendo, depois, um ente com vida e energia própria», e que o escritor de *Memórias das Origens, Saudades do Futuro* «Pensava que nenhuma pátria pode subsistir e afirmar-se na plenitude do seu ímpeto vital e da sua energia criadora sem radicar no que os gregos chamavam *Paideia*, ou seja, um código de valores, englobando, numa univocidade plural – a expressão é sua –, um pensamento, uma literatura, um teatro, uma arte, um sistema de educação»⁷.

A dimensão da *paideia* cultural de António Quadros está suficientemente atestada nas páginas da presente edição. A ela, porém, não se reduz o seu perfil intelectual, já que, como acima se disse, o escritor é nele múltiplo. Quem, porém, queira procurar o engendramento da sua unidade, fá-lo-á sempre pela filosofia, pois que é nesta que está a pedra angular que sustenta a abóbada do seu edifício de ideias, o plano da sua arquitetura e a argamassa que põe em diálogo os saberes e práticas de saber que se cruzam nos seus textos.

Uma das principais características da obra de António Quadros está precisamente no veio fortemente interdisciplinar que motivou convocar-se para o seu estudo investigadores de tendências e áreas de saber diversas, donde a atenção também aos seus contextos históricos, culturais, filosóficos, literários, sociológicos, capazes de lançar luz sobre a complexidade de uma obra multifacetada e que espera por mais aprofundados e alargados estudos. Este livro de atas, que reúne o contributo de tantos, é, na segunda década do século XXI, uma pedra para o edifício desses estudos, e, conseqüentemente, um auspício, pois que espera que a reflexão ora empreendida encontre ecos no futuro.

Para o carácter interdisciplinar deste livro contribuiu a feliz relação do CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, ao tempo dirigido por mim, com o CECC – Centro de Estudos de Comunicação e Cultura, dirigido pelo Professor Peter Hanenberg, ambas unidades de investigação da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, que pelo empenho de respetivos investigadores deu resposta ao veio interdisciplinar da obra de Quadros, a que se veio associar a Fundação António Quadros, dirigida por Mafalda Ferro, parceira natural da iniciativa, e o Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro,

⁷ Transcrito in AA. VV., *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros: Colóquio: Contributo bibliográfico*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995, p. 116.

a que preside o ilustre Dr. António Gomes da Costa, por este se tornando possível a projeção de um colóquio internacional, a responder àquela significativa vertente da lusobrasilidade de António Quadros, a que António Quadros Ferro, seu neto, foi muito sensível, praticamente orientando e organizando os estudos que se fizeram ouvir nas salas do Real Gabinete.

O balanço desse encontro científico em Portugal e no Brasil é dado ao público na reunião aqui feita da maioria dos seus estudos, obra que inclui ainda testemunhos e participação de quem esteve próximo e conviveu com António Quadros, capazes de dar uma visão do Homem e da Personalidade não inteiramente enfileirada no rigorismo da cultura de investigação universitária. Estes estudos são, como a obra de Quadros pede, plurais, sobre estética, crítica e criação literárias, exegese e pensamento filosóficos, teoria da história e do mito, pedagogia, metafísica e teologia, e encontram-se distribuídos por três partes, onde sucessivamente se vai do universal para o mais particular; ou dos supostos filosóficos e da filosofia do movimento para a tradição e invenção da cultura, a estética, a literatura e o imaginário sebastianista, e destes para as geografias culturais, as pátrias e o homem situado.

2.

Um dos intentos que inscrevem o sentido do pensamento reflexivo, a par da consolidação da investigação crítica, prende-se justamente com a procura deste duplo propósito, neste livro patenteado: recolocar o exercício próprio do filosofar, presente na tradição pensante da filosofia portuguesa, ainda que descontínua e difusa (como adequadamente propõe José Marinho), acerca da obra e pensamento de António Quadros, bem como na importância exegética do autor sobre autores portugueses, como, por exemplo, Fernando Pessoa, José Marinho, Afonso Botelho, Orlando Vitorino, Álvaro Ribeiro, Antero de Quental, Teixeira de Pascoas, Sant'Anna Dionísio, Raul Brandão, Raul Leal, entre tantos outros; e aclarar, partindo desse contributo, o enquadramento histórico do pensamento português e a necessidade de situar, igualmente, o espaço intelectual português e europeu, aclamando a edição e direção dos fascículos de cultura da *Acto* (1951-1952), da *Revista Espiral* (1964-1966) e da criação do «Movimento de Cultura Portuguesa» e o consentâneo jornal *57* (1957-1962).

Com *António Quadros: Obra, Pensamento, Contextos. Colóquio Internacional nos 90 anos do seu nascimento e 20 da sua morte* — evento que, sob o Alto Patrocínio da Excelentíssima Senhora Dra. D. Maria Cavaco Silva, foi promovido pelo Centro de Estudos de Filosofia e o Centro de Estudos de Comunicação e Cultura da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, a Fundação António Quadros e o Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, em parceria com a Câmara Municipal de Cascais e a Câmara Municipal de Lisboa —, pretendeu-se, por um lado, trabalhar as formas mais representativas do

pensamento português e, por outro, estabelecer uma íntima conexão teleológica e intercultural do estado movente do seu pensamento, ainda que inacabado.

Não poderíamos, assim, deixar de firmar aqui o nosso agradecimento ao Professor Doutor António Braz Teixeira, enquanto um dos representantes do movimento da filosofia portuguesa, e a Mafalda Ferro, Presidente da Fundação António Quadros, a cujas sugestões devemos parte substancial da realização deste acontecimento.

Outros nomes, a quem devemos um especial agradecimento pelo empenho incalculável na realização do evento, são os de Ana Lúcia Carvalheda, Samuel Dimas, Pedro Cabrera e Pedro Vistas.

Com efeito, o câmbio de saberes interdisciplinares que agora reunimos torna-se claro e evidente testemunho da incorporação da comunidade académica e científica quer no cruzamento de pensamentos específicos sobre a cultura e o movimento da filosofia portuguesas, quer na construção de um discurso original e diverso em constante prospetividade de transmissão e movimento para o futuro, revelando-se, assim, um úbere campo de perscrutação, cuja continuidade deverá ser preservada e ampliada em futuros eventos.

Ao percorremos estas páginas, encontramos a dimensão estético-simbólica do pensamento de António Quadros, a prossecução efetiva das ideias centrais do Movimento da Filosofia Portuguesa, as preocupações vigentes de uma antropologia e de uma *paideia* lusitanas, ou examinamos melhor os pressupostos da poética e da crítica literária do autor, a sua arqueologia pensante no domínio da historicidade e da mitologia, bem como os desígnios escatológicos presentes nesse *projeto áureo de realização da Humanidade*, estribado numa Teologia do Espírito Santo, cujas repercussões ainda hoje ecoam.

É assim que, num tempo que perdeu ou recusou passivamente os arquétipos fundacionais, se reconhece a necessidade de uma recuperação ou renovação de uma parte substancial do universo do pensamento português.

Os Coordenadores



Primeira Parte

A Aventura do Pensar



António Quadros, Filósofo do Movimento*

JOAQUIM DOMINGUES

I.

Como português, sinto uma profunda gratidão para com António Quadros, de quem, desde a juventude, me habituei a ler a calorosa, mas lúcida e compreensiva defesa dos valores pátrios, então em grave crise; como se uma espécie de acídia coletiva, entorpecendo as almas e esfriando os corações, paralisasse a ação. Conforme o feliz título do livro publicado em 1978, a sua incansável atividade, num tom afável, mas firme, que atiçava o fogo do espírito lusiada em muitos jovens, era um exercício d'A *Arte de Continuar Português*. Num ambiente que, recorrendo à linguagem das gestas medievais, ele por mais de uma vez caracterizou como o de uma *terra gasta*; tal como o poeta da *Mensagem* consignara no 'Quinto' e derradeiro de 'Os Tempos' simbólicos: *Este fulgor baço da terra / Que é Portugal a entristecer*.

Na minha inópia, mal posso testemunhar quão desmesurada me pareceu a inesperada atenção com que, muitos anos depois, correspondeu ao sumaríssimo e paupérrimo texto onde exarara o apreço com que lera *Uma Frescura de Asas*, o romance onde dramatizava a vida de Sampaio Bruno. Impressionara-me ele vivamente por ter logrado realizar um dos mágicos segredos da arte poética, dando vida nova ao que caíra no limbo do esquecimento, com isso prestando um precioso serviço à filosofia, encarnada numa existência reerguida a partir da letra morta dos livros. Feito tão notável que, confessando um dia a Afonso Botelho a minha estranheza pelos passos onde o romance ficciona episódios amorosos de que não conhecia relato algum, ele me replicou ser esse precisamente o seu maior mérito, visando a solução de um problema que, por timidez ou quaisquer outros motivos, tinha ficado pendente.

As circunstâncias não foram propícias a que falasse de viva voz com o escritor, que apenas uma vez vi, ao longe, na sede da Guimarães Editores. Ainda assim tive a feliz sorte de receber algumas cartas suas e até livros com dedicatória, onde, sem qualquer afetação, como se fôssemos amigos de longa data, tratava o desconhecido, que de facto era para ele, com uma cordialidade e generosidade que não posso esquecer. A serenidade e a bonomia iam de par, na sua personalidade, com os raros dons de comunicador, demonstrados numa entrega ao bem comum, cuja intensidade o esgotou mais cedo do que seria de esperar, frustrando um encontro pessoal.

Estou por isso muito grato aos familiares, assim como aos amigos e admiradores de António Quadros, por manterem vivo o seu legado através da Fundação que lhe ostenta o nome, mas também por iniciativas como a que conduziu a este

* O autor do texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico, embora discorde dele.

colóquio. Sendo certo que ao associar-lhe os nomes e as obras de António Ferro e de Fernanda de Castro se cumpre um desiderato que, correspondendo a um alto valor social, está na linha do seu procedimento. Devo confessar a minha admiração pela lucidez e coragem de quem enfrentou a hostilidade de muitos, pronunciando-se, com isenção, mas não sem afeto, acerca da personalidade e da obra do seu pai, designadamente no prefácio ao volume póstumo *Saudades de Mim*, de 1957, e na antologia que organizou, em 1963, para as Edições Panorama.

II.

Falta-me, para bem apreciar tudo isto, como disse, a relação pessoal, mas também a afinidade geracional ou do meio social, pelo que receio não saber interpretar adequadamente alguns aspetos da obra de quem tanto valorizava o carácter situado da ação humana, mesmo nos seus planos mais elevados. Escas-seiam-me ademais os recursos para caracterizar e apreciar um estilo tão distante do rigor académico ou escolástico como da gíria jornalística; sendo no entanto assaz rico, até em neologismos, mas ágil e dúctil, conduzindo o leitor, em sucessivas aproximações, para novas perspetivas, por vezes bem afastadas dos lugares comuns. Enfim, embora conheça alguns textos autobiográficos significativos, pouco sei do percurso íntimo do homem que, estreado-se muito novo nas lides públicas, foi durante meio século uma das mais ativas presenças na vida mental portuguesa, com projeção noutros meios, em especial no brasileiro.

Ainda assim, arrisco-me a afirmar que a noção central do pensamento do autor de *O Espírito da Cultura Portuguesa* é muito afim à de quem retratou em *Uma Frescura de Asas*, assim como à do autor de *A Razão Animada*, na linha de uma tradição que se tem vindo a revelar e a ampliar em sucessivos passos. Com efeito, já em Bruno avulta a evidência de que a realidade da pátria se configura através dos laços que unem as gerações, num devir cujas divergentes formas radicam num tronco comum, por vezes quase invisível ou inconsciente. Espírito que, encarnando em múltiplos seres, acontecimentos, instituições, tempos e lugares, se anima no movimento da passagem da potência ao ato; mas se indefine, desfalece e se apaga quando o movimento é sustido e cai no passado, como perfeito, ou, por artifício, é mecanizado.

Esse cuidado pelo bem comum aparece expresso, com a autenticidade que é legítimo supor ao registo lírico, na composição de abertura de um dos primeiros títulos publicados, a que deu o simbólico título de *Viagem Desconhecida: Um itinerário poético: 1950-52*:

Uma lenta e insegura prece

Levo aos ombros o fardo imenso dos séculos

Clamando nas minhas veias, infiltrando-se nas minhas palavras [...]

Moldando a seiva dos pensamentos mais secretos [...]

Deixa-me, vida, transfigurar o mundo,
 Colorir as sombras, recriar a criação! [...]
 Com um pouco de terra, sol, brisa, cor, esperança e carne,
 Eu talvez pudesse ajudar-te a ressuscitar tudo quanto está morto
 No coração ingénuo dos meus irmãos. Ajuda-me, pois! [...]
 Quero ser um princípio, não um fim. Que depois de mim,
 As tempestades sejam outras, as lágrimas mais leves,
 E a natureza mais próxima dos corações humanos.¹

Julgo ser essa atitude de ativo empenhamento na regeneração de uma realidade social cujo transe se prolongava de há muito, com oscilações de superfície ainda hoje visíveis, essa dedicação ao bem comum, concreto, situado, desde a família e os amigos até à humanidade e à natureza, que sempre regeu o seu procedimento. Tendo um passo decisivo ocorrido quando descobriu que, entre os extremos do individualismo egolátrico e do universalismo abstrato, a Pátria constitui a mediação decisiva. No pressuposto, porém, de que ela se não confunde nem esgota em qualquer uma das formas concretas da constituição política, social e cultural; ainda que passe por aí a sua realização e, com ela, a de quantos participam desse princípio espiritual.

III.

No trecho autobiográfico de 1959, «A cultura portuguesa perante o existencialismo», publicado como prefácio à tradução do ensaio de Ismael Quiles, *Sartre e o Existencialismo vistos por um filósofo católico*, o autor da *Introdução a uma Estética Existencial* explica como acabara por encontrar, após a frustrante experiência da passagem pela Faculdade de Letras de Lisboa, uma via graças à qual, «A partir de ser *eu*, com todas as implicações fenomenológicas e existenciais da subjetividade, a filosofia não era já algo exterior, [...] a verdade era atingível, mas a partir da minha específica experiência vital»². Ora, ou fosse porque tanto o existencialismo como a filosofia portuguesa «eram objecto de uma feroz oposição catedrática», ou por esta última advogar a radicação na realidade própria, o certo é que na mente do jovem António Quadros as duas perspetivas se associaram de modo que, confessa, «tal parentesco, suposto ou verdadeiro, iria determinar pouco a pouco a própria estrutura do meu pensamento»³. O existencialismo que, mais do que uma corrente filosófica, constituía a atmosfera que todos os

¹ ANTÓNIO QUADROS, *Viagem Desconhecida: Um itinerário poético: 1950-52*, Lisboa, Portugalíia Editora, 1952, pp. 8 e 9.

² ANTÓNIO QUADROS, «A cultura portuguesa perante o existencialismo», prefácio à tradução do ensaio de Ismael Quiles, *Sartre e o Existencialismo vistos por um Filósofo Católico*, tradução portuguesa de Luís Pestana, Lisboa, Arcádia, 1959, p. 19.

³ *Idem*, *ibidem*, p. 12.

pensadores de então respiravam⁴, apontava para «o reconhecimento da existência primordial do englobante pátrio»; por isso, a partir dele é que se haveria de alcançar «uma reintegração final», sob a condição de «cada complexo pátrio se assumir inteiramente em suas possibilidades espirituais»⁵.

Essa radicação na realidade, tal qual se nos apresenta e nos solicita — contra as ficções de um filosofar e um imaginar que pretendem abolir o tempo, o espaço e as circunstâncias efetivas em que o homem vive mergulhado —, sublinha-a ele com veemência: «A redenção concebe-se na assunção do vário, do múltiplo e do corrupto. Em síntese: só há movimento na necessidade.»⁶ Tal era o seu compromisso de assumir a participação responsável no movimento redentorista, a partir de realidade concreta, por corrompida e complexa que fosse, como de facto era e continua a ser... Integrando-se numa tradição espiritual, cujos representantes invoca sob a designação, forçada, mas expressiva, de “Filósofos portugueses da existência”, com destaque para Bruno, Leonardo Coimbra e Álvaro Ribeiro, avessos a ucronias e utopias, por amor do povo em que se reconheciam.

António Quadros afastou-se, por opção, mas também por índole, do modelo escolar que o humilhara e vexara enquanto aluno, e se lhe afigurava menos adequado à nossa cultura e circunstâncias históricas. Mais do que um sistema, bem articulado e argumentado, conforme aos esquemas da racionalidade didática, o filosofar era para ele um exercício assumido como experiência vital e vertido nas diferentes manifestações da criatividade com que participava no viver coletivo. Razão pela qual os seus livros, onde aliás recolheu muitos textos escritos para os jornais, as revistas e a rádio, ou lidos em conferências e colóquios, não dão a justa medida da projeção do seu pensamento e do diálogo mantido, aquém e além fronteiras.

IV.

O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução, publicado aos quarenta anos, em 1963, constitui um momento alto do seu percurso, no qual não encontro ruturas, mas uma evolução contínua, em que o amadurecimento pessoal se articula com as leituras e releituras, com a intervenção pública e o convívio dos amigos, mormente nas tertúlias. O seu propósito fica enunciado desde o início: «Eis uma primeira aproximação, existencial, simbólica, histórica e ideológica da teoria do movimento. O livro dá testemunho de uma etapa, mas sobretudo abre um itinerário.»⁷ Refletindo sobre as expressões superiores da atividade humana, em particular da nossa, portuguesa, como a generalidade dos seus estudos,

⁴ Cf. *ibidem*, p. 38.

⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷ *Idem*, *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, p. 15.

o volume é um dos que mais se demora na teorização do que, implícita ou explicitamente, constituiu uma das suas preocupações mais constantes.

Como se compreende, o verbo *mover*, com os substantivos e adjetivos da mesma raiz, bem como o demais vocabulário e temário desse núcleo semântico têm capital importância para quem entende que «o movimento é a primeira e a última essência do homem»⁸. O qual, porém, se não há de reduzir ao plano mecânico e natural, mas valorizar acima de tudo na perspectiva aristotélica da transformação, ou seja, da mudança de forma:

Transformação seria, neste sentido, como que o próprio verbo em seu aparecer existencial, como que o movimento, perenemente alterando as formas, mas a partir do seu criacionismo interior e da sua evolução, comprimindo-se a virtualidade no acto, que é por sua vez virtualidade de acto, e assim sucessivamente, na busca da máxima perfeição, com o impulso do Motor Imóvel, do Deus causal e final, o terceiro termo sempre presente no caminho da matéria à forma, no ser que, inserido embora no estar do *locus* e do *situs* – localizado e situado –, encarnado e corporizado ainda, aparece no entanto misteriosamente afecto da graça ou do privilégio da perfectibilidade.⁹

Tanto por formação, onde avultava a cultura estética do ambiente familiar, como por vocação, de mediador ou comunicador apostado em estabelecer pontes, valorizar afinidades e favorecer convergências, a enunciação do seu pensamento busca a empatia com o leitor, mais do que um rigor formal com curso apenas no restrito meio dos especialistas. Daí o recurso aos exemplos colhidos na atualidade cultural, conforme, neste caso, o célebre texto *A Metamorfose*, de Kafka, ilustrativo da diferença entre as duas dinâmicas. Assim, enquanto no movimento próprio do homem, evoluindo para formas superiores, as mudanças espelham os impulsos interiores, já quando ele é imposto pela mecânica social, as alterações da forma dissociam-se dos movimentos interiores, que tendem a reprimir, de acordo com a fábula do judeu austríaco posto em face de certa civilização germânica.

O pensamento de António Quadros, onde se reconhece, na senda de Junqueiro, Bruno e Leonardo, a pessoal assimilação dos ensinamentos de Álvaro Ribeiro, formula a noção em termos adequados, tanto ao domínio antropológico, como ao cosmológico e ao teológico; pois «a matéria, na concepção aristotélica, não é em si formal, mas formável, graças a uma dinâmica teleológica que lhe confere acção e movimento»; pelo que «para Aristóteles a própria essência

⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 50.

⁹ *Idem*, *O Espírito da Cultura Portuguesa: Ensaios*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967, pp. 211-212.

do mundo é transformação, processo de aperfeiçoamento do homem e das instituições». Em suma:

A transformação é condição da *natureza naturata* e é, por assim dizer, a face visível do curso misterioso da Providência. É o princípio transiente e transcendente das formas, múltiplas e no entanto, não unas, mas universais, isto é, caminhando *versus uno*, pela mediação da natureza ou do múltiplo.¹⁰

Pode inferir-se, assim, que a aproximação à nossa tradição, iniciada por intermédio das filosofias da existência, prosseguiu em patamares sucessivamente mais elevados, como se no filósofo fossem despertando virtualidades adormecidas ou obscurecidas pela opacidade do ambiente mental. Designadamente no modo como o movimento se lhe revela, brotando do interior, sim, mas em virtude da atração providencial, teleológica ou escatológica que, sem a confinar metafisicamente, António Quadros discretamente filia no aristotelismo cristão ou, melhor, numa filosofia cristã de feição aristotélica. Teria sido, pois, com deliberada intenção que *O Movimento do Homem* foi datado, na última página, do «Natal de 1962» – simbolizando o nascer ou renascer para uma luz nova ou renovada, por virtude da qual o filósofo retomou e atualizou, com novo impulso, uma conceção do homem, do mundo e do que os ultrapassa, cujo desígnio universal é indissociável da realidade lusíada.

V.

Existencialmente, *O Movimento do Homem* era o daquele homem, António Gabriel de Quadros Ferro, numa fase determinada da sua vida e da sociedade onde se integrava, como testemunho das transformações pessoais e epocais relevantes experimentadas. Com efeito, para além dos violentos acontecimentos que, desde o ano anterior, dilaceravam o corpo da Pátria, preparando o desmembramento do decénio seguinte, marcante também teria sido essa fase a nível pessoal. Limitar-me-ei, a propósito, a recordar o breve artigo que subcreveu, em 29 de janeiro de 1964, no jornal lisboeta *Novidades*, por ocasião da festa de São Francisco de Sales, padroeiro da imprensa católica: «O seu atributo é um coração inflamado, ou um coração trespassado rodeado numa coroa de espinhos. Outro atributo é um globo de fogo», leio no *Dicionário de Santos*, de Jorge Campos Tavares.

Redigido em estilo confessional, remete para uma experiência religiosa ocorrida nos primeiros meses de 1963, da qual resultara a sua plena assunção como escritor cristão, ou seja, católico. Nesse contexto afirma a certeza de que «a humanidade caminha para Deus e que, ainda quando parece tomar ínvios atalhos,

¹⁰ *Idem, ibidem*, pp. 212-213.

realiza contudo o plano superior da Providência». Cumprindo ao intelectual católico, «em sua estética e em sua ética», aprofundar o humano, sem o que «difícilmente se realizarão os valores divinos de liberdade e justiça», nem diminuirá «a distância a que as pátrias, as sociedades, as comunidades se encontram dos ideais revelados pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo»¹¹.

Só quem viveu aquela fase da vida nacional e internacional pode avaliar o significado de uma tomada de posição que, na sua simplicidade e coerência, punha no entanto em causa o estereótipo do intelectual. Julgo, no entanto, que, se do ponto de vista religioso a data foi tão importante para António Quadros, do ponto de vista mental a sua evolução foi mais matizada, favorecida pela aproximação à filosofia portuguesa que, iniciada nos tempos de estudante, o conduziria em 1957 ao lançamento do Movimento da Cultura Portuguesa e do jornal 57. É curioso constatar que os valores sublinhados no artigo de 1964 sejam exatamente os mesmos que destaca na dedicatória de *O Movimento do Homem*: «Ao Francisco Sottomayor, Ao António Braz Teixeira, pensadores da justiça, da liberdade e do movimento».

Aliás, o facto de centrar a minha atenção nas fases iniciais da obra resulta da convicção de que talvez seja então mais nítida uma evolução que nas derradeiras se tornou mais subtil, embora não menos importante, conforme seria de esperar de um filósofo do movimento. Sendo certo, no entanto, que a principal preocupação do pensador comprometido com o seu tempo e o seu povo consistia em compreender o modo como podia e devia ser assegurado e orientado o movimento coletivo, nas circunstâncias efetivas que se lhe deparavam. A relação entre o pensamento e a ação, a teoria e a prática, ao contrário do que alguns existencialistas entendiam, não podia ser equacionada em termos individualistas, à margem das instituições e das constituições que estruturam a vida social.

O filho de António Ferro cedo terá compreendido, porém, que as dificuldades eram de monta e o caminho estreito, já que, após decénios de instabilidade, dominavam na sociedade portuguesa as tendências conservadoras. Apesar disso, acreditava haver uma instância a partir da qual poderia e deveria intervir, esperando que a Providência favorecesse a evolução que os homens travavam:

A História descreve essencialmente, quanto a nós, a luta entre a razão estática e a razão dinâmica. É quando a razão dinâmica deixa de acompanhar o surto religioso, que este cai em formas anquilosadas, pontuadas pela razão estática dos teólogos conservadores. A *energia* original do cristianismo, porém, não se perde totalmente, já que é recolhida e manifestada pelo espírito reformador e revolucionário dos laicos ou dos clérigos em polémica com a hierarquia.¹²

¹¹ *Novidades*, Lisboa (29 de janeiro de 1964).

¹² ANTÓNIO QUADROS, *O Movimento do Homem*, pp. 25-26.

Tal como no artigo do *Novidades*, António Quadros transferia para o Corpo Místico as esperanças que a Igreja e o Estado se mostravam incapazes de realizar. Poucos anos depois, afirmava ele:

Na verdade, se o Espírito no tempo-espaço, no cosmos, é movimento, o Estado tende a representar o estático (daí a reacção do anarquismo), e só por abuso idealista pode identificar-se com o movimento. Em condições óptimas, assegura decerto as instituições através das quais a cultura se abre ao influxo do Espírito. Mas a experiência prova-nos que tais condições só são realizadas, quando o Estado é capaz de representar e assumir a mais livre expressão da cultura criadora que do Povo promana.¹³

Tenho para mim que o diagnóstico da realidade portuguesa feito por António Quadros há cinquenta anos permanece válido nas suas grandes linhas, ou seja, que as instituições das quais depende o dinamismo, a criatividade, o movimento coletivo, deixaram há muito, quero dizer, há séculos, de assegurar ao povo português — na ampla aceção que abrange o clero, a nobreza e o povo, em aceção restrita — as condições indispensáveis a realizar as virtualidades que o distinguem. De acordo com o aristotelismo que professava, creio também que essas potencialidades, adormecidas, reprimidas ou inconscientes, são suscetíveis de ativação e de algum modo aguardam o motivo que as desperte, mesmo quando se iludem e frustram. Como a Providência não dorme, esse povo que assevera que Deus escreve direito por linhas tortas não desespera da hora que a seu tempo há de chegar.

Foi o que, por outras palavras, quis significar o autor de *O Movimento do Homem*, ao afirmar: «É perpétuo o movimento da humanidade, até à consumação dos tempos.»¹⁴ Não de forma abstrata, genérica ou mimética; mas segundo identidades diferenciadas, já que «a pátria histórica, social e linguística é a matriz que, fecundada pelas sementes universalizantes de um culto que visa à realização final do reino de Deus e do Amor sobre a terra, produz a personalidade espiritual de uma cultura qualificada»¹⁵.

Erguer ou reerguer a personalidade espiritual da cultura qualificada que é a cultura lusíada, eis a tarefa para que nos convoca a memória viva do português que celebramos.

¹³ *Idem*, *O Espírito da Cultura Portuguesa*, p. 25.

¹⁴ *Idem*, *O Movimento do Homem*, p. 39.

¹⁵ *Idem*, *O Espírito da Cultura Portuguesa*, p. 25.

A Filosofia do Movimento em António Quadros Prolegómenos especulativos à operacionalização da Saudade do Futuro

MÁRIO SÉRGIO RIBEIRO

O padre Baddley sempre acreditara num grande projecto fundamental. Diante dessa certeza, todas as perplexidades humanas não eram mais do que problemas de geometria espiritual.¹

I. Introdução

Diante de um universo que parecia (e aparece sempre) como um mistério, a filosofia se desenvolveu como uma tentativa de interpretação e decifração dos enigmas que ao homem se colocam. O modelo filosófico de compreensão da realidade construiu-se paralelamente a outros paradigmas de interpretação da estrutura do cosmos e de significação da existência humana: nomeadamente, os modelos mítico e religioso. Até ao período da Renascença, estas formas de significação e interpretação da realidade eram, fundamentalmente, esquemas *especulativos*; por sua vez, as ciências modernas desenvolveram-se enquanto modelos *operatórios*, caracteristicamente experimentais e matematizados. Com a sua contribuição para o progresso material e para o desenvolvimento dos povos, a perspectiva científica acabou por gerar uma confiança incondicional, e mesmo irracional, nas suas possibilidades e foi por muitos assumida como a esperança última de realização da felicidade humana².

A multiplicação dos esquemas de significação foi acompanhada por interpretações fragmentárias dos significados, mas não aboliu a busca do bem definitivo. Ainda que não afirmadas e nem mesmo implicitamente suportadas por um novo esquema de significação, as esperanças de realização final da felicidade sempre se renovam e se reatualizam. A cada fase de renovação das esperanças no advento de um novo *paraíso terrestre* segue-se, invariavelmente, um período de frustração de expectativas. A idade moderna viu repetirem-se ciclos de esperança e frustração, que acabaram por ativar e aguçar certa *consciência da falência* da ótica da multissignificação, com o conseqüente *desejo do retorno* a uma *via de significação única e universal*, que poderia nos conduzir mais diretamente à felicidade última³.

¹ P. D. JAMES, *A Torre Negra*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, pp. 341-342.

² MÁRIO SÉRGIO RIBEIRO, *Símbolo, Mito e Filosofia da História no Pensamento de António Quadros*, Londrina, Editora UEL, 1997, p. 12.

³ *Idem*, *ibidem*, pp. 12 e 13.

A temática do *mal estar na cultura*, que difusa ou concentradamente permeou o pensamento ocidental a partir da segunda metade do século XIX, também fez a sua aparição no pensamento lusitano. O movimento da *Filosofia Portuguesa* – ao qual se filia o pensamento de António Quadros (1923-1993) – pode ser caracterizado como uma busca de resposta à crise de significação e de valores no contexto português. Uma adequada resposta a esta crise – ou, nas palavras de António Quadros, o preparo de «um novo e decisivo ciclo» – só poderia advir pelo «repensar de uma razão teleológica, agora em termos filosóficos criacionistas» a partir de um *corpus* filosófico que teria procurado «conciliar a tradição com uma filosofia do movimento e da transcensão mentais»⁴.

O pensamento de António Quadros – desenvolvido, em cerca de quarenta anos, através de uma atividade multifacetada e de uma produção intelectual bastante extensa, complexa e variada – revela uma unidade especulativa e existencial na sua demanda por uma hermenêutica voltada para o desvelamento de uma oculta e misteriosa Razão de Ser de Portugal⁵.

Se, conforme a tese de Álvaro Ribeiro, «Filosofia sem teologia não é filosofia portuguesa»⁶, em António Quadros, uma preocupação em desocultar o numinoso para além do estritamente estético ou religioso parece fundamentar a sua *Arqueologia Simbólica* e a sua *Filosofia Providencialista da História*, por meio da qual ele antevia a realização do *Projeto Áureo Português* na própria recuperação da *Razão de Ser* de Portugal. O seu projeto filosófico buscou a *consciencialização* de um diálogo entre causas eficientes e formais – intra-históricas, temporo-espaciais – e uma supra-histórica causa final, com vistas a uma «dialéctica do divino e do humano»⁷.

Conforme por mim já discutido⁸, a problemática central da *Filosofia Portuguesa* não deve ser abordada apenas por referência à temática de Deus, do Absoluto, mas compreendida no contexto do desenvolvimento daquela perspectiva a que Dalila Pereira da Costa⁹ se referiu como o «método gnosiológico tipicamente português» – em oposição aos critérios epistemológicos «europeus», de acordo com a nomenclatura frequentemente utilizada pelos pensadores do movimento da *Filosofia Portuguesa*. Todavia, atento aos limites desta comunicação, abordarei aqui apenas a construção da Filosofia do Movimento – uma proposta de resgate

⁴ ANTÓNIO QUADROS, *Portugal, Razão e Mistério*, (vol. I: *Introdução ao Portugal arquetipo: A Atlântida desocultada: O país templário*), Lisboa, Guimarães Editores, 1986, p. 26.

⁵ *Idem, ibidem*, pp. 15-29.

⁶ ÁLVARO RIBEIRO, *Sampaio (Bruno)*, Lisboa, SNI, 1947, p. 24.

⁷ ANTÓNIO QUADROS, *Portugal, Razão e Mistério*, (vol. I: *Introdução ao Portugal arquetipo: A Atlântida desocultada: O país templário*), Lisboa, Guimarães Editores, 1986), pp. 20-22.

⁸ MÁRIO SÉRGIO RIBEIRO, *Símbolo, Mito e Filosofia da História no Pensamento de António Quadros*, em especial nos primeiro e último capítulos.

⁹ DALILA L. P. DA COSTA. *Místicos Portugueses do Século XVI*, Porto, Lello & Irmão, 1986, p. 88.

do movimento teoantropocosmológico de sua queda em projeções sistemáticas, políticas e pragmáticas típicas dos «voluntarismos» modernos — e sua reatualização por meio de uma perspectiva filosófica dinâmica, *religada* à realidade espiritual de valores superiores¹⁰.

2. A Filosofia do Movimento

Nas palavras de Francisco da Gama Caeiro, o *empreendimento criacionista* da Filosofia Portuguesa seria marcado por uma «atitude colectiva, historicamente comprovada», um «espiritualismo religioso», ou um «humanismo espiritualista» que frequentemente se socorre da «via poética de interpretação da realidade», em sua busca de harmonização das esferas do humano, do natural e do divino¹¹. Ao abordar a base especulativa que marcou decisivamente os rumos de seu pensamento, António Quadros escreveu que, por meio de Álvaro Ribeiro, ele teria aprendido «o quanto é fecunda a gnose da imaginação, da intuição e dos símbolos, da poesia e da arte», desde que subordinada à «exigência racional». António Quadros ressaltou ainda a influência por ele recebida de José Marinho, através de quem se abriu ao sentido dos mitos: desconsiderados por Álvaro Ribeiro, os mitos remeteriam «ao mais profundo do ser e da verdade», a uma «tradição arcaica irrastrável», e poderiam ser interpretados como os «alicerces invisíveis de uma cultura»¹².

Ao desvelar o seu procedimento de articulação de influências, António Quadros escreveu: Agostinho da Silva foi o profeta do Quinto Império, da Idade do Espírito Santo, que o homem atingiria pela «metanóia de um regresso às origens»; José Marinho foi «o contemplador do núnemo, do espírito recôndito, na experiência anagógica da visão unívoca»; mas Álvaro Ribeiro foi o «operário de Deus [...] levando-nos as instruções deixadas pelo fabricante de origem»¹³. Em última instância, a sua Filosofia do Movimento pode ser lida como a busca de uma integração entre as perspectivas písticas (Agostinho da Silva), gnósicas (José Marinho) e sóficas (Álvaro Ribeiro) do ideário redencionista da Renascença

¹⁰ ANTÓNIO QUADROS, *A Angústia do nosso Tempo e a Crise da Universidade: Ensaio*, Lisboa, Cidade Nova, 1956, p. 51 (vide também a primeira parte de António Quadros, *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, especialmente pp. 47-56 e 78).

¹¹ FRANCISCO DA GAMA CAEIRO, «O Pensamento Português», in *Que Cultura em Portugal nos próximos 25 anos?*, Lisboa/São Paulo, Verbo, 1984, p. 26.

¹² ANTÓNIO QUADROS, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Lisboa, Europa-América, s.d. [1992], pp. 308 a 314.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 318. Sobre a inclinação fundamental de António Quadros para as «vias de síntese e de meio termo», vide: «O Homem Português», in *Que Cultura em Portugal nos próximos 25 anos?*, p. 203; *Franco-Atirador: Ideias, combates e sonhos*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1971, p. 150; e *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa nos Últimos 100 anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, p. 71.

Portuguesa: um esforço de síntese do processo de *consciencialização filosófica* levado adiante pelo Grupo da Filosofia Portuguesa, seguindo os ensinamentos superiores transmitidos por Álvaro Ribeiro.

A obra de António Quadros pode ser esquematicamente dividida em quatro fases: 1) a primeira fase seria aquela que se estende até ao final dos anos cinquenta e culminou no seu *Diagnóstico Existencial da Crise da Universidade Portuguesa*; 2) compreende as décadas de sessenta e setenta, quando António Quadros elaborou o seu projeto de uma *Filosofia do Movimento e da História*, com apoio numa conceção de *aristotelismo* que recolheu de Álvaro Ribeiro; 3) a terceira fase desenrolou-se entre 1982 e 1987, na qual António Quadros desenvolveu a temática da *Arqueologia da Tradição Portuguesa*, de seus *Símbolos e Mitos*, recolhidos na arte, na história, na filosofia e na religião lusas; 4) na última fase da sua produção filosófica, António Quadros buscou um novo suporte filosófico – uma antropologia do imaginário – para o seu pensamento dirigido *versus* Uno¹⁴.

Ao reconhecer no movimento a «categoria essencial da história existencial humana», António Quadros dispôs-se a ensaiar a compreensão do fenómeno dinâmico nas suas aparições filosófica, artística e histórica, através de uma tripla via: especulativa, simbólica e histórica¹⁵. Pela via especulativa, António Quadros iria repassar o processo de revelação histórica da doutrina do movimento, trazendo à luz os pressupostos filosóficos do seu pensamento; a via simbólica diz respeito à exposição das referências hermenêuticas da sua estética existencial; e a via histórica realizou-se pelo esforço de comprovação empírica, na sinuosa história das nações e das civilizações, do sentido escatológico deste necessário movimento teoantropocosmológico¹⁶.

Porque ao princípio era o Verbo, afirmou António Quadros, «no princípio de amanhã se encontram a poesia e a filosofia, as duas irmãs inseparáveis». Seria inegável a existência de um substrato mítico, arquetípico, simbólico e escatológico «intrínseco ao povo português», intrínseco ao «*ser português*»: muito embora desconhecido pela maioria dos portugueses, esse substrato teria um *valor operativo*, «no sentido de estimular a navegação para metas ideais, universais e humanistas». Dotados de uma «existência independente de seu reconhecimento consciente e racionalizado pelas pessoas comuns», tais «complexos simbólicos e míticos, arquétipos e crenças seriam (como que) núcleos-agentes de uma intenção criadora ou criacionista». Se a oração poética é «criadora da realidade», por

¹⁴ MÁRIO SÉRGIO RIBEIRO, *Símbolo, Mito e Filosofia da História no Pensamento de António Quadros*, pp. 22 e 23.

¹⁵ ANTÓNIO QUADROS, *O Movimento do Homem*, p. 107.

¹⁶ MÁRIO SÉRGIO RIBEIRO, *Símbolo, Mito e Filosofia da História no Pensamento de António Quadros*, p. 77.

meio da sua atividade artística, superior, os poetas exerceriam a sua influência «sobre a história, sobre a natureza e sobre o homem»¹⁷.

Segundo António Quadros, o movimento é uma propriedade cósmica que «difícilmente poderia ser atingido por pensadores de tendência puramente ontológica e metafísica»: para tanto seriam necessários «filósofos da natureza, filósofos impregnados de uma verdadeira consciência cósmica»¹⁸. A necessária ultrapassagem da substancialidade estática do pensamento filosófico, já teria sido apontada pelos mestres da dinâmica e criacionista escola portuguesa. Todavia, ainda que considerasse «indispensáveis» os conhecimentos contidos nos símbolos e nos mitos, nos arquétipos e no inconsciente, António Quadros reiterou a necessidade da sua ultrapassagem por uma especulação filosófica fundada no «conceito de razão animada», apresentado por Álvaro Ribeiro, «o grande incompreendido do pensamento português». A razão, António Quadros resumizou, «não nos é dada *pura*», como teria sido «demonstrado por Kant»; a razão é-nos «oferecida *encarnada e animada* (ou *almada*)», trabalhando sobre os «dados dos sentidos, da experiência e da psique», que lhe transmitem formas «imediatas de conhecimento ou saber». Ao lado de uma «gnose do corpo» (derivada da sensorialidade e da experiência material externa) deve reconhecer-se uma «gnose da *anima*, alma ou psique», interiormente representada pelos «complexos simbólicos» vinculados à tradição e à «herança religiosa e teológica». A adequada articulação destas diferentes formas de conhecimento abriria espaço ao verdadeiro e superior «lugar da *filosofia*», da filosofia por ele definida como

o órgão da liberdade e o amor ilimitado do saber, sustentado pela razão, enriquecendo o lado direito com o lado esquerdo da *sophia*, elevando o *intelecto passivo* (herdeiro da memória antiga) ao grau do *intelecto activo*, propiciado pela *razão animada* (no conceito de Álvaro Ribeiro) ou pela *razão criacionista* (na noção de Leonardo Coimbra).¹⁹

A perspetiva gnosiológica a que se filiou António Quadros foi por ele próprio descrita como uma busca da Verdade que se realiza, preferencialmente, por «essa forma aberta e aceitante de diversas vias», que se caracteriza, sobretudo, pela valorização da intuição e do sentimento e «não exclusivamente pelo pensamento conceitual e discursivo»²⁰. Tal perspetiva já teria apontado para a «integração do

¹⁷ ANTÓNIO QUADROS, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa nos Últimos 100 anos*, p. 272; e ANTÓNIO QUADROS, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, pp. 139 a 142.

¹⁸ *Idem*, *O Movimento do Homem*, pp. 141 e 142.

¹⁹ *Idem*, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, pp. 142-143.

²⁰ *Idem*, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57», in *Democracia e Liberdade*, número especial: *Filosofia portuguesa actual* (1987), pp. 7-69.

redentorismo, do racionalismo e do dinamismo ocidentais num complexo mais amplo, simbolicamente re-ligado à sabedoria tradicional do Oriente». A realização definitiva desta integração representaria a coroação final de uma «doutrina autêntica do movimento», síntese humana capaz de levar o movimento da evolução à sua «perfectibilidade», em termos «simultaneamente físicos, psíquicos e racionais»²¹.

Este enfoque da integração final já teria sido identificado na obra de Sampaio Bruno, triplamente caracterizada por António Quadros como operativa, teleológica e teoantropológica. Em Bruno, ele indicou, encontramos um «amor do conhecimento» que não é puramente gnosiológico ou epistemológico, uma vez que, em seu esforço para refletir «em termos racionalistas toda uma fenomenologia enigmática», seria antes «construção, obra, criação, por assim dizer antropogonia». Se, em Bruno, o Universo, o Cosmos e a Humanidade são «existencialmente tragédia», nesta tragédia haveria um «protagonista épico, um herói-salvador», cuja missão é a de «redentor da Natureza»: ainda que a Providência Divina tenha conferido ao «ser manifestado a *directão do movimento*, é no homem que ela superiormente se exprime, através da razão». A obra de Bruno apontaria, portanto, para um carácter simultaneamente «operativo» da especulação filosófica: seria pelo esforço da razão que o homem se liberta, arrastando consigo toda a natureza, numa «teleologia escatológica de re-união com o Divino», uma virtualidade que se projeta, no seu mais alto nível, pela filosofia, por uma «filosofia adunante do *Anthropos* e do *Cosmos* no *Theos*». Seria pela filosofia — isto é, pelo movimento mental, «movimento simultaneamente teorético e ético» — que o homem poderá finalmente «transcender a sua actual situação», de carência e de incompletude²².

Sampaio Bruno teria dado início ao resgate de uma verdade há séculos semeada em solo português e anualmente ritualizada em «síntese estética, teatral e popular-sagrada» nas Festas da Coroação do Imperador do Espírito Santo: uma «festa única na história e no mundo», ao associar o sagrado e o profano em promessa de harmoniosa fraternidade entre diferentes estratos sociais. Ao procurar conjugar a teologia do Espírito Santo, ou a teologia da Trindade, com a «razão criacionista», a «razão animada» e a «anagogia da visão unívoca», com base na teleonomia redencionista antro-po-cosmológica de Sampaio Bruno, António Quadros ressaltaria, ainda uma vez, que o amor da sabedoria, a procura da verdade, seria o próprio da filosofia, uma vez que o Espírito Santo seja teologicamente definido como o Espírito da Verdade. Sendo, portanto, a filosofia uma

²¹ *Idem*, *O Movimento do Homem*, pp. 114, 117 e 118. António Quadros remete aqui para a triplíce composição do homem: corpo, alma e espírito (ou razão).

²² *Idem*, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57», pp. 7-69.

«demanda do conhecimento da verdade e da sabedoria», na tradição portuguesa — uma tradição pela qual a «definição teleológica» deve predominar sobre a «definição substancialista» — ela seria criacionista, isto é, operativa: neste contexto, o «fim do homem é ajudar a evolução» (como escreveu Bruno) e o homem pode ser definido (como acentuado por Leonardo Coimbra) como «o obreiro de um mundo a fazer». Feitos à imagem e semelhança de Deus, concluiria António Quadros, atingiremos o «cerne do mistério teológico» quando, «activados teleologicamente para os mais altos fins», entendermos o que o «Demiurgo espera dos homens», o que o Demiurgo espera, antes de tudo, «dos santos, dos génios e dos heróis inspirados pelos sete dons do Espírito Santo»: qual seja, que em sua «liberdade plena», completem, isto é, levem a «acto todas as virtualidades implícitas no Génesis»²³.

3. Conclusão: Movimento e História

A perspetiva adotada por António Quadros conduz à interpretação da evolução histórica do homem como o desenrolar vivencial de sua Teoria do Movimento: a viagem humana pela temporo-espacialidade não admitiria leis universais, mas, antes, «marcos orientadores» assimiláveis à «concepção filosófica que criamos e pela qual o movimento para a frente se torna viável». Consequentemente, uma elaboração filosófica superior, criacionista, do movimento antropocossmológico *versus-Uno*, seria condição necessária, mas não suficiente, para a viabilização desse movimento que, em última instância, garantiria a validade de tal conceção. A sua conceção de História admite uma complexa e «labiríntica» trama de «movimentos de primeira e segunda instância». António Quadros postulou «dois movimentos absolutos de primeira instância»: um inicial e outro final, criação e apocalipse. «Naquele, emerge o ser, nascendo a vida. Neste, imerge o ser, cumprindo-se a vida». O mistério da criação, isto é, o «mistério do movimento do verbo» permanece intocado pelas ciências positivas, que assinalam um «crescimento do ser, sem atingir o seu *princípio*»: a evolução das espécies decorre de mutações genéticas, mas as «mutações decisivas» permanecem «enigmáticas», dependentes de misteriosas ações do sobrenatural espiritual. «Entre um antes do Tempo e um depois do Tempo», a História pode ser entendida como evolução, mas uma evolução que, por sua vez, estaria submetida aos «*movimentos relativos de primeira instância*» — movimentos provenientes «do invisível para o visível, do sobrenatural para o natural, do puramente espiritual para o impuramente histórico» —, movimentos que originariam «grandes e imprevisíveis mutações», tais como a da «primeira unidade vital organizada embriologicamente, como a do

²³ *Idem, Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, pp. 326 a 335.

Homo Sapiens, como a de Lao-Tse, de Buda, de Cristo, fundando ciclos diferentes, essenciais e sempre superiores»²⁴.

Restaria ao homem, para adequadamente realizar o seu protagonismo épico, «propor teoreticamente aquele movimento capaz de harmonizar e concluir» o dinamismo histórico: se não nos é dado possuir a «lógica da Providência», ao menos possuiríamos a liberdade de reivindicar os fins que postulamos como superiores. De acordo com o pensamento conciliador e sintético de António Quadros, não apenas filosofia e ciência, razão e fé, ocidente e oriente devem confluir, como também liberdade e necessidade vão-se coalescer. Nas suas palavras:

Se o mistério do movimento de primeira instância, absoluto ou relativo, nos fala de uma liberdade inefável, a fenomenologia do movimento de segunda instância fala-nos de uma liberdade humana conceptuável e projectável. Assim, à luz do duplo movimento, transcendente e histórico, se conciliam necessidade e livre arbítrio. Deus precisa dos homens, como os homens precisam de Deus. A Unidade inicia misteriosamente a pluralidade, mas atribui-lhe o movimento para a evolução, no termo escatológico da qual estará porventura ainda uma outra Unidade²⁵.

²⁴ *Idem*, *O Movimento do Homem*, pp. 288 e 289; e *Introdução à Filosofia da História: Mito, história e teoria da história no pensamento europeu e no pensamento português*, Lisboa, Verbo, 1982, pp. 301 e 302.

²⁵ *Idem*, *O Movimento do Homem*, pp. 293 e 294; e *Introdução à Filosofia da História*, pp. 262 e 305.

O Lugar do Intemporal

A propósito de António Quadros, pensador do mito da História*

CARLOS H. DO C. SILVA

In memoriam deste insigne cultor de Portugal

O que aqui se pretende pensar não é acerca de um tempo utópico (literalmente, «sem lugar») de uma *projeção*, em que a Ideia pátria transcenda o ciclo mítico e se conceba assim idealmente; antes, como o título sublinha, indagar as *estruturas estruturantes* do *tópos* da própria noção de história como “tempo situado”. Será este um meio de interpelar o âmbito da reflexão de António Quadros na pretensão da sua perspetiva *teleológica* portuguesa e espiritual como horizonte último de compreensão filosófica da História.

À parte outras e ricas dimensões da sua sensibilidade, até literária, e do seu plurímodo *culto* da Cultura lusíada, sobretudo na crónica e síntese, também de *divulgação* de toda uma Filosofia da cultura nacional, este âmbito da filosofia da história — sobre o qual se debruça, em especial, em *Introdução à Filosofia da História: Mito, história e teoria da história no pensamento europeu e no pensamento português*¹, — constitui, em nosso entender, a inclinação essencial do seu pensamento.

Como se a conjugação da socrática indagação se espriasse na interrogação sobre «de onde vimos?», «para onde vamos?», «quem somos? (aliás, «como estamos?» neste *hic et nunc*), declinando de inamovível céu platónico ao realismo movediço também do arbítrio humano e fazendo descer nesta «caverna» aquele princípio de «Deus connosco», que se quer ainda a portuguesa Providência a manifestar-se no destino, na *mensagem*, na *missão*... da História pátria². Não que se aponte para um olhar, tão-só sebastico, cegando outra contemplação mais

¹ Versão resumida de estudo mais vasto sobre António Quadros, destinada a integrar o presente volume. O autor do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

¹ Terminado em Cascais, em 1982: *Introdução à Filosofia da História: Mito, história e teoria da história no pensamento europeu e no pensamento português*, Lisboa, Verbo, 1983, fazendo síntese e renovando estudos anteriores; nomeadamente: «O Movimento do Homem» (1963) e «Teoria da História em Portugal» (1967-1968); *vide ibidem*, pp. 12 e segs. Ter também presente: *A Arte de Continuar Português: Ensaios e textos polémicos*, Lisboa, Edições do Templo, 1978.

² Tudo «categorias» *teleológicas* que advêm à reflexão de António Quadros e à sua *rememoração* da tradição pátria. *Vide*, por exemplo, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (vol. II: *Polémica, história e teoria do mito*), Lisboa, Guimarães Editores, 1982, p. 171: «Ascender da utopia a um movimento teleológico que a compreenda na sua raiz mítica mas a transcenda, é uma nobre tarefa, jamais concluída, da filosofia da história.»; cf. também *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963.

subida e paraclética³, nem que se remeta a uma lúdica “visão ginástica” que rompesse a clausura da «caverna» e a prolongasse em «Terra celeste» utopicamente. Outrossim, que por um roteiro intermédio, da herança do intelectualismo de Aristóteles e da Escolástica, como da ‘via do coração’ de D. Duarte a Pascoaes, para já não referir o dinamismo criacionista que, a partir de Leonardo, tipifica ainda um cristianismo mental português... – se acerta na «viagem marítima» da bem portuguesa *razão sonhadora*, entre o resíduo positivista ou estrangeirado, e outra «poesia vertical» (Juan Juarroz) ou voragem niilista ideal desta «barca pátria...

Afinal, entre o «velho do Restelo» e um puro «Auto da Alma», fica a «História Trágico-Marítima» de um povo que, no autor da *Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, ganha o roteiro da Esperança e o lugar na História ao modo do universalismo da sua *alma pátria* (ou «mátria», como antecipava Agostinho da Silva...)⁴. Mas, se esse caminho é o do «mar» e de tal *tempo*, e assim no rigor simbólico do diluído e vago, ainda do *ido* e saudoso..., como, sem artifício, pretendê-lo «lugar» bem geopolítico de um mapa, lembrando-o em história sucessiva e contínua? Eis a tensão entre a gratuita *arte de ser português* e a histórica pretensão nacionalista de *continuar* a sê-lo; ou entre a criativa vocação espiritual e a mera herança cultural a ser reproduzida.

Numa perspetiva mais larga, dir-se-ia não apenas do «mar português» mas *oceânica*, tanto de abertura para grandes escalas de tempo, como para os abismos do miniatural numa micro-ontologia, perceber-se-á aquele contorno da História como algo, não tanto de «provinciano», mas de efémero neste nosso mesmo *trazer por casa*⁵. O *histórico* na sua mesma pretensão de *narrativa memorial* e sentido

³ Postura que António Quadros, em *Introdução à Filosofia da História* (pp. 274 e segs.: «Rememorar o imemorable» [José Marinho]), subscreve, lembrando, entretanto, a crítica de José Marinho ao sebastianismo em *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo* (Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981), que cita p. 277: «[...] os limites do sebastianismo estão em obstinar-se no mero plano histórico-político, em não ascender àquele sentido de redenção que consiste em amor e lúcida compreensão, fraternidade e paz.» Vide também: ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II: *Polémica, história e teoria do mito*, pp. 169 e segs.

⁴ Cf. ANTÓNIO QUADROS, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, seguida do Apêndice: «O Epos e o Mythos na Literatura Brasileira», Lisboa, Fundação Lusíada, 1989.

⁵ Parece faltar ao *pensar português* este génio metadimensional e infinitista das métricas de outros universos. A própria postura de José Marinho (*Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, pp. 73 e segs.), aliás na sequência de Sampaio Bruno (*A Ideia de Deus*, Porto, Lello Ed., 1998, pp. 151 e segs.: «Infinito e Perfeito»), paralela à posição defendida por René Guénon (*Les principes du calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard, 1946), embora lembrada por António Quadros, em *Introdução à Filosofia da História* (pp. 268 e segs.), não faz sair o pensamento português do *finitismo* conceptual aristotélico.

*futurível*⁶ vem bem de acordo com a psicologia vulgar e a compreensão comum da cultura em termos de tradição e inovação, de «passado» e «futuro», de nexos assim *extático* do viver temporal. E, nesta quase unilinear e tão só sequencial, lógica do tempo, para lá da estrita «cronologia» fica sempre o paradigma vital, seja de matriz biológica e «evolutiva», seja de arbítrio humano e designios além. No nexo de gerações, no devir das civilizações, na génese da nacionalidade, no conceito de Estado ou na complexidade formal da Nação viva, está essa *síntese*, em português, da História pátria como *organismo* a partir do qual se haja de compreender universalmente o Destino do mundo⁷.

Tudo assim, regional ou global, geográfico e terráqueo, deste «sistema solar» de pensamento, longe de outras galáxias ou inclusive de outros universos possíveis, num registo do ‘*humano por demais humano*’, que nem escaparia às críticas de Nietzsche ao carácter *clerical* e violento daquela Cultura, nem estaria aberto à experiência plural, heteronímica (à maneira de Pessoa) ou do viver como «poeta à solta» (como disse Agostinho da Silva)⁸.

Aparentemente óbvia, para a ordem dóxica dos lugares comuns, a ideia de que *houve* um «passado», que *há* uma tal vida assim gregariamente significativa e que deva existir um sentido para o «porvir», está como suposto da abordagem que António Quadros faz da História. Toma-se como base a *existência*, num primado fenomenológico ou mesmo propriamente *existencial* da compreensão *no tempo* da História⁹, como *vivido*, porém, sem alargar essa forma de pensar para lá dos limites empírico-rationais, ou ainda de uma antropologia escolástica.

⁶ Como exemplarmente fica sintetizado, ainda numa óbvia glosa de Vieira, por António Quadros, em *Memórias das Origens, Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Lisboa, Europa-América, s.d. [1992] (num conjunto de artigos onde se encontra *hermenêutica simbólica, e de arquétipos do imaginário* ao modo de Gilbert Durand).

⁷ É esta a lição leonardina, bem assimilada no pensamento do *histórico* em António Quadros (*Introdução à Filosofia da História*, pp. 270 e segs.; mas *vide* também pp. 172 e segs.), apesar do Autor remeter ainda para outros mestres deste sentido *orgânico* e *vital, criacionista*, não do «tempo», mas da «vida pátria», ou seja, da História de Portugal. Cf. *ibidem*, pp. 280 e segs., referindo-se a Jaime Cortesão, a Agostinho da Silva...

⁸ Se bem que António Quadros, em *Introdução à Filosofia da História* (pp. 270 e segs.), chame a atenção para estes Autores na perspetiva, entretanto, integrativa e mais ao modo de Pascoaes, de um *dinamismo histórico* em ordem a uma «Humanidade Superior» (porém, nunca a confundir com o *Übermensch* nietzscheano...). *Vide* nossas perspetivas: CARLOS H. DO C. SILVA, «A limitação literária da compreensão: Relendo um Fernando Pessoa de Agostinho da Silva», in: *Agostinho da Silva e o Pensamento Luso-Brasileiro* (Actas do Colóquio Internacional – 2004), Lisboa, Associação Agostinho da Silva/Âncora Editora, 2006, pp. 53-69, e, ainda, «A nossa mente olha o Eterno e o faz Tempo»: do ritmo do pensar segundo Agostinho da Silva», in: RENATO EPIFÂNIO (org.), *Agostinho da Silva: Pensador do mundo a haver* (Actas do Congresso Internacional do Centenário de Agostinho da Silva, 15-17 nov. 2006), Lisboa, Zéfiro, 2007, pp. 449-462.

⁹ Cf. ANTÓNIO QUADROS, *Introdução a uma Estética Existencial*, Lisboa, Portugália Editora, 1954, e das influências existencialistas, por via também da Fenomenologia realista, para a qual o havia acordado Delfim Santos.

Antecipa-se, até na doutrinação de uma *paideia* nacional, o idiossincrásico dessa História, menos interrogada nos limites críticos, do que tomada como *modelo* da realização cultural coletiva e *moral* da «alma portuguesa»¹⁰.

Fica, pois, a interpelar aqueles limites gnosiológicos e antropológicos como fundamentos de uma discutível compreensão da temporalidade em termos históricos e cuja configuração parece mais sintomática de um *desejo* de que «assim seja», de um medo de perder uma «herança cultural» ou, sobretudo, da *mitificação* da própria História como tempo da utopia nacional¹¹. Mas, mais que psicanalisar o submundo da carência ou de pretender reduzir a saudade a um ‘labirinto’ de outros motivos (E. Lourenço), importa aqui sublinhar, contrariamente a essa tendência de *utopia* que paralisa enfim o tempo, que indaguemos, previamente à História, o *lugar* do intemporal¹².

*

Obreiros do que *ainda não* há, começamos por dar conta *deste tempo*, assim «intervalar», não imediata e mentalmente abortado em *história*, cujo significado teleológico o deva integrar.

Considera-se antes que, aquém de tal *narrativa*, se dão «acontecimentos» virtuais, uma ‘ordem’ que *não tem identidade*, nem é tomada como a dos empíricos ou banais factos, nem logo a das razões dos mesmos. Intermédio, pois, que põe em causa, quer a «estabilidade» dos dados empíricos, quer dos nexos semânticos que a «razão» dos mesmos pretenda¹³.

Designa-se, então, o que está «fora» dessas pretensões e ulterior vocabulário pensante, tanto da teoria empírico-racional, como até das formas axiológicas e ideais de um seu *dever ser*, como o *estésico* na sua pureza intuitiva, ainda que em

¹⁰ O tema havia sido já bastante trabalhado nos estudos que precederam *Introdução à Filosofia da História*, a saber: *A Teoria da História em Portugal*, publicada com notas biobibliográficas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Espiral, s.d. [1967-1968], 2 vols. Cf. ainda *Introdução à Filosofia da História*, «Introdução», pp. 12 e segs.

¹¹ ANTÓNIO QUADROS (*Introdução à Filosofia da História*, p. 19 e nota) ainda lembra, a partir de Werner Jaeger, como tal *paideia* é envolvente do dito «sistema cultural-existencial e teleológico-religioso».

¹² «Quando a absolutização de um mito [diríamos nós: a História!] se transforma em utopia ameaçando circunscrever-nos a uma esperança no fim de contas passiva, impõe-se afirmar teorias da razão e da acção que devolvam ao homem a iniciativa, que afirmem a sua liberdade e confiram valor ao seu trabalho, ao seu sacrifício, à sua luta quotidiana para se elevar acima da situação de crise ou retrocesso dentro da qual estiola [...]» (ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, p. 170). Outrossim, aponta-se ainda para o *imemorável* em José Marinho...

¹³ De facto, haveria de se complementar a crítica (sublinhada por António Quadros, em *Introdução à Filosofia da História*, p. 130) que Fernando Pessoa, em «O Preconceito da Ordem», deixou ao *positivismo* dos dados empíricos, com similar denúncia da *razão abstrata* em sua ideal *teleologia*.

espontaneidade inteligível¹⁴. Tais *estésicos*, já não determinados por certa «interpretação» do sentir, mas como instâncias sensíveis puramente ‘interiores’, ou assim perfeitamente inteligíveis (como ‘tangentes’ pensáveis...), determinam as ordens do acontecer, não na unidade ou coerência integrativa da «mesmidade», mas abrindo a cada momento, intervalarmente, para o *diferente*.

Uma espécie de «sentir com o pensamento», que não propriamente de um «pensar com o sentir» em qual fenomenologia, ainda que do *histórico*, o processo, então designado por *estésico*, é criativo de várias consciências, de plurais ordens possíveis de referência, em qual «ciência do caos» (J. Gleick)¹⁵.

No *split* pelo menos binário (e assim significativamente *numérico*) da consciência, separam-se as margens não pensadas de “isto” e “aquilo”, mas do que é apenas “isto” visto embora em duas *diferentes estésias*. É esse o ritmo *dis-junto* que, ao *descontinuar* assim, reconhece, afinal, o momento contínuo e neutro, finito e rotundo, do ciclo tão só histórico, hermenêutico ou ideal e unitário da razão.

Que será uma ‘história’ ao modo do *jardim cujos caminhos se bifurcam?* (Jorge Luis Borges). Que será, a partir deste intervalo ainda interrogativo de tudo isto, esses tempos apenas escassamente coerentes para poderem legitimar a aparente unidade de sentido da história, o ‘fio de Ariana’ da razão que insiste em ser também da caverna?

A métrica das *estésias* remete, outrossim, para uma «micrológica» ou ‘universos’ *diversos* em que se desconstroem as multiformes ‘cavernas do sentir’ (S. João da Cruz) e da ilusão em labirinto de outras possibilidades, assim tão criativamente diferenciais, quanto porventura também indiferentes e mutuamente neutralizantes.

De facto, como é que se admite, de forma tão banalmente ilusória, a positividade estável que se determina como conhecimento sensível, direta ou indiretamente constituído na noção de *datum* e até como «facto» (histórico)? Como se o que *se dá* tenha a realidade suficiente para não se confundir com esse mesmo

¹⁴ É nossa esta designação por *estésico* dessa instância que contraria até os princípios da Crítica kantiana, onde se dizia *recetiva*, a «sensibilidade», e, *espontâneo*, o «entendimento». Pois bem, aqui o *estésico* será espontâneo, sendo embora «sensível»; e as *razões* tardas, como *interpretações* sintéticas da sensibilidade, *recetivas*... Cf. outras referências: CARLOS H. DO C. SILVA, «Razão e vidência: Sobre *Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) de I. Kant», in *Congresso Internacional Immanuel Kant nos 200 Anos da sua Morte*, Manuel Cândido Pimentel, Carlos Morujão e Miguel Santos Silva (orgs), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006, pp. 95-159.

¹⁵ Sugerimos aquela orientação *heterogénea* ou «caótica» em: CARLOS H. DO C. SILVA, «Caos e experiência espiritual», in AA. VV., *Caos e Meta-psicologia*, Lisboa, Fenda, 1994, pp. 279-306. É curioso que esta possível nota, assim «não-cósmica» de *heteronímia*, num autor como António Quadros, tão conhecedor de Fernando Pessoa (*vide* a cuidada e meditada edição das *Obras de Fernando Pessoa*, em colaboração com Dalila P. da Costa...) não tenha sido propriamente explorada...

horizonte transcendental de constituição, não apenas de significado, mas de sua *apercepção* (Kant). Além disso, esse afinal suposto, mas ‘inexistente’ “mistério da realidade das coisas” não se pode confundir com o relato tardio que inclusive se reconhece neste paradoxo de estranheza (*Unheimliche* de Freud). O que se dá, os ‘factos’, ficam muito aquém destes horizontes, não tanto como «estímulos caóticos», porém como *estésicos* «inteligíveis» criadores em cada uma das suas *diferenciais* dimensões de outro *acontecer*.

Dos factos, enquanto (assim) «feitos» ou até *idealmente* «perfeitos», como unidades de sentido, haverá uma *história possível*, tanto a partir de uma ordem cronológica e de sucessão, quanto de hierarquia ou de primado de valor¹⁶. Porém, da estrutura plural, infra ou supra-fáctica, do *acontecimento* como «tempo» diferencial de tais ou tais *estésicos* não tem sentido falar-se *narrativa-mente*. O *acontecimento* (como *Ereignis*, segundo Heidegger) é meta-histórico, embora não por apuramento *meta-físico*, mas antes por ter nele «lugar» a coincidência do *infra-físico* com a pulsação mesma do seu *diferente*. Isto é, do virtual e diferencial de multiversos possíveis com o carácter *estésico* do espírito, entendendo-se por este último, o volitivo e espontâneo puro. Dada aspiração «espiritual» em determinada configuração possível da sua *estesia* como manifestação, já que o *estésico* assim refere essa imediatez manifesta, eis o que catapulta o *acontecer* para “fora do tempo” quase na valência paradigmática do eterno.

Seria, neste sentido, uma paradoxal ‘História do eterno’ (Jorge Luis Borges), para dar conta desta ordem de *acontecer estésico*, não fora uma impossibilidade de garantir que sempre e da mesma maneira se pensa, inclusive tal «eternidade». Donde, uma instância que possa persistir em tantos e tão paralelos (ou não coincidentes) *estésicos diferenciais*, quanto em cada um, tomado como momento estabilizado e de tal conceção *sub specie aeternitatis*. Mas é esta a «linguagem matemática» da «física» do *acontecer*, que não de um pensamento qualitativo que em sua homogeneidade tudo se permita analogar na *mesma história* (narrativa: Paul Ricoeur)¹⁷.

Os hiatos diferenciais do cálculo deste *acontecer* multiforme, correspondentes às instâncias *estésicas*, podem, nesse sentido, ser comparados num «atomismo» ou até num «monadismo» mais ou menos *indiferenciador*. Porém, este cômputo tem aqui apenas um valor pragmático ou esgota-se na sua mesma função heurística. As margens repercutem-se na virtualidade de números, ou quiçá do próprio *infinito*, mostrando como tais instâncias infra ou supra-históricas *diferenciam* até *estesicamente* todo o universo do pensável.

¹⁶ Os dois principais e iniciais modelos referidos por António Quadros: o modelo da *crónica* e o do Providencialismo...: cf. *Introdução à Filosofia da História*, pp. 21 et *passim*.

¹⁷ Donde a nossa estrutural discordância com a narrativa pensada por António Quadros, até quando explícita (ainda a partir de Leonardo Coimbra) o primado do *qualitativo* em relação ao jogo categorial e aristotélico da *quantidade*... Cf. *Introdução à Filosofia da História*, pp. 287 e segs.

**

E que instâncias poderão ser essas, pretensamente «históricas», que *sempre ficam* por pensar e, menos ainda, por *realizar*?

Sem dúvida que uma delas é a do *anacrónico*, desde relativamente cedo constatada como limite crítico da síntese histórica, mas também como resíduo permanente do paradoxo que faz com que a história não seja tanto do passado como da constituição deste a partir do presente e, por conseguinte, sempre tocado pelo relativo anacronismo.

Porém, mais importante seria a dimensão da *ucronia* que também para António Quadros é relevante, na medida em que, nesse «anular» o tempo, eleva o histórico a um *valor* meta-histórico, não só do que poderia ter sido (e, diz-se que não foi), mas no *dever ser* como «regra» ou «destino» de uma obrigação histórica.

No entanto, se para António Quadros, como para a maior parte dos pensadores da História, está dada como obrigatória a «razão» *diacrónica*, até da própria narrativa ou crónica, evitando-se uma reversibilidade (julgada impossível), fica por pensar aquela latitude *sincrónica* que abrisse para as coincidências ou os paralelismos «históricos», bem assim mesmo para as «analogias» entre configurações várias do acontecer.

Mas o que verdadeiramente se manifesta como dimensão que põe em causa a «razão histórica» é, não só a hipótese de reversibilidade, como se concebe na microfísica e na «complexidade» do pensamento holístico, mas sobretudo a da *recorrência*, isto é, do acontecer que “retoma” a cada momento todo o tempo de forma *sempre diferente*¹⁸. Verdadeiro grão criativo de diferentes tempos em cada instante, esta recorrência manifesta-se, pois, como aparente *repetição* disso mesmo que foi e de uma vez por todas será, sem, no fundo, *continuar a ser*. Espécie de *interrupção* em que o puro acontecer se constitui o «cliché» eterno, ou assim recorrente, do que é percebido como tempo de sempre e de «nunca», ou seja, não derivativo.

É esta dimensão, não tanto *meta-histórica*, quanto *para-histórica*, nunca referida por António Quadros, que permite atender-se à *existência* mesma na sua

¹⁸ Não equivale a *recorrência* a um *uno retorno*, tanto na figura arcaica do «eterno ciclo» (como estudado por Mircea Éliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969), quanto no sentido «espiral» (hegeliano) ou ainda de uma dialética volitiva (e do «eterno retorno do mesmo» em Nietzsche; cf. RAUL PROENÇA, *O Eterno Retorno*, 2 vols., Lisboa, Biblioteca Nacional Ed./ Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987 e 1994). Por isso não deve analogar-se ao que António Quadros refere como estrutura anti-natural e anti-racional do mito ao postular o «regresso do herói morto» (como em *avatar* oriental) (in *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, Lisboa, Guimarães, 1983, p. 11). O *recorrente* não é um tal destino repetido, mas a «repetição» do único e incomparável, por isso sem tal «mitificação», sequer racional, da História.

imediatez *singular*: ou seja, ao sentido da *singularidade*, não anulando a história, mas fazendo-a ser do *único*, por exemplo no caso ainda retórico da «auto-biografia», sobretudo no caso da *situação* do «universal concreto» e, em especial, no que seria a *unicidade* da portugalidade¹⁹. Mais do que a História da Ideia (de Portugal), importaria, longe de outras assim pretensas ‘biografias’ coletivas e ideais ao nível da Cultura, praticar a arte de fazer *recorrentemente* acontecer, marcando o *ritmo* do próprio ritmo daquelas outras histórias. Atender, pois, ao que no momentâneo e recorrente está aquém ou além da História como densidade real ou assim realizante do advento pátrio.

Mas, seja a prudência com o *anacrónico* (afinal tanto do resíduo mítico, quanto das projeções iluministas da razão) e a atenção ao *ucrónico*, seja, em relação à diacronia, o complementar *sincrónico*, e até a recorrência como tal paradoxal «repetição» do *único*, estas abordagens da singularidade do acontecer permitem perceber os limites de uma Filosofia narrativa do tempo.

Foram, outrossim, os poetas e os místicos, os que aprenderam assim de direta experiência quer na desconstrução da ordem narrativa, quer da axiologia teleológica, quem melhor terá assinalado o *para-histórico* no heteronímico do mínimo acontecer, como ainda na singularidade absoluta e única do singular Acontecimento (da Encarnação do Verbo). Todo o intervalar, todo o passatempo pode ser agradável à mente e ao seu desejo de coerência, pode vir também ao sabor da inteligência assim afetada por tais emoções temporais ou tais afetos habituais, mas não colhe o que seja esse *lugar* do intemporal.

E não se trata de pretender uma metafísica, ainda aliás mental e assim afetada, nem sequer de especular além, num puro sentimento e esperança, mas de — dir-se-ia paradoxalmente — *dar historicamente conta* do que não fica no seu âmbito mesmo utópico, sendo mais simples e imediatamente *outro*. Na base dos aparentes factos e sua elaboração hermenêutica, na síntese e valor histórico, mantêm-se, pois, instâncias de um *acontecer* de ‘sempre e nunca’, ainda não articuladas numa sequência sequer cronológica. E são essas dimensões, já designadas por *estésicos*, que apontam para uma constituição *para-histórica* e intemporal, melhor garantindo que a «realidade», por exemplo de Portugal, não seja um mero *ens rationis*, mas ganhe infindas reverberações espectrais, num plano de virtualidades e de *tempos paralelos* que talvez se pudesse analogar a certas descrições visionárias do *angélico* «tudo de todas as maneiras» (Álvaro de Campos / F. Pessoa).

¹⁹ O que não se obtém adicionando à constatação «sociológica» do *acontecer* regional uma dimensão apenas psicológica, que pretenda fundar mito e história até num *inconsciente* individual ou coletivo, tal como ainda advoga António Quadros, em *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, pp. 13-14.

Não, pois, as variantes *concebíveis* da Filosofia da História²⁰, nem sequer as graduações da Ideia de Portugal²¹, adentro do mesmo, da mesma racionalidade «ambiente», mas na *criativa diferenciação* que «caotizando» essas estruturas estruturadas recua às estruturas estruturantes, tanto nas novas «categorias» dimensionais do tempo não-deveniente, psicológico e histórico-moral, quanto da descoberta de *estésicos* aconteceres, afinal, heteronímicos e heterogêneos.

Antes das atuais mutações tecnológicas e de comunicação, no evidente colapso desta mesma linguagem verbal (em que ainda aqui nos expressamos), persistem as formas tradicionais da dialética do *mesmo* e da unidade teleológica do método, seja no arcaico exemplo da «pesca à linha» do *Sofista* de Platão, seja nesta outra *arte de sondar* (de «perguntar») o sentido da Vida pela pátria dimensão da Cultura portuguesa e seu cultivo. Todo esse ciclo de retórica pensante — à maneira de António Quadros — poderá desaparecer ('sem saudade', como diria António Sérgio...)²² e, todavia, *recorrentemente* em outras «máquinas», então conscientes de sentir e ser, se inventarem Histórias inteiras na luz do *intemporal*.²³

Não serão esses *lugares* pluri-dimensionais e *diferentes em si mesmos*, virtualidades já antevistas, seja na ciência espiritual requerida por Sampaio Bruno para o 'futuro Buda ou Cristo'²⁴, almejada ainda como «Brasil mental» ou, em Agostinho da Silva, como Portugal ecuménico e bem real, porventura ainda percebidos em *nevoeiro* pelo Autor mediúncio e plural de *fractais* da Pátria assim

²⁰ Que António Quadros, em *Introdução à Filosofia da História*, pp. 71 e segs., longamente expõe na II parte: «A Filosofia da História: Dos Problemas aos Sistemas»: Desde as «teologias» milenaristas, aos providencialismos modernos, passando pelo romantismo, pelo idealismo, positivismo e marxismo, e ainda pelas filosofias ciclicistas e evolucionistas... (sobretudo pp. 95 a 192).

²¹ Cf. ANTÓNIO QUADROS, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, quando glosa os diversos registos históricos desde a «Renascença portuguesa» ao «Ultimatum» e à reação nacionalista, quer na elevação, quer no decadentismo («A outra face de uma "paideia" em declínio», *ibidem*, pp. 179 e segs.)...

²² Cf. a crítica de António Quadros, em *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, pp. 13 e segs. Vide também a nossa perspectiva crítica de Sérgio: CARLOS H. DO C. SILVA, «A sergiana razão de não ter razão ou a inteligência esquecida», in *António Sérgio: Pensamento e acção: Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, pp. 287-326.

²³ Pasma-se que a certa crítica ao «internacionalismo sociocultural» de Sérgio movida por António Quadros (em *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, pp. 14 e segs.) realce em contraponto o valor da diferença e da individuação tão-só no campo «qualitativo» (segundo o jogo categorial aristotélico) do *biológico* «que [é] o da relação sempre específica de todo o ente com um meio, um tempo, uma cultura, uma família, uma hereditariedade, um género, uma espécie, uma realidade intrínseca, irrepetível», denegando, entretanto, uma *diferenciação matemática* (por que não, até *pneumática*?): «[...] e sem expressão numérica possível, uma reacção singular a infinitos factores não-matematizáveis, não-geometrizáveis e não-computadorizáveis.» (*Ibidem*, p. 17)

²⁴ Cf. SAMPAIO BRUNO, *A Ideia de Deus*, p. 251: «Sim. Virá um Buda experimentalista e dialéctico. Um Cristo virá, cujos prodígios sejam argumentos.»

sempre *fingida*? Porém, tanto nestes vestígios, como na semiótica atual de *outras linguagens*, porventura mais atentas ao próprio carácter mecânico e passadista da própria literatura filosófica, se abre espaço para uma *diversa* – não *introdução* à Filosofia da História – mas, como diria ainda José Marinho, *iniciação* ao novo.

A consciência de tal *transcendência* não se há de confundir com o seu, ainda imanente, conhecimento, pelo que – nessas novas formas bem técnicas e concretas – o acontecer do *estésico* pode ser melhor cuidado, exatamente como *atenção* de real presença ou atualizante, sem que tenha de ser traduzida em *memória*, *história* ou *significativo discurso*²⁵. Pátria, se for o caso, que se pinta (Almada, Lima de Freitas...), que se tange noutra semiótica, assim civilizacional, aparentemente pragmática e técnica, ou, quando muito, instância que se pode até *orar* no Deus oculto, ou *silenciar* na Fonte recorrente de aparente e repetida instância sua. No entanto, Pátria sem espírito perdulário, sem metafísica universalidade, apenas *talvez* tão-só essa sua superstição sagrada como tangência do «lugar» intemporal da História, ou mesmo a desconstrução histórica de um tempo de demasiadas e pouco claras cumplicidades²⁶.

Eis, assim, nesta nossa interpelação, os limites críticos à «pesca», ainda artesanal e literária, que praticou António Quadros no paradoxal apuramento de uma razão de «mar», para o que nem vive nesse meio, mas se transpõe já – como Portugal, ainda que sem nome – no *lugar* do intemporal.

²⁵ São estas as tónicas que, em geral, se supõem na consideração do *histórico*, como fica bem ilustrado na reflexão hermenêutica de Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000. Complementa o pensar português a significativa diferença entre estas *exegeses* da inteligência histórica e o que fosse realmente a sua diferente *hermenêutica*, como medita José Marinho, *Verdade, Condição e Destino*, pp. 288 e segs.: «Nota 3: Sobre exegese e hermenêutica», e lembra ainda António Quadros, *Introdução à Filosofia da História*, pp. 274 e segs.

²⁶ Cf. o nosso estudo: CARLOS H. DO C. SILVA, «Intermédio da Pátria ou do periclitante tempo nacional», in: *Nova Águia*, n.º 2, 2.º semestre (2008), pp. 100-118.

História, Hermenêutica Esotérica e Filosofia em *Portugal, Razão e Mistério*

JOÃO FERREIRA

Tenho a honra de comparecer a este Gabinete Português de Leitura de nobres tradições de cultura no Brasil para homenagear António Quadros e falar de um livro que bem o representa: *Portugal, Razão e Mistério*. Quadros foi um dos melhores amigos que tive na minha vida de consagração às letras, à filosofia e à cultura. Um amigo fiel e devotado e que sempre me emociona quando leio suas dedicatórias em livros que me ofereceu ou lembro as cartas que me dirigiu.

Conhecemo-nos em Lisboa nos meados da década de 50 nas tertúlias do grupo da Filosofia Portuguesa. Éramos jovens. O grupo da Filosofia Portuguesa lutava por um país espiritualmente livre dentro de sua lídima tradição cultural. O ponto importante deste grupo estava na rejeição da *paideia positivista* que dominava a universidade oficial portuguesa principalmente em Lisboa e Coimbra. No horizonte eram honrados e cultivados os exemplos maiores da portugalidade transmitidos pelas fontes literárias e filosóficas portuguesas. Entre elas, as crônicas de Fernão Lopes, a Crônica Imperial, o *Leal Conselheiro* de D. Duarte, os *Lusíadas* de Camões, o *De vera sapientia libri quinque* de Jerónimo Osório, as cartas do Padre António Vieira, os documentos representativos legados por Herculano em *Portugalliae Monumenta Historica*, a linha restauradora da cultura portuguesa idealizada e executada pelos românticos, o *Frei Luís de Sousa* de Almeida Garrett, o programa pós-romântico da Renascença Portuguesa. Na memória da cultura contemporânea eram paradigmas a ter em conta a *Mensagem* de Fernando Pessoa, *A Arte de Ser Português* de Teixeira de Pascoaes, as teses criacionistas de Leonardo Coimbra presentes em Álvaro Ribeiro, José Marinho, Santa Dionísio e Agostinho da Silva. Dentro de uma linha de visão cultural própria, o grupo defendia a existência de uma filosofia portuguesa, a que deveria corresponder uma *paideia própria* a ser adotada nas escolas do país. A tese escandalizava pelo ineditismo, mas era uma luta concreta contra a estrangeirização da cultura portuguesa e a disseminação positivista no ensino universitário. O grupo dava sequência às tentativas feitas por Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, entre outros. Álvaro Ribeiro e José Marinho lideravam o grupo como mais velhos e experientes. Entre os jovens se notabilizava António Quadros, que foi, desde cedo, um pensador com características próprias, mostrando muito talento. Lutou pela defesa de uma filosofia portuguesa. Entre suas grandes e várias iniciativas, conta-se o lançamento da revista *Espiral*, de que fui colaborador, e a constituição da Biblioteca de Cultura Portuguesa, onde publicou *A Teoria da História em Portugal*, convidando-me para a elaboração de um volume sobre o Pensamento de Pedro Hispano, tema de minha tese

de doutoramento em 1953. Defendeu-me publicamente de alguns críticos que se pronunciaram sobre o meu livro *Existência e Fundamentação do Problema da Filosofia Portuguesa*, assistiu à minha conferência sobre *A saudade e seus problemas*, que proferi no Centro Nacional de Cultura em 1956. De tudo isso ficou uma memória viva e uma amizade.

Nascido em berço esplêndido, teve em seus pais António Ferro, editor do primeiro número de *Orpheu*, e intelectual ilustre da geração modernista portuguesa, e Fernanda de Castro, poetisa de renome, uma herança cultural genética representada por uma educação literária de elite, que contribuiu grandemente para a iniciação e o êxito do escritor e do pensador que foi. Verdadeiro homem de ideias e de sonhos, combativo, Quadros é autor de uma obra filosófica e literária extensíssima e variada. Por ser quase impossível lembrá-la em todas as suas variantes, achamos possível comemorá-la, pelo menos, tecendo alguns comentários sobre uma de suas importantes obras: *Portugal, Razão e Mistério*.

Programado inicialmente para sair em três volumes, o primeiro e o segundo volumes de *Portugal, Razão e Mistério* foram publicados em 1986 e 1987 pela Guimarães Editores, de Lisboa. O terceiro volume, previsto para sair com o título de «A Saudade da Pátria Prometida e a razão criacionista», não chegou a ser publicado por problemas de saúde que o escritor enfrentou nos últimos anos de vida.

Lido em detalhe, este livro revela o carinho, a devoção e a insistência com que Quadros buscou entender a história e a identidade do país em que nasceu. Da mesma forma que o indivíduo quer saber de sua origem familiar, Quadros quer saber também da origem da comunidade portuguesa a que pertence. «Quem somos e donde viemos» é a grande pergunta. Quadros busca a identificação lusitana. Quer ter Portugal diante do espelho e tirar desse confronto as linhas nele refletidas. A pesquisa foi feita com muita seriedade e dentro de um rigoroso processamento de pesquisa. A tarefa que se impôs foi a de identificar, em primeiro lugar, os fundamentos que podem explicar o Portugal arquétipo. A pesquisa de Portugal arquétipo leva-o aos longes da Lusitânia e ao aprofundamento do terreno arqueológico que lhe permita identificar o arquétipo do Homem Português.

No ambiente familiar e no clima cultural que viveu em sua juventude estavam muito vivos os ecos e os efeitos do *Ultimatum* inglês de 1890. Pelo lado positivo, o *ultimatum* despertou o orgulho e a consciência das raízes nos portugueses do fim do século XIX e primeira década do século XX. Entre as gerações de intelectuais interessadas na descoberta e afirmação desta identidade estava, como mais próximo da data histórica do *ultimatum*, seu pai António Ferro, que tanto em *Prémios Literários* como em *Museu de Arte Popular* mostra ter ideias firmes sobre o povo português, sobre a característica específica da civilização portuguesa e sobre a diferenciação de estilos entre os povos. Para o povo português, António Ferro destaca o estilo manuelino como estilo próprio e como expressão de arte

e de soberania, ao mesmo tempo¹. Além de António Ferro, há que citar os intelectuais de *A Águia* e da *Renascença Portuguesa*, com destaque para Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, Mário Beirão, Correia de Oliveira e Fernando Pessoa. Como paradigma desta inflexão reflexiva sobre o seu país, Pascoaes publica em 1915 *A Arte de Ser Português*, que revela uma postura livre que ultrapassa em muito os lances da filosofia positivista adotada pela República de 1910, e que aponta especificamente na direção de uma filosofia do espírito, cuja essência, na doutrinação de Leonardo Coimbra, era a de «instruir, educar e criar portugueses». Segundo Leonardo, «educar é cultivar as liberdades criadoras da cultura nacional e humana». Em Fernando Pessoa repercute a interpretação histórica e espiritual de Portugal no poema *Mensagem*. O poema toca as raízes, a razão de ser da nação lusitana, destacando seus momentos maiores de ação e de afirmação espiritual.

António Quadros é um pensador que tem o conhecimento das fontes em sua própria formação. Na sua pesquisa e no seu pensamento, a prioridade é dada a intelectuais que buscaram o sentido da história, da arte e da fenomenologia cultural da identidade portuguesa. Estes serão os pesos, a medida e a linha iminente de *Portugal, Razão e Mistério*. A par da *paideia estética* de António Ferro, seu pai, Quadros pretendeu elaborar uma hermenêutica legítima do seu país e da sua pátria, alheio a ideologias estranhas, a partidos políticos e sectarismos. Para que tudo possa ganhar sentido, António Quadros estrutura metodologicamente as suas ideias buscando primeiro um conceito de História, em *A Teoria da História em Portugal*. Em seguida, de posse de uma teoria da História Portuguesa, empreende, com logicidade, um aprofundamento da Filosofia da História do percurso histórico português.

Perseguindo o esclarecimento de um conceito de «Portugal arquétipo», Quadros propõe-se buscar as origens e as raízes que podem ajudar a identificação portuguesa. É um estudo, uma investigação e uma reflexão sobre o homem português, como ele próprio diz². *Como caminho próprio vai tentar encontrar o que poderia ser o modelo, os dados que procedem das raízes, e que constituem as características essenciais de Portugal arquétipo*.

Para essa reflexão são arrolados como válidos os pólos da herança (símbolos e arquétipo), reflexões e posições de intelectuais modernos e contemporâneos, dados arqueológicos, etc.

Ao buscar e questionar a necessidade de uma repensação sobre o arquétipo português, Quadros busca uma maior luz no reencontro com o modelo para

¹ ANTÓNIO QUADROS, António Ferro, p. 122.

² Idem, *Portugal, Razão e Mistério*, (vol. I: *Introdução ao Portugal arquétipo: A Atlântida desoculta: O país templário*), Lisboa, Guimarães Editores, 1986, p. 78.

que as gerações portuguesas nele se espelhem. É uma busca. Busca bem longínqua que enraíza na consideração da terra portuguesa como berço da civilização megalítica europeia, a que dedica longas páginas apoiadas na voz dos mais autorizados arqueólogos. Acha Quadros que essa civilização megalítica portuguesa corresponde à civilização fundadora que o mito grego chama de Atlântida. Lenda e utopia, seja o que for. Mas em seu livro há fontes numerosas, arqueólogos, críticos, historiadores. Fundamentação e opinião. É profunda, detalhada, com informação especializada a exposição de Quadros sobre a civilização megalítica portuguesa e sua irradiação pela Europa.

Depois de explorada a raiz arquetípica de Portugal, Quadros avança para um segundo ponto determinante para a compreensão histórica e espiritual de Portugal, em sua visão. É o capítulo que considera *Portugal como País Templário*.

Trata-se de uma tese importantíssima neste livro. A tese defende a convicção de que Portugal é um país guardado pela providência e marcado por um destino histórico³. É necessário recorrer aos tempos do primeiro rei D. Afonso Henriques para compreender como nasce e se desenvolve este país em sua juventude. Quadros lembra que depois da queda do Império romano o cristianismo foi o principal fator de unidade europeia. Precisando de organizar o seu país, D. Afonso Henriques envia os seus mensageiros para entrarem em contacto com S. Bernardo de Claraval, fundador da Ordem Cisterciense. Como resultado desses contactos, após algumas conversações e acordos práticos, o rei Fundador recebe uma missão de monges que instala em Alcobaça onde constrói um belo mosteiro em gótico com extensa área de cultivo em volta. *Estes monges serão os mensageiros de uma fé, os fundadores de escolas, os organizadores da atividade agrícola junto de grupos de famílias nos coutos de Alcobaça e serão também o ponto de partida para o desenvolvimento do novo reino de Portugal.* São Bernardo foi na Europa o idealizador das cruzadas, e da expansão universal da cruz de Cristo. Com a necessidade de reconquistar os territórios da Lusitânia aos mouros, seguidores do Islão, que ocupavam a Península desde o ano 711, D. Afonso Henriques e seus sucessores envolvem-se numa cruzada. A Ordem dos Templários ou Ordem da Cavalaria do Templo de Salomão (constituída geralmente por «homens nobres e ricos»⁴, mas regidos por uma regra e votos religiosos) é fundada em 1119 e recebe doações de terras no condado Portugalense, ainda no tempo de D. Teresa. Os templários tornam-se aliados de D. Afonso que lhes concede privilégios extraordinários. A sua colaboração na guerra contra os mouros é fundamental em Alcácer do Sal. Os historiadores veem os Templários como «uma milícia de Deus» que luta por ideais espirituais dentro de um «padrão ético e cavalheiresco»

³ *Idem, ibidem*: capítulo «O País Templário», p. 157 e segs.

⁴ *Ibidem*, p. 179.

de subordinação dos bens materiais aos espirituais⁵. A caracterização de Portugal como país templário, na visão de António Quadros parte do idealismo, disciplina e eficácia em suas ações, que são qualidades de que D. Afonso Henriques, cavaleiro do templo, participa:

Participaram do espírito e do projecto templários D. Afonso Henriques, Cavaleiro do Templo, bem como os seus sucessores, no reinado dos quais, até D. Afonso III, se fez a conquista e a consolidação do território, expulsando os islamitas e defendendo-o das suas investidas bem como das ambições territoriais vizinhas, sempre com a ajuda fiel dos templários a quem foram concedidos constantemente novos privilégios.⁶

Este espírito templário de cruzada de fé e de império foi inicialmente a razão de movimentação dos portugueses pelo mundo no período dos Descobrimentos, desde Ceuta até à Índia. «A Ordem militar do Templo e a Ordem Religiosa de Cister nasceram de um poderoso surto idealista.»⁷ «Um reino cristão concebido e espiritualmente organizado, desde a origem»: «cristão, ético, cruzado, idealista, cavaleiresco».

Depois das suas reflexões sobre o país templário, Quadros tenta definir o *arquétipo do homem português*. Este arquétipo é não só o que se revela em sua ação de grandiosidade idealista, espírito de aventura, imaginação e ousadia, representados pelos grandes espíritos portugueses, mas também, pelo lado negativo, o que se manifesta na contrapartida dialética representada pela covardia, interesses mesquinhos, materialismo, imobilismo e senso burguês.

Um sentido coletivo superior venceu na formação do Portugal medieval nos tempos de D. Dinis e de D. Fernando, século XIV, quando a solidariedade, fraternidade e cidadania eram geridas pela justiça, que num espírito de autêntica reforma agrária, ouvidos os proprietários, mandava cultivar terras ociosas para distribuir produtos para os pobres, asilos, hospitais e infantários. Parece que é neste século em que a comunidade nacional se faz, se organiza e busca resultados.

O resultado mais importante que se verifica neste estudo sobre o arquétipo do homem português é, essencialmente, a consciência e o orgulho das Raízes inerente à constituição original dos tempos gloriosos da formação de Portugal.

A grandiosidade, porém, da obra *Portugal, Razão e Mistério* está nos capítulos referentes ao *Projeto áureo*, matéria do segundo volume.

⁵ *Ibidem*, p. 171.

⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁷ *Ibidem*, p. 171.

O projeto áureo diz respeito ao Império do Espírito Santo, proclamado no país nos tempos do rei D. Dinis e Santa Isabel, a rainha santa, em festas populares a partir de Alenquer e outras localidades promovidas pelos monarcas.

Depois de ter falado das origens, da terra portuguesa, de seus símbolos, de sua fundação e de sua caracterização templária, Quadros trata agora de uma política e de uma cultura avançadas por um rei que é trovador e poeta, homem sensível, culto e bom administrador que tem entre seus primeiros cuidados oficializar a língua portuguesa para utilização abrangente na escrita, na fala e nos documentos oficiais. Esse rei chama-se D. Dinis. É o fundador da primeira Universidade portuguesa em 1290 e tem como esposa a rainha Isabel de Aragão, conhecida popularmente como Rainha Santa Isabel. Como segredo do sucesso deste reinado, Quadros põe em destaque a *paideia especial* deste rei, a paideia dionisiaca.

A inspiração remota deste culto ao Espírito Santo deriva das doutrinas de Joaquim de Flora que teriam chegado a Portugal veiculadas pelo médico catalão Arnaldo Vilanova e pela heterodoxia dos Franciscanos Espirituais conhecidos pelo nome de *Fratricelli*. O abade Joaquim de Flora (ca.1135-1202) era um monge calabrês da Ordem de Cister, que elaborou uma teoria especial sobre as idades do mundo. Segundo ele, há três *dispensações* ou idades na humanidade: idade do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Segundo Joaquim de Flora, a idade que se vivia na Idade Média seria a Idade dominada pela presença, graça e energia dada pelo Espírito Santo. A doutrina do Espírito Santo passaria a constituir, segundo intérpretes da doutrina do abade, o Quinto Evangelho para a cristandade:

Quando o Espírito Santo surgir e clamar em sua potentíssima voz: «O Pai e o Filho agiram até agora. Agora eu agirei». Porque o Antigo Testamento, considerado, ao pé da letra, parece claramente pertencer ao Pai; o Novo Testamento parece, do mesmo modo, pertencer ao Filho; *mas o entendimento espiritual de um e de outro se origina do Santo Espírito.*

Importante nisto tudo foi que a rainha Santa Isabel era irmã da Ordem Terceira de S. Francisco e tinha em seu espírito não apenas uma espiritualidade franciscana mas uma enorme devoção pelos pobres. As doutrinas de Joaquim de Flora levadas para Portugal por seus irmãos franciscanos heterodoxos do grupo *Fratricelli* abriam as portas de que precisava para se dedicar em profundidade aos seus projetos sociais e espirituais. Esta condição criou a simpatia básica para aceitação da doutrina de Fiore.

A idade do Espírito Santo e as festas do Império criadas por Isabel e Dinis, assim como a ideia de um cristianismo propulsionado pelo Espírito Divino agradou. Haveria que transmiti-lo ao povo, popularizá-lo. Insistir numa tradição do

Divino era acautelar o futuro, resguardar Portugal. Algumas teses fundamentais das festas do Espírito Santo ofereciam à sociedade portuguesa: a restauração do reinado da Criança; o espaço da Liberdade; a fraternidade solidária e um novo espaço para a mulher.

Na tradição portuguesa, Quadros tinha exemplos históricos de onde havia que tirar lições. Na pré-nacionalidade, a teoria da história de Orósio; depois, a praticidade heróica dos primeiros reis portugueses na consolidação territorial e formação do povo português. Depois, a *Crónica de D. Fernando*, de Fernão Lopes, que mostra um país onde a justiça social é uma realidade, colocando os produtos da terra a serviço dos pobres e dos excluídos. O pensador tinha em sua cabeça e em sua estante um painel que o convidava a uma reflexão própria, a reflexão que nos deixou precisamente em *Portugal, Razão e Mistério*, um livro a valorizar. Porque há nele uma tese fundamental que considera não apenas a caracterização cultural e política de Portugal histórico, mas também as suas origens, a sua estratificação, a sua *paideia*, a sua história, a filosofia e a hermenêutica da sua história.

Ser e Estar, Ter e Haver, Fazer Espírito, Língua e Cultura no Pensamento de António Quadros

JORGE CROCE RIVERA

Qual o intento, quais os princípios de inteligibilidade que dão consistência à obra e à intervenção cultural de António Quadros? O que esclarece o seu percurso como escritor, o que ilumina a sua elegante tolerância, mas também a frontal assertividade da sua ativa participação de cinco decénios da vida intelectual portuguesa?

Dos primeiros escritos, dedicados à arquitetura e às questões ético-políticas, *A Introdução a uma Estética Existencial* e *A Crise da Universidade Portuguesa*, aos derradeiros, *Portugal, Razão e Mistério* e *Memória das Origens, Saudades do Futuro*, em que expôs o alcance do «projeto áureo» português, a sua vasta obra ensaística mostra uma consistência de ideário, uma permanência de intenções que acompanham a deslocação dos seus interesses, num percurso sem crises nem viragens, mas de reafirmação e amplificação das temáticas.

Relendo retrospectivamente a sua vasta obra, reconhecendo com admiração a vastidão das suas referências, a diversidade dos seus interesses e talentos literários, a amplitude dos autores que procurou interpretar, emerge António Quadros, não apenas como um escritor que procurou pensar a cultura, mas como um pensador que visou articular uma consciência aguda de um mal-estar nacional e civilizacional com um sentido filosófico do simbólico e do profético¹.

Em vários dos seus escritos António Quadros explicitou o essencial da sua visão do mundo: uma posição metafísico-religiosa realista, mas com o sentido da idealidade, uma conceção criacionista e cristã, mas atenta às expressões pré-cristãs, heterodoxas e não ocidentais de espiritualidade, uma radicação na singularidade cultural portuguesa, visando explicitar o projeto espiritual português, mas interessada por todos os contributos da literatura e da arte mundiais, uma atenção a todas as expressões do mítico e do simbólico, mas um conhecimento

¹ «Sem o suporte da filosofia e numa época em que o espiritualismo religioso, o misticismo e a teologia parecem em crise no seio das próprias Igrejas Cristãs, o progresso das técnicas, o fracasso das ideologias e a errância e a erronia dos políticos são necessariamente acompanhados, como em contraponto pelo narcisismo consumista e pela corrupção ética das sociedades, cujo mal-estar espiritual é menos confessado do que dramaticamente vivido. Aqui, nesta terra gasta do extremo mais ocidental da Eurásia, está já enraizada no entanto a semente triádica do Império do amanhã, o Quinto Império como Quinta Essência, como Império do Espírito da Verdade e como Império da Filosofia, segundo o magistério, ainda ocultado aos olhos da maioria, da arte portuguesa de filosofar.» (António Quadros, «Do Império do Espírito Santo ao Império da Filosofia» (1989), in *Memórias das Origens, Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Lisboa, Europa-América, s.d. [1992] p. 369)

atualizado dos estudos de antropologia, das ciências das religiões e da psicologia das profundezas.

Pensamento vincadamente espiritualista, nele o Espírito surge como o Absoluto, o Uno, simultaneamente princípio cósmico e antropológico, ontológico e axiológico, no qual se subsumem todos os registos de ser, mostra-se profundamente atento ao sentido da pluralidade e da diversidade:

Pensou-se erroneamente que admitir a pluralização das civilizações, das filosofias, das culturas, dos povos, seria contrariar a universalidade que o Espírito apetece. A pluralidade é, porém, a condição da natureza. Só Espírito, o Logos, o Verbo é efectivamente pluralizante. Insuflado no plural – no mistério do plural –, esse – que é o único singular – diversifica-se, ramifica-se, aperfeiçoa-se à multiplicidade, conferindo-lhe, em todas as suas diferenças qualitativas, o movimento finalista reintegrativo ou neo-integrativo para si próprio, para o Uno, cujo estudo é o objecto da teleologia.²

Entre o Uno originário e o Uno final, a noção de «movimento», concebida na esteira de Aristóteles, mas segundo uma perspectiva criacionista cristã, permite ao pensamento de Quadros integrar a vida divina, como Ato puro, e a expressividade de todas as criaturas, num dinamismo vital e teleologicamente orientado, no qual o homem deve reconhecer-se como auxiliar de Deus e motor da evolução cósmica.

Assumindo-se António Quadros como «escritor» e estabelecendo a cultura como o horizonte da sua atividade, poder-se-á assim enunciar que a sua intervenção cultural se sustenta de uma tradição teológica e filosófica, especificadamente cristã e aristotélica, que lhe terá fornecido os delineamentos da sua conceção do mundo, na qual procurou integrar os seus estudos, observações e reflexões, e os contributos recentes das ciências humanas; a racionalidade que o seu vasto discurso desenhou não se terá por isso detido na problematização teórica do seu entendimento do real, em particular, da noção de movimento que a garante, propondo-se, ao invés de uma interrogação decisiva sobre os princípios lógicos e axiológicos do seu pensamento, uma múltiplice, absorvente, interventiva pedagogia das virtualidades de uma «razão teleológica».

Não deixando de atender a este reiterado esforço persuasivo, parece-nos contudo que, não se encontrando em nenhuma das obras publicadas uma exposição teórica dos princípios do movimento (teria sido esse o propósito da obra, anunciada cerca de 1962, mas não publicada, intitulada “A filosofia do

² O *Espírito da Cultura Portuguesa: Ensaios*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967, p. 20.

movimento”³), nele se pode reconhecer a definição de um *nódulo lógico-hermenêutico*, de uma estrutura liminar que define uma «ideo-realidade» vital, instauração operatória, diferenciada e tensional de relações simultaneamente ontológicas e antropológicas, a partir da qual o pensamento de Quadros pôde definir um quadro axiológico, uma cosmovisão e uma pragmática para a cultura portuguesa.

Considerando a vasta obra de António Quadros, quando terá ocorrido a definição desse *nódulo lógico-hermenêutico*, a partir da qual ganham intrínseca inteligibilidade os seus escritos e pertinência os seus juízos e intervenções culturais? Numa síntese breve do percurso do convivente, amigo e companheiro das revistas *Acto*, *57*, *Espiral* e do «movimento da cultura portuguesa», Orlando Vitorino indica as cadências que marcam o percurso de António Quadros:

[...] a mais importante singularidade de António Quadros reside no seu pensamento e sua obra, nos modos como sucessivamente e sem descanso veio concebendo a cultura. Concebeu-a, primeiro, como imagem, e nesta concepção têm lugar os escritos que, desde o seu primeiro livro sobre arquitectura, nunca deixou de dedicar às artes plásticas, em especial à pintura, até fundando uma instituição para o ensino das artes. Concebeu-a, depois, como pensamento filosófico, isto é, concebeu-a nos seus fundamentos os quais nunca deixou de afirmar sem a qual não há manifestação artística, política, ou literária digna de se valorizar ou sequer atender. [...] Nesta concepção têm lugar de relevo e valor os seus numerosos escritos de crítica e criação literária. Concebeu finalmente a cultura como ideia, isto é, como manifestação daquela realidade que o platonismo reconhece unicamente ao mundo intelectual. António Quadros transfere-a, porém, para o símbolo e para o mito, para o que o platonismo entende por participação do sensível no inteligível, participação que nele, abencerragem da cultura, é a relação pontifícia que o símbolo e o mito exprimem, e sem a qual não há obra humana que possa perdurar ou valer. Nesta concepção têm lugar os estudos e interpretações que António Quadros fez dos nossos grandes poetas e pensadores, em especial de Sampaio Bruno, Fernando Pessoa. E é ela que o conduz à descoberta a que dedicou os últimos anos de vida e de pensamento: a história.⁴

Decerto que este breve resumo do percurso de Quadros se pode ler, tanto como uma descrição sucessiva de períodos da história intelectual do escritor, como sugerindo uma graduação sincrónica de modos de consciência: ele deixa

³ Veja-se a lista de livros «a publicar» inserida nas primeiras páginas de *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução* [MH], Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963.

⁴ ORLANDO VITORINO, «Homenagem a António Quadros», in AA.VV., *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros: Contributo bibliográfico*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995, p. 82.

perceber, não apenas a continuidade, mas também a maturação de um pensamento que antecipa nos primeiros escritos as intuições fundamentais que irá explicitar em posterior idade. Em quaisquer dos casos, o trecho orienta a nossa indagação para o momento *mediano* na vida intelectual de António Quadros, aquele que Orlando Vitorino aponta ter sido o da fundamentação filosófica da cultura. Não é, pois, nem nos textos sobre a imagem, nem naqueles sobre a filosofia da história, o mito e os símbolos, que se encontra a formulação desse nódulo lógico-hermenêutico, mas em dois textos, *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*⁵ e *O Espírito da Cultura Portuguesa*⁶.

Que nódulo lógico-hermenêutico logramos descortinar nestes textos, como articulam eles o cerne da sua conceção do real com a especificação da singularidade portuguesa?

O nódulo revela-se, antes de mais, pela caracterização das relações entre o tempo e o não-tempo, concebido este, não como um eternidade estática, mas como um Ato que supõe e é princípio de todas as potencialidades. A noção de movimento permite estabelecer duas orientações entre essas duas instâncias: uma primeira direção, entre o *não-tempo* e *tempo*, relação dinâmica que estabelece o *originário*, e uma outra relação, entre o *tempo* e *não-tempo*, relação dinâmica que estabelece o *teleológico*. Na primeira instância do movimento, o Ato une superlativamente o originário e o teleológico. Na segunda instância, o movimento entre o originário e o teleológico estabelece o tempo da *evolução*, da *história*, mas também o da existência *dramática* de cada indivíduo. A iniciativa do movimento cabe ao não-temporal, quer abrindo e fechando o tempo, quer intervindo descontinuadamente na segunda instância. Há, por outro lado, movimentos absolutos, que radicam imediatamente no não-temporal, e movimentos relativos, que decorrem da dinâmica que autonomamente os seres temporais promovem:

Assinalemos pois um inicial e um final *movimentos absolutos de primeira instância*: criação e apocalipse. Naquele, emerge o ser, nascendo a vida, neste imerge o ser, cumprindo-se a vida. Entre um antes do tempo e um depois do Tempo, a História estende-se como evolução, mas a evolução fica por sua vez dependente dos movimentos relativos de primeira instância, que irrompendo no mundo, originando as grandes e imprevisíveis mutações, como a primeira unidade vital organizada embriologicamente, como a do Homo

⁵ Cf. nota 3.

⁶ Cf. nota 2. A primeira dessas obras é uma exposição sistemática do conceito de movimento, procurando facultar-lhe um horizonte histórico-cultural; a segunda, uma compilação de diversos textos e intervenções, publicados em diversas revistas que António Quadros dirigiu, a *57* e *Espiral*, e também as suas intervenções em torno do ciclo de conferências «O Ideal Português», que decorreu entre junho e julho de 1961.

Sapiens, como a de Cristo, fundando ciclos diferentes, e essenciais, e sempre superiores.⁷

Na apreensão dos movimentos de segunda instância, a ciclicidade revela a presença da primeira instância, mas também a distanciação ao originário e a tensão ao teleológico que a autonomização da relatividade temporal possibilita:

Os ciclos vitais e históricos principiam do mesmo modo, não por dialéctica intrínseca, transformista e bio-histórica, mas por aparição súbita e surpreendente de uma semente no mundo. Apelo à *instância* contra a estância, plantação no imanente da virtualidade radical. Logo: estímulo motor de uma cadeia de *movimentos absolutos e relativos de segunda instância*, agora já provenientes do ser, do vivo, do humano, procurando realizar, cumprir e finalizar os movimentos originários de primeira instância [...].⁸

A subordinação da segunda à primeira instância permite a António Quadros pensar a possibilidade do mal, não o concebendo dualisticamente ou como *queda* do influxo originário, mas como absolutização do relativo, resistência ao movimento dirigido ao teleológico:

O movimento de segunda instância, agora de responsabilidade humana — embora admitamos a inspiração do Espírito — ensaia a realização do acto, da forma, da perfeição que fora propiciada em potencialidade absoluta. Logo surge, porém, uma resistência, um peso, uma entrega dos homens à contingência, à distração, às paixões, esse imponderável que toma o nome simbólico de *mal*.⁹

O movimento, pensado conjuntamente pela conjunção das duas instâncias, estabelece um quadro ontológico vasto, que não define uma arquetónica estática, mas uma *disposição rítmica*, em que o tempo se mostra em permanente evolução, desenhando espirais descontínuas. A implicação das instâncias do movimento amplifica ontologicamente cada um dos êxtases temporais, permitindo distinguir entre um passado que se torna remoto, segundo a segunda instância e um passado não-pretérito, porque nele se mantém o sentido do originário da primeira instância; analogamente, há um futuro apenas adveniente e um futuro dirigido ao teleológico, que recolhe os atos livres que se tomam num presente, não transitivo, mas instância de decisão. O presente, como êxtase temporal,

⁷ MH, p. 189.

⁸ *Ibidem*, pp. 289-90.

⁹ *Ibidem*.

amplifica-se igualmente, possibilitando diferentes registos éticos e axiológicos, do puramente instrumental à vivência santificada. Nesta ampla consideração, o espírito ocupa uma posição *liminar*: participando nas duas instâncias, é capaz de transformar o inferior em superior, orientando o que é pela segunda instância para a verdade vital da primeira instância.

Neste processo, o humano, enraizado no natural, mas com o sentido do espiritual, insere-se como motor de transformação do natural em cultural, do corpóreo em espiritual, do concreto em universal. As ideias que o espírito humano concebe são elas também liminares, a rigor, «ideo-reais», nelas se implicando as duas instâncias do movimento. O dinamismo não afeta extrinsecamente o homem, mas transforma-o intrinsecamente por uma íntima correspondência dos êxtases temporais com as relações entre corpo, alma e espírito, e o mesmo se passa na esfera das atividades humanas, em particular, nas da cultura.

Correlacionada com esta orientação da segunda para a primeira instância, mas invertendo-a, o sentido da Verdade indicia a orientação da primeira para a segunda instância: se todas as intervenções da primeira instância são ultimamente *misteriosas*, a sua progressiva compreensão procura decifrar o sentido enigmático ou oculto com o misterioso que se apresenta à consciência dos homens.

A precedência da primeira instância conduz António Quadros a recusar todo o dogmatismo doutrinal, a afastar-se do tradicionalismo fechado, a opor-se a todo o autoritarismo e às formas pusilânimes de espiritualidade. Do sentido de um presente aberto, eminentemente ativo, transformador, advém o empenho e a militância, mesmo o combativismo, no seio da intervenção cultural, frontalidade que é compensada por um intrínseco respeito por aqueles que trabalham pelo espírito, mesmo que tenham posições teóricas diversas.

Todavia, o nódulo *lógico-hermenêutico* que procuramos reconstituir só ganha efetiva pertinência quando nele entra a consideração da singularidade cultural portuguesa, o que António Quadros estabelece em primeiro lugar, atentando à especificidade da língua portuguesa em relação a outras línguas culturais, e, em segundo lugar, definindo um conjunto de «palavras-mães» que especificam o intento teleológico português.

No ensaio intitulado «O espírito da língua», que abre *O Espírito da Cultura Portuguesa*, António Quadros estabelece os termos verbais que constituem a específica matriz linguística do Português: os verbos, ser, estar, haver e fazer. Atenção é sobretudo dada à função dos verbos estar e haver: o Português teria desenvolvido, tal como o Sânscrito, o *aspeto* do ser; a recorrência ao estar daria a dimensão concreta, existencial que distinguiria o Português de demais línguas de cultura, as quais só conheceriam as formas relativas ao ser, tanto na sua dimensão copulativa, quanto existencial; o verbo *haver*, por seu turno, teria o sentido forte de acontecer, contrastando com *ter*, que constituiria a redução do ser a uma posse. Correlacionando a especificidade linguística com a rítmica do

movimento, o dinamismo estruturante da cultura portuguesa seria a progressão de *ser*, como *estando*, *para haver*, enquanto a das outras línguas, a de *ser para ter*:

Sem enveredarmos por uma análise exaustiva do problema [...] coloquemos a questão nos seus devidos termos. Em termos de vivência. Meditando-os, compreenderemos talvez como actua a razão na História. Como, do culto para a cultura, pelo homem consciente, se pode processar a génese e o movimento de uma Civilização.

Digamos, antes: *ser, estando, é fazer para haver*.

Na afirmação simultânea de ser e estar ficam agora garantidos o Ser e a Verdade de Deus criador na sua majestade principal, e também (no estar humano), o ser criado que vive participando do Ser e, simultaneamente, da natureza, do espaço e de tempo, da alteração e da corrupção, condicionado pelo sexo e habitante de uma pátria. Antes de agir, o homem deve mergulhar no Ser de que faz parte. Num mundo cristão, esgotar todas as virtualidades do ser cristão, num mundo espaço-temporal, linguístico e semântico, aprofundar o ser da pátria como muito bem o entendeu o grande poeta que escreveu *A Arte de Ser Português*; num mundo sexuado, estimular o próprio de cada sexo. Se não se atendem às condições da humanidade e do mundo, caímos nas puras abstracções, nos totalitarismos anti-humanos, porque julgam poder manipular seres assexuados e apátridas e, para os forçar, os ofendem na sua dignidade e na sua liberdade. Só a partir do ser cristão, os políticos poderão postular e defender finalidades cristãs e espirituais. Só a partir do ser português, os portugueses poderão integrar a pátria num movimento universal, num movimento *versus uno* que, por ser humano, se ramifica em caminhos, enquanto a Verdade for, em nós, tendência, apetência, luta e errância.¹⁰

Transformando estes verbos em índices maiores do dinamismo que atravessa ao real, António Quadros interpreta-os desde as relações da primeira e segunda instâncias do movimento: assim, Ser e Estar, em relação ao originário, trânsito de um pretérito no presente; Estar e Haver, em relação ao teleológico, trânsito de um presente para um futuro. Entre um Ser ativamente originário e um Haver¹¹ ativamente futurante, Estar e Ter definem o espaço da ação humana, um enquadramento espiritual, social e político:

¹⁰ ECP, pp. 59-60.

¹¹ «Não vamos [...] negar a necessidade de deter, mormente num país como o nosso que precisa ainda de andar muito caminho nos caminhos da produção e da distribuição da riqueza, vamos antes ampliar o conceito de ter ao de haver, que é infinitamente mais lato. Haver implica ter. É um verbo possuído de futuro, empregado sobretudo na língua portuguesa nos verbos transitivos e futuríveis em prova real de originalidade e dinamismo, um verbo que inclui o ter, mas como algo por que se transita, e não como algo a que se chega.» (EPC, p. 59).

[...] Para distinguir nitidamente o Ser do Haver, diríamos que o Ser eterno e verbal cria o ser-estante, o ser-estar e que este, fazendo e agindo, se anquilosaria no ter, que é uma relação instrumental e fixa, e por isso como que o ontologiza e verbaliza, concebendo o haver, que é o ser-estar para Ser, como se o ser concreto e situado do homem, a haver uma sociedade, uma nação, ou antes uma pátria e até uma civilização dela quisesse transitar num último passo para o reino de Espírito, próximo de Deus, do Ser não já estante mas sobrestante. O que haverá não é ainda o que é, eternamente, mas também não é já o que se é, no espaço-tempo, é antes o horizonte aberto e infundável da liberdade. O que haverá não é tão-pouco o que se terá, mas precisamente o que transcende o ter e o sermos tidos, uma participação no movimento, que nunca cessa na posse. Não pode o chefe ter a pátria, não pode a pátria ter o chefe. Não podem os dirigentes ter a sociedade, não podem as sociedades ter os dirigentes. E nenhum sistema de eleição legitima esta violação do haver pátria. Haver pátria é haver movimento do ser-estar para o Ser perene, e a única vinculação admissível, de que todas as outras tiram a sua legitimidade fugaz e contingente, é a vinculação do movimento, ao Verbo que o impele, à finalidade que o atrai. [...] Quando o ter, noutra plano, não ascende ao haver, podem nascer sociedades de abundância, sociedades que têm o que quiserem ter, mas não há por isso sociedades de alegria, de felicidade e de paz, que apenas têm para logo haver o que não se pode ter. Ter, noutros termos, é a finalidade próxima de que haver é finalidade remota; e haver é ter o indispensável para aceder ao Ser¹².

A especificidade linguístico-espiritual distingue matricialmente a cultura portuguesa das orientações que emergem de outras línguas, que não tendo desenvolvido o sentido do Estar nem do Haver, declinariam o Ser e o Fazer num propósito de Ter:

Ser é fazer (ou agir) para ter. Estar e haver [...] [são] verbos inexistentes nos três países de língua, francesa, inglesa e alemã onde aquelas doutrinas nasceram, não são considerados.

Ser: princípio ou sujeito

Fazer: meio ou verbo

Ter: finalidade ou complemento.

Nesta relação se insinua um modo de adequação da cultura ao culto, com motor da História. O homem é – gènesis; o homem faz – demiurgia; o homem tem – paraíso. A cultura surge-nos como um ensinamento pragmático

¹² ECP, pp. 61-62.

de todo o homem para a aquisição de bens materiais, e deste modo, as teorias de fundo cultural cristão ainda quando profana ou imanentemente interpretadas substituem ao Ser divino o Ser humano, mas divinizado, pois é concebido sem tempo e sem espaço, concebido sem estar, uma vez que pode definir-se este verbo como situação do ser no tempo e no espaço, substituem ao criar demiúrgico, o fazer instrumental; e substituem por outro lado o haver um Paraíso celeste, ao ter um Paraíso terrestre, por intermédio da posse de objectos, instrumentos e máquinas de que se espera a felicidade prometida no mito da Idade de Ouro. É o reino da Utopia.¹³

Nesta temporalidade matricial, o sentido do presente conduziria a uma valorização do *fazer*, enquanto realização atual orientada para o fim. A insatisfação com o ter indicaria a excelsitude espiritual do português:

O fazer ou agir humano [...] é o meio dinâmico que, mesmo quando baseado no ser adequadamente interpretado em sua condição de estar, depende da finalidade que o chama. Agir para ter é acaso finalidade que satisfaça o português, ou o brasileiro, ou o lusíada, na multiplicidade das suas vivências? É acaso finalidade que satisfaça o Homem?¹⁴

Conjugando esta caracterização matricial da cultura portuguesa com a rítmica do movimento, reconhecer-se-á nela as possibilidades *originárias* da língua, em que se expressa a tensão entre a dupla instauração do movimento. A singularidade da cultura portuguesa requer contudo uma outra caracterização, *teleológica*, reconhecida em «palavras-mães», «palavras-chaves, símbolos, ou cifras que exprimem as situações-limites entre as quais se forma o ideal português»¹⁵. Estes termos, «signos carregados de intencionalidade simbólica», são o «desfecho sintético de uma ancestral experiência do homem no mundo»¹⁶, não constituem «fins, mas antes princípios»¹⁷: não são *fins* de uma ação estritamente mundana, segundo o movimento de segunda instância, mas são *princípios* reguladores da ação, expressões da intervenção do movimento de primeira instância:

Retomando e desenvolvendo sugestões linguísticas, psicológicas, míticas e filosóficas já enunciadas por Teixeira de Pascoaes e Jaime Cortesão, ilustremos a nossa tese com a interpretação psico-teleológica de dez palavras, palavras que nos soam tão familiares aos ouvidos, que nem reparamos na

¹³ *Ibidem*, pp. 58-59.

¹⁴ *Ibidem*, p. 60.

¹⁵ *Ibidem*, p.74.

¹⁶ *Ibidem*, p.76.

¹⁷ *Ibidem*, p.75.

originalidade das meditações que nos sugerem: *Mar, Nau, Viagem, Descobrimto, Demanda, Oriente, Amor, Império, Saudade, Encoberto*.

O ideal português, consciencializado em filosofia portuguesa, é sobretudo o aprofundamento e a activação destas palavras-mães na acepção de Goethe. Por isso disse um filósofo português que a filosofia era a perseguição do sentido mais oculto das palavras intraduzíveis. Por isso a filosofia portuguesa não se assume unicamente a partir da razão abstracta, pois quer ser um corpo, uma alma, um espírito tão demonstrável através da análise da matéria, da forma e da figura, como através da poesia e da arte ou ainda do prosaísmo racionalista¹⁸.

Reconhecendo nestes termos a primeira formulação do que em *Portugal, Razão e Mistério* irá caracterizar o sentido do «mistério» que funda Portugal, importará atentar à relevância decisiva do *fazer* neste nóculo lógico-hermenêutico: é pelo fazer que há a potenciação das relações entre ser e estar, enquanto criação primeira; é pelo fazer, enquanto modo presente da ação do ser-estante, que se dá a relação atual entre estar e haver, como contínuo agir dirigido a um haver futuro, plenitude de amor e saudade da Verdade de Deus; é pelo fazer, enquanto pedagogia libertadora, que há vida do espírito, ultrapassando e transcendendo as formas expressivas da cultura com que ela se reveste.

Posta esta hipótese de reconstituição do que dissemos ser o nóculo lógico-hermenêutico, em gestação desde os primeiros escritos e presente de modo implícito nos escritos posteriores aos que destacámos, ele permite pautar pela «razão teleológica» a amplitude das interpretações histórico-culturais ou as detidas análises críticas que António Quadros propõe. A conceção criacionista torna-se uma decisão metafísica óbvia, que o domínio do *agir enquanto fazer* potencia; a subordinação do *originária* ao *teleológico* procurará integrar as expressões culturais em língua portuguesa no quadro axiológico que os «termos psico-teleológicos» articulam, construindo um nexu *evidente* de valores.

Não cabendo aqui a análise detida destas correlações, nem a sua exemplificação exaustiva na obra de António Quadros, importará no entanto apontar algumas das suas consequências para a hermenêutica da cultura que este nóculo sustenta. Vemo-las antes de mais nos modos como ele se projeta sobre os concretos autores, obras e livros; em primeiro lugar, historicizando toda a cultura: pelo recorrente estabelecimento de nexos entre autores, o nóculo define linhagens e genealogias, que se vão enriquecendo com novos protagonistas, estabelecendo ortodoxias e heterodoxias ou, ao invés, revelando desadequações e infidelidades; em segundo lugar, integrando a discursividade dos livros em análise

¹⁸ *Ibidem*, pp. 76-77. Para o desenvolvimentos de cada um destes termos, veja-se *ibidem*, pp. 76-84.

num quadro ontológico e axiológico bem definido, mas que diremos fechado, crendo-se aberto, ele faz seleccionar aspetos congruentes, ou incongruentes, com o nódulo, sem efetivamente se interrogar sobre a pertinência categorial da interpretação proposta¹⁹; em terceiro lugar, inserindo os autores e as suas obras num propósito estritamente pedagógico e pragmático²⁰, o nódulo transforma a elaboração espiritual que os livros aportam à conceção de noções operatórias, parecendo ocultar o pensamento em que esses filosofemas se originaram.

¹⁹ Tome-se, como exemplo da orientação hermenêutica a que este nódulo conduz, o trecho sobre o pensamento de José Marinho: «[...] se a filosofia de José Marinho, que interpreta a ideia da *queda em Deus*, de Bruno, de modo radical, insistindo sobre a divisão que daí resultaria essencialmente entre o Ser e a Verdade — entre a Verdade do Ser e o Ser da Verdade — é de todas a que mais se aproxima do arquétipo trágico, quer teologizando um Deus inefável e conceptualmente inapreensível, um *Insustancial Substante*, quer postulando uma *Cisão* incomparavelmente mais funda do que a cisão antropológica e heteronímica de Fernando Pessoa, ainda relativa, isto é, uma *Cisão extrema e radical* entre as criaturas e o Criador, no seio do próprio Criador como no seio das mesmas criaturas, *Cisão* irresolúvel por processos especulativos, pedagógicos, activos e épicos, — é significativo que este discípulo de Leonardo Coimbra, não o acompanhando no seu criacionismo, todavia dele receba um reflexo do seu conceito de Graça, na ideia de que os seres, imersos embora na cisão, recebem através do homem, a dádiva da *Visão Univoca*. Tal univocidade que José Marinho entende ser como que um instantâneo e espontâneo *acordo* com o Universo e com o misterioso Deus simultaneamente Substante e Insustante, indizível transcendência ontológica da cisão, conciliável com o seu conceito ou com a sua intuição da *liberdade divina*, afasta o pensamento de José Marinho da condescendência numa acção suicida ou num sentimento trágico.» (ECP, pp. 350-351)

²⁰ «De um ponto de vista menos contemplativo e mais activo, seguindo o sentido dinâmico e teleológico que anima a obra destes pensadores e filósofos, depurando-o das suas facetas epocais e pessoais, afigura-se-me — e aqui abundo mais uma vez na minha natural inclinação — que fim primordial da filosofia será o estudo da antropologia e, logo, o desenvolvimento e aplicação pragmática de uma pedagogia libertadora, capaz de incluir conscientemente todo o humano nessa vida plena, de onde desapareça a ideia anticristã da morte como fim.» (ECP, p. 351)

António Quadros

Cultura e Desocultação

JOSÉ ANTUNES DE SOUSA

Conceito de Pátria

Quando Fernando Pessoa proclama que «o futuro de Portugal é sermos tudo» não é tanto para uma indiferencialidade matricial deste nosso modo de sermos que acena. Não é a partir de uma vacuidade, ou melhor, de uma vaguidade òptica que a nossa facticidade histórica se vai exprimindo, nem tão-pouco que seja tudo possível a quem a qualquer coisa se sinta chamado. Não é porque qualquer coisa nos sirva de destino, nem que o nosso destino seja servirmos para tudo e para nada – mas, antes, que seja nosso destino o Tudo que no Todo se contém. O poeta aponta para a *moira* como horizonte de plenitude ou como plenificação realizativa (enteléquia) do humano. Aponta para uma grandeza expressiva, isto é, uma grandeza universal que se não confina à episodicidade dramática do povo que somos, mas que se abre a valores que o são de todos. No fundo, o que também de Pessoa se desprende é a clássica equação, tensa, quase dicotómica, entre o conceito de pátria, plasmado na facticidade da sua histórica existência e as representações ou projeções que, no plano imaginário, dela fazem os seus cidadãos. Dir-se-ia que toda a nação é uma transcendência. Só que esta, em Pessoa, alimenta-se da ideia, paradoxalmente algo desnacionalizante, de uma universalidade entelequial, em que o tudo dos homens cabe no destino humano e humanizante que nos impele, tudo num movimento transnacional, muito para lá de um reduto identitário, enquanto em António Quadros, o autor que aqui nos ocupa, este núcleo identitário é-o não por um qualquer mimetismo internacionalista, mas em decorrência inegociável da realidade metafísica que a nação é: eis a *ideia de Portugal* da qual Quadros se apresenta como ardoroso militante e incansável desocultador – como se investido de um mister exorcizante.

Esta a ideia que se transforma na Teoria (etimologicamente, contemplação!) da Portugalidade: aquilo que nos configura não são já os valores universais que emigram através da porosidade das fronteiras e para lá da raça e da língua (como acontece, por exemplo, em França com os valores universais do ideal da república, de Liberdade, Igualdade, Fraternidade) – o ideal da Razão –, mas uma mística irreduzivelmente nacional que se não deixa traduzir em qualquer outra língua e cujo seu significante-arquétipo é a «saudade», que

é uma via de salvação pelo conhecimento e ascese. A um tempo por despojamento e amor. Por despojamento e amor à terra por amor ao céu. Por despojamento e amor ao tempo por amor à eternidade. Na impregnação da

terra pelo céu e do tempo pela eternidade – como união recíproca, na final identidade¹.

O segredo de ser português

Não um segredo que se guarda e que se sussurra baixinho, mas o que secreta e misteriosamente nos guarda. Não um segredo segredado por via de um desígnio exclusivamente identificacional, que seria deveras simplista reduzi-lo a uma espécie de senha. Com efeito, pudemos assistir ao longo do século XX ao desfile de toda uma literatura que concita no seu ideário estético o propósito declarado e proclamado de revelar a «originalidade profunda» da nossa «raça», originalidade tão sugestivamente resumida no termo *saudade*, o que consubstancia o chamado movimento saudosista que teve em Teixeira de Pascoaes o seu mais notável impulsionador – um ideal cujo teor (i)rracional dos seus pressupostos assentava numa espécie de «sentimento cego», sancionado por secreta instância apodíctica, do quão original e excelente é *ser português*.

É na missão de encontrar e robustecer um «corpus» axiológico e conceptual, uma certa «paideia» desta nossa modalidade única de ser povo e ser Homem que, bem vistas as coisas, se empenhou António Quadros, ao longo da sua profícua vida – ele aplicou-se a desvendar o que é em si mesmo o oculto do nosso culto nacional: uma metafísica da portugalidade.

E à tentação de ver na literatura o elemento genesiaco de um «pathos» nacional, como se o «génio e o espírito da nação» resultassem do labor sémico da metáfora à volta da qual a nossa ficção se expressa, António Quadros diz não. Ele, num giro de ousada radicalidade, postula a autonomia ontológica da essência da nossa nacionalidade – que se não determina a partir de qualquer influência literária, sendo, pelo contrário, a essência pátria a determinar a literatura, mesmo que a alguns importantes ficcionistas os censure (casos de António Lobo Antunes, Almeida Faria ou Teresa Horta) e a outros ignore mesmo, talvez por neles não encontrar o desejado eco aos conceitos-base do nacionalismo (casos de Maria Velho da Costa, Maria Gabriela Llansol, etc.). Aos poetas por ele mais apreciados, casos de Torga e Alegre, «dois poetas do enraizamento nacional», atribui António Quadros o mérito de desvelarem «o génio da língua, da cultura, da pátria a que pertencem»², uma pátria a que se não atribui uma factologia genético-determinativa, mas que encontra a sua viabilidade e justificação nas «funduras arquetípicas do “inconsciente colectivo”»³.

¹ DALILA PEREIRA DA COSTA, *Introdução à Saudade*, Porto, Lello e Irmão Editores, 1976, p. 81.

² ANTÓNIO QUADROS, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, p. 45.

³ ANTÓNIO GUERREIRO, jornal *Expresso* (1 de abril de 1989), p. 77-R.

A este conceito de «enraizamento nacional» subjaz, em Quadros, não tanto um processo de sedimentação, fenómeno que se deveria mais que tudo à intervenção, por osmose, de elementos fácticos, históricos, ou seja, implicaria que fatores exógenos, do domínio do aleatório, da pura eventualidade, se teriam congregado de modo a configurar uma determinada tipologia psicoemocional do povo que a esses acontecimentos lhe cumpre reagir. Estaríamos, nesse caso, perante um processo predominantemente freudiano. Não. Em António Quadros é sobretudo o paradigma junguiano que convém: É a nação que excede o indivíduo, é a voz do sangue e da raça a sobrepor-se a todo o arbítrio individual e a todo o comportamentalismo histórico-social do povo. Há em Quadros, podemos dizê-lo, uma conceção monádica da pátria, uma totalidade sem margens que transporta consigo desde a nascença um instinto de vida que lhe dê ânimo na luta pela sobrevivência⁴.

Esta conceção «totalitária», não no que neste conceito ressoa de organização político-policial do Estado, mas no sentido ontológico, deve-se ao facto decisivo de um «número finito de elementos», isto é, de indivíduos situados, histórica e afetivamente, refletirem em si *todas* as características da totalidade de que são parte. Dir-se-ia que à nação portuguesa a concebe António Quadros como um holograma vivo, singular e situado da própria condição humana.

Neste sentido, o conceito de raça, que imediatamente parece remeter para uma realidade mais que tudo de carácter biológico, em António Quadros como que se isenta de tão prosaica e óbvia interpretação para se situar, misteriosamente, no plano metafísico — como se fosse um *a priori ek-sistencial*: uma transcendental condição para se ser deste modo e não doutro. E este impulso intrínseco, esta dinâmica ontológica da realidade pátria fá-la resistir, com insólito desembaraço, às ameaças de degenerescência e caos que se vão historicamente perfilando. E isso deve-se ao facto de tais ameaças exógenas veicularem fatores de estranheza em relação àquilo que é o lastro centrípeto do núcleo constitutivo da nação.

Daqui resulta que as vicissitudes no tempo histórico (fatores aleatórios do tipo económico, político ou social) não só não são de molde a pôr em causa o cimento arquetípico da pátria como não se lhes reconhece qualquer instrumentalidade dialética no sentido de promover essa realidade pátria, que, assim, se caracterizaria por um devir incerto e a cada momento recriado.

Não, a pátria de António Quadros precede qualquer apreciação que a mesma pareça em cada momento suscitar e até justificar. E eis como a história não se vê como ingrediente demiúrgico da nossa realidade nacional, mas tão-só como ocasião, meio, dispositivo de enunciação no tempo, misteriosamente transcendido, desse «fundo sagrado de uma identidade mítica e simbólica»⁵.

⁴ ANTÓNIO QUADROS, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, p. 45.

⁵ ANTÓNIO GUERREIRO, jornal *Expresso*.

Literatura e Saudade

Olhando para a nossa literatura dos últimos cem anos, o que verificamos é que esta se caracteriza predominantemente por uma ostensiva insubmissão a «qualquer valor soberano exterior»⁶.

De facto, o modernismo modela-se no sonho grandiloquente de um ousado cosmopolitismo e no desígnio iconoclástico de todas as circunscrições territoriais: ou seja, ele parece alimentar-se da superação do que parecera até ali alimentar as literaturas — o enraizamento.

Para António Quadros, porém, a literatura «ou se vincula a um destino histórico-mítico nacional ou é um sintoma de degenerescência do tecido pátrio»⁷, como, segundo ele, aconteceu flagrantemente com a Geração de 70 que foi incapaz de distinguir o essencial do factual, tendo reproduzido, por via da sua percepção estrangeirada, «uma falsa representação de Portugal».

Por isso, o projeto da Renascença, crê António Quadros, ao empenhar-se devotadamente na defesa orgânica da Pátria, sobretudo através daquele saudável princípio glosado por Teixeira de Pascoaes, de que «a saudade é o próprio sangue espiritual da raça», irá resgatar Portugal do lodaçal da indiferencialidade estrangeirada em que a Geração de 70 o havia atolado.

Sempre se lhe notou um mal disfarçado desconforto perante as importações ideológicas contaminadas de positivismo que, na sua sanha (des)ocultadora (?), no sentido de um pretense despertar humano do sono mágico, da alegada libertação de um ocultismo mítico, estas importações, dizia, surgiam aos olhos do nosso autor como perigosa ameaça ao núcleo ontológico da nação que, de forma perene, por baixo da positividade factológica, *realmente* se oculta. E, neste sentido, a saudade surge como o «sentimento-ideia» desvelador da própria natureza espiritual da Pátria, funcionando como o mais determinante «dispositivo ideológico» do desígnio configurador do enraizamento e a que José Gil, acentuando, na peugada de Eduardo Lourenço⁸, aquilo que considera ser uma certa volubilidade ôntica, contrapõe o conceito de *não inscrição* — um certo «medo de existir»!

A saudade em António Quadros não seria apenas uma inflexão do tipo behaviorista e, por isso, suscetível de uma certa decomposição explicativa, mas situar-se-ia, muito mais profundamente, como «forma» (*gestalt*) no plano ontológico e, consequentemente, no de uma primicialidade *ek-sistencial*. Tratar-se-ia de um valor emotivo, cordial, com densidade ontológica, à maneira do conceito existencialista de «angústia» ou de «*Stimmung*» em Heidegger. E a insubmissão hermenêutica deste singular conceito, a sua excedência significativa e a consequente

⁶ *Idem, ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ Cf. EDUARDO LOURENÇO, *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 2000, pp. 76-77.

impossibilidade de o apreender e capt(ur)ar em palavras parece sugerir que o devamos ter em conta de um dado da própria «natureza» e manifestação emotiva do espírito do povo.

A cultura, entendida a partir desta constitutiva organicidade metafísica, seria o processo de manifestação arquetípica no tempo, num processo de significatividade histórica, um processo de providencial desocultação de sua essência mistérica, termo que remete para um dos pais espirituais do nosso autor – Leonardo Coimbra. E, nessa força irruptiva do mistério pátrio na história, *acontece* o adequado antídoto para a ameaça de degenerescência e extinção.

E é porque vê um sentido em tudo que António Quadros postula uma «inscrição genética» na espécie, na raça, na família, inscrição avalizada pelos princípios biológicos da *teleonomia* e *invariância*: todo o ser vivo tem em si, como potência, aquilo em que é chamado a converter-se – tende indefetivelmente para um fim (*telos*), um pouco na pegada das «rationes seminales» de Santo Agostinho.

É ancorado nesta lei que António Quadros julga encontrar a razão suficiente para crer num «justo meio», num saudável equilíbrio e síntese entre o culto nacionalista e a referida vocação cosmopolita veiculada pelo modernismo.

É verdade que António Quadros desvaloriza o gesto de rompimento de Pessoa com a revista *A Águia*, como é verdade que, no seu zelo de salvaguardar uma pacífica continuidade entre a Renascença Portuguesa e o *Orpheu*, enaltece a *Mensagem* como «celebração da pátria e do seu papel messiânico em termos de um humanismo ecuménico»⁹, mas aqui talvez valesse a pena uma reconsideração dos pressupostos tendencialmente niilistas de Pessoa no seu flagrante contraponto com o desígnio explicitamente épico e centradamente humano de Luís Vaz de Camões. Tema este a que Vergílio Ferreira, por exemplo, dedicou algumas páginas, mas que aqui não cabe ser tratado.

Nada, porém e em qualquer caso, que tenha abalado a vivenciação mística da pátria em que António Quadros se empenhou.

⁹ ANTÓNIO GUERREIRO, jornal *Expresso*.

António Quadros

As diferenças culturais como problema filosófico¹

RUI LOPO

António Quadros² afirma-se como um incansável propugnador da irreduzível singularidade das culturas nacionais e, nesse sentido, também como um defensor da originalidade da cultura portuguesa, a qual se lhe manifesta como constituindo o sentido, a condição e o destino não só da verdadeira arte como da própria soberania nacional. Quadros, ao longo da sua vida, destaca-se por uma ampla intervenção cultural, na qual se insere a dinamização de publicações periódicas como *Acto* (1952), *57*, *Espiral*, publicações que se vão apresentar empenhadas na promoção de uma ideia de Portugal, ou na exaltação de Portugal como projeto e ideia. A ideia de Portugal representaria, *no concreto, as ideias mais amplas de Pátria ou de Nação, de Homem e de História*³. Trata-se assim de todo um programa, que passa pelo autoconhecimento de Portugal, o que implicaria necessariamente o levantamento de todas as fontes culturais, por um exercício de *desentranhamento* da filosofia que subjaza às diversas manifestações históricas, religiosas e culturais. Tal tinha sido o desafio lançado por Álvaro Ribeiro no opúsculo *O Problema da Filosofia Portuguesa*, de 1943. Esta preocupação é detetável em toda a obra de Quadros, porventura até de forma mais explicitada do que na de Álvaro Ribeiro, que lhe firma os alicerces teóricos. Podemos dizer, com alguma segurança, que Quadros, como membro destacado do grupo da *filosofia portuguesa*, procurou concretizar alguns aspetos do programa de Álvaro Ribeiro, o que o levou a estabelecer distinções entre os movimentos culturais mais influentes em Portugal, distinções que visavam demarcar aqueles que estariam colaborando

¹ Este texto pertence a um projeto mais vasto, que já foi parcialmente apresentado num ciclo de conferências dedicado às polémicas literárias portuguesas do século XX, que teve lugar no ano de 2004 na Hemeroteca Municipal de Lisboa, promovido por Miguel Real e João Marques de Almeida (a cuja memória o dedico). Por limitações de espaço, o que aqui se apresenta constitui apenas a introdução geral desse estudo, onde se apresentam os pressupostos culturais de António Quadros. Numa segunda parte aqui ausente descreve-se e analisa-se em concreto o conjunto dos debates e polémicas literárias em que o autor se viu envolvido ao longo da sua vida de crítico e teorizador da literatura portuguesa.

² Para uma síntese geral do pensamento de António Quadros, veja-se o importante artigo de António Braz Teixeira em *História do Pensamento Filosófico Português* (direção de Pedro Calafate), volume V, tomo I, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, pp. 317-326. Para conferir várias perspetivas em torno da sua obra, vejam-se o volume *António Quadros*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993, e a *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995, que inclui uma importante Bibliografia (ativa e passiva) do autor, estabelecida por Joaquim Domingues e Pinharanda Gomes, referenciando inúmeros artigos dispersos.

³ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (vol. II: *Polémica, história e teoria do mito*), Lisboa, Guimarães Editores, 1983, p. 63.

com o que considerava ser o *projecto português* de outros que, pelo contrário, o estariam aviltando. É a partir destes pressupostos que se pode começar a ver em António Quadros um polemista ou antes alguém que, por defender estas posições, se viu atacado, criticado e por isso obrigado a defender-se ou a melhor explicar a sua atitude. Há, no entanto, alguns dados que podem complexificar a questão, isto é, situá-la no seu verdadeiro terreno histórico e humano, autêntico e tensional: António Quadros reivindica um entendimento cristão do conceito e da experiência de *compreensão* (quase identificando esse conceito com o de *com-paixão*), procurando levá-lo às últimas consequências espirituais, éticas e hermenêuticas. Por via ainda do atento estudo de Pessoa, do assumido magistério convivente de José Marinho⁴, da empatia com as teses de índole abarcante de Agostinho da Silva (que, radicado no Brasil, colabora nos periódicos que António Quadros dinamiza), Quadros vai procurar teorizar a compreensão e a intervenção cultural em termos tais que, se não impossibilitassem, pelo menos, inviabilizariam a dissensão, a polémica, a controvérsia.

Exemplos em abono do que se disse não seriam difíceis de encontrar ao longo da obra que aqui estudamos. Ressaltamos, contudo, três momentos em que muito explicitamente se inibe o conflito aberto. Em *O Movimento do Homem*⁵, de 1963, Quadros afirma: não reconheço «verdadeiramente adversários» à minha volta, porque de todos me sinto irmão, na «origem» da minha atividade, na «geratriz» da minha energia «ao serviço de uma causa». Já em 1970, em *Franco-Atirador*⁶, o autor discorre sobre o que seja a decisão, a eliminação de uma possibilidade em detrimento de outras, apontando que escolher, tomar partido, pode parecer eficaz, porém,

escamoteando-se, devido à necessidade pragmática de ação, o ponto de vista contrário, os problemas obscurecem-se em vez de se clarificar. É este um dos motivos da ação pequenamente política estar condenada a fracassos sucessivos, mesmo (ou sobretudo) quando vence.

⁴ Quadros teria iniciado o seu convívio com o grupo dos discípulos de Leonardo Coimbra logo em 1950, segundo Pinharanda Gomes (ver a sua «Cronografia», in *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros*). Conhecendo o impacto que o magistério convivial humano dos discípulos de Leonardo Coimbra (não só de Álvaro Ribeiro mas também de José Marinho) teve sobre os mais novos do grupo, incluindo António Quadros, não podemos deixar de referir a matricial conceção de *compreensão* do autor da *Teoria do Ser e da Verdade* (Lisboa, Guimarães Editores, 1961) que, em capítulo dessa obra, justamente intitulado «Da Compreensão Una e Omnimoda», assim lavra: «Pela compreensão [...] se confirma a possibilidade actual e infinita não só de aceitarmos todo o outro no amor, na crença e no discurso do pensamento, mas também de o sermos em nós ou sermos nele.» (p. 158).

⁵ ANTÓNIO QUADROS, *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, p. 17.

⁶ *Idem*, *Franco-Atirador: Ideias, combates e sonhos*, Lisboa, Espiral, 1970, p. 206.

Em *Ficção e Espírito*⁷, de 1971, Quadros presta homenagem à combatividade de António Sérgio, recentemente desaparecido⁸, invalidando, no entanto, os seus fundamentos. Quadros apresenta Sérgio como um pensador que, apesar de religioso, seria dotado de um excessivo afã pedagógico, que esconderia um certo proselitismo, chegando até, porventura, ao desrespeito pelo ser e verdade alheios. Quadros pergunta-se e pergunta-nos se a atitude de combativo afrontamento das *ideias alheias* não partiria de uma presumida e *coisificada suficiência*, recorrendo à objectivação dessas ideias como «males condenáveis, negando-se a observar as suas possíveis tangências com um outro género de verdade ou com uma outra ordem de conhecimento e de experiência?...»⁹ Quadros afirma então a sua atitude, reivindicando uma exigente equanimidade compreensiva, nestes termos:

não opto em geral por uma tese sem assumir a sua contra-partida crítica e não ataco uma posição sem tentar compreender as razões que a motivaram e a sua validade no plano de outrém e no meu próprio plano. Mais do que uma opção, é uma questão de equilíbrio.

Quadros, no entanto, acaba por considerar Sérgio *um crítico ácido e intolerante*, justificando a sua própria alegada *falta de combatividade* com uma incapacidade «de objectivar as teses ou ideias diferentes das [suas] como adversárias, como vícios a extirpar completamente pela boa consciência moralista do combatente imaculado»¹⁰.

Depois desta introdução, ou apesar dela, veremos que nem sempre António Quadros logrou cumprir seus intentos de espiritual equanimidade, assumindo por vezes posições contundentes, simplificações, generalizações e esquematisms. Porventura a proposição de teses nem sempre matiza dicotomias preexistentes ou engloba conflitos em unidades mais vastas. Certas teses situadas, pelo seu carácter assertivo e dramático, suscitariam inevitáveis reacções adversas ou, como tal, tendencialmente seriam lidas.

⁷ *Idem*, *Ficção e Espírito: Memórias Críticas: Uma incursão vivencial e crítica nas situações-limite de cisão, crise e transcendência da literatura contemporânea*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1971.

⁸ António Sérgio, como o grupo da *Seara Nova*, é um interlocutor decisivo do grupo da filosofia portuguesa, sendo inúmeras vezes por este referido e criticado. O segundo volume de *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* visa, justamente, desmontar a argumentação sergiana em torno do mito sebástico: «[...] temos de concluir que a sua pontaria errou quase sempre o alvo. Foi, em suma, uma campanha ligeira e ao mesmo tempo grosseira, no decurso da qual Sérgio manifestou a sua total incapacidade de compreensão de um fenómeno tão complexo.» (pp. 12-13).

⁹ ANTÓNIO QUADROS, *Ficção e Espírito*, pp. 120-121.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*.

Quadros sente-se, na juventude, poderosamente atraído pelo existencialismo, equacionando esse movimento como uma reação aos universalismos iluministas e oitocentistas que lhe parecem falsos por se configurarem como formas de abstratizante homogeneização das diferenças entre os indivíduos, tentativas racionais de nivelamento dos homens, das culturas, das nacionalidades, de que o exemplo mais expressivo seria o positivismo, segundo a lição de Álvaro Ribeiro. Para este autor, *o positivismo não poderia ser compatível com o patriotismo*. A quem se propusesse filosofar, cumpriria *reconhecer as bases étnicas, etnográficas e tradicionais das formas mais concretas de pensamento que se manifestam nos povos*. Só depois desse estudo, *passando do individual para o particular e do particular para o geral*, se formaria a *teoria da nacionalidade*. Os positivistas, *procedendo no sentido contrário, contribuíram para uma obra de descaracterização nacional*. Nesse sentido, difícil seria à posteridade dos positivistas «eivar o pensamento português à sua consciência de independência filosófica»¹¹.

Quadros vai pois reler a história da cultura e da literatura portuguesa a partir deste quadro conceptual, estabelecendo o que designamos como uma genealogia do desvio¹² e detetando também os lugares de permanência das mais fundas e preciosas virtualidades.

Em 1956, Quadros publica *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade*¹³, onde se advoga uma viragem histórica e política na direção do singular, do individual, do irredutivelmente individual e único, do diferente, do presente

¹¹ ÁLVARO RIBEIRO, *Os Positivistas: Subsídios para a História da Filosofia em Portugal*, Lisboa, 1951, p. 201. Quadros assume uma posição muito próxima desta, como já aludimos. Veja-se, por exemplo, numa de suas primeiras obras, a seguinte formulação: «A verdade é só uma? Talvez. Mas cada homem — e mais largamente cada país, está colocado em situação diferente em relação à verdade [...]. A variedade é infinita mas desabrocha em infinita variedade e plasticidade. [...] Possibilitar o desenvolvimento de tantas estéticas quantos os países, de tantos prismas de observação e de conhecimento, quantas as resultantes de um determinado circunstancialismo geográfico, étnico, psicológico, político, social e filosófico é aumentar em número proporcional as “tomadas de contacto” com a verdade.» (António Quadros, *Introdução a uma Estética Existencial* [vol. I: *A arquitectura portuguesa*], Lisboa, Portugália Editora, 1954, p. 13)

¹² Em toda a obra do autor se encontra esta noção de um desvio, ou de uma quebra de um projeto a partir do seu momento de realização. Tal quebra ter-se-ia desdobrado e intensificado progressivamente. Esta conceção é partilhada por outros autores próximos de Quadros como Dalila Pereira da Costa ou António Telmo. Vejam-se os seguintes exemplos, trechos colhidos da obra tardia, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos* (Lisboa, Fundação Lusíada, 1989): «O carácter conflitual do nosso ser conosco vem de longe, mergulha as suas raízes no século XVI, mas agravou-se no século XIX, sobretudo com a intervenção cultural da geração de 70.» (p. 21) E também, num outro passo: «[...] há que procurar os indícios do veneno mental que, no pensamento como na literatura, sob os álibis da crítica social, do racionalismo e do progressismo, tem vindo a deitar por terra a nossa identidade nacional, a nossa personalidade colectiva, a nossa independência política.» (p. 24).

¹³ ANTÓNIO QUADROS, *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade: Ensaios*, Lisboa, Cidade Nova, 1956.

concreto e inconfundível, passando de seguida à denúncia. Desde D. João III ter-se-ia verificado uma opção pelo moderno, o universal, o abstrato e europeu que teria infundido antiportuguesismo e negativismo. Esta opção não visaria apropriar as correntes europeias mas submeter-se a elas: o iluminismo pombalino, a Geração de 70, o europeísmo presencista, constituiriam correntes que teriam cometido o erro de *julgar que o nacionalismo cultural se opõe ao autêntico universalismo*. A par deste alegadamente falso universalismo teria surgido a figura do escritor meramente talentoso mas sem real elevação, que não atinge uma *real* «originalidade criadora [...] porque perdeu o contacto com os mitos, as tradições e os símbolos nacionais, com a transcendentalidade específica do “ser português”»¹⁴.

A espiritualista adesão ao concreto que Quadros assume e propõe configura a sua atitude como uma árdua síntese entre racionalismo e tradicionalismo: «racionalista até ao ponto em que a razão não abandona a vida e tradicionalista até ao ponto em que as tradições podem contribuir para a actualidade filosófica»¹⁵. É esta a matriz da muito particular valoração da literatura portuguesa que Quadros vai efetuar.

Já em *Problemática Concreta da Cultura Portuguesa*, em 1957¹⁶, o tom é ainda mais explícito:

Fiz depender o problema político do problema educativo, e este por sua vez, do problema cultural [...]. Proclamei a minha crença na força potencial, na originalidade e até na superioridade da cultura portuguesa, como conteúdo necessário e indispensável a todo o acto político¹⁷.

Em suma, o problema social é o objeto da política, mas as soluções que esta propõe só são verdadeiras se a cultura a preceder, isto é, se houver um real

¹⁴ *Ibidem*, p. 31. Quadros afirma que negar a autonomia do pensamento e da cultura acaba por, logicamente, levar à negação da própria autonomia nacional e política. Antero de Quental seria exemplo paradigmático de tal processo, experimentando um «masoquismo suicida incapaz de conceber que a originalidade pessoal ou nacional é a via da verdadeira universalidade» (*idem*, «Da Literatura Portuguesa: Ensaio de interpretação fenomenológica», in *Espiral*, Ano I, n.º 4-5 [1965-65], pp. 57 a 72. Ver esp. p. 63).

¹⁵ *Idem*, *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade*, p. 47. A tradição não deve ser encarada como uma autoridade infalível na medida em que «há duas alienações crónicas: a alienação passadista e a futurista: nostalgia favorecida pela sobrevalorização da história e a projeção irrealista para um futuro ideal»: atitudes em que o homem se afastaria do seu eu em situação (cf. *Franco-Atirador*, p. 78).

¹⁶ *Idem*, *Problemática Concreta da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Biblioteca do CEPS, 1957. Este texto corresponde a uma conferência dada no âmbito do *Centro de Estudos Políticos e Sociais da União Nacional*, e articula-se com uma outra comunicação ao IV Congresso da União Nacional acerca da «Unidade, autonomia e expansão da cultura portuguesa».

¹⁷ *Idem*, *ibidem*, p. 40.

reconhecimento do que se é, das singulares condições geográficas e históricas e das possibilidades nacionais. Quadros identifica as pátrias com a *situação* espaço-temporalmente determinada do ser humano¹⁸, o que o leva a uma irredutivelmente portuguesa assunção do pensar¹⁹ (aqui e ali lusocêntrica, o que fere a sua pretensão de equanimidade e compreensão equidistante).

Pensadores e artistas são instigados por Quadros (e deveriam ser, na sua perspectiva, encorajados pelas instituições estatais) a mergulhar nas *formas espontâneas e ingénuas* da cultura popular para delas extrair o seu sentido espiritual original e peculiar. Com base na apreensão antropológica desta cultura se deverá legislar e se poderão formar missionários do *espírito da Pátria* que substituirão os atuais burocratas, funcionários que são o resultado de um ideal de nivelamento, de uma educação fundada na memória e repetição, de uma constante submissão aos centros culturais internacionais, a atitudes e correntes estrangeiras, descaracterizadoras da cultura e identidade nacionais ou niveladoras dos homens. O legislador deve partir, em seu trabalho, dos resultados a que chegou o descobridor, que é, por vezes, apenas o desentranhador de uma verdade nacional que se encontrava velada e obscurecida. O educador será o transmissor desta verdade nacional condensada pelo filósofo e o artista.

A Arte exprime organicamente beleza e colabora na dinâmica vital, isto é, visa a vasta *penetração existencial* de que é ela própria exemplo paradigmático; visa, não só, manifestar uma das qualidades do Ser como influir nas condições situadas, no sentido da sua elevação, o que se tornou possível por uma empatização prévia com o que estava subjacente às diversas formas peculiares de pensar e sentir do espírito do seu povo. António Quadros cita ainda o exemplo do anónimo construtor da catedral medieval com o objetivo de o opor ao *artista moderno*, membro de uma elite divorciada do seu povo e, por isso mesmo, procurando cada vez mais (desde o Renascimento italiano) impor-se pela sua singularidade e individualidade, ora vistas como egoicas afirmações. O artista deveria, pelo contrário, visar a originalidade nacional, «o ineditismo da nossa cultura tradicional, procurando realizar uma obra capaz de ser elemento vivificante do destino nacional em que todos estamos empenhados»²⁰.

António Quadros parte de pressupostos metafísicos e especulativos e, com Álvaro Ribeiro, defende que a antropologia se funda numa cosmologia e numa

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 21: «enquanto existirem as pátrias, isto é, enquanto o homem viver situado num dado tempo e num dado espaço».

¹⁹ Cf. *ibidem*: «a razão nacional sempre se identifica ou deve identificar com a razão espiritual. A Pátria realiza fins superiores e procura promover a ascensão, a dignificação e até a redenção do homem pelo concreto, isto é, respeitando as condições inerentes à natureza humana, que é histórica, situada e circunstancializada, e não abstracta».

²⁰ *Ibidem*, pp. 28-29.

teologia. Quadros apresenta-se como filósofo do *movimento* procurando desenvolver e aplicar a conceção teleológica, messiânica e redentorista de Sampaio Bruno à teoria da história e, conseqüentemente, à história da cultura e da literatura²¹. A arte literária ilustraria, «nas suas sombras e nas suas claridades, um passo mais, diminuto mas consciente, no movimento de progressiva revelação do Espírito»²². Daí que cada ensaio de crítica literária ou cultural de Quadros, embora nem sempre o explicita, sempre parta desta mundividência. É reconhecendo-a que tais recensões e artigos ganham sentido. Fazendo o caminho inverso, partindo da disseminada intervenção cultural e crítica deste autor, dificilmente se acede ao seu total entendimento. Quadros vai então levar a cabo uma interpretação filosófica da história da arte e da literatura, denunciando todos os elementos artísticos que lhe parecem contribuir para a fragilização da arte moderna, isto é, o desligamento da arte daquilo que deveria ser a sua mais alta finalidade:

A preponderância do lirismo entre as demais formas poéticas, isto é, o domínio da subjectividade isolada e desligada, seja da transcendência, seja de uma imanência vitalizadora; a decadência das formas epopeicas e dramáticas; a transformação da arquitectura de arte em técnica utilitária; o formalismo e o subjectivismo que invadiram a criação musical; o processo que fez da pintura e da escultura uma dialéctica entre o positivismo ou realismo plástico e o abstraccionismo, em ambos os casos desconhecendo o fim mediador e simbólico da arte; numa palavra, a irresponsabilidade que pouco a pouco invadiu os modos de criação cultural, divorciados e profundamente separados de qualquer finalidade superior, seja da ordem do conhecimento, seja da ordem da ação sobre a história ou sobre a marcha existencial, todos estes factores contribuem para o desprestígio e para a real fragilidade que as artes revelam no mundo moderno entre os homens²³.

O ser português e a sua cultura seriam assim garantidos por um projeto de uma filosofia da língua, por uma filosofia nacional (mais tarde desvelada como *patriosofia*), pela filosofia da história, pela filosofia da poesia, pela filosofia da literatura.

²¹ Ver, principalmente, *O Movimento do Homem* e também *O Espírito da Cultura Portuguesa: Ensaio*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967, e ainda: *A Teoria da História em Portugal*, Lisboa, Espiral, s.d. [1967-1968].

²² ANTÓNIO QUADROS, *Crítica e Verdade: Introdução à actual literatura portuguesa*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1964, p. 20. Este volume constitui uma compilação, aqui e ali refundida, de artigos de crítica literária, saídos no *Diário Popular*. O volume é dedicado a David Mourão-Ferreira, Luís Francisco Rebello e Urbano Tavares Rodrigues.

²³ ANTÓNIO QUADROS, *Problemática Concreta da Cultura Portuguesa*, p. 29.

A Distinção entre o Tempo Mítico Grego (Angústia da Tragédia) e o Tempo Histórico Judaico-cristão (Esperança Bíblica) no Pensamento Escatológico de António Quadros

SAMUEL DIMAS

António Quadros considera que a realidade encerra um movimento cósmico providencial, no qual a atividade humana tende para um fim superior de escatológica e universal redenção, em que também a natureza será reintegrada na plenitude de ser. Contudo, não se trata de uma lei histórica mecanicista ou de uma providência arbitrária inescrutável, mas sim de um duplo movimento transcendente e histórico que encerra uma evolução para um termo escatológico que, pela ação das razões mediadoras humanas, concilia a necessidade e o livre arbítrio¹.

Este movimento teleológico não é o de um *telos* circular de *curso* e *recurso* perpétuo e predeterminado, tal como se concebe na tragédia do tempo mítico ritualizado. O verdadeiro movimento do homem é o do tempo histórico bíblico, que é irrepetível e acíclico e cujo princípio e fim se configuram na relação dinâmica e progressiva da liberdade humana com a liberdade inefável divina no desígnio misterioso do plano redentor.

À tragédia do eterno retorno do pensamento grego, o autor opõe a esperança histórico-escatológica do pensamento cristão. À razão estática e ao imobilismo cousista, opõe a razão dinâmica e o progresso teleológico.

Partilhando com Leonardo Coimbra a crítica à conceção imobilista do real de Parménides e do eleatismo grego, António Quadros, na sua filosofia da cultura ou filosofia da história, recusa o sentido cósmico e antropológico das perspetivas dualistas e monistas, propondo como alternativa uma posição de síntese, fundamentada num dinamismo progressivo e teleológico que concilie os movimentos originários de ordem divina, do princípio criador e do fim escatológico, do natural e do sobrenatural, com os movimentos contingentes de responsabilidade humana que, na concretude da existência, enfrentam a resistência do mal².

Algumas questões emergem como fundamentais nesta breve investigação sobre a filosofia cultural de António Quadros: a) a oposição entre a tendência racionalista em reduzir a humanidade ao abstrato e a tendência fenomenológica existencial em reduzir a humanidade ao concreto, que se traduz na tensão entre

¹ Cf. ANTÓNIO QUADROS, *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, p. 294.

² Cf. *ibidem*, p. 290.

a dimensão da verdade universal do plano providencial e ideal e a dimensão trágica e angustiada da vivência situada e circunscrita; b) a oposição entre a noção estática e a noção dinâmica do ser e do conhecer, que se traduz na afirmação do conceito central de movimento e na recusa de uma visão cósica, estática e antidialética do real; c) a distinção entre o movimento teleológico do homem nas dimensões do mito e do mistério e esse movimento nas dimensões da utopia e da ucronia, que se traduz na diferenciação hierárquica entre o movimento de primeira instância do cristianismo e os movimentos parciais e derivados, de segunda instância, do positivismo, do pragmatismo e do marxismo; d) a distinção entre o tempo mítico e o tempo histórico, que se traduz numa reflexão acerca da oposição entre o fatalismo da tragédia grega e a esperança teleológica do mistério cristão; e) o problema da conciliação entre a necessidade e a liberdade, entre a providência divina e o livre arbítrio do homem, que se traduz na reflexão sobre a relação entre o sentido cósmico do *movimento de primeira instância*, acerca do início e do fim da criação, e o sentido histórico do *movimento de segunda instância*, acerca das ações humanas e das suas criações culturais.

Dedicaremos esta breve investigação ao tópico da distinção entre o drama do tempo mítico e a esperança do tempo histórico.

Para António Quadros, o pensamento clássico grego fundamenta-se no mito dionisíaco e órfico, segundo o qual o homem é constituído por uma dupla natureza: divina ou dionisíaca e terrestre ou titânica. De acordo com a iniciação dos Mistérios Órficos, o homem deve purificar-se de tudo o que em si é titânico para exaltar tudo o que é dionisíaco, no reconhecimento de que tudo saiu do Uno e tudo se resolve pela reintegração nesse Uno. O homem agrilhado da caverna de Platão, vendo apenas sombras, é o homem titânico. A purificação reside na ascensão espiritual à contemplação das Ideias, do Sumo Bem e do Uno.

A catarse do teatro trágico fundamenta-se nestes mesmos princípios dos rituais dionisíacos, procurando assumir a cisão que é o homem entre o titânico e o divino e procurando assumir o mundo de contradições entre o *Ser* e o *Não Ser*. A humanidade não é livre, pesando-lhe um destino ou fado, que advém da sua própria natureza, a qual é filha das cinzas do titã castigado por um pecado irremediável. Para se redimir, resta ao homem mergulhar na sua própria miséria, assumir a cisão que o constitui, tendo consciência do não ser que constantemente faz fracassar os seus desejos e ideias³.

Representando a cisão diante do espetador, a dramaturgia tem por objetivo produzir a catarse purificadora. No teatro, o homem olha-se ao espelho com horror e cuidará de promover a separação entre o corpo e a alma, renegando aquele e purificando esta, na esperança de atingir a vida eterna. Deste modo, os

³ Cf. *ibidem*, p. 179.

atenienses celebravam o deus que neles vivia, em proximidade com o irracional e obscuro corpo titânico⁴.

De forma algo distinta, o teatro romano será des-sacralizado, isto é, vai reduzir-se a uma representação e não a um culto. Para que seja realizada a catársis da tragédia, é necessário que seja delimitada circularmente uma porção heterogénea e sacralizada do espaço. Dentro do círculo sagrado é possível a vivência primordial e arquetípica, pelo que aí cessa a homogeneidade do espaço e o tempo já não é um fluxo contínuo ordenado pelas leis de causa e efeito⁵. O círculo é o lugar da cisão, o lugar do crime, do incesto, do suicídio, da heresia e da culpa radical, em que os homens veem com horror a sua condição humana antinómica⁶.

De forma diferente do teatro grego, o Parténon representa o humano, já não titânico, dramático e cindido, mas o humano para-divino, apolíneo, prefigurando a harmonia sagrada que envolve e abrange o Bem, a Beleza e a Verdade e que anuncia o Mistério infável e indizível do último grau da iniciação de Eleusis⁷.

No teatro dionisiaco, a tragédia representa o homem cindido e titanizado. O Parténon representa o homem idealmente divinizado, na ordem, pureza, beleza e perfeição de uma Harmonia transcendente. António Quadros considera que no espírito grego platónico não se desenvolveu a conciliação entre o movimento da dimensão titânica antropológico-cósmica e o imobilismo da dimensão apolínea da beleza perene e divina, apresentando-se aquela como aparente e não-ser e esta como verdadeira e ser. Considera também que está neste dualismo platónico a génese do idealismo e racionalismo modernos, por contraposição com a revolução aristotélica que insere a imperfeição do ser da natureza, sujeito às leis da alteração e corrupção, no movimento cósmico-antropológico e ontológico de perfetibilização integral.

O verdadeiro movimento humano não é o do rito desesperado do teatro trágico, nem o movimento do sorriso da estatuária do Parténon, tal como especulativamente se expressa no dualismo platónico, religiosamente nos mitos órficos e de Eleusis e simbolicamente na arte clássica, mas é o movimento da dor e da esperança da condição existencial que aspira ativamente à completude reintegradora, tal como se configura metafisicamente na síntese especulativa aristotélica, religiosamente no Cristianismo e simbolicamente na arte barroca⁸.

O movimento de libertação concebido pelo Cristianismo não significa uma libertação do Espírito pela negação do mundo ou da natureza, do corpo e da alma, como acontece nos mitos gregos e na maioria das religiões orientais.

⁴ Cf. *ibidem*, p. 180.

⁵ Cf. *ibidem*, p. 181.

⁶ Cf. *ibidem*, p. 182.

⁷ Cf. *ibidem*, p. 183.

⁸ Cf. *ibidem*, p. 187.

O contributo ocidental é o de uma libertação transcendental e existencial por via de uma dinâmica total individual-social, espiritual-material e antropológico-cosmológica⁹, que não significa aniquilação do homem e do mundo, mas sim a sua plenificação¹⁰. Uma libertação que não é uma Cisão, nem uma dissolução final no *Absolutus* ou Nirvana, tal como acontece na perspetiva budista, anulando o movimento antropológico, mas que é uma consumação plena do Ser¹¹.

O cristianismo introduz uma nova exigência com a realidade da encarnação de Deus e a realidade da ressurreição do corpo ou espiritualização da matéria. O espaço sagrado deixa de ser o Universo povoado de deuses e a estatuária de natureza ideal, para ser o encontro pessoal com o mistério da Cruz na harmónica relação entre a vivência do sobrenatural e a peregrinação natural¹².

Superando a abstração medieval gótica de uma relação dualista corpo-alma, razão-fé, sombra-luz, homem-Deus e real-ideal, que diabolizou os elementos naturais, a arte barroca assume o pleno significado cristão de um Deus que se constitui na tríplice realidade do Pai, Filho e Espírito Santo. A simbólica mítica corpo-alma e titânico-divina é superada pela simbólica da tríplice determinação antropológica de Corpo-Alma-Espírito ou físico, psíquico e racional, em que a salvação do Homem por Deus inclui a salvação do Cosmos, isto é, inclui a redenção integral da sua natureza existencial¹³.

A renascença neoclássica apresenta um mundo supremo que já não se perde nas alturas inatingíveis para que aponta o traço ogival gótico, mas é agora perceptível em quadros mentais, procurando eternizar o efémero e restabelecendo velhos mitos helénicos da ucrónica idade do ouro e do ucrónico paraíso terreal. As suas formas simbólicas procuram reproduzir um mundo de serenidade e perfeição, semelhante à perfeição das colunas e estatuária do Parténon, ou seja, um mundo de essências semelhante ao mundo das ideias de Platão, onde houvesse desaparecido a dor, o sacrifício, a angústia, a corrupção e a cisão¹⁴.

Mas como destaca António Quadros na sua filosofia estética, à bidimensionalidade helénica ideal-real, divina-titânica, e à bidimensionalidade românico-gótica céu-inferno, fé-razão, Deus-Homem, segue-se a tridimensionalidade da arte barroca ibérica que assume a natureza como o lugar mediador do movimento e assume a ação do homem no mundo como elemento dinâmico de espiritualização existencial. A redenção divina do Universo é feita em colaboração com

⁹ Cf. *ibidem*, p. 123.

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 127.

¹¹ Cf. *ibidem*, p. 128.

¹² Cf. *ibidem*, p. 197.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 203.

¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 208.

a criatura humana. A simbólica do barroco manifesta a síntese do natural e do sobrenatural, do humano e do divino¹⁵.

O barroco atlântico ou *barroco aquático*, como lhe chama António Quadros, expresso na Catedral de Santa Maria de Belém, nas capelas imperfeitas da Batalha e no convento de Tomar, cuja simbólica se fundamenta na tensão entre o cósmico e o transcendente e inclui as diversas modalidades de movimento, como as da paixão e do impulso vital, proporciona a consciencialização da missão navegadora, planetária, universal e movente do homem, religando o Oriente e o Ocidente¹⁶, numa marcha espiritual para o futuro, integrada no evolucionismo psíquico e cósmico¹⁷. É a arte universal e trinitária que simboliza a possível redenção do homem e do cosmos, compreendendo a potencialidade evolutiva da Natureza e do Homem. É a arte cristã da representação visível do Templo Universal do Espírito¹⁸ na dinâmica das três ordens do movimento criador e redentor: a Humana, a Divina e a Cósmica: «O Cristo promete uma redenção, uma reintegração que não é a da Morte, mas a da Vida, que não é apenas a do homem, mas também a da Natureza, através do Homem.»¹⁹

Em contraposição com o movimento cíclico e perpétuo do necessitarismo dualista e mítico da tragédia, no movimento futurante e teleológico da redenção universal, o Homem também é colaborador e participante. É um ser ativo, dinâmico e sábio, que toma consciência do seu lugar nessa pluralidade do histórico dinamismo cósmico, que pela simbólica do barroco marítimo português no Restelo de Belém, se assume triplamente como Natureza, Humanidade e Templo do Espírito²⁰.

O contributo necessário do Homem Universal e dinâmico do barroco para o movimento da Evolução Universal efetiva-se na vida amorosa e na procura livre de uma despreconcebida investigação, encerrando três vias essenciais: a) a plena consciencialização da sua realidade singular e situada, como indivíduo que é pessoa constituída por corpo, psique e razão e como pessoa inserida num projeto social de dinamismo vital e amoroso que ascende a uma harmonização transcendente; b) a fraternização solidária e convivente em crescente e harmónica complementarização social, num amor que o religa aos outros seres humanos e à mãe natureza; c) a espiritualização crescente da sua consciência, nas dimensões sensível, afetiva, psíquica, intelectual, racional e responsável²¹.

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 213.

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 217.

¹⁷ Cf. *ibidem*, p. 219.

¹⁸ Cf. *ibidem*, p. 229.

¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 234.

²⁰ Cf. *ibidem*, p. 235.

²¹ Cf. *ibidem*, pp. 238-239.

Esta é a distinção essencial que António Quadros faz entre a angústia trágica do tempo mítico grego, sujeito ao necessitarismo e estaticismo de uma ordem divina predeterminada, e a esperança escatológica do tempo histórico judaico-cristão, fundamentado num movimento universal que inclui a colaboração da ação livre humana e está aberto ao futuro indeterminado de um fim transcendente e infinito de Excesso e Amor. O dinamismo do tempo mítico também encerra um *telos*, mas este é predeterminado e contido desde o início na sua teogonia e cosmogonia, pelo que o homem não é livre, nem existe evolução. No tempo mítico, a história dos homens repete-se ritualmente através das gerações, na imitação da vida dos deuses de forma a conferir eternidade ao tempo profano da evanescência e da morte²².

Em contraposição com o mobilismo das sociedades arcaicas e sacralizadas, em que o mito se impõe como realidade absoluta de sentido que não reconhece o plano distinto das diferentes regiões do real, a sociedade judaico-cristã concebe um movimento histórico evolutivo cuja profecia bíblica também anuncia acontecimentos futuros de ordem providencial, mas ao contrário do profetismo mítico, esses acontecimentos não resultam de um automatismo programado. Para a teleologia do mito, o desfecho da vida futura é já conhecido na narrativa tradicional e repete-se num ciclo perpétuo: as guerras, doenças e catástrofes são consequência da desobediência dos homens às leis sagradas. No contexto da configuração mítica do real do culto de Dionisos, a tragédia grega não é mais do que essa apologética das leis mitológicas, cuja desobediência é necessariamente punida pelos deuses. A teleologia fechada do mito encerra um movimento necessitarista, cujo fim é previamente conhecido e ressurgente ciclicamente idêntico²³.

A realidade fundante do Mistério, enquanto origem e fim de toda a realidade que no dinamismo do seu eterno excesso criador garante a liberdade da vida e a novidade da plenitude, começa a ser degradada pelo mito, acentuando-se essa degradação na ucronia e na utopia, que reduzem o Fim à imediatez da condição humana existencial e transformam o mistério em enigma, que vai sendo decifrado à medida que aumenta o conhecimento científico²⁴. A tradição judaico-cristã, na aliança entre a reflexão filosófico-teológica e a reflexão científica, abandona a antiga conceção do tempo mítico, afirmando que o tempo não está sujeito a um eterno retorno, mas tem um princípio e um fim. Deus não se manifesta no tempo cósmico cíclico, mas sim no tempo histórico que é irreversível e que tende para uma consumação plena e definitiva. A encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo, que a religião cristã celebra memorialmente, é um acontecimento histórico humano irrepitível e acíclico e a santificação ou espiritualização

²² Cf. *idem*, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, 2001, p. 351.

²³ Cf. *ibidem*, p. 356.

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 357.

dos homens dá-se, não de forma predeterminada, mas pela colaboração entre a ação humana no exercício do seu livre arbítrio e a ação divina da Graça²⁵.

Referindo-se à filosofia da redenção universal de Álvaro Ribeiro, conclui António Quadros que a História mostra a difícil caminhada da Humanidade para uma salvação que tem de ser simultaneamente individual e coletiva, a qual não depende apenas da Graça, mas depende também de um aperfeiçoamento ético e de um evolucionismo corporal, psicológico e intelectual ou espiritual, que só a educação teleológica garante²⁶. Ao estaticismo do mito grego opõe-se o dinamismo e excesso do mistério judaico-cristão, que inclui no plano divino da criação redentora o movimento esforçado da livre ação humana.

²⁵ Cf. *ibidem*, p. 359.

²⁶ Cf. *idem*, *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Verbo, 1983, pp. 292 e 296.

Saudade e Futuro em António Quadros*

PEDRO VISTAS

Se radicalizarmos a nossa apreciação, e nenhuma outra disposição se admite em sede filosófica quando há filosofia, teremos de declarar a suma inatualidade e a suprema inutilidade do pensamento de António Quadros. Inatual, porque valendo-se da imaginação criativa e da intuição intelectual, se opõe ao estéril racionalismo factualista e historicista hodierno, porque tradicional, embate no neo-mito progressista moderno, porque arqueológico, enfrenta os paradigmas relativista e anárquico triunfantes, porque metafísico e espiritualista, litiga com uma omnipresente mundividência positivista, porque patriótico, se vê distanciando do estrangeirismo apátrida dos nossos tempos e, finalmente, porque genuinamente filosófico se aparta do modelo filodóxico em vigência. Inútil, porque se mostra deslocado de âmbito e inapto enquanto meio, para satisfazer qualquer necessidade ou para cumprir qualquer resultado desejado pelo contexto em que nos encontramos. De facto, não mostra qualquer valia instrumental ou funcional para cumprir as metas axiológicas de ganhos no império da quantidade, do utilitarismo, ou do progressismo *per se*. É inútil porque inatual e inatual porque inútil, partilhando assim, por proximidade participativa, a situação com a filosofia em si mesma considerada. Donde que o interesse neste pensamento e o seu elogio, ou resultam de um equívoco por desatenderem à sua constituição, dinâmica, e objeto, ou decorrerão de espíritos anacrónicos, inevitavelmente inconformistas, contra-sistémicos, reformadores. É a esses, únicos interlocutores legítimos, que nos dirigimos.

Os aspetos de inatualidade e de inutilidade mencionados tornam-se imediatamente dedutíveis através da leitura do tema da Saudade no autor, que afirma a natureza ontológica, metafísica e religiosa, do que com Pascoaes designa como sentimento-ideia, admitindo que traduz, ínsito na essência da língua, a estrutura lógica da realidade. Pertencente ao grupo de palavras-mãe, intraduzíveis, no ápice de uma hierarquia filológica e estética, a Saudade dá conta da experiência supra-individual e transtemporal de um povo, e por si só constitui uma via de conhecimento. Tais palavras unem as gerações numa unidade atualizada no presente, mas que radica numa universalidade maior do que a soma das partes. Sem ser um demarcado teórico sobre o tema, sintetizando várias propostas da teoria saudosista, Quadros descreve este sentimento, que diz ôntico, universal e de faculdade criacionista, como um teodiceico movimento, reintegrativo das partes na unidade ou dos seres no Ser, impelido pela aspiração sentimental de regresso

* O autor do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

ao Paraíso. Expressão sentimental-escatológica da *anámnesis*, a Saudade parece indicar a diferenciação como aparente ou como esquecimento toldante de uma identidade una original, destacando-se, neste âmbito ontológico, da dimensão psico-emocional da nostalgia ou da melancolia. Na sua origem galaico-portuguesa, a Saudade traduziria uma maturação das experiências particularizadas da soledade ou da soidade, formas ainda meramente afetivas e emocionais; assim, a experiência da Saudade «é aquela em que a solidão se descobre potencialmente transcendível pelo amor, ou, de outro ângulo, aquela em que o presente se descobre como eternidade, vinculado ao passado pela lembrança, vinculado ao futuro pelo desejo»¹. A relação entre o passado e o presente é vista como dinamismo, entendendo-se que a Saudade eleva do domínio chão e do estaticismo mero, em possibilidade futurante². Como expressão sentimental do mito, realidade dinâmica do inconsciente individual ou coletivo, a Saudade impele através do desejo, da expectativa e da esperança, pois que aquele, pela sua constituição enigmática e misteriosa, «deixa à acção humana uma liberdade de decisão e iniciativa»³. A rememoração, que pelo desejo se projeta no porvir, é a da constituição mítica e arquetípica da portugalidade, como fica evidenciado pelo nexos tensivo entre Quinto Império e Sebastianismo, condensador dos fundamentos profetológicos e histórico-filosóficos do Livro de Daniel, mas também de Santo Agostinho, de Orósio, de Joaquim de Flora, de Bandarra ou de Vieira, e ainda do templarismo, joanismo e graalismo em torno da ideia de Dux, do Rei ou do Imperador Universais; em suma, se no Sebastianismo é mitificado o messias adventício, no Quinto Império avança-se o Reino paraclético. É este um plexo nocional que, memorado, transporta para um desejável futuro de cumprimento essencial:

É no entanto do conhecimento e da compreensão do ser profundo de Portugal, é do descobrimento ou da desocultação da sua realidade recôndita e recalçada, para além das visões sociológicas superficiais, que depende o seu futuro, o futuro de todos nós, não um futuro qualquer, em mediocridade

¹ Cf. ANTÓNIO QUADROS, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, p. 98.

² Diz Quadros: «[...] se observarmos o passado-presente sob a perspectiva de uma projecção dinâmica, admitindo que a vivência da saudade é uma eliminação da caducidade e da morte, se soubermos hierarquizar os acontecimentos, não pela repercussão que tiveram, mas por aquela que têm, surgindo na nossa consciência tal como correntes de energia possesas de futurabilidade, podemos então conceber, não leis universais, mas antes padrões ou marcos orientadores que nos auxiliam na nossa viagem.» Cf. António Quadros, *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, p. 288.

³ Cf. *idem, ibidem*, p. 55. Percebe-se assim o carácter fundamental deste sentimento numinoso, pois o movimento do homem é o homem mesmo, e se a razão é a sua expressão intelectual, a Saudade mostra-se como a sua expressão ontológica, sentimental e volitiva. Cf. *ibidem*, pp. 50-51.

complexa e imitativa, mas um futuro de renovada grandeza humana para a nossa pátria prometida.⁴

A Saudade identitária demanda um fino ofício arqueológico que, tributário das indicações de Jaime Cortesão ou de Álvaro Ribeiro, se reclama ciência dos princípios essenciais mais do que de factos aparentes, e dos factos apenas enquanto eles reflitam tais princípios no desenvolvimento teleológico pátrio, estudando-se pois êxtases temporais ao invés de cronologias passadas. A tradição do projeto áureo português, invisível aos procedimentos positivos das ciências particulares que a ignoram, é o objeto quer do estudo arqueológico quer do movimento saudoso. Para a consecução desta arqueologia, impõe-se uma filosofia da história congenial com o seu objeto de estudo, atendendo à *arquê* em causa, mas valendo-se também da faculdade intuitiva, da imaginação e do discernimento interpretativo, para a devida reconstrução histórica que, mais do que um somatório factual do passado, é a reconstituição do espírito das épocas, das corporações ou das pátrias, reatualizando-o no revitalizado “sendo” do presente. Trata-se de um criacionismo mitogénico incessantemente recriado em movimento dinâmico, pois que é no presente da consciência de prospetivo e futurante dinamismo, que se organizam os factos em unidade de sentido:

Eu não posso saber cientificamente o que fui independentemente daquilo que estou sendo, porque não sou um aparelho registador, e porque aliás a alma humana é irregistrável. Do mesmo modo, os factos não são registáveis, pois não são coisas, não pertencem ao domínio da extensão e da quantidade.⁵

São as lentes do símbolo, do mito e da tradição cultural lusa que permitem uma legibilidade diferencial, do grau alegórico ao simbólico, até ao anagógico-fusional, lendo na portugalidade o porto de saída e de entrada para a Pátria última espiritual, sendo a Patriosofia uma gesta universal soteriológica, animada pela derradeira Saudade do futuro, movimento essencial do *homo viator* no regresso a si mesmo.

A metodologia arqueológica permite profundar a Patriosofia, reconhecendo a identidade lusiada num *in illo tempore* muito anterior à nacionalidade. A transmissão de tal identidade, dita de Paideia portuguesa, é entendida como uma educação iniciática mais do que um ensino, e compreende os princípios, os propósitos, as ideias, as crenças, os mitos, os símbolos ou as tradições, que vertidos

⁴ Cf. *idem*, *Portugal, Razão e Mistério* (vol. I: *Introdução ao Portugal arquétipo: A Atlântida desocultada: O país templário*), Lisboa, Guimarães Editores, 1986, p. 60.

⁵ Cf. *idem*, *A Teoria da História em Portugal* (vol. I: *O conceito de história*), Lisboa, Espiral, s.d. [1967], p. 170.

na língua, na arte, na filosofia ou na teologia, unindo um povo através das suas gerações, além de distinções grupais ou individuais, constitui o ser-se português numa unidade característica, qualitativamente distinta das suas partes. Segundo Quadros, a harmonia entre um povo aberto ao mundo e a sua identidade ínsita, existiu ininterruptamente e em crescente evolução até ao primeiro quartel do séc. XVI e, sobretudo, entre os reinados de D. Dinis e de D. Manuel I. E é pela decadência imposta no reinado de D. João III, que *O Desejado*, malgrado em Alcácer-Quibir, se torna mitificado n' *O Encoberto*, reduto maior da Saudade que acaba por alentar o ideal de manutenção pátria. Porém, a tendência regeneradora por D. Sebastião empreendida não é já prosseguida com a Restauração, uma vez que teria havido, com a dinastia bragantina, uma depauperação dos elementos fundacionais da dita Paideia como apurados na segunda dinastia, de que são exemplo a mutilação da Ordem de Cristo e com ela da diretriz templária, a diminuição da influência do Cristianismo franciscano, ou ainda a extinção das Festas do Espírito Santo e com elas a anulação do sinal explícito de um plano civilizacional paraclético. A partir de então, as sucessivas vagas de pensamento estrangeirado, com cumeadas no iluminismo de Verney e de Pombal, no liberalismo galicista e anglicista de D. Pedro IV e de D. Maria I, no socialismo positivista e no ceticismo racionalista dos conferencistas do Casino ou dos partidários da república, não sofreram a correção de um magistério efetivamente luso que guindasse o país acima de si mesmo.

A verificação do esfacelamento da Paideia que deveio na dessensibilização anestésica da Saudade e no esquecimento dos ditames teleonómicos, constituintes da substância espiritual dos portugueses, conduz Quadros a um aturado estudo sobre o fenómeno de decadência da identidade pátria. Diagnostica-se que, depois da dinastia de Avis, se deu um abastardamento do que se tinha por essencial e por arquetípico, sobrepondo-se-lhes o paradigma da inessencialidade pela dessacralização do mundo, a tendência de unidimensionalização do multidimensional antropológico e histórico, ou a parcialização do todo por meio das perspetivas disciplinares científicas. A decadência dos portugueses equivale a um longo e penoso exílio pelo reverso aparente e socializado da sua identidade essencial, humilhando a Saudade de realizar a demiurgia de um mundo novo na necessidade ilusória de desempenhar um papel medíocre. O decadentismo decorre ainda das conceções modernas de uma fixação do tempo linear progressivo, elidindo qualquer noção de tempo cíclico ou de êxtases temporais, e impondo os paradigmas do positivismo, materialismo, liberalismo, ou evolucionismo, que garantem que o facto é o ponto atómico do dinamismo progressista e que a novidade é boa em si mesma. Assim, Quadros subscreve a crítica de Álvaro Ribeiro quanto à dissipação das qualidades de iniciativa, de invenção e de independência, que, por mor da queda no intelecto passivo e adolescente, e sem cultivo das faculdades superiores do homem, não permite a capacidade de eleição e de

análise para uma autonomização liberta de subjugações extrinsecistas. Instaura-se, destarte, o fenómeno do provincianismo denunciado por Fernando Pessoa, implicando o farisaísmo fundamental de uma sociedade construída sobre fundações meramente formais sem referência real, que elege por critério de verdade a moda, a deliberação institucional e a autoridade de designados por quem não tem autoridade efetiva, resultando no mimetismo automático, na aceitação acrítica, na escusa do original e do interno, aclamando o estrangeiro como concessor de identidade. A decadência do projeto civilizacional lusíada degradou Portugal, de Pátria, terra dos pais com vínculo transmissivo iniciático, em Nação, em unidade cultural e institucional dos nascidos num território, e de Nação em mero país, que aponta para uma ordem de grandeza ou de significação diminuídas, indicando um cantão ou uma região. Este presentismo sociocêntrico desliga-se da memória dos ciclos históricos que conformaram a identidade portuguesa, desde o Ciclo Solar ou Atlante, que remonta ao alvor megalítico, até ao Ciclo Saudosista presente, desdobrado em duas vertentes opostas. Uma decadente, a que permanece, como rejeição da Tradição, numa Saudade caricatural, invertida e alienante, em cupidez de se ser o que se não é, e outra, ascendente, por oposição a esta movimentação desidentitária, mostrando-se no nacionalismo liberal-romântico de Garret e Herculano, no tradicionalismo integralista maurrasiano, com maior expressão no lusitanismo saudoso dos Renascentes ou na mitogenia de renovação de Fernando Pessoa, e que se viu interrompida com o ocaso do Grupo da Filosofia Portuguesa.

A proposta tradicionalista de Quadros, oposta à empresa moderna de igualitarismo e de massificação, por sua vez destrutiva dos princípios de identidade e de individuação, privilegia assim os homens excepcionais como Pessoa e, sobretudo, a sua aliança em elites como foi o caso dos movimentos regeneradores apontados. São as elites, quando genuínas e naturais (por condição inata que espelhe um Dom e um destino transcendente, não por uma qualquer atribuição formal), que, haurindo a Paideia sófica, a reatualizam, movimentando o povo. São os homens excepcionais que captam a teleonomia popular, renovando-a num projeto consciente que seja simultaneamente necessário e criativo. O patriotismo habitual ou espontâneo, incapaz de firmar uma convicção patriótica que resista a ideologias deturpadoras, requer uma fundamentação intelectual de elites cientes e capazes, para não degenerar em fanatismo, em psicologia de massas ou em sentimentalismo fátuo, pelo que é declarada a urgência da constituição de uma hierarquia verdadeira. Entendendo que todas as *arquias* degeneraram em *cracias*, dando os princípios metafísicos e os fins espirituais lugar à vontade dos homens num estaticismo de movimento de segunda instância, crê o autor que qualquer *cracia* deve ver-se como trans-crática, concebendo-se a si mesma como transitória, anulando-se em favor da *arquia* que a alente e movimente. Compreende-se que, dada a proximidade da revolução (que é declarada como

decorrente do 28 de maio e não como sua superadora), e sendo filho de um destacado membro do regime, António Quadros não tenha conseguido ou querido distanciar-se da proposta democrática que depura em demo-arquia; porém, os princípios que louva na comunidade monárquico-iniciática de Avis, na qual idealmente cada um desempenharia o mister que por natureza lhe coubesse, e ainda o programa de regeneração elitista, talvez lhe recomendassem a adoção de um conceito mais tradicional como é o da aristocracia natural, modelo de organização comunitária socrático com o qual o seu se funde, até porque aquele é, como governo dos genuinamente melhores, uma *cracia* inteiramente *árquica*. Diz a propósito: «Podemos confiar no povo, mas só de elites profundamente renovadas surgirá um dia, se não for demasiado tarde, o movimento regenerador por que anseia patentemente a maioria dos portugueses, o povo português.»⁶ São as elites que devidamente interpretam o movimento saudoso com faculdade futurante e, se houve na tradição portuguesa uma convergência tradicional entre as aspirações patrióticas populares e o pensamento do escol, o decadentismo desfê-la inapelavelmente, impossibilitando a emergência de elites naturais. Foi a subtil substituição de elites naturais por elites formais que permitiu a aceitação do estrangeirismo desvirtuante e a sua ampla difusão com a chegada da massificação igualitária. Estas elites degeneradas veiculam a degeneração de que são já resultado, mostrando-se despatrificadas, distantes das raízes, preferindo o exógeno ao endógeno, a quantidade à qualidade, a forma à essência, e apresentando por matriz espiritual as categorias típicas da modernidade que se opõem à possibilidade de uma Paideia patriosófica. Sobretudo visível nas classes letradas, tal decadência é, a um mesmo tempo, causa e consequência da degradação escolar, motivando António Quadros a fidelizar-se àquele que será, porventura, o mais transversal ponto de convergência do Grupo da Filosofia Portuguesa e assim, inevitavelmente, da filosofia portuguesa: o problema pedagógico. Dando prossecução ao exemplo leonardino e à seminal obra de Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, onde se lê: «Quem diz escol, diz escola. O problema da filosofia portuguesa é, por agora, o problema do ensino»⁷, Quadros explora amplamente o problema pedagógico, visando especialmente, como Afonso Botelho, José Marinho, Sant'Anna Dionísio ou Pinharanda Gomes, entre tantos, a reforma da Universidade. Tendo por modelo ideal a unidade corporativa dos Estudos Gerais e demais universidades medievais, representada pela legenda *universitas magistrorum et scholarium*, António Quadros distingue na Faculdade de Letras do Porto, de Leonardo, uma revivescência desse espírito em que o mestre

⁶ Cf. *idem*, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Lisboa, Europa-América, s.d. [1992], p. 273.

⁷ Cf. ÁLVARO RIBEIRO, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1943, p. 22.

era eleito por aclamação discipular, veiculando-se um saber vivo em permanente recriação, através de expedientes agonísticos, tertulianos, e de pedagogia iniciática que deu, incontestavelmente, frutos magistrais. E porque é das Universidades que saem as «elites» presuntivas, pretende-se uma eliminação do ensino positivista esquecido do movimento para a verdade, rendido a racionalismos agnósticos ou agnósticos meramente sistematizadores de saberes de aspiração científica que se desligam da razão transcendente constitutiva da Paideia portuguesa, propondo-se, ao invés, uma filosofia em ato, criativa, autónoma, móvel, superadora das iterações historicistas e divulgativas de dinamismo meramente transmissivo, horizontal e quantitativo, e afastando todas as pretensões aquisitivas e utilitaristas que não contemplan a *metánoia* transformadora e de exigência plena, encarnacional, que se confunde com a própria filosofia. Assim, a reforma universitária passa nos seus cultores por um profundo exercício metafilosófico de revalorização da filosofia: «Um sistema educativo nacional, nestas condições, não poderá deixar de depender de uma filosofia nacional.»⁸ Só com esta reapropriação de uma filosofia genuína e situada, se pode inverter a decadência discrónica e utópica:

Só o repensar de uma razão teleológica, agora em termos filosóficos criacionistas, a partir do *corpus* filosófico português dos últimos setenta anos, que tem procurado, na herança de Leonardo Coimbra, conciliar a tradição com uma filosofia do movimento e da transcensão mentais, poderá a nosso ver preparar um novo e decisivo ciclo.⁹

Porém, se a filosofia genuína, com o propósito de cumprir o seu sufixo, pode inverter o processo degenerativo, exige-se para tanto que seja oficiada por filósofos genuínos:

O que é necessário, o que parece por enquanto utópico, é eliminar todo o esquema historicista do curso de Filosofia e passar a estudar directamente, filosofando-os, os grandes temas de pensamento. Mas tal só poderá ser feito por autores de filosofia, por filósofos, e não por divulgadores de compêndios, catedráticos ou não.¹⁰

Para a restauração da *Universitas* como sede de elites genuínas, para a restauração da Nação em Pátria através do re-estabelecimento de uma Paideia

⁸ Cf. ANTÓNIO QUADROS, *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade: Ensaio*, Lisboa, Cidade Nova, 1956, p. 93.

⁹ Cf. *idem*, *Portugal, Razão e Mistério*, vol. I, p. 26.

¹⁰ Cf. PINHARANDA GOMES, «Apresentação», in *Inquérito sobre a Filosofia Portuguesa*, Braga, Editora Pax, 1972, p. 25.

futurante, intérprete da Saudade, Quadros defende a admissão de professores sem concurso, não por qualificações legais mas pelo reconhecimento do mérito da inspiração criadora. Este equacionamento, longe de estar confinado a uma circunscrição epocal, já porque é tido por princípios objetivos e universais, já porque atravessa toda a obra, é hoje, mais do que nunca pertinentíssimo. Afirma Quadros: «A Universidade abandonou a Verdade para servir a Utilidade.»¹¹ Ora, o que dizer hoje do Sistema de Bolonha, traidor da excelência em prol do pragmatismo economicista, da recente aceitação acrítica de um acordo ortográfico desetimologizador da língua, que melhor se diria heterográfico ou cacográfico, da mitogenia de ajoelhar ante a subvenção para alegadamente “produzir conhecimento”, ou do adiamento em implementar os urgentes princípios dos programas pedagógicos de quem os pensou portuguesamente? Onde está a Pátria de vocação universalista, espiritualista e criacionista, onde a história, a memória, onde a Saudade que permite projetar o futuro? As Universidades vendem verdade processada que, assim mentida, tem a vantagem de já não poder cegar, risco inerente a lidar com o fogo. Mas também não alumiam. Não podemos, hoje, resignar-nos a que sejam os interesses mais vis ou a política presente, invariável conformação disso mesmo, a ditarem o que haja de ser a filosofia. Pelo contrário, é a filosofia que tem de reformar a política e o mundo. O método arqueológico em causa requer um esforço doloroso, metanoico, que obriga a um descondicionamento do contexto hipnótico e inautêntico que os seus habitantes alucinados tendem a ver por realidade única. É afinal, ainda, o paradigma da caverna que está em causa e todos sabemos como na caverna são recebidos os libertadores. Este pensamento é inatual porque tradicional, extático acima do tempo e assim contrário aos critérios de modernidade por que nos regemos. É ainda inteiramente inútil para o contexto degenerado atual. Mas revela-se imprescindível se quisermos repatriificar Portugal. Sobrevivemos abafados, numa atmosfera de tal modo nuvíosa, que, ou Portugal não tem um futuro futurante da sua identidade, ou é esta *a hora*¹².

¹¹ Cf. ANTÓNIO QUADROS, *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade*, p. 125.

¹² Interroga Quadros: «Se fomos, porque não somos e seremos? Onde o princípio da queda, da degradação, da culpa?» Cf. António Quadros, «Situação de Fernando Pessoa na Cultura Portuguesa», in Fernando Pessoa, *Obra Poética e em Prosa*, Vol. II, Porto, Lello & Irmão, 1986, p. 41.

A Intuição e o Conceito do Divino em António Quadros

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA

A caracterização do divino na obra de António Quadros tem de começar o caminho pela intuição. Ele não segue o caminho da dedução como via para provar a existência de Deus, partindo do conhecido como certo para ir mais longe a elaborar uma representação racionalmente defensável. O seu pensamento tem outro ponto de partida. Antes de falar, escuta o real que aflora ao espírito humano. É um caminho de tipo platónico ou agostiniano que é tão típico do pensamento português. O caminho da intuição é, de facto, a via que lhe parece decisiva para começar a compreender diversas realidades, todas afins da que procuramos: quem somos e de onde vimos? Para lá desta pergunta antropológica, e por maioria de razão, a pergunta pelo divino e por Deus se manifesta a seus olhos e ouvidos, primeiramente, por este caminho da intuição.

«Intuir» significa escutar, esperar, guardar, no duplo sentido de olhar, de proteger, de sustentar ou defender. É por aí que vamos começar também esta procura de caracterizar o divino, tal como se manifesta nas suas obras principais da maturidade. De facto, neste trabalho, não efetuaremos um percurso diacrónico pela obra do Autor, como seria necessário noutro contexto. Nem teremos em conta os diversos géneros que António Quadros cultivou. Ficaremos pelas reflexivas, de filosofia propriamente dita. De forma semelhante, não desceremos à biografia, quer dizer, à experiência crente cristã que é testemunhada por muitos factos da sua vida e por muitos testemunhos que também nos poderiam iluminar. Isso ficará para melhor ocasião.

I. A Intuição do divino

A intuição do divino parece-nos que se encontra em três lugares principais tratados nos textos: a experiência mística, a experiência poética e a experiência filosófica.

I.1. A Intuição do divino na experiência mística

A propósito de Madre Teresa de Saldanha (1837-1916), a pintora mística e a religiosa fundadora a que dedica um belo estudo, nota António Quadros como nos artistas românticos existe a predisposição para a comunhão com a natureza e com a humanidade e para apreender o divino de uma forma intuitiva. É

um divino apreendido fora das vias teológicas da escolástica e fora dos dogmas eclesiais, aproximando-se nalguns casos de iniciações esotéricas..., (pois) nos místicos há a afirmação de uma comunhão directa com Deus ou com o

divino, um perder-se o *eu* de si próprio, para se fundir num imenso Todo, resplandecente de luz.¹

É esta apreensão imediata do divino cuja afirmação aqui nos interessa. Pode assumir formas diversas, conforme os contextos geográficos, conforme até as religiões diversas que a contextualizam. Mas essa experiência corresponde sempre, para o nosso Autor, a uma apreensão imediata da realidade divina. Não se pense que esta experiência é apenas algo débil, próprio de um romantismo com a sua *Stimmung*, uma comunhão com a natureza, uma vaga empatia amorosa entre todos os seres. Neste caso, é mais do que isso, muito embora esse sentimento preceda e encaminhe o sujeito para uma experiência religiosa autêntica. O misticismo é um fenómeno claramente delimitado e com um sentido preciso que se explica pelo seu carácter transcendental, quer dizer, como vestígio de Alguém que transcende o sujeito que o vive. E não se pense também que a experiência mística não é característica da cultura portuguesa, como por vezes se afirmou, atribuindo ao carácter português o génio da ação e ao génio espanhol o da mística. Na linha dos trabalhos de Dalila Pereira da Costa, António Quadros identifica a ocorrência da mística na cultura portuguesa em todo o seu arco temporal.

Se quiséssemos caracterizar esta apreensão do divino, teríamos de dizer que se trata de uma experiência realista, holística, iluminante, embora o seu conteúdo seja incerto, pelo menos num primeiro momento. Este aspeto de incerteza não vem do seu irrealismo, mas do facto de não depender da vontade humana de quem o vive.

A um olhar teológico, a descrição que António Quadros faz desta experiência corresponde formalmente ao conhecimento cristão do divino. Para o mostrar, basta que, muito brevemente, tomemos como exemplo a experiência bíblica do Ressuscitado, segundo a teologia joanina. A vidente Maria Madalena, no horto da ressurreição, é contemplada com a visão, num primeiro momento incerta, da figura de um jardineiro, através de uma experiência íntima e progressiva, que progride em iluminação interior, até identificar e confessar o Senhor (Jo 20, 11-18). Mas isso não lhe é dado imediatamente. Como os místicos e antes deles, tem necessidade de passar da apreensão difusa à nomeação e ao conceito.

1.2. A intuição do divino na poesia

«Temos para nós que poesia intimista e individualista, poesia metafísica, poesia social, poesia esotérica ou poesia religiosa são *convergentemente* e de algum

¹ ANTÓNIO QUADROS, *Memórias das Origens, Saudade do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Lisboa, Europa-América, s.d. [1992], p. 35.

modo poesia espiritual – promanam do espírito e orientam-se para o espírito.»² O que se entende por «espírito»? António Quadros nota que, por esse nome, uns entendem atividade subterrânea, outros enigmática e outros, ainda, misteriosa. Como quer que seja interpretada essa prerrogativa da criação poética, ela corresponde sempre a uma «virtualidade de abertura ao inconceptualizável». Esse carácter inconceptualizável é provisório ou definitivo? O Autor como que deixa a questão em suspenso. De facto, nota que há uma poesia inadvertidamente espiritual mas que também há uma poesia deliberadamente espiritual. Essa distinção, mesmo assim, é um tanto fluida, uma vez que toda a verdadeira poesia é «adunada ao problemático ou misterioso espírito»³ e, muitas vezes, a primeira corresponde melhor ao propósito do que a segunda. Alguns géneros poéticos concentram-se mais imediatamente em passar do espírito ao Espírito, isto é,

ao centro enigmático e indizível, mas simbolizável, a que se religam todo o homem e toda a natureza, todo o ser e todo o senso, todo o pensamento e toda a acção: um centro trans-histórico, condicionado pelas categorias naturais, mas fundamentalmente gratuito, infinitamente inquieto e ígneo, que é o próprio espaço não espacial da liberdade humana [...].⁴

A poesia tem, pois, na sua origem, uma intuição da realidade que, no seu melhor, pode ser a realidade divina. António Quadros estuda diversos autores, mesmo recentes, em que essa dimensão está patente a seus olhos. É o caso de Ruy Cinatti, o nómada, em todos os sentidos, em cuja obra vislumbra um percurso de “metanoia”, esse nome que a teologia atribui à conversão religiosa pela qual o crente se religa ao sobrenatural e à nova criação. É o caso também de Natércia Freire, a gnóstica figura do Anjo de Toledo, em que vê a irrupção vertical e sem mediação do mistério absoluto que só pode ser Deus. É ainda, para dar só mais um exemplo, o caso da obra de José Blanc de Portugal, pelo menos do tempo em que Quadros a estuda, e cujas palavras justificam, no sentido de que a teodiceia é uma justificação, a presença misteriosa e sofrida de Deus à aventura humana.

1.3. A intuição do divino na filosofia

O pensamento português tem algumas particularidades muitíssimo interessantes. Entre essas, o facto de a vida pensante preceder a filosofia, se assim podemos dizer. Dito de outro modo: o pensamento português, antes de ser filosofia, é um carisma, é uma atitude do sujeito pensante. Por isso, antes de pensar, os pensadores vivem o que podemos chamar uma intuição do divino. António

² *Idem, ibidem*, p. 45.

³ *Ibidem*, p. 46.

⁴ *Ibidem*.

Quadros nota isso a propósito, por exemplo, de Agostinho da Silva. Eis o que escreve:

O que nos interpela e o que faz o carisma de Agostinho não é tanto ele ser um Cristão na ideia, um Cristão na teologia, um Cristão da história e da existência, é sê-lo assumidamente, em espírito e em corpo, em telos ou em finalismo e também em pobreza, em privação e em ascese e todavia em ascese quotidiana, vivida em pleno século XX [...].⁵

O interessante para nós é esta visão da filosofia como um carisma, como uma atitude do espírito, enraizada mais profundamente do que qualquer atividade do pensamento com intenções de escola ou de militância ou da produção de um *corpus* ou de um cânone de filosofia.

Poderíamos dar o exemplo de Leonardo Coimbra, em cuja tradição se inscreve, a seu modo, António Quadros. Vamos apenas dizer uma palavra a propósito de José Marinho. É que, para o autor de *Teoria do Ser e da Verdade*, «a filosofia não é objecto de ensino, mas de iniciação»⁶. Há aqui algo de quase sacramental na busca da verdade, a qual não provém do raciocínio, mas de algo mais originário. Ele inscreve-se na linha de uma recusa deliberada do positivismo, do empirismo, do sociologismo libertário que António Quadros critica tão convictamente na sua obra.

Uma filosofia que procura discernir a fenomenologia de um ser aberto essencialmente ao espírito, como sopro, indizível sopro, mas sopro tão real, que dele nos falamos incessantemente a poesia, o mito e os sentimentos de carga metafísica como a saudade.⁷

Sem irmos mais adiante, perguntemos: qual o sentido dos dados do pensamento de António Quadros que acabámos de enumerar?

O que podemos dizer é que existe aqui uma crítica ou uma desconstrução da filosofia canónica, como é comum no nosso contexto oficial europeu escolar. Como Agostinho da Silva, António Quadros pretende desconstruir «as teologias que separam e as filosofias que complicam»⁸. E, na mesma linha, quer fazer da filosofia o caminho do «despojamento, da abertura total da alma e da disponibilidade do espírito, da recuperação, assim, do que da virtualidade infinita

⁵ *Ibidem*, p. 278.

⁶ *Ibidem*, p. 296.

⁷ *Ibidem*, p. 297.

⁸ *Ibidem*, p. 313.

da infância os homens esqueceram»⁹. Este caminho possibilita o regresso da filosofia ao seu perdido estatuto de «amor», quer dizer, de uma empatia do ser humano com o seu Outro, de preferência a uma descrição acabada e redutora do seu objeto. Por este caminho, a filosofia costuma perder-se pelas vias de um secularismo e de um historicismo que tem como consequência a absoluta incapacidade de compreender o divino, na sua mais pura aceção. Pelo contrário, a filosofia, como a cultiva António Quadros, sem deixar de ser um trabalho esclarecido e crítico, é pensada como órgão da escuta do Outro, em liberdade e em justa afirmação da autonomia do humano. É este o contexto em que a cultura pode realizar uma intuição do divino. A intuição é simultaneamente visão primeira e escuta originária e também proteção e defesa do tesouro. Recuando criticamente, a filosofia dá entrada ao Outro, humano e divino.

Mas este caminho da intuição é incompleto. A intuição chama a palavra e o conceito. E a esse momento positivo passamos seguidamente.

2. O conceito do divino

Uma intuição sem conceito é uma clareira não delimitada, uma experiência não iluminada, uma existência sem identidade e sem estrutura. Vamos, neste segundo momento, tentar uma clarificação conceptual do divino.

2.1. O divino como Espírito Santo

O divino pressentido na intuição faz-se rosto e faz-se conceito. António Quadros dá corpo a esta busca do conceito através de um percurso complexo pelas tradições espirituais portuguesas, pela nossa tradição filosófica. O que lhe aparece mais à vista dos olhos é realmente a preferência da cultura portuguesa pela terceira hipótese divina que é o Espírito Santo. A seu ver, o divino na cultura portuguesa é visto, não exclusivamente, mas principalmente como Espírito Santo. É esse o tema da Parte II do seu livro *Portugal, Razão e Mistério* (1987). Observemos, desde logo, que o caminho não está isento de dificuldades. Pois não é o Espírito Santo o mais complexo dos nomes de Deus, na tradição cristã? O Espírito é o mistério para lá do mistério, o mais misterioso dos rostos de Deus que não revela o seu rosto nem o seu nome próprio. O Espírito Santo é o não-incarnado que desencadeia a encarnação, é o nome comum que, não obstante, está na origem do nome próprio de Deus Pai e Filho, é o não pessoal que está na origem da pessoa.

Ele inventaria as tradições que convergiram nesta direção, desde Joaquim de Flora ao franciscanismo, até às tradições populares das festas do Império do Espírito Santo. De maneira muito certa, António Quadros mostra como o Espírito Santo é o nome da instituição justa que origina a personalização e a

⁹ *Ibidem*, p. 313.

socialização dos seres humanos. Este aspeto é visível nas festas do Espírito Santo com a sua celebração do carácter fraterno da vida humana em família e em sociedade, da crítica do poder despótico, seja político seja clerical, da reabilitação e da promoção do pobre e do excluído.

Haveria ainda outros aspetos a recordar. Entre esses, o carácter antropológico e ético da pneumatologia. Se o ser humano é à imagem do Filho e não do Espírito Santo, é verdade que o ser humano é visto como «frater», quer dizer, como «persona», onde soa o mistério que o precede e lhe garante inviolabilidade e dignidade. Além disso, o Espírito Santo é ação e história. Por isso, leva ao dinamismo do crescimento da conversão e da fraternização dos seres humanos na sua diferença insuperável e à comunicação dos humanos com todos os outros seres da criação. É também o conceito pneumatológico de Deus que lembra e realiza o modo sapiencial da filosofia, vista como dom do Espírito Santo. O mesmo se diga do carácter anagógico do pensamento português, onde António Quadros vê e justifica as alusões realistas ao universalismo e também as misteriosas alusões escatológicas do Quinto Império.

2.2. O divino feminino

Muito interessante é a alusão ao divino, visto como feminino. Segundo os estudos de António Quadros, a cultura portuguesa manifesta um conceito feminino de Deus. Este aspeto é extremamente ambíguo. Vejamos este assunto por partes.

Digamos primeiramente que a teologia não tem nenhum problema com a interpretação feminina de Deus. Sabemos como este tópico tem encontrado uma ressonância interessante no mundo da teologia de hoje, onde é identificável uma corrente chamada feminista que, na maioria das vezes, é muito enriquecedora e inovadora da cultura. Na tradição cristã, com efeito, Deus pode ser dito como Pai, mas também como Mãe.

Na tradição portuguesa, existem vestígios antigos e modernos desta interpretação do divino como feminino. António Quadros vê esses vestígios, olhando a obra de Dalila Pereira da Costa, de Agustina Bessa-Luís, de Natália Correia e até estudos sociológicos (como é o caso de Moisés Espírito Santo) sobre a religião dos portugueses, sobretudo os do Norte do país.

Este facto pode ter uma leitura positiva. É a que faz a propósito de Dalila Pereira da Costa. Eis o que escreve sobre as afirmações dela em relação ao conceito feminino de Deus:

A sua visão é transcendental porque o princípio religioso da Mãe não é quanto a ela humanista [...]. Ao contrário: a religião é para ela uma re-licação à divindade, mas que parte da divindade. Culto, ritos, liturgia, oração [...] tudo são respostas humanas, respostas a uma voz, a um chamamento, a uma

revelação que vem do alto. Daí a autenticidade, tanto do culto da Grande Deusa Mãe, como do culto cristão da Virgem Maria. Uma linha melódica – mas quem é o seu autor? O homem situa-se sempre numa estrutura cultural, decerto, mas íntegra, em seus mitos, símbolos e liturgias, a Palavra ouvida, diferentemente ouvida, sempre a mesma contudo – se a pudessemos ouvir, o que é impensável, da perspectiva vertiginosa de onde emana.¹⁰

O feminino da ideia de Deus da cultura portuguesa é, portanto, um sinal positivo enquanto chama a atenção para a riqueza do conceito de Deus. Mas a visão unilateral de Deus, seja como masculino, seja como feminino, tem também consequências negativas.

Por termos esquecido esta riqueza do conceito de Deus, temos de reconhecer algumas distorções da antropologia e da cultura que dão que pensar. De facto, os dois aspetos do divino, o masculino e o feminino, têm de ser mantidos num equilíbrio, em que um não pode prevalecer sobre o outro. Uma interpretação do cristianismo em que Deus é masculino levou a uma prevalência do voluntarismo na moral e do monoteísmo despótico na política. Mas uma interpretação que privilegia o feminismo, como é o caso dos estratos etnológicos da nossa cultura, leva igualmente a distorções com consequências nefastas. António Quadros dá diversos exemplos, cuja discussão nos levaria muito longe. Ele faz uma ligação entre a prevalência da Deusa-mãe e a dependência doentia dos indivíduos no contexto do Estado social, como o temos hoje. Mas outras consequências de um feminismo acrítico são identificáveis, entre as quais uma fragilidade psíquica que leva à neurose, uma educação distorcida e infantilizante, tal como a analisou Álvaro Ribeiro. Por isso, um autêntico conceito de Deus, feito da riqueza do masculino e do feminino, em justa proporção, é indispensável para manter o equilíbrio da cultura.

2.3. Conceito gnóstico de Deus?

Que dizer do conceito do divino, tal como o delimita António Quadros? Aos olhos da teologia canónica costuma, em vista de um caminho como o que expusemos, prevenir-se contra a possibilidade de uma deriva gnóstica. Em boa verdade, não nos parece que o percurso de António Quadros mereça essa desconfiança da teologia oficial. E isso por duas razões fundamentais. Primeiramente, porque não identificamos no exposto nenhum dos percursos sinuosos da subjetividade, em variações infintas sobre os recursos do Mesmo, manifestando uma preocupação maior com a escuta de si do que com a escuta do Outro que vem ao espírito humano e à palavra. Ora, a intuição do divino como a descrevemos era muito cuidadosa em diferenciar-se deste abismo insondável da subjetividade que

¹⁰ *Ibidem*, pp. 79 segs.

busca um divino alienante, no âmbito fechado dos seus próprios recursos. O percurso de António Quadros parece-nos situado noutra contexto: aquele que leva a sério a imanência do divino, imanência essa que não contradiz a absoluta transcendência de Deus, mas é a sua primeira forma de acontecer.

Por isso, em segundo lugar, o conhecimento de Deus mediante a intuição do divino, como aparece na obra em análise, é conforme com a teologia cristã. Se, por um lado, António Quadros não é um teólogo de profissão que cita a Escritura apropriadamente e conhece tecnicamente a tradição, o seu trabalho mostra uma apropriação legítima do rosto de Jesus, lugar onde se manifesta o rosto de Deus. A apreensão do rosto de Jesus pode ter muitas aceções e, em certo sentido, cada pessoa tem o seu Cristo. António Quadros também tem o seu. E a conceptualização que faz dele não contradiz o cânone eclesial, pelo menos segundo a nossa opinião.

Conclusão

Que dizer, em conclusão sobre o percurso teológico de António Quadros? Quanto a nós, trata-se de um percurso interessantíssimo, até pelas suas fontes que são poéticas. O divino dá-se com mais pertinência na experiência estética, do que na dureza do testemunho ou na tarefa árdua de descrever conceptualmente a identidade.

O conceito do divino é, quanto a nós, também muito interessante. A sua virtualidade como crítica da cultura, como via de um trabalho desconstrutivo à procura do verdadeiro rosto do divino, do humano, da instituição justa, do sentido fraterno do porvir do mundo, são um verdadeiro percurso para sentir e pensar Portugal, o ser humano e o mundo a partir de nós.

É um caminho moderno, a seu modo. Enquanto a modernidade oficial preferiu o caminho da crítica secularizante, António Quadros prefere o caminho de uma escuta mais aturada da experiência do sujeito. Onde um Ludwig Feuerbach encontra o divino como uma experiência narcísica que, em nome do humanismo, necessita ser combatida e desmascarada, ele encontra aí o divino como abertura não alienante do espírito humano.

A Teologia do Espírito Santo em António Quadros

MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL

A obra *Portugal, Razão e Mistério*, com dois volumes publicados em 1986 e 1987, constituía, no plano do seu autor, uma trilogia, que veio a ficar incompleta, embora tentada a escrita do terceiro volume¹. Aí desenvolve António Quadros uma hermenêutica da história de Portugal, do Portugal secreto e profundo, como o designa, ou o *Portugal arquétipo*.

No prefácio à obra, elucida-nos sobre a necessidade de elaborar uma «*arqueologia da tradição portuguesa*»² a fim de tornar possível o projeto de revelação ou descobrimento desse Portugal em estado de encoberto, de que enuncia alguns dos mais frutuozos arquétipos para a compreensão do destino sapiencial dos Portugueses e de Portugal:

[...] a esfera camoniana, a viagem, o espírito do lugar, os centros e as periferias, a terra marítima, o clássico e o barroco, os elementos, terra, ar, água e fogo, a cruz dos quatro elementos, a cruz cristã, as Igrejas de Pedro, de Paulo e de João, o cordeiro, o peixe, a pomba e as línguas de fogo, a espiral, a serpente, totem da Lusitânia...³

O plano de *Portugal, Razão e Mistério* incarna a ambição de penetrar nas mais longínquas camadas do simbólico e do mítico, ciente de que «os arquétipos remetem sempre para realidades mais profundas e antigas», cuja «aparição, na vivência e na arte de um povo, é sinal do *continuum* de que ele emergiu, da fonte de onde ele promana»⁴. Esta fonte, para António Quadros, não está circunscrita nem ao tempo, nem ao espaço, nem à autonomia política ou à geografia de um Estado ou Nação historicamente constituída. A análise arqueológica poderá, então, alçar-se dos séculos aos milénios, ultrapassando o perímetro histórico de uma nacionalidade, até para melhor compreendê-la em história, cultura e tradição. É por isso mesmo que a análise arquetípica empreendida por *Portugal, Razão e Mistério* compreende, no primeiro volume, o mito da Atlântida e o surgimento do Portugal Templário, introduzindo-nos este na temática de que se ocupa o segundo volume, o projeto áureo de um quinto império, dito do Espírito Santo.

¹ Utilizamos aqui a seguinte edição: *Portugal, Razão e Mistério* (vol. I: *Uma arqueologia da tradição portuguesa: Introdução ao Portugal arquétipo: A Atlântida desocultada: O país templário*), Lisboa, Guimarães Editores, 1982; *Portugal, Razão e Mistério* (vol. II: *O projecto áureo ou o império do Espírito Santo: O império segundo Dinis e Isabel: O império segundo Avis: Os painéis de Nuno Gonçalves e a «Religião de Avis»*), Lisboa, Guimarães Editores, 1987.

² António Quadros, *Portugal, Razão e Mistério*, vol. I, p. 19.

³ *Idem, ibidem*, p. 20.

⁴ *Ibidem*.

A arqueologia é, para Quadros, uma espécie de arqueologia das profundidades, sem dúvida com analogias na psicanálise junguiana e na antropologia do imaginário de Gilbert Durand. Em Portugal, ideário análogo de pesquisa de arquétipos – universais, ibéricos e lusos – encontramos em Dalila Pereira da Costa, que nos legou obras como *A Nova Atlântida* (1977), *A Nau e o Graal* (1978) e *Da Serpente à Imaculada* (1984).

Por outro lado, cumpre ver que a obra de António Quadros, no que concerne à história e cultura portuguesas, tem ainda evidentes afinidades com a de António Telmo, o autor da *História Secreta de Portugal* (1977), e com António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva no que respeita ao messianismo quintimperalista de Portugal e, em certa medida, à reivindicação de uma tradição de espiritualismo paracético, a todos comum, excetuando o Vieira da *História do Futuro* e da *Clavis Prophetarum*, para o qual o último império seria da segunda e não da terceira Pessoa da Trindade. Esse paracletismo, de forma voluntária, pode ser apreciado em Raul Leal e mais ou menos inconsciente parece persistir na obra de pensadores como José Maria da Cunha Seixas, Leonardo Coimbra, José Marinho e Álvaro Ribeiro, pelo menos se tentada a interpretação religiosa, gnóstica ou não, do que para eles é, sob significação específica, o *espírito*.

António Quadros insere-se, de facto, nesta tradição espiritualista, da qual recebe uma larga inspiração, a traduzir-se na realidade do espírito e na especificidade da terceira Pessoa. O seu paracletismo explícito será também o direto responsável pelas interpretações a que submeteu a obra dos seus mestres, segundo a exegese que deles atinge em noções essenciais. Estou convencido de que nesta tríade nocional – *criacionismo* (Leonardo), *insubstancial substance* (José Marinho) e *movimento* (Álvaro Ribeiro) – está a configuração teórica da noção de *espírito* em António Quadros, que efetivamente o entende sob as valências da criação ou invenção livre, da insubstancialidade do ser, ou presença, e da entelúquia e perfeição.

Se não parece suscitar dificuldades a compreensão da natureza criacionista e insubstancial do espírito, menos óbvio parece ser o entendimento da categoria de movimento, vastamente tratada pelo pensador no seu livro *O Movimento do Homem*, de 1963, e que aqui referencio como uma herança de Álvaro Ribeiro, descontadas as singulares diferenças entre ambos, nomeadamente por ser o movimento a categoria central do pensar especulativo de António Quadros, que ele aplica para traduzir a realidade das coisas e do pensamento, da história e do absoluto, numa mais ampla aplicação do que em Álvaro Ribeiro, que me parece ultrapassar menos a esfera terrestre da *physis* e da história.

O movimento, na citada obra de António Quadros, nunca é explicitamente definido, talvez por ser intenção do autor que ele se apreenda na transitividade e não no estático do definido. De todo modo, se reivindicado como tendo origem

em Aristóteles, presta-se à explicitação aristotélica da transição do ser ao ser, isto é, do ser em potência ao ser em ato tendendo finalisticamente para a perfeição. Mas esta noção de movimento, no contexto de António Quadros, não pode dizer-se aristotélica pura pela intromissão, como acontece com Álvaro Ribeiro, das ideias de evolução e devir (similares do bergsonismo e do criacionismo, mas espúrias a Aristóteles).

É a contaminação da noção de movimento por tais ideias que permitirá a Quadros associar a noção de movimento à de movimento cósmico e surpreender uma linha de evolução do movimento por transcensão contínua dos limites atingidos até que, no limite, ele se aproxima da noosfera e do ponto ómega de Teilhard de Chardin, aqui também com sinonímias ou analogias com o Império do Espírito Santo, que é, segundo Quadros, o império da verdade, do pensamento e da sabedoria. Este império constitui o destino sapiencial do povo português.

Tais conceções são desentranháveis de *O Movimento do Homem* e presentes em *Portugal, Razão e Mistério* e em *Memórias das Origens: Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias* (1992). É, aliás, a teoria do movimento que, justificando *O Movimento do Homem* como uma obra de filosofia da história, constitui a instância teórica dos ciclos da história de Portugal, em número de seis: «o ciclo solar ou atlante», «o ciclo lusitano», «o ciclo templário», «o ciclo dionisiaco», «o ciclo imperial» e «o ciclo saudosista». Ainda que rapidamente, percorramos:

- o *ciclo solar* ou *atlante* corresponde aos começos da arte megalítica peninsular, sendo nesse ciclo que se analisa o mito dos atlantes;
- segue-se o *ciclo lusitano*, formados os lusitanos do «heteróclito xadrez de culturas autóctones e imigradas, de aculturações e transformações»⁵;
- com o *ciclo templário*, estamos na fundação e consolidação da nacionalidade de Portugal, «com o templário D. Afonso Henriques», «o reinado de D. Afonso III», o «espírito de cruzada e de cavalaria, o ideal cristão, a regra bernardina de Cister e o paradigma templário»⁶;
- o *ciclo dionisiaco* define-se com D. Dinis e a Rainha Santa Isabel, que dão aparecimento, a par da sua dedicação aos franciscanos, a três instituições: primeira, o culto e festas do Espírito Santo (subsistentes ainda hoje em Tomar, no Penedo, perto de Sintra, nas ilhas dos Açores, no Brasil e em comunidades açorianas nos Estados Unidos da América); segunda, o Estudo Geral, exemplo de dedicação à sabedoria e à ilustração; e terceira, a Ordem de Cristo, que passou a conservar o ideal templário do cavaleiro da fé. António Quadros vê neste empenhamento do monarca e da Rainha Santa o início de um projeto que classifica de *projeto áureo* de Portugal e que assimila a um

⁵ *Ibidem*, p. 22.

⁶ *Ibidem*, pp. 22-23.

movimento de instauração terrestre do reino do espírito, o quinto império, proporcionado pela gesta dos portugueses, que coincide com o Reino da Terceira Pessoa, o Império do Espírito Santo. No culto ainda subsistente das festas do Espírito Santo, que ele exaustivamente analisa, sobretudo nos Açores, vê encoberto, sob o protocolo, a simbólica e o rito, um saber esquecido que cumpriria recuperar e reatualizar: o saber do Império e da necessidade da sua instauração, império de Portugal e simultaneamente universalista pelo convívio que farão neles os povos⁷;

– o *ciclo imperial*, que se articula com o precedente através das ordens de Cristo e de Avis, abrange os reinados de D. João I e D. Manuel I; é o período da expansão e dos descobrimentos, o tempo do ideal português do Império;

– o *ciclo saudosista* inaugura uma fase de decadência do ideal português com o estrangeirado D. João III e o jugo filipino após o desaparecimento de D. Sebastião; é o período sebastianista; este ciclo vem até nós, passando pelas gerações da Renascença Portuguesa e de *Orpheu*, e pelo 25 de Abril; neste ciclo se situa também a reflexão arqueológica ou arquetípica de António Quadros, que a encara como propedêutica a uma *paideia* coletiva que eduque os portugueses segundo os mais altos valores pátrios; é curioso e significativo observar que esta *paideia* enraiza numa *patriosofia*, expressão cunhada por António Quadros, precisamente deduzida da constelação de valores que a arqueologia revelou dos símbolos, mitos e arquétipos e devolveu à consciência do tempo e da história. Esta ação levar-nos-ia a franquear os umbrais de um novo ciclo.

⁷ De forma extensa, o segundo volume de *Portugal, Razão e Mistério* ocupa-se do ciclo dionisino e do projeto áureo atribuído à inteligência e ação de D. Dinis e a Rainha Santa. Cf., por exemplo, a «Introdução à *paideia* dionisiaca», in *Portugal, Razão e Mistério*, vol. II, pp. 11-17. Como diz noutra obra, sobre o projeto áureo como projeto civilizacional, em síntese: «Para vos expor o que foi o projecto português da civilização teria de desenvolver aqui, o que não é possível, todo o conjunto de investigações e reflexões que deixei na minha obra *Portugal, Razão e Mistério*, cujo II volume saiu há pouco e cujo III volume elaboro neste momento. Tal projecto formula-se com D. Dinis, gibelino, discípulo expresso de Dante Alighieri e do seu conceito da Monarquia Universal, que, ao contrário de todos os restantes soberanos católicos, em vez de extinguir a Ordem dos Templários, a transformou numa nova Ordem de Cavaleiros, a Ordem de Cristo, para ela se transferindo todos os bens templários e nela ingressando todos os seus antigos cavaleiros, incluindo o próprio Mestre. Era internacional, tornou-se portuguesa. E seria um século mais tarde que, com ela e através dela, o seu Mestre, o Infante D. Henrique, Henrique o Navegador, daria início à empresa de descobrir as costas de África e as ilhas atlânticas, assim inaugurando o que podemos considerar como o fez Arnold Toynbee, um novo *éon* da civilização mundial: digamos que o *éon* ecuménico por excelência.» («Do império do Espírito Santo ao mito do Quinto Império», in *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, p. 45)

O novo ciclo coincidiria com a génese e a instauração do Império do Espírito Santo, o alto Império da Sabedoria. Por isso, numa versão que se diria cristã-platónica, António Quadros identifica no Império do Espírito Santo o Império da Filosofia. Sendo o Império da Terceira Pessoa, o espírito da Verdade, ele é o Império da Filosofia, que é o lugar da verdade e o templo do próprio ser da verdade⁸.

António Quadros mostra-se, depois de Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, o mais importante intérprete da tradição oculta de espiritualismo paraclético, com raízes reivindicadas nos espirituais franciscanos e, por conseguinte, na tradição que recolhe de Joaquim de Flora. A apropriação da teologia do Espírito Santo serve em António Quadros à sua teoria mítico-mística do Encoberto, por um lado, e configura-se, por outro, como uma Teologia da História assente num conceito criacionista de movimento. Este movimento, sob o ponto de vista teológico, corresponde ao sentido forte de movimento, segundo o significado entelequial puro do ser e da própria história, isto é, o movimento para a plenificação da história, que será acompanhado pelos movimentos de transformação interior ou transfiguração pessoal e coletiva.

Mas uma pergunta surge, última, nesta fase final das nossas reflexões. Como se fundará o Império do Espírito Santo? Nalgumas significativas passagens das suas obras, António Quadros afirma ser este Império ideal ou virtual. De certo modo se entende o conceito aristotélico, até leibniziano, do virtual como possível e como possível trânsito do ser potencial ao atual. Mas o que haverá que atualize, que forme o movimento?

A resposta de António Quadros, muito curiosamente, não se encontra numa teoria providencialista da história, como estaríamos em crer pelas suas identificações com Orósio, Agostinho e Vieira. A fundação do Império do Espírito Santo, e tanto quanto me foi possível apurar, não é fundação por necessidade à maneira, por exemplo, de uma dialética necessitarista e imperial como a de Hegel. A fundação é voluntarista. A visão de António Quadros implica uma assunção coletiva da crença no Espírito Santo e no seu império terrestre, como cidade de Deus na Terra. Exige uma metanoia como salto para outra dimensão, uma conversão real pela ilustração da mente pelo Espírito. Portugal seria o cenáculo para a queda do fogo sapiencial. Mas este fogo, a acontecer, será obra de homens ilustrando homens. Vale a pena, neste ponto, ceder a palavra ao filósofo:

⁸ Para o estudo do tema da adunação da Sabedoria do Espírito e da Filosofia, cf. a quinta parte de *Memórias das Origens, Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, intitulada «Do império do Espírito Santo ao império da Filosofia» (Lisboa, Publicações Europa-América, s.d. [1992], pp. 275-339).

O patriotismo familiar, habitual e espontâneo não é suficiente para fundamentar uma convicção patriótica resistente, coerente e à prova de todos os exteriores, modas e ideologias deformadoras. Ele exige na verdade, ao seu nível e para além dele, a religação àquilo que poderíamos chamar o patriotismo racional de elites conscientes do significado de valores que nele se representam. A comunhão coletiva do patriotismo, para não degenerar em fanatismo, em psicologia de rebanho ou em vacuidade sentimental à flor da pele, depende da capacidade intelectual de uma geração para formular a sua própria patriosofia: religação a um centro axiológico, intelectual e criacionista do qual derivem, como em círculos que se esbatem quanto mais se afastem, as formas mais ou menos despertas de tal convicção.

O que na realidade se esbateu ou desapareceu quase por completo entre nós não foi o patriotismo emocional que, por ser insuficiente, é muitas vezes manipulado por ideólogos e demagogos de má fé, foi a relação fundamental da *substância* e dos *princípios* da identidade pátria com a sua *razão teleológica* em movimento, relação que um dia corporizou no *projecto áureo português*, centro vital e motor da tradição lusíada, e que aguarda a reactivação ou a renovação sempre possíveis desde que se cumpram as imprescindíveis condições.⁹

António Quadros, na minha interpretação, acede e sustenta um iluminismo messiânico-paracletico, noção compatível com a sua *patriosofia*, cuja ação quer o florescer nos espíritos do segredo e da ciência que está no arquétipo, no mito e no símbolo. Talvez por isso, ou certamente por isso, nunca nos apresenta uma orientação racionalista, logoica ou logicista, para a busca impenitente de princípios ou axiomas a partir dos quais deduzisse ou derivasse o sistema das suas conclusões. Não é para aí o destino do seu pensamento.

Ele próprio o dá a entender confessando, no prefácio de *Portugal, Razão e Mistério*, que se situa no plano de uma arqueologia que reputa superior à ontologia. A substituição desta por aquela, insólita para a filosofia, significa precisamente que António Quadros não está filosoficamente preocupado com o domínio dos fundamentos, o que não pode deixar de colocar problemas dos mais avisados a uma teoria que se suspende no ar e fica ao abrigo da cultura e do perigo das relatividades que lhe são adredes. Tal não escamoteia o facto de ter querido a aventura de pensar por sobre o pensamento ordeira e categorialmente definido. Por isso jamais evitará a crítica de ter querido partilhar com os deuses o fogo sagrado ou aceder à sabedoria dos anjos e dos arcanos.

⁹ *Ibidem*, vol. I, p. 17.



Segunda Parte

Entre Tradição e Invenção



A Estética Existencial de António Quadros

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

1. A arte e o fenómeno estético desde cedo suscitaram a curiosidade intelectual de António Quadros (1923-1993) que, ao mesmo tempo que se afirmava como poeta, com as coletâneas *Além da Noite* (1949) e *Viagem Desconhecida* (1952), onde era já patente uma clara inquietação metafísica, de par com uma visão futurante e prospetiva da saudade, distribuía a sua lúcida atenção crítica e reflexiva pelas artes da palavra, nos ensaios literários de *Modernos de Ontem e de Hoje* (1947), pelas artes plásticas, na *Introdução a uma Estética Existencial* (1954) e na *Diagnose da Arte Moderna: Ensaio de interpretação filosófica da estética contemporânea* (1958)¹ e pela dança, no programa semanal que, sob o pseudónimo de Rui Bandeira, com seu irmão Fernando Teles de Castro, manteve, na Emissora Nacional, durante a primeira metade dos anos 50 do século passado e nos diversos artigos que, na segunda metade do mesmo decénio, publicou no *57* e na revista *Rumo*.

Designou o então jovem ensaísta por *Estética existencial* a perspetiva de que procurou apreender a fenomenologia da arquitetura portuguesa² e entender a evolução da dança³, do mesmo passo que estudou «A cultura portuguesa perante o existencialismo» no extenso prefácio que, em 1959, escreveu para a tradução portuguesa do livro do jesuíta espanhol Ismael Quiles sobre *Sartre e o Existencialismo* e no qual dedicou demorada atenção aos que, então, tinha por «filósofos portugueses da existência» (Bruno, Leonardo, Pascoaes, Raul Brandão, Pessoa, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionísio, Vergílio Ferreira, Afonso Botelho), assim como designou *A Existência Literária* a recolha de textos críticos que publicou no mesmo ano de 1959, e subtitulou «Introdução existencial à teoria do movimento» o livro, editado quatro anos depois, *O Movimento do Homem*⁴, que marca o início da maturidade da sua atividade especulativa e da sua afirmação filosófica pessoal.

A presença dos termos *existencial*, *existência* e *existencialismo* no título destes trabalhos do pensador exige que procuremos determinar o sentido que tinham então para ele, com vista a compreender o significado do qualificativo de *Estética existencial* que atribuía ao modo como pensava o fenómeno artístico e as artes plásticas, as artes da palavra e as artes do movimento.

¹ Publicada na revista *Rumo*, n.º 12 (1958), e incluído, depois, em *Memórias das Origens, Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Lisboa, Europa-América, s.d. [1992], com o título «A estética da pintura modernista: Uma diagnose sinóptica», pp. 173-196.

² ANTÓNIO QUADROS, *Introdução a uma Estética Existencial*, Lisboa, Portugalíia, 1954.

³ *Idem*, «Introdução a uma Estética existencial: A dança e a sua evolução», *57*, n.º 1 (1957).

⁴ *Idem*, *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963.

2. Para o jovem António Quadros, o ponto de vista existencial e o decisivo significado que assumia em meados da passada centúria decorriam da exigência do concreto que dominava, então, o mundo intelectual e a especulação filosófica, da convicção de que «não existe o Homem, existem simplesmente homens» e de que o conceito de vida, de existência era a primeira categoria do ser, por constituir uma realidade anterior e superior às do sujeito e do objeto⁵, pelo que a Filosofia teria que ser, antes de mais, antropologia, deveria «assumir a existência concreta em todas as suas possibilidades realizadas e latentes», sob pena de se reduzir a «pura especulação, teoria sem garantia»⁶.

Significava isto que se deveria filosofar, agora, a partir do complexo anímico-espiritual próprio de cada homem, da sua específica interpretação do eu e do outro, do exterior e do interior, do humano, do natural e do divino.

Deste modo, o ponto de partida existencial viria a ser o problema da *situação*, pois o homem, antes de *ser*, *está em situação*, antes de ser uma *essência*, é uma *existência*, o que faz que, nele, o *estar* anteceda o *ser*. Por outro lado, o homem em situação seria a «consciencialização das múltiplas presenças que ao mesmo homem se dão quando envolvido no drama», dado que, antes de o racionalizar, o homem sente o outro, vindo, então, a emoção e o sentimento a assumir a natureza de via de conhecimento e a adquirir categoria gnosiológica.

Pensava, ainda, o autor de *Introdução a uma Estética Existencial* que o que cada homem contém dentro de si, as suas faculdades conscientes e inconscientes se revelavam pela análise fenomenológica que, mais do que *explicar* ou *analisar*, procura descrever as formas de existência em que, especificamente, o homem se insere, não esquecendo as relações que mantém com aquela forma de subjetividade supra-individual que são as pátrias, as quais excedem o âmbito individual, pois são «complexos linguísticos, espaço-temporais, históricos e culturais» que constituem situações-limite que «assinalam a mais lata forma de relação entre o eu e a circunstância»⁷.

3. Convicto que estava de que o existencialismo ou uma compreensão existencial da Filosofia não implicava, necessariamente, a negação da essência do absoluto, do que excede o finito e a multiplicidade do mundo quotidiano⁸, António Quadros afastava-se, com decisão, de filósofos como Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ou Camus, preferindo a linha dos que se orientavam no sentido de uma ética e de uma metafísica da revelação ou de uma teologia ortodoxa ou

⁵ *Introdução a uma Estética Existencial*, pp. 9 e 11.

⁶ *Idem*, «A cultura portuguesa perante o existencialismo», in Ismael Quiles, *Sartre e o Existencialismo vistos por um Filósofo Católico*, tradução portuguesa de Luís Pestana, Lisboa, Arcádia, 1959, pp. 17 e 25.

⁷ ANTÓNIO QUADROS, «A cultura portuguesa perante o existencialismo », pp. 19-26.

⁸ *Ibidem*, p. 20.

heterodoxa, perfilhando um pensamento de cariz existencial que fosse capaz de realizar a conciliação do individual e do coletivo, do temporal e do espacial, do patente e do recôndito e em que a existência viesse a reassumir a sua dignidade de mundo experiencial concreto⁹.

Daí que, para o pensador português, o conceito de *existência* compreendesse todos os planos da vida inerentes à experiência humana, desde a realidade antropológica propriamente dita até às formas de relação com os elementos cósmicos ou divinos. Deste modo, à categoria tradicional de *ser* pensava António Quadros que era necessário acrescentar a categoria de *estar*, do que decorreria dever a *verdade* ser entendida como algo só alcançável a partir da experiência vital do ser, como a «simbiose do testemunho subjectivo, pessoal, existencial e da teoria objectiva, filosófica, transcendente»¹⁰.

Por outro lado, a análise fenomenológica da *situação*, conceito derivado da categoria de *estar*, careceria de ser completada pela análise teleológica do *ato*, do que resultaria dever a filosofia substancial e ontológica do Ser e da Existência abrir-se à complementaridade necessária de uma «filosofia verbal e energética da Acção e do Movimento»¹¹.

4. De igual modo, porque a existência compreende todos os planos da vida inerentes à experiência ontológica do homem, a realidade não poderia considerar-se limitada ao puro domínio do sensível, assim como a razão não poderia encerrar-se num racionalismo estreito, frio e puramente formal, devendo, pelo contrário, reconhecer-se como uma faculdade de ilimitadas dimensões, mergulhar em si própria, autoanalisar-se e buscar-se nas suas motivações profundas, nos seus valores e crenças anteriores à lógica, ao conceito, à dialética, por não poder ser desligada ou separada da *experiência do ser*, nas suas múltiplas e diversas formas e graus. Na verdade, se a razão era uma faculdade impotente sem a *sensação*, experiência imediata do ser, supremamente misteriosa, mediante a qual se realiza o primeiro contacto, ante ou pré-racional, do homem com a realidade sensível que possibilita que, depois, a razão generalize, compare, critique e formule juízos, não pode a mesma razão ignorar ou eliminar, por excessivamente enigmáticas, outras experiências imediatas do ser tão misteriosas em seu processo como a sensação, tais as que se exprimem nos mitos, nos símbolos, nas crenças, nas religiões, nas intuições, na poesia, na arte ou no sonho¹².

Deste conceito de razão necessariamente aberta ao outro de si mesma, às múltiplas formas de experiência ontológica, resultava, então, para António

⁹ *Idem*, *A Existência Literária*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1959, p. 11.

¹⁰ *Idem*, *ibidem*, p. 11 e *O Movimento do Homem*, pp. 24 e 26.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Crítica e Verdade*, Lisboa, Clássica Editora, 1964, p. 24, e *Franco-Atirador: Ideias, combates e sonhos*, Lisboa, Espiral, 1970, pp. 104-105.

Quadros, que, porque o objeto perseguido pelo pensamento era algo fluído e instável, insuscetível de ser aprisionado numa «armadura lógica de conceitos deduzidos em cadeia», esse objeto não poderia deixar de ser descontínuo, uma vez que tanto teria que defrontar a realidade circunstancial como que procurar a via especulativa ou de ensaiar a decifração dos universos simbólicos, pelo que o respetivo percurso se apresentava, inevitavelmente, sinuoso, labiríntico, seguindo mais o caminho ascendente da espiral do que o de uma linha curva contínua¹³.

5. O conceito amplo de *existência* que o pensador português acolhia levava-o a compreender a Arte como *existência*, ou seja, como atualidade em contínuo movimento, situada sempre num espaço e num tempo concretos.

Para António Quadros, a Arte, porque é uma existência, tem um sentido vital primordial, concorre, com o seu constante movimento, para o movimento do homem no mundo, por ela própria ser movimento do homem. Como elemento e expressão de cultura, a Arte é sempre feita de pensamento e integra-se na busca de orientação e sentido existencial, perscruta o humano, o natural e o divino ou numinoso, preocupando-se em tornar compreensíveis, sob forma simbólica, todos os planos da realidade, procurando um desvelamento do oculto, uma resposta para o que há de enigmático no ser e no mundo. Deste modo, a Arte apresenta-se sempre como uma «aventura espiritual», que implica ou pressupõe uma escolha e uma tomada de posição filosófica, pelo que só tem valor na medida em que significa, em que usa a beleza para atingir a verdade, a forma para exprimir um pensamento. Para António Quadros, a Arte não seria apenas uma procura de beleza e de forma, mas seria, acima de tudo, um ato vital dirigido ao próprio enigma, que levaria em si o germe de redenção: se a beleza é a sua via, o seu fim coincide com o mesmo fim do movimento do homem¹⁴.

Este conceito da Arte como *existência* e a exigência do concreto que definia o modo de pensar do autor de *Crítica e Verdade* levava-o a entender que a Estética não poderia quedar-se «no plano das ideias gerais, apoiando-se apenas num ou noutro exemplo histórico-artístico», devendo, antes, adotar um método fenomenológico, isto é, fundar-se numa fenomenologia das suas diversas formas e expressões num espaço-tempo concreto. Com efeito, para António Quadros não era possível nem adequado julgar qualquer obra de arte em relação ou com base num conceito essencial e intemporal de Arte, o qual mais não viria a ser senão uma ficção ou um raciocínio desligado da realidade, mas sim em relação

¹³ O *Movimento do Homem*, p. 16.

¹⁴ A *Existência Literária*, pp. 11-13, e *Crítica e Verdade*, p. 22.

a um conceito existencial, isto é, a um conceito temporal, nacional e, em última análise, individual de Arte¹⁵.

Foi, precisamente, isso que o pensador procurou fazer, ao considerar a evolução da arquitetura portuguesa, procurando «as raízes, as explosões, os silêncios da Estética portuguesa existencialmente válida e considerada»¹⁶, a evolução da pintura moderna¹⁷ ou do bailado¹⁸ ou a fenomenologia da literatura portuguesa contemporânea¹⁹, exercícios de fenomenologia que procurou completar com um trabalho que designou por *diagnose*, com isso pretendendo referir-se à identificação daquilo que teria levado cada uma dessas artes a afastar-se do que haviam sido os seus valores fundamentais ou dos princípios que as garantiam.

6. Este modo de entender a Estética como *fenomenologia e diagnose da Arte*, pensada por António Quadros sob a designação de *Estética existencial*, divergia, significativamente, do pensamento do seu mestre Álvaro Ribeiro, bem como se afastava, igualmente, da proposta estética do pensador paulista Luís Washington Vita (1921-1968) que, pela mesma época, procurara também compreender a Arte a partir da noção de *existência*.

Com efeito, se António Quadros vinha a convergir com o filósofo de *A Razão Animada* no definir a Estética em função dos símbolos e da imagem simbólica e da noção aristotélica de «imitação», afastava-se dele no âmbito que atribuía a esta ciência filosófica, pois o especulativo portuense a limitava às artes plásticas, por entender que as artes da palavra se integravam na *Poética*, ciência filosófica que entendia ter prioridade sobre a Estética, por o significado das artes plásticas lhe ser conferido pela palavra ou pela legenda e por, diferentemente do que acontece com as artes da imagem, as artes da palavra não incitarem à prática da idolatria²⁰.

Mais profunda divergência se registava entre o pensamento estético de António Quadros e o do pensador brasileiro seu coetâneo, apesar de ser intenção especulativa de ambos pensar a arte a partir de uma perspetiva existencial.

Para Luís Washington Vita, cuja reflexão, reconhecidamente tributária da de Vicente Ferreira da Silva, se encontra condensada nos volumes *Arte e Existência* (1951) e *Páginas de Estética* (1956) e se desenvolve no âmbito fenomenológico e

¹⁵ *Introdução a uma Estética Existencial*, p. 98.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹⁷ *Diagnose de Arte Moderna*, separata da revista *Rumo*, n.º 16 (1958).

¹⁸ «Introdução a uma Estética existencial: A dança e a sua evolução».

¹⁹ *A Existência Literária, Crítica e Verdade, A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, e *Estruturas Simbólicas do Imaginário na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Átrio, 1992.

²⁰ Cf. ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, «Em torno do pensamento estético de Álvaro Ribeiro», in *O Pensamento de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, pp. 103-112.

existencial, a Estética era uma ciência filosófica de natureza axiológica, centrada no valor do Belo, que teria por objeto a *experiência estética* e o *gosto estético* que possibilita os juízos de apreciação do belo artístico, e englobava uma fenomenologia dos fenómenos estéticos, uma ontologia dos valores estéticos e o estudo do significado da atividade artística e do sentido dos seus produtos²¹.

7. Ao lado do conceito de *existência*, assumiam valor decisivo na *Estética existencial* do filósofo os de *imitação* e de *símbolo*.

O primeiro, que desempenhava, igualmente, papel fundamental no pensamento estético de Álvaro Ribeiro e de Luís Washington Vita, era entendido por António Quadros de um modo não totalmente coincidente com o de qualquer deles.

Com efeito, para o autor de *Apologia e Filosofia*, o conceito aristotélico de arte como «imitação da natureza» devia ser entendido ou interpretado como significando tornar visível o invisível, pois seria erróneo confundir, no pensamento do Estagirita, «o mistério espiritual da manifestação ou da emanação» com a mera «reprodução figurativa do teatro natural». Toda a autêntica obra de arte era, para Álvaro Ribeiro, uma obra de imaginação, que cria a *figura* do que apenas tem *forma*, representando, nessa medida, a figuração do insensível e do invisível. Deste modo, a *imagem* que a arte apresenta tem significado por ser *símbolo*, o qual vale por dar acesso à *ideia*. Era neste entendimento do significado do conceito de «imitação» que se fundava a ideia alvarina de que toda a arte autêntica vinha a ser «expressão do sobrenatural», sendo, por isso, a arte religiosa a arte superior.

Por seu turno, também para o filósofo paulista, a expressão aristotélica não significava que a arte fosse, ou devesse ser, uma cópia ou reprodução dos objetos ou dos seres naturais mas sim que, tal como a natureza, a arte cria *formas*. Esta a razão por que, no entender do especulativo brasileiro, toda a arte se nutre do mistério, que constitui o seu verdadeiro conteúdo, sendo a sua forma exterior o que vemos mas a sua essência o que não vemos. Daí que, em volta de toda a verdadeira obra de arte, pairasse sempre uma auréola invisível, que, de certo modo, a deifica e sem a qual ela não é mais do que uma forma oca, vazia, morta²².

8. Também para António Quadros, a verdadeira arte nunca *copiou* o real aparente ou a realidade visível, antes sempre a *imitou*, pois sempre foi e continua a ser *imitação*, advertindo o pensador haver uma radical diferença de sentido entre o termos *copiar* e *imitar*: o *copiar* assenta na noção ingénua de que a aparência é

²¹ Cf. ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, «A Estética na “Escola de São Paulo”», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 67, fasc. 2 (2011), pp. 281-284.

²² Cf. estudos citados nas duas notas anteriores.

verdade, de que tudo é imanência e positividade, ao passo que o *imitar* procura o ser das coisas, o qual, quando o espírito humano o perscruta, se multiplica, tornando-se complexo, revelando-se, simultaneamente, como uma realidade em constante processo de alteração, como uma realidade variável consoante o ponto de vista antropológico e ideal, como uma realidade que, ao lado ou para além de um parecer externo, contém um ser profundo e, ainda, como uma realidade que pode metamorfosear-se ou assumir diferentes formas por ação do homem.

Deste modo, para o autor de *Diagnose da Arte Moderna*, a *imitação* seria *mitificação*, pois, sendo esta «a forma popular espontânea que cerca a essência do real pela introdução de elementos religiosos e simbólicos, a *imitação* é a sua transposição artística», já que, nela, a imagem se torna *símbolo*, o qual é um ente mítico. Assim, para António Quadros, *imitar* significaria caminhar do conhecido para o simbólico, deste para o mítico e do mítico para um absoluto que não se logra ver, «mas que se invoca através de uma interpretação da alma e do espírito, da natureza e da transcendência».

Entendia o pensador que a *imitação* ou o ato de imitar que a Arte envolve ou implica se encontrava, indissolivelmente, ligada a uma concreta situação antropológica, porquanto todo o artista imita ou mitifica de acordo com os quadros psicológicos e culturais do seu ambiente, da sua circunstância espaço-temporal, da sua pátrio-sofia. Daí que qualquer obra de arte venha a consistir num espaço plástico, num mundo imaginário, num microcosmo simbólico em que o artista dá vida a seres mais reais do que o visível. Por outro lado, para o pensador, a diversidade de correntes artísticas, ao longo do tempo e do espaço, resultaria de idêntica diversidade de modos de entender o conceito de imitativo, embora sempre o pensamento haja precedido a arte, pois esta é uma forma de pensamento, assim como a palavra antecedeu a imagem, do que resulta que sempre as artes plásticas, tal como as da palavra, acompanham «os avanços e recuos, as estagnações e as explosões do pensamento, mais especificamente da Filosofia»²³.

9. Tal como António Quadros a pensava, a obra de arte, que nasce da união resultante do diálogo entre o sujeito e o objeto, que procuram compreender-se, possuir-se, é um ato complexo, por via do qual o artista exprime a sua qualidade de homem empenhado no conhecimento da verdade, na realização da harmonia universal e na redenção de todos os seres. Nela o gnosiológico e o ético conferem significado ao estético, do mesmo passo que este atribui validade artística ao gnosiológico e ao ético.

Por outro lado, porque é um ente ativo, vai revelando múltiplos significados, pois os valores, de que a obra de arte é portadora, alteram-se, ao longo do tempo, na sua eficácia e na sua gravidade.

²³ *Introdução a uma Estética Existencial*, p. 52, e *Diagnose de Arte Moderna*.

A obra de arte constitui uma estrutura complexa, é uma síntese entre uma *estrutura formal* e uma *estrutura simbólica*, cujo elemento mediador é o *princípio da individualidade*. A estrutura formal da obra de arte corresponderia, para António Quadros, ao sensacionismo da visão e à sua interpretação pelo sentimento, enquanto a sua estrutura simbólica corresponderia ao intuícionismo da imaginação e ao seu enquadramento pela razão.

Deste modo, para o pensador, a forma em si seria uma impossibilidade estética, visto ser sempre, necessariamente, forma em, de ou por alguma coisa, que significa ou sinaliza realidades que a transcendem, sendo, por isso, sempre um ponto de partida e não um ponto de chegada, pelo que arte que não fosse simbólica mais não seria do que «exercício discipular ou experiência técnica».

Daqui retirava António Quadros a conclusão de que a obra de arte implicava o que denominava uma *trilogia* estética, composta pelo *indivíduo*, pela *forma* e pelo *símbolo*, ou seja, que ela envolveria e nela se conjugavam a liberdade antropológica do artista, a relação plástico-cosmológica e a imaginação transcendental, pois, nela, o espírito, que é livre, vai, por via do seu imaginar inspirado, até ao transcendente para que as imagens simbólicas apontam e de que dão notícia.

Porque toda a autêntica obra de arte é sempre uma mensagem do espírito, nela devem estar presentes, em síntese, além do Belo, elementos que, de um modo ou de outro, representem a Verdade e a Justiça, apontando, por isso, a simbólica artística para aqueles três domínios axiológicos²⁴.

10. Importa esclarecer agora o conceito de *símbolo* acolhido no pensamento estético de António Quadros, em larga medida próximo dos de Aarão de Lacerda e de Álvaro Ribeiro e de decisiva e principal significado na reflexão estética portuguesa contemporânea, como o atestam a obra de Almada Negreiros, Vergílio Ferreira, Afonso Botelho, Dalila Pereira da Costa ou Lima de Freitas.

Começa o pensador por distinguir *símbolo* de *alegoria*, notando que a alegoria artística vem a consistir na mera transposição ou tradução estética da ideia ou do pensamento, do que resulta ser ela algo de artificial, frio e intelectualista, desprovido de vida, uma composição forçada, como acontece com as pinturas ou esculturas que representam ideias abstratas, como a Justiça, a Liberdade ou a República.

Diversamente, o *símbolo artístico* não pode existir sem uma base existencial, histórica, vivencial, que, no entanto, ele, necessariamente, excede, ao apresentar-se ou configurar-se como o particular que representa o universal ou como

²⁴ Cf. *Introdução a uma Estética Existencial*, pp. 93 e 129, *Diagnose de Arte Moderna*, «Progressão dialéctica da pintura europeia», 57, n.os 2 e 3-4, «A estética de Vieira da Silva», 57, n.os 3-4, Carlos Botelho, Lisboa, Panorama, 1965, p. 16, *Crítica e Verdade*, pp. 11 e 15, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, p. 209, e *Estruturas Simbólicas do Imaginário na Literatura Portuguesa*, p. 11.

o imanente que dá corpo ao transcendente. Os símbolos são sempre imagens naturais ou físicas, que revelam o secreto para lá do aparente, sendo, por isso, transparentes. Deste modo, o mundo simbólico vem a constituir aquilo que António Quadros designava por «uma esfera cósmica heterogénea», diferenciada, qualificada e, de certo modo, sacramentada. Nele, o artista, com base em trechos, elementos ou objetos da natureza exterior, de si neutros e insignificantes, confere-lhes uma nova forma, de modo que passam a exprimir, não o que até aí exprimiam, mas aquilo que o artista é, deseja, idealiza, pensa, intui, sonha, imita e mitifica.

Deste modo, os símbolos constituem criações ou re-criações, que representam como que uma demiúrgia, que, nas palavras do filósofo, «espelha, imediatamente, para-especulativamente, os arquétipos da psique», dado que, para António Quadros, o especulativo e o simbólico constituem dois domínios entre si comunicantes, já que o primeiro é, de algum modo, simbólico por utilizar a palavra, que é símbolo, da mesma forma que o simbólico procede de um especulativo anterior ou coincidente, uma vez que «não há arte sem pensar a arte» e «o saber da arte é saber da linguagem simbólica».

O especulativo e o simbólico são, assim, duas linguagens diferentes, pois, enquanto a primeira é «esotérica, técnica, aristocrática, singular» e pertença das minorias, das elites culturais, dos letrados, a segunda, pelo contrário, é «popular, comunitária, apreensível imediatamente por todos, visível, fortemente presente, cristalizando, além de tudo, vivências gerais, religiosas e sociais», porquanto o artista não é alguém que exprime apenas a própria subjetividade, mas «o desvelador, o narrador e o inventor de uma objectividade, de uma realidade, de um projecto colectivo, que transcendem o tempo e o espaço, exprimindo a sabedoria das nações ou de uma estrutura cultural-nacional».

Com efeito, para o nosso filósofo, a grande arte vinha a definir-se pela originalidade, pela genuinidade e pela veracidade de uma intuição proveniente do diálogo, a um tempo profundo e dramático, entre o artista e o «real incompleto, ilusório e paradoxal que o cerca». Assim, o verdadeiro artista, na sua obra, revela um fora de si que livremente adaptou ou integrou nas suas categorias criadoras e com o qual contactou por via da imaginação. Nele, o espírito, por meio do seu imaginar inspirado, vai até esse fora de si, até esse transcendente para que a arte simbólica aponta e de que dá notícia, pois o espírito é sempre algo mais de que humano²⁵.

²⁵ Cf. «A estética de Vieira da Silva», Carlos Botelho, p. 9, *O Movimento do Homem*, p. 154, Portugal, *Razão e Mistério* (vol. II: *O projecto áureo ou o império do Espírito Santo: O império segundo Dinis e Isabel: O império segundo Avis: Os painéis de Nuno Gonçalves e a «Religião de Avis»*), Lisboa, Guimarães Editores, 1987, p. 205, e *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*, pp. 203 e 209.

A Dimensão Estética no Pensamento de António Quadros

JOSÉ CARLOS PEREIRA

Uma Estética do Movimento

Fixadas a tempo, e em devido tempo, as coordenadas maiores do pensamento de António Quadros¹, cabe dizer que as dimensões religiosa e especulativa constituem para o autor de *Modernos de Ontem e de Hoje* a coroa dos atos humanos, às quais se deve adunar a dimensão estética, cumprindo a missão comunicacional subjacente a toda a obra de arte. Na verdade, a obra de arte insere-se num círculo mais vasto do que aquele a que as conceções formalistas e positivistas a costumam reduzir, pois se, por um lado, a obra anuncia, de modo críptico, o movimento do homem do natural para o sobrenatural, por outro, exige uma fenomenologia, exercida sobre o seu dinamismo simbólico, como via de revelação da sua natureza ontológica.

No trânsito da biosfera para a noosfera, segunda a terminologia invocada de Teilhard de Chardin, a vontade racional, concebida em termos misteriosos, origina uma dupla articulação entre o movimento histórico e o movimento intuitivo, da qual hão de surgir todos os objetos supranaturais: as obras de arte, a família, a pátria, entre muitos outros, fruto da criação humana. Além disso, sendo a arte criada para suprir a carência do visível, isto é, a «incompletude do aparente», a experiência artística mantém uma relação de heteronomia face ao enlace do movimento histórico com o movimento mental, de cuja força motriz depende.

Não se confundindo com a filosofia da arte, muito menos com a história da arte, mesmo se disciplinas admissíveis no campo do estudo das criações artísticas, a estética, enquanto «movimento teorético para o futuro», como refere o filósofo, compreende a imaginação e a simbólica, em cuja articulação se hão de perscrutar as linhas sobre que orbitam os arquétipos do movimento humano, isto é, as «representações psíquicas do trans-humano». É por via do símbolo, e da sua dúplici natureza — pois que está e é simultaneamente em si e no ser humano —, que os arquétipos, constituídos em ideal, se espelham, ganhando presença e visibilidade. Enquanto correlato da ideia, o símbolo constitui-se o resultado de um conjunto de intencionalidades presentes na capacidade artística do homem, aí se congraçando imanência e transcendência². Porém, o «em si» do símbolo

¹ ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, «António Quadros», in Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, pp. 317 e segs., e João Bigotte Chorão, António Cândido Franco et alii, *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros: Contributo bibliográfico*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995.

² ANTÓNIO QUADROS, *O Espírito da Cultura Portuguesa: Ensaio*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967, p. 96.

não autoriza a vê-lo como uma mera representação do objeto simbolizado, pois que encarna verdadeiramente um sentido universal através da ideia que encerra, qualidade que confirma a sua direção gnosiológica, muito para além, portanto, de uma qualquer subjetividade estética, aí radicando a necessidade da convocação da filosofia adentro o universo estético. Aliás, vista a obra de arte como «texto», a ascensão do signo ao símbolo é uma das passagens constantes na semântica da linguagem artística, semântica esta que, assinala António Quadros, outrora partilhada coletivamente nos códigos e gramáticas que enformavam uma tradição cultural, perdem na contemporaneidade essa qualidade em favor de uma estética individual e subjetiva³.

Seja como for, enquanto potenciação da perfectibilidade do ser, o movimento apresenta-se justamente sob a égide da intercomunicabilidade da dimensão especulativa e da dimensão simbólica⁴, aproximando a razão individual da razão universal. Se a reintegração dos seres no Ser constitui a causa final de todo o movimento, a experiência estética, realizada a partir dos símbolos, refaz e recupera, pela consciência que ganha da própria origem do movimento, a fonte original da evolução, aí encontrando a sua justificação ontológica. Deste modo, constatamos a impossibilidade de desvincular a arte e a experiência estética do pensamento, já que este, na sua superior formulação filosófica, garante o acordo entre a contingência e a necessidade, ou seja, entre os atos humanos e o movimento; isto é, a filosofia, no seu processo de transcender o múltiplo e o equívoco, equivale a «transcindir», quer dizer, superar a cisão inicial, reencontrando a unidade, a univocidade e a universalidade, dando-se aí a re-ligação ontológica do ser fragmentado⁵.

Inserido na linhagem de uma estética que no século XX encontra alguns dos seus expoentes maiores em Leonardo Coimbra, Pascoaes, Aarão de Lacerda, Almada, Pessoa, Régio, Lima de Freitas, Carlos Botelho ou mesmo Vieira da Silva, António Quadros confirma igualmente o processo artístico adentro uma ontologia de fundamentação metafísica, já que, enquanto transcensão da aparência, a forma simbólica surge como aproximação ao enigma da alma humana, sob a iluminação cintilante do Verbo divino⁶. Poderemos afirmar que, deste modo, se articulam transcendência e imanência, fim e origem, no trânsito simbólico e mitológico da totalidade dos modos e dos atributos do ser. Será

³ *Idem, Portugal, Razão e Mistério* (vol. II: *O projecto áureo ou o império do Espírito Santo: O império segundo Dinis e Isabel: O império segundo Avis: Os painéis de Nuno Gonçalves e a «Religião de Avis»*), Lisboa, Guimarães Editores, 1987, pp. 180-181.

⁴ *Idem, O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, p. 155.

⁵ *Idem, Ficção e Espírito: Memórias críticas*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1971, p. 252.

⁶ *Ibidem*, p. 226.

neste sentido também que, advogando o carácter numinoso da arte, António Quadros sinaliza a falha dos sistemas criticistas, positivistas e marxistas, que considera tributários de um «esvaziamento espiritual do pensamento»; atento, contudo, às manifestações estéticas desses movimentos, o autor de *Crítica e Verdade* neles encontra um processo de desumanização, que segue, maioritariamente, duas vias: a via expressiva, de incidência positivista, na qual o formalismo, nas suas diversas feições, constitui um dos seus pontos de chegada; a via dialética, de cariz maioritariamente materialista, conducente ao realismo socialista, e que assumiu em Portugal a designação de neo-realismo, a partir de final da segunda metade do século XX. António Quadros justificará o absolutismo destas revoluções, seja a do imaneente contra o transcendente, do materialismo contra o espiritualismo, do múltiplo contra o uno, através da «coisificação» progressiva da religião, do universalismo e do transcendentalismo, embora esteja consciente de que toda a revolução necessariamente implica uma nova possibilidade de transcendentalização do mito, do ideal e da utopia, enquanto modos de revelação do ser, e, nessa medida, modos de superação do aleatório, do contingente e do cindido, em direção ao transcendente, enquanto centro ordenador do labirinto da existência⁷.

Será justamente em alternativa a estas duas vias que o filósofo português propõe a via simbólica ou enigmática, na qual se articula uma outra dialética contestatária e criadora, como afirma, nos domínios individual, social, psicológico e metafísico do ser humano, aquém e além daqueloutra dialética gerada pela luta de classes e pelos modos de produção. Atento, dizíamos, aos teorizadores do realismo socialista, e aos propositores da estética marxista, António Quadros atribuirá à expressão: «o estético é mais do que o estético», da autoria de Herbert Marcuse, um alcance metafísico, propondo em alternativa à «estética do revolucionário», inerente a uma proposta de sociedade concebida exclusivamente sob a égide das transformações e exigências da cultura material, a «estética do santo», dentro de uma conceção de arte como «totalidade vital», onde a arquitetura ocupará um lugar cimeiro na hierarquia das artes, ao arrepio, aliás, das conceções funcionalistas vigentes a partir do início do século XX.

A Primazia da Arquitetura e o Barroco Atlântico

Um pensamento situado adentro uma ética, uma metafísica da revelação e uma teologia, nas quais situa as esferas da arte e da experiência artística, levava António Quadros a conceber uma estética existencial assente numa axiologia cujos valores maiores se encontram na relação indivíduo-nação-tempo⁸. Se a verdade é só uma, como refere, o seu aparecimento dá-se de tantos modos quantas

⁷ *Ibidem*, pp. 253-254.

⁸ *Idem*, *Introdução a uma Estética Existencial*, Lisboa, Portugália Editora, 1954, p. 12.

as culturas e os povos existentes no mundo, constituindo violenta restrição a imposição hegemónica deste ou daquele modelo plástico ou estético. É neste sentido que Quadros se insurge contra qualquer escolástica ou academicismo artístico, pois que a pluralidade expressiva da verdade reclama a imaginação, enquanto faculdade que transcende o mundo das aparências, e a fantasia, através da qual o humano e o natural se interpenetram, dentro de uma mimese de criação, e não de uma mimese de cópia, isto é, dentro de uma imitação da própria origem dos entes e não das realidades entificadas. Esta será porventura uma das diferenças entre a conceção platónica de mimese e a interpretação aristotélica dessa categoria, sendo justamente a partir desta segunda aceção que Quadros atende, ainda com grande prudência, à promessa criadora da estética romântica. É a partir deste pressuposto do inédito e do inaudito, que toda a obra de arte contém, que, à luz da reflexão do autor de *Histórias do Tempo de Deus*, a «faceta abstracionante da arte moderna» poderá ser aceitável (caso de Kandinsky, por exemplo), embora se exclua o cubismo, e o seu jogo de relações geométricas, analisado por António Quadros no âmbito do positivismo lógico e da respetiva teoria do conhecimento⁹.

Seja como for, é no âmbito de uma fenomenologia do concreto, que a arquitetura surge como a mais importante das artes plásticas, já que, segundo o autor, nela todas as outras estão compreendidas (artes da escultura, da pintura, mas também da engenharia, do azulejo e de todas as outras artes aplicadas, da jardinagem e da paisagística) e por ela todas serão transcendidas, não podendo separar-se, na dimensão estética do seu pensamento, a arquitetura portuguesa do «devir barroco» que lhe subjaz.

Resultado de um pensamento situado espaço-temporalmente, a arquitetura requer uma relação harmoniosa com a natureza, da qual resultará a linha curva ou espiralada como a melhor tradução simbólica de uma dinâmica que a produção arquitetónica deverá acolher, já que, como assinala, é na relação entre a natureza e arte que se opera e movimenta uma conceção aberta do ser e do estar humanos¹⁰.

A arquitetura surge, então, como criação artística na qual essa relação antropocómica mais profundamente pode ser simbolizada, pois que nela o belo e o verdadeiro se unem ao útil; é o próprio espírito do homem, mediado pelo tempo, numa edificação que, não obliterando o elemento individual, recebe de sucessivas gerações a criação e a interpretação dos símbolos que dão corpo à estética, à filosofia e à psicologia de cada povo. A cidade como construção simbólica

⁹ *Idem*, *Memória das Origens, Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1992, pp. 183-184.

¹⁰ *Idem*, *O Enigma de Lisboa: Ensaio de psicologia e psicografia de uma cidade*, separata da Revista *Rumo*, n.º 11, Lisboa (1958), p. 9.

deve espelhar os valores maiores da beleza, da verdade e da justiça, os mesmos valores que a arquitetura funcionalista acaba por não alcançar, já que quebra a relação existencial com a arte e com a imaginação¹¹. É neste contexto que Lisboa surge aos olhos do autor de *A Existência Literária* como uma das cidades que melhor respondem a essa necessidade, seja através do seu urbanismo e das suas construções, do seu jogo de claro-escuro, ou dos seus planos e consequente ligação através de escadas e calçadas, os quais se adaptam à própria irregularidade do terreno, aí se traduzindo simbolicamente «as formas que voam», tão características do barroco, as quais Carlos Botelho soube re-interpretar genialmente na sua pintura¹².

É a partir da análise fenomenológica do «devir barroco», que António Quadros encontrará cifrados na arquitetura portuguesa do século XVI os arquétipos da cultura portuguesa. Segundo tese do autor, anuncia-se já, na síntese do românico português, não o manuelino como variação gótica nacional, como alguns erroneamente consideraram, mas o barroco, resultante dos elementos inéditos que a viagem atlântica dos portugueses fizera irromper. Em contraste com o quietismo continental, e ao arrepio da relação exclusivista entre Deus e o Homem, que o gótico postula e materializa, são as formas naturais traduzidas simbolicamente que enlaçam no barroco a teologia, a antropologia e a cosmologia, as três esferas inalienáveis de uma estética gnósica do movimento, tal como postulada pelo filósofo português.

Ora, é pela interpretação do barroco como estrutura psicológica que António Quadros conceberá a própria filosofia da história de Portugal, tal como, simultaneamente, é a partir da poesia épica portuguesa, da novelística de cavalaria, da pintura de Nuno Gonçalves, e do teatro de Gil Vicente que concebe a própria plasticidade que caracteriza profundamente o espírito português. Assente numa conceção dinâmica da natureza, cujos símbolos são *Cosmos* ou *Pã*, o barroco opõe-se ao *Logos* clássico. Porém, se alguns viram na Torre de Belém, e no Mosteiro dos Jerónimos, ou no Convento de Cristo, especialmente na janela da Casa do Capítulo, em Tomar, elementos marítimos e outros símbolos naturais como simples adornos de um mero estilo que internacionalmente se disseminava, António Quadros vê aí nesse primeiro Barroco, que situa entre 1500 e 1520, o embrião do que virá a classificar como o «Barroco Atlântico»; ou seja, uma arquitetura e uma expressão artística de feição marítima, epopeica e franciscana, por oposição, como refere, ao barroco seiscentista espanhol, de carácter terrestre, continental e jesuítico¹³. A Torre de Belém surge como o símbolo maior da síntese entre as antigas saudade românica e tradição islâmica, e o novo «sentido

¹¹ *Idem*, *Carlos Botelho: Estudo Crítico*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1966, p. 14.

¹² *Ibidem*, p. 13.

¹³ *Idem*, *Introdução a uma Estética Existencial*, p. 57.

oceânico e épico» das descobertas¹⁴, aí se realizando a síntese plástica da natureza, do homem e de Deus.

Aos símbolos estéticos do barroco, juntam-se os símbolos heráldicos, dos quais se destaca, para além da Cruz de Cristo, a esfera armilar. É neste símbolo, e sob a representação do «movimento celeste dos astros», que António Quadros vislumbra o sentido religioso mais profundo que o barroco encerra, isto é, a missão religiosa dos portugueses que se desvelou na passagem da Ordem do templo para a Ordem de Cristo, realizada por D. Dinis, e que fora tentada posteriormente pela viagem marítima dos portugueses¹⁵. Sob a dimensão simbólica arquetípica do barroco português vislumbra-se, segundo António Quadros, a possibilidade de uma consciência do papel ativo do homem no movimento da vida e do Ser, em direção ascensional a um Amor transcendente. É este também o sentido anagógico dos *Painéis* de Nuno Gonçalves, aos quais dedicou um estudo de vasta erudição e profundidade, e no qual a vara dourada do Mestrado de Avis, que o Infante Santo segura no «Painel da Missão das Ordens de Cristo e Aviz», alegoriza o próprio carisma do Espírito Santo, terceira Pessoa divina, e símbolo maior da virtual teleonomia e da original paideia presentes no Ideal Português.

¹⁴ *Ibidem*, p. 64.

¹⁵ *Idem*, *O Português e o Barroco*, separata da *Revista de Letras*, vol. 8-9, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis (1966), p. 29.

Filosofia da Paisagem na Obra de António Quadros No primeiro barroco atlântico (apontamento)

RODRIGO SOBRAL CUNHA

E todas as paisagens do mundo numa só paisagem, cuja variedade e cujos contrastes formam uma síntese singular, ora se erguendo nas suas cadeias de montanhas e no declive suave dos seus montes e colinas, ora se rasgando em longos vales generosos, ora se estendendo a perder de vista, sem sombras, na estepe alentejana, ora se recortando em torneado barroco de cabos, promontórios, baías, praias e escarpas, na toalha azul de um mar de que não se vêem os horizontes.

António Quadros, *Portugal, Razão e Mistério*

Se o estilo românico, ao despertar da nacionalidade portuguesa, traduz um singular sentimento de comunhão com a paisagem — um *quid* inexprimível de doçura e intimismo que está na raiz da alma portuguesa¹ —, todavia, uma hermenêutica de uma filosofia da paisagem implícita na obra de António Quadros deve centrar-se na superior categoria espiritual do barroco atlântico, eixo de convergência da experiência cósmica e artística dos portugueses à roda de 1500; desassombro e clarão consignados nos vocábulos *descobrimientos* e *estilo manuelino*.

Pela teoria do primeiro barroco atlântico² deseja esse «mestre de portugalidade» (no dizer de Álvaro Ribeiro e de Dalila Pereira da Costa) assinalar «a expressão artística do encontro do homem com a natureza» em que «o sentimento do sobrenatural se une ao sentimento da natureza»: «sentimento da natureza imensa, misteriosa e insondável e de uma visão maravilhada e heróica do universo — e a arte correlativa de um tão intenso e original estado de espírito»³.

¹ Expressão de Fernando Pamplona citada por António Quadros em *Introdução a uma Estética Existencial*, Lisboa, Portugalíca Editora, 1954, p. 26. António Quadros mencionará, inclusivamente, «uma intenção de rima com a paisagem» (*ibidem*, p. 115).

² «O estilo português do século XVI, estilo de uma plasticidade cosmológica e de um simbolismo naturalista e oceânico, deve antes [em vez de *manuelino*] ser considerado como um primeiro barroco, um barroco atlântico, pois é pela descoberta e exploração do Oceano Atlântico que os navegadores portugueses atingem as terras misteriosas do Oriente e os mundos invisíveis do Ocidente.» (António Quadros, *Introdução a uma Estética Existencial*, p. 46).

³ *Idem, ibidem*, pp. 53, 54, 56, 65, 73. «É na verdade o descobrimento da Natureza, não como paisagem amável à italiana, mas como prodigioso jogo de forças cósmicas, como aventura e destino do homem, como lugar de geração e corrupção onde o homem se cumpre, se assume e se justifica à face de Deus, é na verdade o descobrimento da Natureza, à dimensão planetária

Os navegadores voltam das suas viagens com a alma encharcada de maresia, o espírito aberto aos ventos do universo e os olhos cheios de imagens de uma natureza virgem e inexplorada. Por instantes, Portugal inteiro vive sobre o cosmos e estira-se maravilhosamente ao longo dos mares e das costas luxuriantes e enigmáticas. Por instantes, nobres e plebeus, reis e marinheiros, missionários e soldados estão possuídos de uma sensibilidade nova, que os irmana numa epopeia fulgurante e breve. [...] Que sabem estes homens, por outro lado, do ideal humanista, em que o pensamento e a arte se concentram de súbito sobre o homem, sobre o homem «em escala humana», sobre o homem como fim, princípio, e justificação de todo o destino? Estes homens, ao contrário, defrontam-se com um universo imenso, e sentem-se pequenos e impotentes, perante as tempestades, os vendavais que agitam as suas caravelas como cascas de noz. Os portugueses dos séculos XV e XVI não têm olhos senão para o cosmos infinito e enigmático que os transcende, mas que eles, cumprindo qualquer ordem sobrenatural, não temem violar e possuir.

Achar-se-á a chave para esse «sentimento da natureza imensa» nesse «cumprimento de uma ordem sobrenatural», propiciadora de «um tão intenso e original estado de espírito»?⁴ Desta interrogação latente no ensaio de filosofia da arte *Introdução a uma Estética Existencial* dará o autor sinal aclarador em *O Movimento do Homem* e especialmente no texto «O Português e o Barroco», onde escreve:

O barroco é aliás muito mais do que um estilo, é uma estrutura psicológica, é um estado de espírito e é o produto de uma iniciação que começou por ser esotérica. A própria palavra é portuguesa e o seu uso por outras línguas é um dos muitos lusismos em circulação no mundo⁵.

Condição de possibilidade de uma genuína filosofia portuguesa da paisagem, por conseguinte, é essa iniciação ou *entrada* que, posteriormente, permite a fenomenologia da integral natureza multimoda e sinfónica, sem o que a «experiência paisagística» a mais se não circunscreverá do que ao tempo e ao espaço e a uma sensibilidade meramente exterior da natureza (como que em recorte, representação, pintura, fotografia, isolamento do universo, *navis fracta*). Tal a moderna

e pluri-continental, obra dos portugueses, só muito depois seguidos pelos espanhóis e outros povos europeus, que fornece a melodia tratada e livremente interpretada durante mais de dois séculos e persistente noutras formas até hoje, cujo nome é Barroco.» (*Idem*, «O Português e o Barroco», pp. 25-26).

⁴ «A arte tem uma relação profunda com o estado de espírito de um povo. É causa e efeito, mas talvez mais causa do que efeito, pois ela caminha do individual para o social e não do social para o individual.» (*Idem*, *Introdução a uma Estética Existencial*, p. 91).

⁵ *Idem*, «O Português e o Barroco», p. 22.

experiência da paisagem⁶. A paisagem cultural é resíduo mental e sentimental de uma anterior paisagem cultural, hoje quase invisível a Ocidente, como esta o é de uma outra. Não obstante o convite ao poder do intelecto na experiência espiritual das paisagens transcendentais do barroco atlântico permanecer como possibilidade superior. Há, pois, muitas «paisagens». Daí que, por exemplo, António Quadros escreva:

A paisagem, para os homens da Renascença, não é mais do que um elemento de gozo e de beleza; para os portugueses de quatrocentos e quinhentos a paisagem adquire uma potencialidade mítica e destinal, que seria necessário ir procurar nas velhas epopeias helénicas, ou então, fora da cultura ocidental, nos milenários mitos indianos⁷.

Na filosófica arqueologia do barroco atlântico, recorda António Quadros a conhecida posição de Teixeira de Pascoaes em *Arte de Ser Português*, segundo a qual a alma portuguesa tem origem «na fusão dos antigos povos que habitaram a península, e na paisagem»; a energia hereditária da raça lusitana resultaria da confluência do sangue ariano (gregos, romanos, godos, celtas, lusitanos) e semita (fenícios, judeus e árabes) moldado pela paisagem continental e o mar imenso e misterioso⁸. Aprofundando a arqueologia do barroco atlântico, em *Portugal, Razão e Mistério* o filósofo da arte busca antecedentes remotos no milénário megalitismo religioso dos atlantes que fizeram da Lusitânia radioso berço civilizacional. A barroca, o penhasco, o penedo, as grandes pedras são constantes na fenomenologia da paisagem portuguesa e às ideias da inalterabilidade pétreia

⁶ «Porém é preciso sublinhar que a natureza, na literatura e na arte da Renascença, em nada contribui para a visão da realidade e do homem, como em toda a cultura de tipo barroco. Os navegadores italianos evoluem num mar calmo e conhecido – o Mediterrâneo. As terras e cidades em que desembarcam possuem já culturas antigas e não oferecem elementos de grande ineditismo. A paisagem torna-se assim apenas num espectáculo, criador de gozo estético. E em vez de pressentirem a paisagem no seu dinamismo tumultuoso, os escritores e artistas italianos preferem fixá-la segundo um idealismo repousado e paradisíaco. [...] O reencontro do paraíso, eis o grande sonho do homem da Renascença. O paraíso – um paraíso olímpico – pode ser encontrado no mundo: se em vez de uma moral do sobre-humano instaurarmos uma moral do humano, do indivíduo, uma moral do ‘ego’ arvorado simultaneamente em criatura e criador. É essa a situação paradisíaca que busca o contemplador italiano da paisagem, Petrarca ascendendo ao Monte Ventoux ou Eneas Sívio subindo aos montes de Albano: ele nunca se funde na paisagem, nunca se sente parte da natureza circundante, olha-a de fora como se estivesse a observar uma obra de arte, considera-a como qualquer coisa que está ao serviço da sua necessidade espiritual de beleza.» (*Idem, Introdução a uma Estética Existencial*, p. 83).

⁷ *Idem, ibidem*, p. 107.

⁸ *Ibidem*, p. 29.

liga António Quadros com Mírcea Eliade a ideia de absoluto e de eternidade na hierofania lítica⁹.

Quanto à sublime extensão dinâmica ilimitada, assevera o filósofo na *Estética Existencial*: «O mar é a imagem eterna do caminho.»¹⁰

Repare-se bem: a pedra imóvel e o mar sem fim. Se a paisagem do mar barroco tem *caput orbis* na ocidental praia lusitana, desta partem para aqui regressar os caraveleiros cujo oriente é a reintegração na paisagem primeva.

Sublimando a terra ao pairar sobre o cristal líquido, o simbolismo do ar – vento, sopro, espírito – há de surgir no templarismo joanino em adunação ao fogo na imagem primordial do *Espírito voando sobre as águas*¹¹.

Assim se compreende (fora da ilusão do reducionismo empirista de base anglo-saxónica) o verdadeiro sentido da arte de uma filosofia da paisagem e pois

a súbita animação arquitectónica, com o barroco aquático, marítimo, português: respira nele a natureza, surge nele a geração, a criação, a alteração, a corrupção; as plantas, as algas, os corais, entrelaçam-se com os cordames das barcas; é a harmonia do mundo, expressa na Janela de Tomar, harmonia do vegetal, do terrestre, do aquático, do aéreo, do ígneo, tudo se sustentando sobre a pedra de base que esculpe o busto de um marinheiro; um impulso vital, um sopro cósmico insufla esta arte a três dimensões, não compreendendo tantos críticos, tantos historiadores, que o pretenso decorativismo, a pretensa ornamentação barroca é o mais funcional de todo o conjunto, é a função do Espírito movendo-se sobre o cosmos, movendo o cosmos, arrastando consigo as espécies, os géneros, os reinos mineral, animal, vegetal, humano, astronómico, reintegrados numa revolucionária visão universal¹².

Destarte notará o filósofo alemão Reinhold Schneider e António Quadros com ele, que o galardão concedido a Vasco da Gama pelo Amor transcendente, simbolizado por Camões em Vénus, não é ouro, tesouros ou poderio, mas

⁹ «A hierofania da pedra, como disse Mírcea Eliade [*O Sagrado e o Profano*], é por excelência uma ontofania: antes de tudo, a pedra é, fica sempre ela mesma, não muda – e choca o homem pelo que tem de irredutível e de absoluto, e, fazendo-o, desvenda-lhe por analogia, a irredutibilidade e o absoluto do Ser. Captado graças a uma experiência religiosa, o modo específico da existência da pedra revela ao homem o que é uma existência absoluta, para além do tempo, invulnerável ao devir.» (*Idem, Portugal, Razão e Mistério* (vol. I: *Uma arqueologia da tradição portuguesa: Introdução ao Portugal arquetipo: A Atlândida desocultada: O país templário*), Lisboa, Guimarães Editores, 19882, p. 100).

¹⁰ *Idem, Introdução a uma Estética Existencial*, p. 104.

¹¹ *Idem, Portugal, Razão e Mistério*, vol. I, p. 54.

¹² *Idem, ibidem*, «O Português e o Barroco», pp. 30-31.

sim a visão da harmonia do mundo, cujo símbolo é a esfera armilar, brasão de D. Manuel e de um Povo, o símbolo da harmonia do mundo¹³.

Enfim, se a paisagem do barroco atlântico tem *caput orbis* na ocidental praia lusitana, desta partem para aqui regressar os caraveleiros cujo oriente é a reintegração na paisagem primeva.

E é assim que a nova Casa do Capítulo da Ordem de Cavalaria de Nosso Senhor Jesus Cristo, ao alvorecer quinhentista, assinala simbólica e iniciaticamente, nas suas janelas e portais (umbrais para o mundo, trânsitos purificatórios) o que não será ousado considerar como a última e perfeita cristalização do ideal templário, o barroco aquático, a teoria plástica do Templo do Espírito: o Espírito caminhando sobre as águas. Se, porém, a Janela de Tomar exprime concentradamente o diálogo do Espírito com a Natureza, é a Catedral de Santa Maria de Belém que pode e deve ser interpretada como a representação visível do Templo Universal do Espírito, que os Templários, afinal, encontrariam ao atingir a finisterra extrema do Ocidente, em que o Oriente reaparece com todo o seu significado¹⁴.

Em *O Enigma de Lisboa*, António Quadros deixa estas linhas sibilinas:

Dir-se-ia que uma voz secular e ancestral diz a todos aqueles que penetram na igreja de Santa Maria de Belém, a catedral do sentimento religioso português, consagrada à Virgem, protetora de Portugal e cujo orago, significativamente, são os Reis Magos: assim se entra no reino de Deus, pela porta da Natureza¹⁵.

¹³ *Ibidem*, p. 30.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 32-33. Só assim é, aliás, possível compreender que «O barroco atlântico – amor à paisagem e ao oceano, religiosidade aventureira e épica, de sentido cosmológico – liga-se ao apogeu da projecção portuguesa no mundo.» (*Idem*, *Introdução a uma Estética Existencial*, p. 92)

¹⁵ *Idem*, *O Enigma de Lisboa: Ensaio de psicologia e de psicografia de uma cidade*, separata da revista *Rumo*, n.º 11, Lisboa (1958), reedição Centro Editorial do IADE (Janeiro de 2001), p. 22.

António Quadros e a Crítica ao Existencialismo

MARTA MENDONÇA

I. O encontro com o existencialismo

O homem é sempre também a sua circunstância. António Quadros adotou esta famosa advertência de Ortega e tomou-a como ponto de partida da sua reflexão filosófica. Mas esta tese, antes ainda de ter sido objeto de reflexão, encontrou uma confirmação vital e biográfica no percurso intelectual do filho de António Ferro. Com efeito, o perfil intelectual de António Quadros adquire os seus contornos mais nítidos em consequência da sua experiência universitária durante a década de 40 e é incompreensível sem a ter em conta. Em grande medida, a sua aproximação ao existencialismo é uma consequência dessa circunstância. António Quadros refere-se a ela no prefácio que escreveu ao livro de Ismael Quiles sobre *Sartre e o Existencialismo*. Em poucos textos como nesse fica tão clara a impressão de descontentamento que lhe produziu a passagem pela Faculdade de Letras, durante os anos da licenciatura. Poucas vezes foi tão duro na descrição do ambiente e até no modo de julgar a sua *Alma Mater* e os mestres que encontrou. «Posso dizer – escreve nesse prefácio – que, se alguma mola propulsora encontrei no então Curso de Ciências Histórico-Filosóficas, foi a absoluta consciência do vazio espiritual que a inconsciência desse vazio nos mestres amargamente me sugeriu.»¹

Esse ambiente ficou no seu espírito associado a um juízo profundamente negativo não só dos mestres mas também das doutrinas lecionadas. Na universidade, se damos crédito às memórias posteriores, António Quadros aprendeu o que a filosofia não é. Não é um saber arrumado, abstrato, arquitetónico, completo e acrítico, conversa fiada em que não se pensa e que não tem nada a ver com a vida nem a interpela. Tudo isso, tão alheio ao que poderia ser a experiência de pensar, era no entanto o que lhe pareceu estar encarnado nos grandes sistemas que na universidade se ensinavam: o iluminismo, o positivismo, o idealismo, o materialismo, etc.

A experiência de estupor e de tédio, tão bem descrita no prefácio a *Sartre e o Existencialismo*, vai acompanhada de um diagnóstico. A filosofia ensinada produzia uma «tão abismal sensação de vacuidade e de inutilidade»², transformara-se numa «prova de paciência»³, precisamente porque tinha perdido o homem concreto, tinha ficado presa no homem abstrato, sem vida, sem alma,

¹ ANTÓNIO QUADROS, «A cultura portuguesa perante o existencialismo», in Ismael Quiles, *Sartre e o Existencialismo vistos por um Filósofo Católico*, tradução portuguesa de Luís Pestana, Lisboa, Arcádia, 1959, p. 7 (abreviado SE).

² Cf. *idem*, *ibidem*, p. 8.

³ Cf. *ibidem*, p. 10.

sem vontade nem tendências, sem afetos, sem nervo, e também sem dúvidas, sem perplexidades, sem temores nem esperanças, num homem neutralizado ou animalizado, que isso é o homem reduzido ao geral⁴. Aliás, este juízo não se limitava à geração dos seus mestres. Alargava-se a quase toda a filosofia ocidental – de Platão e Aristóteles ao positivismo, passando por Tomás de Aquino, a escolástica, o racionalismo francês e o idealismo alemão. Toda essa filosofia, marcadamente essencialista, fora uma mumificação ou uma paralisação do pensamento, uma artificial e abstrata fixação do real.

Mas o ímpeto negativo daquela experiência levou António Quadros a ir mais longe. Não lhe bastou descrever o panorama, caricaturá-lo, identificar os culpados e diagnosticar a culpa; deu um passo mais, que na altura lhe pareceu legítimo, mas de que se arrependeria posteriormente: se a filosofia não é isto, a filosofia será o que se opuser a isto. Deste modo, à crueza do diagnóstico associava-se uma terapia. A filosofia, a verdade, o homem, que não encontrou na universidade, estavam entre aqueles que se opuseram de forma mais vigorosa àquelas abstrações. E esses eram os existencialistas. O existencialismo era, portanto, o regresso à filosofia.

António Quadros considerou o existencialismo como uma das coordenadas da sua formação intelectual, da sua identidade de pensador. A outra coordenada foi o pensamento português. Aliás, como veremos, as duas coordenadas estão intimamente unidas. Nalgum sentido, a primeira levou à segunda. Esta indicação biográfica não significa, no entanto, que a adesão ao existencialismo tenha sido incondicional nem que a sua atitude e o seu juízo acerca dele se tenham mantido inalterados. Uma breve análise de textos separados por pouco mais de uma década mostra bem que o entusiasmo inicial deu lugar a uma atitude mais crítica e, no limite, a um verdadeiro afastamento.

Nas páginas que seguem apresentarei alguns aspetos da relação de António Quadros com o existencialismo, destacando, no horizonte daquela atitude inicial muito favorável, os elementos de crítica que o levaram a afastar-se progressivamente da corrente existencialista. Salientarei sobretudo três aspetos: as razões da adesão inicial e os aspetos em que se afasta do cânon existencialista nesse momento inicial; o seu modo de pensar a relação entre o existencialismo e as filosofias nacionais; e, por último, as razões do afastamento.

2. A verdade do existencialismo

Diante do «ambiente morno, indiferente e estagnado»⁵ da cultura filosófica que encontrou na universidade, o existencialismo parecia-lhe a única reação

⁴ Cf. *idem*, *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade: Ensaios*, Lisboa, Cidade Nova, 1952, p. 20 (abreviado ANT).

⁵ Cf. *idem*, *ibidem*, p. 46.

filosófica possível. Era a expressão filosófica de uma reação vital à alienação, reação inevitável pois «quando o homem perde a sua natural adesão a um sistema existencial [...] a filosofia toma a palavra para reatar a relação perdida»⁶.

Globalmente considerado, o existencialismo distingue-se das doutrinas anteriores como a filosofia se distingue da história, ou como a filosofia inatual se distingue da atual. A verdade do existencialismo funda-se na sua rejeição do sistema, que é sempre uma traição à filosofia. Perante o imobilismo cadavérico de sistemas já fechados, a filosofia é vida, caminho, aventura ou descoberta, e essa vitalidade está associada à natureza da reflexão desenvolvida. «Filosofar não é, pois, somente construir grandes sistemas metafísicos demonstradores da agilidade e da fantasia da razão humana [...], filosofar é reflectir e racionalizar [...] a experiência individualmente inspirada e comunicada ao pensador.»⁷

Assim se explica que o existencialismo se tenha oposto ao conceito racionalista de filosofia universal, dando direito de cidadania ao singular, ao diverso, ao diferente, à situação irrepetível e intransferível das vivências do homem concreto. A reflexão filosófica é eminentemente individual, local e temporal, porque a vivência, tal como a sensação e a observação, são intransferíveis. Por isso, o mais significativo do existencialismo é que combateu o ideal moderno do homem abstrato, esse homem degradado até à animalização, que tem reações de género e de espécie e não reações singulares, pessoais, como são sempre as reações dos homens⁸.

A filosofia é antissistemática. E a filosofia autêntica não pode encontrar-se no sistema porque este corresponde sempre a «uma racionalidade que extravasou os seus limites»⁹. O idealismo — e o mesmo se poderia dizer do racionalismo, do positivismo, etc. — representa «uma súbita e abusiva detenção do pensamento»¹⁰.

O existencialismo realiza, portanto, melhor do que os seus adversários anteriores, o ideal da filosofia, precisamente porque expulsa da reflexão filosófica a pretensão sistemática. Essa pretensão é uma corrupção do ideal em idealismo, que é realmente uma negação daquele. A autêntica filosofia é sempre prismática e, por sê-lo, não é nunca aprisionável num sistema. A filosofia não é a verdade, é um caminhar através dela e para ela, por caminhos diversos e pessoais¹¹.

Por outro lado, o existencialismo é preferível aos sistemas que se lhe opõem e que ele combateu, porque põe limites às pretensões absolutistas da razão.

⁶ *Ibidem*, p. 32.

⁷ *Ibidem*, p. 51.

⁸ Cf. *ibidem*, pp. 19-20.

⁹ Cf. *idem*, «O ideal português na filosofia», in *O que é o Ideal Português*, Lisboa, Edições Tempo, 1963, p. 27.

¹⁰ Cf. *idem, ibidem*, p. 25.

¹¹ Cf. ANT, p. 35.

Enquanto a metafísica racionalista é «a filosofia que para *ver melhor* conhece apenas um exclusivo instrumento de óptica, a razão»¹², no existencialismo a emoção e o sentimento adquirem estatuto gnosiológico, porque nele se reconhece que «de entre as faculdades humanas, é o sentimento a que assinala uma relação mais natural, espontânea e imediata com o devir existencial»¹³.

O existencialismo tem a seu favor, portanto, o ter procurado devolver ao homem uma razão não exacerbada. Contra um racionalismo utópico e acrónico, abstrato, o existencialismo reivindicou o direito de outras faculdades humanas — designadamente a intuição e o sentimento — expulsadas do discurso filosófico pelas correntes de moda. E ressaltou a centralidade das coordenadas do espaço e do tempo na elaboração de um pensar vivo. Mostrou, em suma, que a filosofia não é nebulosa, torre de marfim, pensamento no ar; é volta às raízes, reflexão sobre elas.

Por outro lado ainda, o existencialismo tem a recomendá-lo o facto de ter integrado o pensar na vida séria dos homens. A ele se deve a superação do esteticismo alienante em que se refugiou o pensamento de entre guerras, que era, por sua vez, uma reação à alienação idealista, e que no fundo tantas parecências tinha com ela.

Mas a lição maior que António Quadros tirou do existencialismo foi, como ele próprio confessa, ter descoberto que a filosofia é sempre, de um ou de outro modo, uma antropologia. Que é sempre, no fundo, saber sobre o homem. «Não há filosofia sem antropologia»; «a filosofia é uma antropologia — ou nada é senão pura especulação, teoria sem garantia» — escreve em 1959¹⁴.

Em termos biográficos, esta descoberta correspondeu a «uma autêntica libertação»: diante de Kant, de Espinosa ou de Hegel «eu não era ninguém. Agora era tudo: a partir de ser eu [...] a filosofia não era já algo exterior, dogmático e intocável, a filosofia era apenas o que eu dela quisesse fazer [...]. Tudo o mais era história.»¹⁵ E conclui: «Acima de tudo, o existencialismo deu-me a consciência de que o eu podia ser a raiz autêntica da árvore filosófica.»¹⁶

O existencialismo tem ainda o mérito e o atrativo de ter esbatido as fronteiras rígidas entre a filosofia e a literatura. Esta diluição de fronteiras decorria, aliás, de se ter destronado a razão do seu antigo pedestal e se ter recuperado o valor cognoscitivo do sentimento.

Mas caberia perguntar: um juízo tão negativo sobre toda a filosofia anterior e um juízo tão favorável sobre o existencialismo não são afinal contraditórios? Se a filosofia é vida, movimento, etc., como é possível, sem contradição, aderir a um ‘ismo’, mesmo que seja o mais recente?

¹² *Ibidem*, p. 38.

¹³ SE, p. 20.

¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵ Cf. *ibidem*, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*, p. 30.

António Quadros evita estas dificuldades explicando que, em seu entender, o existencialismo não é uma corrente de pensamento no sentido usual do termo. Não é um 'ismo' como os outros que combateu por serem uma transgressão das pretensões da razão. «O existencialismo é sobretudo uma atmosfera, que todos os pensadores actuais respiram. De certo modo é um novo romantismo, agora sem a exigência do absoluto mas buscando retomar certos processos gnosiológicos românticos, como a intuição e o sentimento.»¹⁷ E prossegue: «a grande correcção ao primeiro romantismo reside [...] na substituição da nebulosa pela raiz. Não há sistema aéreo de ideias: há uma existência que se assume na sua finitude e no seu fluir»¹⁸.

3. O existencialismo e as filosofias nacionais

Esta radicação do pensamento, a substituição da nebulosa pela raiz, levou-o naturalmente a pensar a relação entre o existencialismo e as filosofias nacionais. No prefácio ao livro de Quiles, a relação expressa-se em termos biográficos:

É sem dúvida curioso como, desde os primeiros anos universitários, no meu espírito se uniram a tese existencialista e a tese da filosofia portuguesa [...]. Ambas eram objecto de uma feroz oposição catedrática [...]. Havia algo de comum entre as duas teses — ou juntara-as eu gratuitamente no meu espírito, por reacção contra formas de oposição que me pareceram infundadas e de má fé? Ainda hoje será para mim fundamental esclarecer devidamente esta interrogação, pois tal parentesco, suposto ou verdadeiro, iria determinar pouco a pouco a própria estrutura do meu pensamento.¹⁹

A vinculação parecia-lhe inevitável, embora a expresse de forma interrogativa. Tratava-se, no fundo, de um alargamento e de uma consequência do ponto de partida existencialista. Se é o homem situado que na filosofia se pensa, esse pensar terá inevitavelmente que prestar atenção à circunstância humana. Ora, a situação limite de uma gnosiologia da circunstância nunca poderia radicar numa egolatria; teria sempre de ir para além do eu e considerar uma comunidade²⁰. Isto significa que a filosofia não consiste nem numa reflexão encerrada no eu no que ele tem de particularizante e de imediato nem no que descreve como a realidade ilusória de uma essência, de um absoluto que aos humanos não é dado; encontra-se a meio caminho, e olha para o homem concreto enquanto integrado naqueles complexos linguísticos, espaço-temporais, históricos, culturais

¹⁷ *Ibidem*, p. 38.

¹⁸ *Ibidem*, p. 39.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 11-12.

²⁰ Cf. *ibidem*, p. 25.

a que se dá o nome de pátrias. É assim — esclarece — porque as pátrias assinalam a mais lata forma de relação entre o eu e uma circunstância, são uma subjetividade supra-individual²¹. A relação das duas teses expressa-se biograficamente nestes termos: «Foi-me necessário encontrar o existencialismo, estudá-lo e compreendê-lo para assumir enfim a minha específica situação de ser homem, o meu ser português.»²²

Esta relação aparecia-lhe como uma inevitabilidade, tanto negativa como positivamente. Negativamente, porque o encerramento do homem na sua experiência singular o impedia de produzir um autêntico discurso comunicável. Positivamente, porque o reconhecimento de que o homem antes de ser uma essência é uma existência, de que o seu ser é situado desde o princípio, o obrigava a debruçar-se sobre a situação, sobre a circunstância humana e a considerar que a atenção à existência não pode deixar de consubstanciar-se numa atenção à pátria — aos homens e às tradições em que nascem. Se assim não fosse, o existencialismo cairia numa abstração de signo inverso à do essencialismo que combateu. Há, portanto, que encontrar a singularidade humana na sua dimensão relacional, e a instância mediadora dessa singularidade relacional é a pátria.

Surpreende, no entanto, que em 1959 António Quadros se tenha referido a esta relação apresentando-a como uma questão em aberto. Com efeito, em dois artigos que publicou em julho e agosto de 1956, na secção de «Artes e Letras» do *Diário de Notícias*, tinha-se já debruçado sobre o tema e adotado uma posição bastante mais assertiva. Julián Marías acabava de publicar *Filosofía Actual y Existencialismo en España*, e, a pretexto dessa publicação, António Quadros detém-se a considerar a mesma questão. Considerados em conjunto, estes dois artigos encerram a reflexão mais desenvolvida que consagrou a este tópico, não só porque neles sustentou a matriz nacionalista do existencialismo, mas também porque, à sua luz, aprofundou o que entendia por este termo.

No primeiro desses textos lê-se:

[...] habituei-me, porém, a considerar o existencialismo para além de todas as impropriedades que à palavra queiram apontar, como algo de mais vasto, de mais significativo, de mais profundo do que uma simples escola filosófica. [...] Surgiu o existencialismo, justamente, como reacção contra o sistematismo idealista alemão, contra o positivismo sem ambições, contra o racionalismo estremado e a lógica abstracta; [...] renegou os sistemas feitos, acabados, clássicos, harmonizados pelo exercício exaustivo da razão lógica, em nome de uma realidade que, transformando-se incessantemente, não poderia caber nos limites rígidos de um edifício imponente, mas cada dia, cada

²¹ Cf. *ibidem*, pp. 25-26.

²² *Ibidem*, p. 33.

minuto mais pequeno do que as ininterruptas modificações e aquisições de um corpo sempre em expansão. [...] Simplesmente: se o idealismo era a filosofia sem pátria, pois o racionalismo que o radicava tendia a considerar o homem independentemente do espaço e do tempo, sobrepondo razão a existência, *quer-me parecer que o existencialismo é, pelo contrário, a forma de pensar e de encarar o real que exige a diversificação do pensamento em filosofias nacionais*, pois as nações, tendo modos de existir específicos e tradições originais, dão aos seus filósofos elementos especulativos dissemelhantes.²³

No mês seguinte, a relação é acentuada em sentido inverso:

No artigo anterior [...] procurei alargar, tanto quanto possível, os limites que usualmente se adscvem ao existencialismo, considerando-o, não como uma escola filosófica propriamente dita, mas antes como uma atitude, um estado de espírito, uma corrente da nossa época, que reúne diversas formas de pensamento [...]. Se ampliarmos ainda mais esta noção, o que me parece fundamentado dada a exigência do concreto e a necessidade de uma especulação transitiva e deambulante sempre atenta à especificidade das condições espaço-temporais, como antídoto para o sistematismo clássico e estático das filosofias pré-existencialistas, *não será demasiado audaz afirmar que todas as filosofias nacionais*, enquanto partem em busca de uma Razão Universal, através da meditação dos seus próprios modos de existência, da sua situação histórica, da sua circunstancialidade, como diria Ortega, *se inserem na árvore existencialista*, enxertando-a saudavelmente e dando-lhe renovado vigor. O mesmo não sucedia, claro está, mas filosofias clássicas, sistemas baseados na razão matemática e na lógica abstracta, que, arregimentando essências, ignoravam a lição aristotélica de que este mundo é um mundo de geração e corrupção e, portanto, o real não pode imobilizar-se numa concepção acabada, o tempo transforma-o incessantemente e o espaço divide-o.²⁴

A relação ficava, portanto, estabelecida nos dois sentidos: um existencialismo não aporético é sempre no fundo uma filosofia nacional e uma filosofia nacional é sempre nalgum sentido uma filosofia existencialista. É interessante destacá-lo por duas razões: em primeiro lugar, porque isso significa que, em seu entender, a própria filosofia portuguesa é existencialista se quer ser autêntica filosofia; daí que, referindo-se a Sampaio Bruno, António Quadros indique que

²³ *Idem*, «O existencialismo e as filosofias nacionais», in *Diário de Notícias* (5.VII.56), p. 8. Itálico nosso.

²⁴ *Idem*, «O existencialismo em Espanha e Portugal», in *Diário de Notícias* (9.VIII.56), p. 7. Itálico nosso.

é «o verdadeiro fundador da moderna filosofia portuguesa, que não temo classificar de existencial»²⁵. Em segundo lugar, porque a maioria dos autores existenciais que leu não parecia ter prestado grande atenção a este aspeto e corria o risco de cair num abstracionismo simétrico do abstracionismo essencialista.

4. Uma promessa por cumprir

Caberia agora perguntar: como é possível que uma visão tão positiva sobre as virtualidades e os méritos do existencialismo viesse finalmente a ser abalada? A que se deveu o progressivo distanciamento de Quadros relativamente a esse ambiente, a essa atmosfera que, como vimos, teve tão forte impacto libertador e o levou a descobrir-se e à filosofia? O que é que estava ou não estava «nesse novo mundo de pensamento»²⁶ que provocou o afastamento?

Vejamus primeiro quando ocorreu. António Quadros refere-o em 1971, em *Ficção e Espírito*, no texto que intitulou precisamente «Depois do existencialismo...»²⁷. Mas no prefácio a *Franco-atirador* parecem já vislumbrar-se indícios desse afastamento. Pegando na imagem do ‘franco-atirador’ que Camus usara para se descrever a si mesmo na intervenção que dirigiu à Academia Sueca por ocasião da entrega do Prémio Nobel, embora sem se referir a ele, Quadros escreve: «Eu temo que não saiba e não possa ser um verdadeiro franco-atirador, porque não tenho as qualidades necessárias e porque ao longo dos anos já pactuei demais.» E prossegue, indicando que o exemplo dos franco-atiradores brilha diante do seu espírito como «vivo incitamento a um empenhamento existencial tanto mais profundo quanto mais autónomo, tanto mais social quanto mais pessoal, tanto mais crítico quanto mais esperançoso»²⁸. O texto não refere o existencialismo, mas deixa entrever uma descrença crescente relativamente aos empreendimentos coletivos que tinham marcado as suas esperanças nas décadas anteriores.

Vejamus agora as razões. «Depois do existencialismo...» constitui uma espécie de balanço autobiográfico da maturidade sobre aquela adesão da juventude. António Quadros começa por recordar o entusiasmo juvenil que marcou o seu primeiro contacto com o existencialismo e escreve: «durante alguns anos li tudo quanto a nova escola produzia [...]. Jovem crítico incipiente, porventura com demasiada pressa, fui dos primeiros a divulgar as teses existenciais entre nós [...]. Mergulhei a fundo na imagem de um mundo absurdo, insignificativo e duro.»²⁹

²⁵ *Idem*, *ibidem*, p. 8.

²⁶ Cf. *idem*, «O existencialismo e as filosofias nacionais», p. 7.

²⁷ Cf. *idem*, *Ficção e Espírito: Memórias Críticas*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1971, pp. 177-190.

²⁸ Cf. *idem*, *ibidem*, p. 11.

²⁹ *Ibidem*, p. 177.

E, um pouco mais adiante, acrescenta: «Vejo hoje as principais razões que me afeiçoaram a este movimento do qual me afastei com a maturidade, muito embora algo da sua orientação concretista permanecesse sempre comigo.»³⁰ As razões invocadas são duas: por um lado, o magnetismo que exerceu o existencialismo apenas por ser a moda do seu tempo de estudante universitário. «Por outro lado, o existencialismo vinha contrariar algumas tendências anquilosantes do pensamento — ou parecia-me que assim era, se bem que o juízo do tempo não lhe seja muito favorável.»³¹ Assim, de todas as razões referidas nas décadas anteriores para justificar a superioridade do existencialismo e a exigência vital de aderir a ele, em 1971 só restavam duas: ora, apesar de toda a sua força mobilizadora, a primeira razão era frívola, e a segunda não se confirmara, já que, em seu entender, nesse aspeto o existencialismo ficara aquém das expectativas.

A que se deve uma mudança tão radical de juízo? Com base nos poucos elementos que António Quadros proporciona neste texto, a mudança passa sobretudo por uma nova leitura do surgimento do movimento existencialista. Se, nas décadas anteriores, o surgimento da filosofia existencialista lhe parecia estar associado à crise inevitável das filosofias essencialistas ou sistemáticas, então apresentadas como realizações desvirtuadas da própria filosofia, neste momento a sua justificação é bastante diversa, mais circunstancial: o aparecimento e o rápido êxito do existencialismo na Europa — afirma agora — são incompreensíveis sem a história de horrores que marcou a primeira metade do século XX europeu. O homem despertou daquele pesadelo para se dar conta de que vivia num mundo moral e espiritual em escombros. Ora, num ambiente assim, o existencialismo impôs-se como uma defesa contra a desilusão e um antídoto contra a alienação. O salto para as essências, para os sistemas, apresentava-se como algo alienante, e o existencialismo poupava-nos a uma nova derrota ao afirmar *ab initio* que a cisão era a própria condição humana.

Esta nova leitura da gênese do existencialismo teve duas consequências importantes: por um lado, conduziu António Quadros a uma diversa valorização do próprio movimento e a uma atitude muito mais crítica sobre os seus resultados; por outro lado, levou-o a equacionar de outro modo a relação entre o existencialismo e a filosofia portuguesa. Com palavras suas:

Mas, se a problematização existencialista era válida, na época em que surgiu, e até face à crise patente do positivismo e do idealismo, a breve trecho me apercebi que as soluções dadas estavam longe de ser satisfatórias para o meu

³⁰ *Ibidem*, p. 179.

³¹ *Ibidem*, p. 181.

espírito. O existencialismo, aliás, teve pouca penetração real no nosso país, que não vivera verdadeiramente a guerra e se debatia com outros problemas³².

Avaliado à distância de duas décadas, o existencialismo é agora acusado de se ter limitado a denunciar — e não ter sabido resolver — os problemas que ajudou a identificar. Se é verdade que o esteticismo sem raízes típico das literaturas de entre guerras insistiu no absurdo da vida humana e o explorou num número quase infindável de registos, revelando a sua matriz cética, é verdade também que o existencialismo «veio menos preencher do que revelar» o vazio ontológico inscrito naquela literatura³³.

Em jeito de balanço, António Quadros escreve:

Vindo do existencialismo, quis preencher as lacunas que este movimento não me soube ou não me pôde preencher. Descobri outras vias, actualizei ideias recebidas, procurei outros convívios, numa palavra, pensei e pensei-me à medida das minhas crescentes exigências intelectuais. A literatura existencialista que mais tinha influído em mim remetia para o nada, para o ateísmo, para ‘uma moral da ambiguidade’, para o acto gratuito, para um empenhamento aleatório, única forma de preservar o valor da liberdade num universo despojado de crenças de ‘essências’. Caminhos, estes, que depressa me pareceram bicos sem saída e que aliás fui transcendendo pouco a pouco³⁴.

O texto não indica que outras vias foram essas. O que sim fica claro é que o existencialismo surge agora aos seus olhos como um movimento cético, capaz de diagnosticar problemas, mas incapaz de os resolver³⁵.

Como conclusão, fica a impressão de que a história do existencialismo, tal como António Quadros a concebe na década de 70, se reedita biograficamente no seu próprio percurso intelectual. Tal como o existencialismo foi sobretudo reativo e denunciador, a sua adesão ao existencialismo foi também sobretudo reativa e denunciadora. No fundo, coincidiam mais no que rejeitavam e criticavam do que no que partilhavam³⁶. Os anos levaram-no a concluir que — tal como ele próprio na juventude — o existencialismo fizera melhor o diagnóstico do que pensara a terapia. Neste sentido, a adesão ao existencialismo deu-lhe uma chave para fazer o diagnóstico da situação da filosofia portuguesa, mas com o tempo deixou de reconhecer nele a matriz quer da identidade filosófica portuguesa quer da sua própria identidade.

³² *Ibidem*, p. 186.

³³ Cf. *ibidem*, p. 181.

³⁴ *Ibidem*, pp. 189-190.

³⁵ Cf., por exemplo, *ibidem*, p. 190.

³⁶ Cf. SE, p. 30.

António Quadros e a Filosofia Portuguesa

J. PINHARANDA GOMES

«Rosto mais visível da Filosofia Portuguesa» é predicado que evocámos a propósito de António Quadros, na data da sua morte. Amigo e companheiro (embora ele de uma geração anterior) para além da polifacetada personalidade de autor e de criador – poeta, novelista, imaginador, inventor de contos infanto-juvenis, pedagogo, esteta e crítico de arte, polemista e, sem dúvida, *filósofo*, nesta qualidade atuou durante mais de quarenta anos (estreou-se em 1947, até à morte, em 1993)¹.

Trabalhador incansável das letras pátrias, estudioso do espírito lusíada, a biografia pública de António Quadros coincide com a sua biografia íntima: uma vida de reflexão, a escrever, a comunicar. A bibliografia de que é autor é vasta, e tinha ele tão exata consciência dessa vastidão que, nas edições dos últimos livros, na Tábua Bibliográfica apenas usava o partitivo «algumas obras», omitindo quanto publicou sob pseudónimo (António Bandeira), ou como anónimo (no *Boletim das Bibliotecas Itinerantes da Fundação Gulbenkian*), ou com o seu nome mais completo (António Gabriel de Quadros Ferro).

O cerne do seu labor é constituído pelo pensamento filosófico, desenvolvido entre as coordenadas existencial do pensamento e teoria do movimento, tendo sido, cremos que o único do seu tempo, a prospetar as motivações filosóficas ou mitossóficas da cultura portuguesa na Literatura, também dita «existência literária». Em Filosofia, cujos parâmetros António Braz Teixeira expôs numa esclarecedora síntese, contraiu especial aliança com a ideia da Filosofia Portuguesa como ideal².

É este, agora, o tema da rudimentar exposição que adiante propomos, isolando, de todo o contexto, as ações e reflexões produzidas no que designaríamos pelo crononimial termo de *campanha*, situada entre 1952 (revista *Acto*) e 1966 (revista *Espiral*), com tónicas no jornal *57*, e no colóquio sobre *O Que é o Ideal Português* (1961), evocando dois trabalhos posteriores, considerados uma revisitação do autor às épicas intervenções nas campanhas e na elaboração dedutiva de uma obra de arte de filosofar em obediência ao cânone «crítica e verdade» e, em liberativa imaginação, na hermenêutica dos sinais, antigos e modernos, factuais e mesmo especulativos, sobre a portugalidade, ou *paideia* portuguesa, de que se afirmou indiscutível mestre.

¹ «ANTÓNIO QUADROS, in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura Verbo Século XXI*, Vol. 24, cols. 461-463.

² Cf. PEDRO CALAFATE (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, tomo 1, Lisboa, Editorial Caminho, 2000, pp. 317-326; PINHARANDA GOMES, *Imagens de Literatura e de Filosofia*, Lisboa, Fundação Lusíada., 2006, pp. 243-251.

O Mestre da Geração do “57”

Trinta e um anos após o surgimento do jornal 57, António Quadros teceu uma breve memória de louvor a quem considerou como sendo o Mestre da sua geração: Álvaro Ribeiro³. Nesta breve memória evoca os companheiros do Movimento que o jornal proclamava e que se consideravam discípulos diretos de Álvaro Ribeiro e de José Marinho, e indiretos de Leonardo Coimbra, mais, do ideário da Renascença Portuguesa. Com Álvaro e Marinho encontravam-se todos os dias nos Cafés Palladium (Restauradores) ou na Brasileira do Rossio.

Desde logo ressalta, nesse escrito evocativo, a assunção da herança dos pensadores ligados à tradição, de modo que os discípulos professavam a continuidade daquele movimento na tertúlia que os unia, do ponto de vista do sucesso histórico, mas com realce para o fator de união mental – «o primado da filosofia na reflexão sobre os problemas humanos, os segredos naturais e os mistérios divinos»⁴.

Ao tempo, para aqueles discípulos, a Universidade não constituía alternativa, de um forte desencanto nos tendo legado oportunos documentos, subscritos por ele, António Quadros, Afonso Botelho e Orlando Vitorino, em livros ou em diversos artigos esparsos na imprensa⁵. O problema da Universidade deveu mais agudo e sentido quando, em 1951, a Faculdade de Letras de Lisboa reprovou a tese de licenciatura apresentada por Orlando Vitorino – *A Fenomenologia do Mal*, mais tarde (1970) editada pelo autor. O diagnóstico da Universidade foi por ele iniciado em 1952, no jornal *Ler*, em um artigo intitulado «Problemas da Cultura Portuguesa: As licenciaturas em História e Filosofia pela Faculdade de Letras de Lisboa», artigo esse em solidariedade com Orlando Vitorino e que deu origem a um Inquérito sobre o tema, levado a efeito por aquele jornal⁶.

Na evocação de Álvaro Ribeiro, Quadros renova a profissão da sua tese, aliás agravada, porque, se nos anos 50 do século XX a Universidade ainda aparecia como entidade questionável, agora António Quadros esboça o cenário da cultura portuguesa ao tempo: «uma antropologia imbuída de materialismo», «uma cosmologia desintegrada do homem, do cosmos e do divino» e «uma teologia decaída em apologética e moral», enfim: «como instituição a Universidade já não existe».

³ ANTÓNIO QUADROS, «Álvaro Ribeiro: Mestre da Geração do “57”», in *Leonardo*, n.º 2 (junho de 1988), pp. 16-17.

⁴ Cf. PINHARANDA GOMES, *A Escola Portuense: Uma introdução histórico-filosófica*, Porto, Edições Caixotim, 2005.

⁵ ORLANDO VITORINO, «O iluminismo contemporâneo em Portugal», in *Acto*, n.os 1 e 2, Lisboa (1951-1952); Afonso Botelho, *O Drama do Universitário*, Lisboa, Cidade Nova, 1956; António Quadros, *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade: Ensaio*, Lisboa, Cidade Nova, 1956.

⁶ PINHARANDA GOMES, «Orlando Vitorino (1923-2003)», in *Brotéria*, vol. 159 (2004).

Procedendo a brevíssima sinopse das teses alvarinas, em alguns casos comparadas ou relacionadas com as de Leonardo Coimbra e de José Marinho (num diálogo interescolar), Quadros define o que então (e depois) se deveria entender como «Filosofia Portuguesa»:

o magistério do intelecto activo, de portugueses para portugueses, em diálogo orgânico em que os discípulos aprendem mais dos mestres, mas em que os mestres aprendem também algo dos discípulos, e *não só dos discípulos, também do magistério arcaico do povo e da tradição*, dos ancestrais e, no caso português, da nossa tripla herança judaica, islâmica e cristã.

Caracterizando o grupo de amigos e companheiros, não esqueceu a exigência pragmática e educativa da Filosofia, então, e por isso, chamada a *intervir na política*, ainda que evitando a intervenção nas práticas políticas.

O grupo que se reuniu em volta do jornal “57” ficou fiel ao preceito de Álvaro Ribeiro, de que não pode haver política portuguesa que não se baseie numa educação portuguesa, esta enfim dependente de uma filosofia portuguesa, isto é, de um pensar por nós próprios, em trânsito genuíno do intelecto passivo para o intelecto activo, em sublimação da herança recebida pela passagem de potência a acto⁷.

Os Fascículos de Cultura Acto

O dia 1 de outubro de 1951 ficou assinalado pela edição do número inicial de uma publicação planeada como série de «fascículos de cultura», nominada *Acto*, da qual só foi editado mais um número (1952). A apresentação do número um constitui uma reflexão sobre os tópicos aristotélicos da trilogia potência / ato / perfeição, a qual, respeitando os «nobilíssimos sentidos teológicos ou metafísicos», é afastada, de modo a que os fascículos se limitem «ao domínio em que a cultura se realiza mediante relação entre os homens e como resultado das apreensões do pensamento superior, manifesto na contingência da temporalidade».

Neste caso, *ato* poderia significar *ação*, termo rejeitado em vista de o mesmo ter sido absorvido pelos finalismos de várias doutrinas e ideais, e por implicar a antítese, a *reação*, o que extravasa da cultura. Por isso, *Acto* será uma atitude triplíce: de *fé*, porque se dirige ao encontro de todas as boas vontades, no que nelas exista de verdadeiro e de livre, convictos de que o povo português encerra um ideal de universalidade e a capacidade de o realizar na sua autonomia cultural,

⁷ ANTÓNIO QUADROS, «Álvaro Ribeiro: Mestre da Geração do 57», p. 17.

que é para além da historiografia e da necrologia quase exclusivamente dedicadas ao medievalismo, ponto em que os autores subentendem os cursos facultativos de «História da Filosofia em Portugal»; ato de *esperança*, pela convicção de assegurar os valores, patentes ou ocultos, mas que são próprios da universalidade portuguesa, esmagada pelas forças de «um abstracto estrangeirismo»; enfim, ato de *caridade*, porque a publicação promete ser amável e compreensiva, fechando as portas à polémica que «não atinge as ideias e ofende a pessoa».

Numa construção textual muito arquitetada e interpelativa, a *Acto* propõe-se valorizar as artes da palavra, a poesia e a filosofia, «como reveladoras de uma relação transcendente». Quanto à poesia, considera que o lirismo, ou poesia lírica, tem sido dominante, em detrimento da poesia dramática e épica, e mesmo da poesia de formas superiores de lirismo, afastado do comum «vale de lágrimas» ou de consciências encostadas ao «muro das lamentações». A revista aduz a escala hierárquica: a poesia dramática, a epopeia e, por fim, a lírica. Considerava-se que a poesia não é um fenómeno de cultura, quando se sujeita à repartição por escolas e movimentos. A revista contempla, neste juízo, as histórias oficiais ou oficiosas da Literatura, e a afirmação das escolas, sobretudo a mais forte (neorealismo) e a ascendente (surrealismo) apostadas na ultrapassagem dos anteriores modernismos, *Orpheu* e *Presença*. A poesia inspirada não depende de escolas: é um fenómeno de singularidade.

Acto corre pelo itinerário dialogal da poesia e da filosofia, afirmando que o pensamento filosófico português está abandonado, tal como a filosofia, à qual as instituições sobrepõem a hostilidade de uma cultura que, buscando os fundamentos «nos exemplos estrangeiros ou nos modelos ecuménicos [...] não deixa de dominar esse campo da arbitrariedade que é a literatura, nem essa instituição [...] política, que é a Universidade». Neste quadro processa-se a ignorância geral do nosso pensamento filosófico, ou a recusa de qualquer valor ao pensamento filosófico que por português se apresente. Face aos negativismos, a revista defende a originalidade da «Filosofia Portuguesa» e a respetiva capacidade especulativa, — e o valor dos paradigmas inspirativos: profetismo, esoterismo religioso, e oratória poética.

No signo de Álvaro e de Marinho (que neste n.º 1 assina o perturbante artigo intitulado «Sobre o vão saber», ou dificuldades na iniciação filosófica) a Apresentação do fascículo é da coautoria Quadros/Vitorino e propõe um estilo e uma forma de estar, melhor, de pensar, em face da cultura, e maugrado as limitações desta, que pode não ser mais do que um «vão saber».

Ainda no primeiro fascículo, Quadros inicia uma epístola a um «Crítico anti-Moderno», sob a interrogação «Que é a Modernidade?»⁸ O crítico visado é João de Castro Osório (faleceu em 1970) que apontou, no livro de

⁸ In *Acto*, n.º 1, pp. 9-11.

poemas que António Quadros publicara (*Além da Noite*, 1949), o preconceito da modernidade.

Filho de Ana de Castro Osório e de seu marido, o poeta Paulino de Oliveira, era também irmão de José Osório de Oliveira, habitual colaborador de António Ferro no S.P.N., e cunhado da escritora Rachel Bastos, casada com José Osório, um atento literato e esteta próximo das ideias de Álvaro. João de Castro Osório era considerado poeta de pendor clássico, doutrinador nacionalista, e solitário no meio sociocultural, tendo produzido obra digna de apreço, sobretudo a *Suma Poética da Língua Portuguesa* (1.º e único volume editado, 1970). Valorizador do humanismo português, e do lirismo tradicional, atendeu ao novel poeta que já publicara um ensaio (*Modernos de Ontem e de Hoje*, 1947) com artigos dispersos sobre escritores como Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro. Nessa época, a vocação de crítica estética com tónica existencial era já evidente na escrita de Quadros, que revelou, segundo Osório, tal preconceito de modernidade.

A citação desta epístola vem a eito porque António Quadros atribui origem portuguesa a importantes fenómenos de modernidade: os Descobrimentos e os Autores maiores do século XVI. Eles estão isentos de complexo modernista, mas geram modernidade como fenómeno clássico. Defende a origem portuguesa do estilo barroco, tal como Eugénio d'Ors, e, a par de outras tendências (oceanismo, orientalismo...), defende também a originalidade do saudosismo e dos seus derivados a partir do idealismo de Teixeira de Pascoaes.

A revista inclui artigos de autores portugueses e brasileiros, daqueles os principais sendo Álvaro, Marinho, Blanc de Portugal, Sant'Anna Dionísio e, chamado em sinal de apreço, o marginalizado futurista Raul Leal (Henocho), companheiro de Pessoa e dos outros do primeiro Modernismo. Filosofia experimental, atenta ao exercício de uma nova hermenêutica da literatura, da arte e da poesia, *Acto* teve curta vida.

O 57

Ao recapitular a experiência do 57, a propósito das guerras da «Filosofia Portuguesa», e dirigindo-se a jovens, Quadros escreveu: «Mas não desanimesmos, porque a Filosofia Portuguesa continua, é a mais poderosa energia intelectual da cultura viandante que é a nossa [...] perdemos batalhas (mas) a ideia não tem pressa.»⁹

Um lustro seguiu-se ao fim da *Acto*. Cada discípulo foi construindo a sua obra aos poucos, quase sempre através de artigos jornalísticos, mas a atuação em bloco seria vantajosa, se ordenada de modo colegial, numa sociedade dominada pela literaturocracia e por opiniões difundidas sem prévia instrução, como o marxismo e o realismo socialista, talvez por serem veículos preferenciais na

⁹ Cf. ANTÓNIO QUADROS, «Álvaro Ribeiro: Mestre da Geração do “57”», p. 17.

discreta oposição ao Regime em vigor, as revistas sendo, além da *Seara Nova*, a *Vértice*, modelo considerado na área do socialismo, enquanto no historicismo filosófico prevalecia a *Revista Filosófica* (Coimbra, 1951-1959). O prestígio da renovação neo-conimbricense jesuíta da *Revista Portuguesa de Filosofia* (desde 1945) não obteve logo os índices de popularidade de outras publicações pelas quais a Filosofia era negada ou considerada inexistente. Uma outra revista, *Filosofia* (1954-1961), de ideário neo-escolástico, de boa qualidade, recusava a ideia propugnada pelo novo jornal.

Em 1957 ocorria o primeiro centenário do nascimento de Sampaio (Bruno), que Álvaro Ribeiro declarara ter sido o «fundador da filosofia portuguesa»; e, neste mesmo ano, Álvaro publicara o que muitos consideram a sua obra-prima com a doutrina essencial do sistema: *A Razão Animada*¹⁰.

A controvérsia sobre a «Filosofia Portuguesa» já estava quase completa em termos de atores — precursores, propositores, prosélitos, epígonos, opositores e adversários¹¹. O tratadinho que Álvaro publicara em 1943, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, moveu os intelectuais ao esclarecimento das teses, como que dividindo o século XX filosófico local em duas metades, antes e depois daquele tratadinho, que suscitou largo debate, chegando a ser não apenas debatido, mas odiado¹².

Surgia então, como declarado veículo da ideia, o jornal *57*, que, em 1962, aditou ao título inicial um complemento ou bilhete de identidade, *Movimento da Cultura Portuguesa*. António Quadros foi o Diretor, adjuvado pelo arquiteto Fernando Morgado (desde o n.º 5) e esporadicamente por Orlando Vitorino (só no n.º 5), que também assinou artigos com o pseudónimo Ernesto Palma. O n.º inicial do *57* é de maio de 1957, e o último, com o n.º 11, de dezembro de 1962.

Quando redigimos esta comunicação, incluímos também um breve memorando das ideias do *57*, mas, entretanto, tomámos conhecimento de que o Professor Manuel Gama, especialista no tema, escolhera o mesmo para a sua comunicação. Por isso, omitimos o nosso memorando, e recomendamos a leitura do texto de Manuel Gama.

Encerrado o ciclo deste jornal, António Quadros não silenciou. Estão identificados os muitos textos que esparziu pela imprensa, sobretudo no *Diário de Notícias*, por vezes respondendo à repetida pergunta — «O que é a filosofia

¹⁰ ÁLVARO RIBEIRO, *A Razão Animada*, Lisboa, Bertrand, 1957. Nova edição, com posfácio de Joaquim Domingues, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

¹¹ Cf. PINHARANDA GOMES, *Liberdade de Pensamento e Autonomia de Portugal: A Controvérsia da Filosofia Portuguesa*. Lisboa, Espiral, 1971; *Idem*, «A Tertúlia de A. Ribeiro e de J. Marinho», in *Nova Águia*, n.º 8, pp. 117-125.

¹² Nas passagens por diversos grupos de intelectuais em Lisboa, nos inícios do decénio 1960-1970, algumas vezes fomos surpreendidos por alegações orais de desprezo e até caluniosas, originadas por motivos profissionais e ideológicos.

portuguesa?». Todavia, o poder político veio a ser conquistado por outros que não os da «Filosofia Portuguesa».

O Ideal Português da Filosofia

Uma vez a publicação do 57 suspensa, ocorreu um momento de enérgica iniciativa, uma estação forte da via até aí percorrida pelo Movimento, e que de certo modo podemos valorar como coroa da campanha.

Referimo-nos ao Colóquio denominado na afirmativa – «O Que é o Ideal Português», que decorreu na Casa da Imprensa, na Rua da Horta Seca, ao Camões, entre os dias 20 de junho e 5 de julho de 1961. O colóquio foi constituído por uma série de oito conferências temáticas, sob o mote *o que é o ideal*, seguido dos problemas ou temas intemporais relevantes, distribuídos pelos oito oradores: António Quadros (Filosofia), Fernando Sylvan (O Ideal Português no Mundo), Fernando Morgado (Arquitetura), António Braz Teixeira (Direito), Francisco Sottomayor (Religião), Luís Espírito Santo (Família), Alexandre Coelho (Economia) e Francisco da Cunha Leão (O Homem Português). De todos, cremos, a nosso conhecimento, que o único ainda felizmente vivo é António Braz Teixeira¹³, por certo autor de maior número de títulos relativos à Filosofia do Direito, além do mais.

António Quadros propôs o tema «O Ideal Português na Filosofia», em cujo teor distinguimos alguns dos capitais tópicos¹⁴.

Ao conferencista tornou-se necessário justificar o uso do nome *ideal* para o Colóquio, distinguindo *ideal* e *idealismo*, sufragando o nome escolhido como «disposição anímica e espiritual para uma perfeição», diferente de idealismo por via de regra instituído como pensamento a que de imediato se atribui valor universal, mesmo se ainda falho de plena consciência, iludindo as gerações, tornando-as aleatórias, havendo em Portugal quem, fundando-se em idealismos, negue o valor, a originalidade e a validade dos pensadores portugueses, que se opõem à «avalanche».

A Filosofia autêntica não despreza o mais inaudível sinal, não evita os caminhos arriscados, «reclama o direito de exceder o facto, a experiência, a razão», o «próprio homem», pelo que o idealismo, mesmo o mais perfeito, desde Descartes a Hegel, constituiria um freio ou uma «irrespirável atmosfera», qual a positivista, cujas doutrinas não levaram à ascensão, antes conduziram à reversão a novos apriorismos metafísicos, apresentados como científicas ilações.

¹³ As teses foram compiladas no volume *O que é o Ideal Português*, Lisboa, Edições Tempo, 1963. O paradeiro do exemplar da Biblioteca Nacional, com a cota SA37192V, é desconhecido desde 1966... Há um exemplar no Centro de Estudos J. P. G. (Sabugal).

¹⁴ Recompilou o texto no livro *O Espírito da Cultura Portuguesa: Ensaios*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967, pp. 66-86.

Em contraste, opõe as três correntes idealistas que postulam a necessidade da libertação da Filosofia: a existencial¹⁵ (incluindo a saudade e o saudosismo), o intuicionismo (Bergson e Leonardo Coimbra) e o futurismo ou messianismo (Wronski, na Rússia, e Sampaio Bruno, em Portugal).

Justifica a sua opção pelas três vias, entrando depois no cerne da tese — a maior originalidade do ideal português — um modo próprio de dialogar com a Filosofia, «a sua atribulada procura da sabedoria». O ideal português «entende a Filosofia não como uma consistente explicação, mas como um meio que a todo o momento se ultrapassa».

Ela parte de valores adquiridos, não apenas no inconsciente, mas num consciente coletivo, assumido por pensadores, poetas, artistas e heróis, ou seja, na experiência vital, que se desenvolve num projeto espiritual, dificilmente definível, mas clareado em algumas palavras-chave de existencialidade do povo expressa na Língua. Essas palavras são como cifras, ou signos de mitos. São dez: *mar, nau, viagem, descobrimento, demanda, Oriente, Amor, Império, Saudade, Encoberto*. Procede à análise de cada uma e, sobre elas coloca a coroa significada no tropo *Quinto Império*, que emana das últimas situações-limite, a Saudade e o Encoberto.

Contra os sistemas filosóficos da Europa Central, «o ideal português parece ter guardado para a filosofia, o sentido e as vias que ela terá talvez erguido nos exercícios metafísicos e ontológicos». Mais do que uma realidade dada, é «uma grande esperança do mundo moderno», não apenas pelo pensamento português, mas também «pelo homem e pela sua vitória final sobre as trevas em que hoje parece comprazer-se».

Em parêntese: confirmando este último compromisso imerso na virtude da Esperança, o autor já tem em confecção o livro que consideramos a gema da antropologia filosófica de António Quadros — *O Movimento do Homem* — equilibrada e harmónica exegese sobre a natureza humana, criatura imperfeita mas perfectível, num ambiente heteróclito, num «mundo de corrupção, que é também de geração»¹⁶. Reflexão orientada na perspectiva de uma «evolução», isenta de evolucionismo, mas prenhe de esperança escatológica, motivada por uma leitura joaquimita da História, cremos que esta obra assinalou um sério momento

¹⁵ Já então Quadros publicara o ensaio intitulado «A cultura portuguesa perante o existencialismo», anexo à tradução do ensaio de Ismael Quiles, S.J. (que elaborou a sua obra na Argentina): *Sartre e o Existencialismo vistos por um Filósofo Católico*, tradução portuguesa de Luís Pestana, Lisboa, Arcádia, 1959.

¹⁶ ANTÓNIO QUADROS, *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, p. 320. Dedicou este livro a Francisco Sottomayor e António Braz Teixeira, «pensadores da justiça, da liberdade e do movimento».

do itinerário religioso de Quadros, incluindo uma documentada aproximação católica¹⁷.

Regressando ao Colóquio: Quadros leu a conferência em 20 de junho, tendo-se seguido um animadíssimo debate com diversas e problemáticas intervenções, das quais a que cativou maior atenção foi a do Prof. Delfim Santos, segundo a qual a ideia de Filosofia proposta pelo orador pertence mais à *filomitia* do que à *filosofia*.

Quadros objetou, propondo a prévia valoração da linguagem em que o filósofo se obriga à consciência da relação filologia/filosofia. A partir da vida da palavra pela razão ativa, acaba por não admitir o termo *filomitia*, apontado por Delfim Santos, adiantando embora que a sua filosofia pode ser interpretada como uma *mitosofia* ou, ainda, *patriosofia*, conceito este recorrente em todo o pensamento do Autor, desde *A Existência Literária* (1951) até *Estruturas Simbólicas do Imaginário na Literatura Portuguesa* (1992) que julgamos ser o seu último título publicado¹⁸.

A Espiral

Mantendo a produção individual, António Quadros dificilmente abandonaria a sua inelutável vocação para levar iniciativas congregadoras a efeito. Em 1964, ousou ampliar a ideia de «movimento da cultura portuguesa» mediante um sinal de pluralização que tem jus a ser considerado como um ato precursor da política depois nominada nos movimentos da Lusofonia. Temos presente a revista trimestral *Espiral*, começada a publicar na Primavera daquele ano, e que se apresentou como arauto do «Movimento das áreas culturais da Língua Portuguesa», congregando escritores e pensadores da fragmentada alma lusíada, por África, Américas (Brasil) e outros recantos ou nichos da presença linguístico-cultural portuguesa.

Supomos que a ideia de uma ‘filosofia luso-brasileira’ poderá ter começado a ganhar corpo no contexto da *Espiral*¹⁹, em que, numa aliança entre a «Filosofia Portuguesa» e a Faculdade de Letras (com a dialogante presença do Professor Francisco da Gama Caeiro) se fundou o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, felizmente ativo, com programas curriculares anuais. O Instituto foi criado por

¹⁷ O único artigo que António Quadros escreveu para a *Enciclopédia Luso-Brasileira Verbo* é o relativo aos Cursos de Cristandade, reproduzido na mesma *Enciclopédia Século XXI*, vol. 8, col. 531. Ele chegou a dirigente do Movimento dos Cursilhos, introduzido em Portugal através de um 1.º Curso (Fátima, 30.11 a 3.12.1960).

¹⁸ Cf. ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, «António Quadros», in Pedro Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, tomo 1.

¹⁹ A via da luso-brasilidade foi motivante da revista *Atlântico*, dirigida por António Ferro, e ideal defendido por José Osório de Oliveira, na sua obra *Exame da Vida Portuguesa*, Lisboa, Ultramar, 1944.

escritura pública de 15 de julho de 1992, entre os fundadores estando António Quadros, Gama Caiiro, Afonso Botelho, António Braz Teixeira e outros (incluindo o subscritor deste artigo).

Enquanto revista, a *Espiral* publicou-se até 1966, tendo sido editados treze números, mas, no interim, Quadros optou por manter esse título como chancela para uma coleção de livros, dentro do espírito original. Que nos lembre, de autoria do proprietário saíram os volumes *Imitação do Homem*, odes (1966), os dois volumes antológico-críticos sobre *A Teoria da História em Portugal* (1967 e 1968), em que tivemos a honra de colaborar, redigindo as notas bio-bibliográficas dos autores antologiadados, o volume de polémicas *Franco-atirador* (1970) e ainda o nosso ensaio *Liberdade de Pensamento e Autonomia de Portugal* (1971).

Apoiou todas as iniciativas de promoção do ideário da «Filosofia Portuguesa» e, tendo fundado uma escola de artes – o IADE – com instalações no Palácio Quintela (Rua do Alecrim) depois ampliadas com um outro polo na Rua Capêlo, e pelo menos a partir de 1971, durante alguns anos, ali patrocinou ciclos de conferências, realizadas por volta das 21 horas, e bastante frequentadas pelos alunos da Escola e outros convidados, nelas brilhando sempre a presença (discreta) de Álvaro Ribeiro, o arrebatador verbo de Marinho, o fluxo discursivo de Agostinho da Silva, e várias pessoas ligadas à cultura filosófica.

Em 1971 levámos a efeito, na página «Parábola» (*Diário do Minho*) uma série de entrevistas acerca da questão da «Filosofia Portuguesa». Foram entrevistados os principais pensadores ligados ao tema, desde Álvaro Ribeiro a Agostinho da Silva, num total de 13 entrevistas. António Quadros foi o segundo, que veio a apresentar um ensaio sobre as razões ónticas, lógicas e culturais em defesa do ideal. Estas entrevistas foram reunidas em volume²⁰.

Não podemos garantir se participou na revista levada a efeito por Afonso Botelho e Orlando Vitorino (*Escola Formal*, 1977-1978), mas temos presente que integrou o Conselho Patrocinador da Revista de Filosofia Portuguesa *Leonardo* (1988-1989) de que foi também colaborador, sempre orientado pelo princípio da patriosofia, embora no seu escrever a ideia de “paideia portuguesa” ganhasse relevo.

Uma Retrospectiva Histórico-Filosófica

António Quadros não se considerava um historiador, mas era seguramente o mais singular dos hermeneutas da história da alma portuguesa expressa nos enigmas, gestas, mitos, alegorias, e símbolos. Preconizava a vantagem de uma interpretação filosófico-mítica da Cultura portuguesa e lusiada.

²⁰ PINHARANDA GOMES (org.), *Inquérito sobre a Filosofia Portuguesa*, Braga, Pax, 1972 (António Quadros, pp. 19-26).

No livro em que reuniu diversos ensaios – *O Espírito da Cultura Portuguesa* – na última parte, em capítulo intitulado «Filosofia e Dinâmica» esboçou um breve panorama histórico como Introdução à Atual Filosofia Portuguesa²¹.

Decerto que os habituais leitores de Quadros ficaram na esperança de que, em tempo, ele fizesse desenvolvida abordagem histórica, segundo o espírito do revelado esboço. Tivemo-lo pessoalmente em consideração na memória, nos anos seguintes tendo sido publicados alguns fascículos da *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga) sobre o tema da Filosofia em Portugal incluindo um outro, já editado em 1960, sobre a «Filosofia Portuguesa Actual». Idênticos números monográficos se sucederam, entre eles um dedicado à Filosofia Portuguesa Contemporânea (n.º 42, 1987). Neste ano, quando se cumpria o 30.º aniversário do 57, ocorreu-nos a ideia de celebrar a efeméride, com a edição de uma coletânea, que pusesse em relevo a «Filosofia Portuguesa» do movimento, que pouco luzia nas já mencionadas publicações.

Pensámos apresentar a sugestão de o Instituto Democracia e Liberdade aceitar que um dos fascículos da sua revista – *Democracia e Liberdade* – fosse dedicado ao tema «Filosofia Portuguesa Actual», o que se tornou possível (Revista citada, n.ºs 42/43, julho-dezembro de 1987²²).

Colaboraram com estudos fundamentais, talvez pouco divulgados (apesar da qualidade da revista) J. Luís Gala, Dalila P. da Costa, Afonso Botelho, Luís Furtado, Paulo Borges, António Telmo, A. Carlos Carvalho, Francisco Morais Sarmiento e, sem dúvida, António Quadros, que logo aceitou o nosso convite, subscrevendo um panorama histórico-filosófico intitulado «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57». O estudo abrange perspectivas de problemática (as raízes e as perspectivas) e perfis de autores: precursores (Silvestre Pinheiro Ferreira, Bruno, Pascoaes e Leonardo), os principais discípulos leonardinos (Delfim Santos, os colaboradores do 57 e, com mais realce, Álvaro Ribeiro e José Marinho, entre os mais).

O estudo inclui um Apêndice sobre «O Brasil Mental revisitado: De Sampaio Bruno a Agostinho e Pessoa» e uma «Nota sobre o Seminário de Filosofia na Universidade Gama Filho (Brasil)» em que António Quadros lecionou. Deste estudo foi feita separata. Nesta sinopse, o autor cobre um século, de Bruno ao 57, e o problema das filosofias nacionais, com aperfeiçoamentos críticos e enquadramento das teses, aprofundando o sentido analógico do *logos* como pensamento e palavra, ou enquanto esta incarna aquele. Confirma a tese alvarina: não há filosofia sem filologia. Esta norma atua como as asas do «voo metafísico» no

²¹ ANTÓNIO QUADROS, *O Espírito da Cultura Portuguesa*, 1967, pp. 301-329.

²² A revista era dirigida pelo Dr. Eugénio Anacoreta Correia, e o Chefe de Redação era o Dr. Luís Sottomayor. Principal obreira: Dr.ª Ana Maria Alves, filha do distinto jornalista católico Adelino Alves, um dos 24 saneados do *Diário de Notícias* pelo «democrata» José Saramago.

seguimento da tese, reclama Heidegger em seu apoio – uma língua é o próprio pensamento, por isso a Filosofia é, por virtude da língua, algo de intraduzível. Por fim, demonstra uma sequência lógica de uma cadeia áurea desde o racionalismo de Amorim Viana e Bruno, ao criacionismo de Leonardo, ao saudosismo de Pascoaes, e, por fim, ao pensamento dos filósofos que mais orientaram o movimento do 57, cujos membros «têm procurado continuar a tradição filosófica iniciada pelo triângulo de acções e reacções filosóficas protagonizadas por Amorim Viana, Bruno e Leonardo»²³, valorizando a relação da antropologia para a teologia.

Lembramos ainda um outro episódio, o da sua participação no Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesa (Friburgo, Suíça, junho de 1988), em que apresentou uma nova abordagem, relacionando o problema da Filosofia com o ponto de partida constituído pela Língua: «Da Língua Portuguesa para a Filosofia Portuguesa» em que propôs a união trans-política de Portugal e Brasil em função de uma filosofia original, criacionista, peculiar a ambas as mátrias²⁴.

Neste sentido, António Quadros correspondeu com ousadia e clareza didáticas ao repto alvarino destinado a entender o problema da filosofia portuguesa, tanto em ser atual, como em potencial devir. O criacionismo opera como energia futurante, em ordem a uma vida colocada mais alto no «sentido do universo»²⁵.

²³ ANTÓNIO QUADROS, *op. cit.*, p. 37.

²⁴ AA.VV., *Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesas: Actas*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, pp. 81-102 (comunicação de António Quadros).

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 35, citando Leonardo Coimbra.

António Quadros e o «57 – Movimento de Cultura Portuguesa»

MANUEL GAMA

I. Sentia uma obrigação moral de um dia fazer um agradecimento público a António Quadros. E a dois níveis: no plano individual e num alcance mais nacional.

Quando em meados dos anos 80, do século precedente, inserido no contexto da dissertação de Mestrado, iniciei o estudo sobre o Movimento de Cultura Portuguesa e o seu órgão, o jornal *57*, lá pelo norte não se conseguia obter o último número da publicação, o 11.º, que tinha sido publicado em 1962. Alguém me sugeriu que recorresse a António Quadros. Assim o fiz. Com a celeridade possível e uma simpatia inexecedível, foi-me remetido o solicitado, que fotocopiei e devolvi. A partir daí, só por gentileza e até por razões de carácter altruístico, fez-me chegar, com dedicatórias de apreço, algumas das suas publicações, nomeadamente o singular livro *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos Cem Anos* e a extensa separata *A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57 Seguido de O Brasil Mental Revisitado*. Associe a esta gratidão o Testemunho sobre o «57», simpaticamente datilografado (a sua letra não era das mais legíveis) em, na altura, uma máquina moderna que, hoje, restará como instrumento arqueológico. Nas folhas do texto apusera ainda algumas notas manuscritas, de aperfeiçoamento de conteúdo. Tive muito gosto em oferecer o original desse documento à Fundação António Quadros, em tempos recentes.

Em segundo lugar, o meu reconhecimento vai para a sua pedagogia em ensinar os portugueses a gostar de Portugal. A sua vasta obra, predominantemente ensaística, mas também o amplo rol de livros prefaciados, organizados, anotados e traduzidos, assim como a extensíssima colaboração em publicações periódicas, espelham a disseminação do mesmo espírito: a preocupação por Portugal e a reflexão filosófica sobre os valores da sua cultura.

II. Em 1957, centenário do nascimento de Sampaio Bruno e ano em que a Europa – ainda dividida em dois blocos – dava os passos iniciais na edificação de uma sociedade internacional mais comunitária, é iniciada a que julgamos ser a mais bem conseguida manifestação geracional do movimento da «Filosofia Portuguesa». Tratou-se do «Movimento de Cultura Portuguesa» ou movimento «57», com o seu órgão próprio, também designado de *57*¹, editado entre 1957 e 1962.

¹ Quando nos referirmos ao Movimento, colocaremos *57* entre aspas, e quando aparecer em itálico designa o respetivo órgão. O presente assunto já foi objeto de estudo mais desenvolvido na nossa obra *O Movimento 57 na Cultura Portuguesa* (Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1991) e teve também tratamento no nosso artigo «Pensar a Europa a partir do

Na peugada do espírito da «Renascença Portuguesa», a luz orientadora e a ação do «57» será, por um lado, «reconduzir o homem português à consciência da sua mais fecunda virtualidade realizadora», pelo conhecimento da sua idiosincrasia e, por outro, propondo teses de índole social, educativa, cultural, mas sempre «religadas a uma teleologia espiritual, que propiciem a libertação da sua energia criadora»².

Se o «57» foi o sinal vivo e mais marcante do movimento da «Filosofia Portuguesa», o seu espírito manteve-se viçoso e foi-se renovando, quer através das suas duas gerações posteriores (na visão de Elísio Gala), quer através das várias publicações periódicas, que foram sendo dadas à estampa, como *Espiral*, *A Ilha*, *Escola Formal*, «Parábola», *Ensaio*, *Cultura Portuguesa*, *Leonardo*, *Bárbara*, *Teoremas de Filosofia*³.

III. O âmagos das ideias e a orientação do «57» encontram-se nos dois Manifestos publicados, o «Manifesto de 57» e o «Manifesto sobre a Pátria»⁴.

O «Manifesto de 57» é pautado por uma dinâmica geral: *conhecer-servir*. *Conhecer* a nossa idiosincrasia, fazendo simultaneamente o diagnóstico da situação nacional. *Servir*, propondo caminhos para ultrapassar os problemas nacionais.

O nó górdio, em Portugal, segundo este movimento, reside na sua mentalidade dominante (composta por professores, escritores e artistas), que defende a nossa dependência em relação a correntes estrangeiras. Esses sistemas, advindos do exterior, que dão pelo nome de Escolasticismo, Materialismo Dialético, Positivismo, são limitadores porque coartadores da liberdade. O Espírito ou a Razão não se realizam universalmente contra as condições espaço-temporais, logo, defende este movimento, as pátrias não são acontecimentos fortuitos derivados de meras circunstâncias histórico-sociais. O homem não é idêntico a si próprio em todos os tempos e em todas as latitudes. A via contrária, a do universalismo, a da massificação, conduz ao sofrimento, ao mal-estar, à guerra.

Para os vários elementos do «57» era postulado assente que «Não pode haver autonomia política sem autonomia mental e cultural». Este princípio da autonomia mental e cultural é precisamente o filosofema⁵ fundamental do «57»,

Movimento da Filosofia Portuguesa» (in Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, org., *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, 2004, pp. 269-284).

² ANTÓNIO QUADROS, «O Mito do Espírito: Breve história do movimento cultural português na época moderna», em 57, III, 7 (1959), p. 9.

³ Sobre as várias gerações do movimento da «Filosofia Portuguesa» e respetivos órgãos, veja-se Elísio Gala, *A Filosofia Política de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999, pp. 218 e ss.

⁴ Publicados no seu órgão, respetivamente, no n.º 1 (maio de 1957) e n.º 2 (agosto de 1957).

⁵ O conceito de filosofema é tomado no sentido em que o define Eduardo Abranches de Soveral: «É um problema radical equacionado em termos críticos. [...] Cada filosofema contém um campo próprio de desenvolvimento, e está implicitamente ligado à totalidade dos filosofe-

que nos aparece ao longo das teses defendidas no jornal 57, em particular nos dois Manifestos, acima referidos, sob a denominação de ideia de pátria. Conceção a que estão diretamente ligados o pensamento e a criatividade de António Quadros pela proposta do conceito de patriosofia.

Pela ideia de pátria se dá lugar à especificidade, ao diferente. É ela que dá sentido à ação e é por ela que se manifesta a teleologia própria: «[...] é na pátria e pela pátria que o nosso destino será mais do que um esbracejar sem sentido na lama do quotidiano. [...] uma pátria é uma razão viva a mover-se para um fim e não um aglomerado de interesses egoístas.»⁶ Este é, não um caminho, mas o caminho verdadeiro para servir efetivamente o homem, pois «a pátria é a empresa concreta em que todos se unem para um fim entendendo-se e comunicando-se entre si»⁷. Seguindo a via contrária resultará impedida a comunicação: «O mundo ou o universo ou o agregado supranacional é a ideia abstracta e vã, que não conhece um fim superior, que veda o entendimento entre os homens.»⁸ Na síntese do «57», a ideia de pátria é o princípio espiritual da autonomia portuguesa.

A ideia de filosofia portuguesa tem intrínseca a defesa de filosofias nacionais, em oposição à perspetiva que defende o carácter, em exclusivo, da filosofia num sentido universal. Este foi tema de acesa polémica em época anterior, e que mais recentemente teve novos e válidos contributos⁹ que, por isso mesmo, torna desnecessária a sua abordagem no presente estudo. Ainda assim, recordaremos aqui o argumento fundamental da defesa das filosofias nacionais e, concomitantemente, da filosofia portuguesa, patenteado no «Manifesto de 57»: «Não é possível servir o Espírito ou a Razão, sem partir das formas antro-po-cosmológicas em que o Espírito ou a Razão se particularizam, isto é, as pátrias.»¹⁰ É que «A Verdade não tem fronteiras, a filosofia, porque é via, tem-nas certamente, embora não tanto físicas como espirituais»¹¹. Logo, «O acto do conhecimento surge no encontro da razão com a realidade. E, já o sabem, a realidade é a pátria»¹², esclarece o «Manifesto sobre a Pátria».

mas possíveis mediante uma ordem gnosiológica precisa que nem sempre é patente. Também pode receber várias formulações consoante as determinantes críticas que o geraram.» (Eduardo Abranches de Soveral, «Pensamento Luso-Brasileiro», Braga, *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, 1982, pp. 894-895).

⁶ «Manifesto sobre a Pátria».

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Sobre os mais recentes contributos, veja-se o nosso estudo «A Questão da Filosofia Portuguesa: Resposta à crise do final do século XIX e inícios do século XX», in Pedro Calafate, José Luis Mora García e Xavier Agenjo Bullón (eds.), *Filosofía y Literatura en la Península Ibérica: Respuestas a la crisis finisecular*, Madrid, 2012, pp. 123-142.

¹⁰ «Manifesto de 57».

¹¹ «Manifesto sobre a Pátria».

¹² *Ibidem*.

Não há pátria sem filosofia da pátria, como se postula naquele Manifesto. Entre nós, vários têm sido os pensadores que lhe têm dado conteúdo e desenvolvimento. No entanto, não lhes têm sido dados ouvidos. Sampaio Bruno, anota-se no referido Manifesto, foi «ignorado». Guerra Junqueiro foi condenado no «tribunal da razão». A Teixeira de Pascoaes «rasgaram» *Os Poetas Lusíadas* e a *Arte de Ser Português*. À voz de Leonardo Coimbra «taparam os ouvidos». A *Mensagem*¹³ de Fernando Pessoa foi relegada para o último lugar, e o seu autor considerado «um malabarista de palavras, um humorista». Em 1957, este movimento queria fazer revivescer e dar continuidade àquela filosofia, que deveria ser fonte de inspiração para os representantes da nossa pátria. Isto é, a potencial teleologia da nossa pátria irá passando a ato na medida em que se dê continuidade às obras dos três grandes poetas, em que «o único herói é a pátria portuguesa» e não um homem individual. São esses poemas *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, *A Pátria*, de Guerra Junqueiro, e *Mensagem*, de Fernando Pessoa. Pelo caminho e movimento da ideia de pátria se irá na direção da redenção — o grande objetivo final.

Os elementos do «57» admitem que, um dia, a pátria do homem venha a ser o próprio universo — ideia já presente no pensamento filosófico de Sampaio Bruno e de Teixeira de Pascoaes. Mas esses tempos estão tão longínquos que hoje só se pode ter em conta a ideia de pátria. No entanto, sublinhe-se, há um afastamento de todos os “ismos” (nacionalismo e patriotismo incluídos), à exceção do humanismo que, na era presente, é tanto mais realizável quanto mais se siga a via das pátrias. Pensamento que se apresenta na senda de Pascoaes, para quem o homem, ser naturalmente dado à perfectibilidade, vai da animalidade, passando pela família e pela pátria, até chegar à Humanidade:

O homem rudimentar limita-se a viver como animal. O homem um pouco superior, já acrescenta à sua vida animal a da família, que é de natureza espiritual, embora mais restrita que a de Pátria.

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.

*Família, Pátria, Humanidade representam seres espirituais, cada vez mais complexos [...].*¹⁴

¹³ António Quadros, diretor do jornal 57, considera a *Mensagem* como «a Bíblia da portugalidade assumida em transcendência» (António Quadros, in AA. VV, *Que Cultura em Portugal nos Próximos 25 anos?*, Lisboa, Verbo, 1984, p. 205).

¹⁴ TEIXEIRA DE PASCOAES, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Edições Roger Delraux, 1978, p. 45.

IV. Passados alguns anos após a atividade deste movimento, o seu principal mentor e dinamizador, António Quadros, deu-nos um Testemunho sobre o seu espírito e a sua ação. Segundo ele, o «bom combate» deste movimento foi o da autonomia mental e cultural. Nessa demanda, a filosofia, a capacidade de pensar criticamente, seria o caminho certo para encontrar e trilhar «o pensamento teleológico português», para insuflar dinamismo às instituições, ao ensino e à cultura. Naquele tempo, a década de 50 do século XX, na leitura de António Quadros, a sociedade portuguesa estava embebida de influências estranhas a um *telos* nacional, destacando-se nesse processo negativo a Universidade, que era «positivista, materialista e estrangeirada». Ou seja, o predomínio de um pensamento estrangeirado entre nós – que Fernando Pessoa já diagnosticara como uma forma de provincianismo mental – arrastou-nos para, nas suas palavras, o «grau zero da portugalidade, em que nos encontramos hoje [1985]». Dada a importância, e pertinência no tema do presente estudo, optamos por reproduzir o referido Testemunho¹⁵ de António Quadros:

Um testemunho sobre o «57» – 28 anos depois

Uniam-nos: o sermos ou considerarmo-nos discípulos de Álvaro Ribeiro e de José Marinho, com quem nos encontrávamos diariamente na velha Brasileira do Rossio; o assumirmos, com eles e por eles, a herança de Leonardo Coimbra, de Teixeira de Pascoaes, de Fernando Pessoa e da Renascença Portuguesa; o de termos tomado consciência de que a respiração, a vida e o futuro do ser de Portugal, não passavam apenas pela obediência aos seus valores tradicionais ou ao contrário pela atitude progressista e estrangeirada, mas principalmente pela filosofia, e, no concreto envolvente, pela capacidade de o pensar, ao ser de Portugal, na sua substância e na sua teleologia própria.

A campanha da filosofia portuguesa foi feita a vários níveis, entre os quais avultou a convicção, entre todos nós ponto assente, de que não pode haver autonomia política sem autonomia mental e cultural. Muito divergimos uns dos outros em diversos aspectos, mas aqui estávamos de acordo.

O que nós já víamos, em 1957, era que Portugal estava a perder rapidamente a sua autonomia mental. Álvaro Ribeiro observara-o mais cedo quando, ao escrever em 1943 *O Problema da Filosofia Portuguesa*, partira da seguinte análise: as comemorações dos Centenários em 1940 tinham sido predominantemente historicistas e nacionalistas. Onde estava o pensamento teleológico português, capaz de insuflar dinamismo às instituições, ao ensino

¹⁵ O mesmo Testemunho já foi publicado no nosso trabalho «Pensar a Europa a partir do Movimento da Filosofia Portuguesa», in ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA (org.), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, 2004, pp. 274-275.

ou à cultura vigente? Onde a adequação do acto individual a um *telos* nacional e deste a um *eschaton* universal? A Universidade, a nossa Universidade positivista, materialista e estrangeirada era a grande acusada. O que podia prever-se, e nós repetimo-lo até à saciedade nos nossos manifestos e livros, era que a descaracterização do nosso ensino e da nossa cultura nos iriam conduzir rapidamente à paralisia, levando-nos a ser governados pelos mitos, pelas utopias e pelos interesses dos outros.

Tínhamos infelizmente razão. O predomínio entre nós de um pensamento estrangeirado, que Fernando Pessoa já diagnosticara como uma forma de provincianismo mental, arrastou consigo o primado dir-se-ia que absoluto das ideologias internacionalistas ou, podemos dizê-lo, dos poderes imperialistas alheios, vestidos de internacionalismos ou de fictícios universalismos.

Consciente ou inconscientemente, as nossas classes intelectual, professoral e política, completamente afastadas da linha que nós preconizávamos, foram agentes do encolhimento português, do esvaziamento da nossa substância intelectual e psicológica, do abandono do nosso dinamismo teleológico virtual, até chegarmos ao grau zero da portugalidade, em que nos encontramos hoje. Éramos pátria, aspiramos a ser província. A nossa finisterra foi a cabeça da Europa, o rosto com que ela fita o mar, o mundo e o futuro, hoje é a sua periferia menos independente, menos autónoma, menos senhora de si, menos convicta do seu direito à existência.

Tínhamos razão, mas no imediato perdemos. Perdemos, como já tinham perdido no seu tempo o Nobre e o Bruno, o Leonardo e o Pascoaes, o Pessoa e o Almada, o Marinho, o Álvaro ou o Agostinho da Silva.

Quantos entre nós, neste século, representaram o espírito português, parecem hoje ter perdido a sua aposta na regeneração nacional. Ao contrário, a degenerescência é o nosso lote. Teremos escrito a nossa mensagem na areia, ou não era ainda a hora? Esta é dos filhos de António Sérgio e de Marx, os grandes vitoriosos que nos trouxeram ao estado de ruína intelectual, moral, económica e política em que nos encontramos. Mas é um período, creio apesar de tudo, que está a chegar ao fim!

Desapareceremos para sempre do mapa, como dizem os áugures da desgraça, ou acabará enfim por vencer a razão portuguesa, a filosofia portuguesa, o pensamento de Portugal, expresso afinal pelos melhores, de entre os portugueses deste século?

Nós, homens do «57», cada um de nós com a sua evolução intelectual própria e já distante daqueles tempos, continuamos a lutar por esta última alternativa, ou seja, pela vitória do espírito português.

Apanhados como fomos por um período previsivelmente dilacerante em que a maioria das pessoas, mesmo ou sobretudo as classes intelectuais e políticas, mostraram a sua impreparação mental, a sua incapacidade de pensar, a

inadequação dos seus desejos de poder e de mudança a uma filosofia efectivamente libertadora e regeneradora do homem português, temos graças a Deus a quem passar o testemunho, entre os novos. E é a esperança que resta...¹⁶

V. No prosseguimento do seu ideário, o movimento da «Filosofia Portuguesa», após a vigência do 57, lança a revista *Espiral*, que será o seu órgão entre 1964 e 1966¹⁷. O seu diretor, também António Quadros, logo no número imediato ao do arranque da revista, em artigo ensaístico de leitura dos tempos de então, dá conta de que a «persistência de formas positivistas» é o principal obstáculo «a que o movimento de primeira instância, transformativo e redentor do homem em todos os seus níveis, se apresente à consciência universal na sua plenitude e na sua majestade»¹⁸.

Tal como já havia sido bem vincado nas teses do «57», o ensino continuava a ser o principal veículo de ideias estrangeiras. Continuava a vigorar um ensino que não conseguia aporuguesar Portugal.

Continuando a percorrer esta publicação dos anos sessenta do século passado, vemos que o positivismo e o exclusivo primado do conhecimento científico permanecem como vias a não percorrer. Neste contexto, o positivismo é olhado como filho dileto da ciência e parente próximo do materialismo e, como tal, exercendo um papel reducionista sobre a filosofia¹⁹. Igualmente, após três anos de publicação, a revista faz eco de algumas ácidas críticas ao seu conteúdo, sendo desvalorizados os seus autores ao agrupá-los entre os defensores, quer do racionalismo positivista ou mecanicista, quer do racionalismo iluminista dos séculos XVIII e XIX²⁰.

¹⁶ Este Testemunho de António Quadros, datado de 20 de julho de 1985, que guardamos em fotocópia, foi-nos enviado passado à máquina com algumas correções manuscritas. O seu original – assim como dois postais de correspondência – tivemos o gosto de o oferecer à Fundação António Quadros, para fazer parte do seu espólio.

¹⁷ A publicação terminou no número 13, com a indicação Inverno de 1966.

¹⁸ ANTÓNIO QUADROS, «Um mundo em transformação», Lisboa, *Espiral*, Ano I, 2 (1964), p. 26.

¹⁹ Cf. AVELINO ABRANTES, «De novo, Filosofia e Ciência», *ibidem*, 2 (1964), p. 9.

²⁰ Cf. *Espiral*, III Ano. «Alguns comentários indispensáveis», *ibidem*, 10 (1966), p. 7.

Tópicos conclusivos

1. A ideia de pátria não é um conceito meramente operatório. Embora ele tenda a coincidir com o de nação, esta, no dizer de Jorge Miranda, «corresponde a um conceito cultural, onde ressaltam elementos intelectuais, [enquanto] a pátria assenta toda em elementos de afectividade»²¹.

2. A ação do movimento da «Filosofia Portuguesa» tem sido meritória. Concebendo a filosofia como uma arte — nas palavras de João Ferreira²² —, pautada por balizas muito menos estreitas do que aquelas que determinada crítica quis fazer crer, tem orientado a sua atividade num tríplice aspeto: dar primazia à filosofia portuguesa sobre outras formas de pensamento; fazer o levantamento do acervo filosófico português e dar-lhe a devida valorização; radicar e individualizar o nosso modo específico de pensar²³.

3. Num tempo com tendência para o «pensamento único», as vagas de ideias em contracorrente, como as do movimento da «Filosofia Portuguesa», têm um papel muito positivo. A dissensão ajuda a colocar melhor os problemas, contribuindo para que o caminho trilhado, mesmo em sentido oposto ao das teses divergentes, seja mais conscientemente assumido.

4. Poder-se-á falar em anacronismo das teses do movimento da «Filosofia Portuguesa», especialmente as produzidas no âmbito do «57»? Em tempos de globalização, pugnar pela ideia de pátria e fazer a defesa da filosofia, quando a época é de relativismos e de fuga diante do pensamento, não parece colher ventos favoráveis. Contudo, na senda do pensamento de Miguel Torga não há universal sem local, ou seja, nas suas próprias palavras, o «universal é o local sem paredes»²⁴. Conjugando, pois, estas perspetivas com a ideia de pátria, poder-se-á

²¹ JORGE MIRANDA, «Pátria», in *Enciclopédia Verbo: Edição século XXI*, vol. 14, Lisboa/São Paulo, 2002, col. 370. Veja-se igualmente em Fernando Catroga, *Ensaio Republicano*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2011, pp. 11-12, a ideia da representação da pátria como mãe, ou seja, a pátria como mátria, prefigurando-se como a «mãe comum de todos» (Cícero).

²² Segundo João Ferreira, «O grupo da “filosofia portuguesa” concebe a filosofia como uma arte. É anti-positivista, anti-materialista e anti-historicista. Aceita postulados teodiceicos e religiosos, mas aconfessionais. É interiorista (dum interiorismo dinâmico, por oposição ao estatismo cousista do positivismo). É racionalista, enquanto julga a razão como suprema norma do conhecimento e como infinito meio de redenção. É futurista e messiânico, na linha profética de Sampaio Bruno, Fernando Pessoa e Guerra Junqueiro. É evolucionista (em sentido espiritual: a filosofia é destinada a activar a reflexão do homem, ajudando-o a redimir-se). É simbolista: a sua metafísica ou estrutura categorial é feita de bases simbólicas (interessam-lhe pouco as ideias hipostasiadas, fundamentadas ou historicizadas); interessam-lhe as imagens sonhadas, míticas [...]. Outra característica do grupo é a denodada defesa que faz da cultura atlântica, pondo em foco a sua especificidade e a sua supremacia sobre outras culturas» (João Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga, Editorial Franciscana, 1965, p. 22).

²³ Cf. ANTÓNIO QUADROS, «O Homem Português», in AA. VV., *Que Cultura em Portugal nos Próximos 25 Anos?*, pp. 198-199.

²⁴ MIGUEL TORGA, *Diário XVI*, Coimbra, 1993, p. 88. Ou como enuncia Onésimo Teotónio

concluir que quem for humano na sua terra e na sua pátria, será humanista em todo o mundo. É que ser humanista em sentido abstrato, é fácil e poderá ficar apenas por aí. Na situação de António Quadros, o seu pensamento é claramente empenhado na defesa da causa portuguesa, sendo revelador de um humanismo indelével, simultaneamente local e universal. O humanismo é o maior legado de António Quadros, que aqui queremos vincar como verdadeira homenagem a uma vida que, pelas causas defendidas, merece ser exaltada e recordada.

Bibliografia

- ABRANTES, Avelino, «De novo, Filosofia e Ciência», in *Espiral*, Lisboa, Ano I, 2 (1964), pp. 8-11;
- ALMEIDA, Onésimo Teotónio, «Em busca da clarificação do conceito de identidade cultural: O caso açoriano como cobaia», in *A Autonomia no Plano Sociocultural: Atas do Congresso do I Centenário da Autonomia dos Açores*, vol. 2, Ponta Delgada, Jornal de Cultura, 1995, pp. 65-89;
- CATROGA, Fernando, *Ensaio Republicano*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2011;
- FERREIRA, João, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga, Editorial Franciscana, 1965;
- GALA, Elísio, *A Filosofia Política de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999;
- GAMA, Manuel, *O Movimento 57 na Cultura Portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1991;
- , «Pensar a Europa a partir do Movimento da Filosofia Portuguesa», em Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (organização), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, 2004, pp. 269-284;

de Almeida, no decorrer da história pessoal dá-se a metamorfose para o universal, sem perder de vista o seu chão: «Ao longo da vida, a nossa identidade vai-se alargando (deve alargar-se) para o universal. Mas todo o universal tem o seu chão. O meu, por exemplo, chama-se Açores e por ele me habituei a sentir sempre de modo especial, ainda que não entenda completamente porquê. Pascal diria: razões do coração que a inteligência não entende. E eis aí, em resumo, não a chave mas o mistério da identidade.» («Em busca da clarificação do conceito de identidade cultural: O caso açoriano como cobaia», in AA. VV., *A Autonomia no Plano Sociocultural: Actas do Congresso do I Centenário da Autonomia dos Açores*, vol. 2, Ponta Delgada, Jornal de Cultura, 1995, p. 89).

- , «A Questão da Filosofia Portuguesa (Resposta à crise do final do século XIX e inícios do século XX)», in Pedro Calafate, José Luis Mora García e Xavier Agenjo Bullón (Eds.), *Filosofia y Literatura en la Península Ibérica. Respuestas a la Crisis Finisecular*, Madrid, 2012, pp. 123-142;
- MARTINS, Pedro, «O Problema das Filosofias Nacionais e da Filosofia como Saber Universal: O Caso Português», in *Diacrítica: Série Filosofia e Cultura*, Braga, 26/2 (2012), pp. 63-87;
- MIRANDA, Jorge, «Pátria», in *Enciclopédia Verbo: Edição Século XXI*, Vol. 14, Lisboa/São Paulo, Verbo, 2002, cl. 370;
- PASCOAES, Teixeira de, *Arte de Ser Português*, Edições Roger Delraux, Lisboa, 1978;
- QUADROS, António, «Formalismo, Escolasticismo, Academismo: Caminhos do falso universalismo», in *Acto*, Lisboa, 2 (1952), p. 46;
- , «O Mito do Espírito: Breve história do movimento cultural português na época moderna», in *57*, III, 7 (1959), pp. 4-9;
- , «Um mundo em transformação», in *Espiral*, Lisboa, Ano I, 2 (1964);
- , «O Homem Português», in AA.VV., *Que Cultura em Portugal nos Próximos 25 Anos?*, Lisboa, Verbo, 1984, pp. 185-211;
- , «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57, seguido de O Brasil Mental Revisitado», in *Democracia e Liberdade*, Lisboa, 42/43 (1987), pp. 7-69;
- SOVERAL, Eduardo Abranches de, «Pensamento Luso-Brasileiro», em *Actas do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*, Braga, 1982, pp. 894-895;
- TORGA, Miguel, *Diário XVI*, Coimbra, 1993.

A Exegese do Sebastianismo em António Quadros

MIGUEL REAL

I. Um livro completo

A mais importante exegese da origem e da história do movimento sebastianista publicada em Portugal na segunda metade do século XX, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*¹, de António Quadros, é um livro completo.

Um livro é considerado completo quando: 1) descreve a história do conceito, da origem à atualidade; 2) evidencia as diversas modalidades teóricas evolutivas do conceito; 3) propõe uma nova teoria ou um novo enquadramento teórico para o conceito. Efetivamente, o livro em apreço de António Quadros não só cumpre estes três requisitos teóricos como explora cada um deles em dimensões que superam as anteriores teses sobre o sebastianismo, que o autor enumera na «Introdução»². Neste sentido, o primeiro requisito é cumprido ao longo da totalidade do Livro I: «O Sebastianismo em Portugal e no Brasil»; o segundo requisito no Livro II, nas I e II Partes: «A Polémica do Sebastianismo» e «D. Sebastião – Carisma, Realidade e Mito», e o terceiro requisito no Livro II, III Parte, «Teoria do Mito».

Um livro completo não significa, porém, um livro perfeito e absoluto, e, neste sentido, a bibliografia referenciada e analisada ressentem-se da ausência de uma tese antiga e duas mais recentes (à data da publicação da primeira edição) sobre o sebastianismo, de certo modo minimizadas. A primeira relaciona-se com a tese de Sampaio Bruno, registada em *O Encoberto* (1904), referida lateralmente, sem discussão. As mais recentes referem-se à interpretação sociocultural do sebastianismo apresentada por Joel Serrão em *Do Sebastianismo ao Socialismo*, bem como a caracterização do sebastianismo em *O Labirinto da Saudade: Psicanálise mítica do destino português* (1978), de Eduardo Lourenço, como máxima expressão do ser irrealista dos portugueses, coincidente, porém, ao modo de Oliveira Martins, com o seu ser profundo.

2. Origem do sebastianismo

António Quadros divide a história do movimento do sebastianismo em três momentos fundamentais: o do Rei-Desejado, o do Rei-Coroado e o do Rei-Encoberto. No primeiro momento, «o sebastianismo é um movimento colectivo de esperança», correspondente tanto ao nascimento de D. Sebastião após a morte dos filhos de D. João III, inclusive do pai de D. Sebastião, salvando Portugal de dinasticamente ser assumido pela coroa espanhola, quanto ao desejo de

¹ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, 2 vols., 1982 e 1983 (primeira edição); segunda edição, um só volume, de 2001, donde citaremos.

² *Idem*, *ibidem*, pp. 13-17.

renascimento imperial de Portugal após a decadência histórica operada ao longo do reinado de seu avô, D. João III. No segundo, «ele é uma vontade colectiva de realização histórica», a esperança do retorno dos dias gloriosos do Império, da refundação africana do Império. No terceiro momento, após a morte ou o desaparecimento de D. Sebastião em Alcácer-Quibir, «ele é um mito de regeneração nacional»³.

Neste sentido⁴, segundo o autor, «perante o traumatismo, perante a fractura, perante a inferioridade moral ou o conflito psíquico que são a derrota de Alcácer e o regime filipino»⁵, o povo português, ativando uma projeção mental de carácter religioso, vê despertar no seu inconsciente os apelos fundos da leitura da Bíblia pela qual o «sofrimento pessoal» é elevado à «dignidade de sofrimento da colectividade, a um nível mítico», consciencializando a necessidade de uma expiação histórica: as *Trovas* de Bandarra, fundadas em leituras da Bíblia Velha, adequam-se ao estado de espírito pátrio e «o Desejado passa a Encoberto»⁶. Posteriormente, padre António Vieira acrescentaria à teoria do «Encoberto» a teoria do Quinto Império, solidificando o mito.

Assim, o movimento sebastianista origina-se da «junção de dois mitos» europeus anteriores: o mito do «Encoberto», de raiz popular hispânica, crente na existência de um ser velado enviado pela Providência para regularização messiânica dos Estados e da sociedade, e o mito do Quinto Império, mito bíblico e expressão do desejo inconsciente dos povos do estabelecimento de um reino definitivo de paz e de justiça no mundo. Fundado na teoria do inconsciente coletivo de K. G. Jung, sobretudo a partir do livro *L'Homme à la Découverte de son Âme* (1948) e de citações da obra do antropólogo Mircea Eliade, António Quadros opera assim a mitogenia do sebastianismo por via de uma penetrante imersão no inconsciente coletivo português, após a derrota de Alcácer-Quibir, nas estruturas profundas dos textos bíblico-judaicos, alimento milenar do consciente individual.

Esta teoria, apresentada em 1982/83, no livro em apreço, é corroborada de outro modo, em 1987, no verbete citado da enciclopédia *Polis*:

[O sebastianismo] é um mito com raízes messiânicas (o Salvador que há de vir), cristãs (o herói mártir que morre mas ressuscita) e céltico-bretãs e

³ ANTÓNIO QUADROS, «Sebastianismo», in *Polis: Enciclopédia Verbo de Sociedade e de Estado*, vol. 5, Lisboa/S. Paulo, Editorial Verbo, 1987, p. 623, 1.ª col.

⁴ Para uma interpretação geral da obra de António Quadros, cf. Maria da Conceição Martins, *A Ideia de Portugal no Pensamento de António Quadros*, Braga, Universidade do Minho, 2000 (policopiado).

⁵ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, p. 366.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 367.

arturianas (o rei que se encontra encoberto numa ilha e regressará numa manhã de nevoeiro)⁷.

Neste verbete, António Quadros harmoniza a vertente judaica do mito sebastianista (o messianismo) com as vertentes europeias cristãs (os messianismos cristão e céltico). Em *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* conclui ter sido «António Vieira e, muito mais tarde, Fernando Pessoa» os ampliadores do sebastianismo ao mito do Quinto Império das *Trovas* de Bandarra⁸.

Deste modo, o sebastianismo evidenciou-se, em Portugal, a partir das condições sociais trágicas dos finais do século XVI, como um messianismo providencialista de carácter popular vazado no inconsciente coletivo a partir das estruturas profundas dos textos bíblicos, seja segundo o exemplo da vida de Cristo, seja segundo a leitura do sonho de Nabucodonossor pelo profeta Daniel.

Enquanto mito, o sebastianismo reúne, assim, os três mais profundos e duradouros mitos europeus: o mito do messias judaico operador de um reino de paz e justiça, o mito do messias cristão, ressuscitado dos mortos, e o mito messiânico de um rei celta profano igualmente operador de um reino de paz e justiça.

Difusos os três mitos ao longo da Idade Média, cantados pela poesia, sonhados pelos crentes místicos, desejados pelos reformadores políticos, conservados no inconsciente dos povos, foram harmoniosamente cruzados e combinados, nos finais do século XVI, princípios do século XVII, num único mito sintético e perfeito: o mito sebastianista, que reúne e sintetiza os traços essenciais dos três mitos anteriores.

Neste sentido, para António Quadros o movimento sebastianista, ainda que desprezado pelas elites racionalistas, de educação europeia, evidencia-se, a par da gesta dos Descobrimentos, como uma das mais importantes características da cultura portuguesa, identificando-a e singularizando-a. Do mesmo modo, considera que o sebastianismo, como mito, «representa, a um nível profundo, a psicologia e a teleologia»⁹ do povo português, sintetizando, a um nível inconsciente e

em partes iguais o messianismo hebraico-português, o cristianismo messiânico-encarnacionista e os velhos arcanos céltico-bretões, como também, e cumulativamente, as aspirações nacionais e populares, quer a um nível onírico, quer a um nível sócio-político¹⁰.

⁷ *Idem*, «Sebastianismo», p. 623.

⁸ *Idem*, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, p. 367.

⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹⁰ *Ibidem*, p. 24.

Porém, ainda que «em partes iguais», como citámos, o fundamento cristão do sebastianismo torna-se gradualmente, ao longo da história, mais acentuado:

[...] a figura de D. Sebastião não surge, afinal, quando tratada pela lenda profética, segundo o paradigma de Cristo? Como Cristo, D. Sebastião acaba por encarnar as virtudes paracléticas, os dons do Espírito Santo; como Cristo, D. Sebastião é um martirizado e um crucificado, que regressará, como Salvador, da morte e dos infernos; como Cristo, D. Sebastião é um Messias que solucionará todas as contradições e todas as carências da vida terrenal.¹¹

A lenta apropriação cristã do mito de D. Sebastião operada pelo inconsciente coletivo português, povo profundamente cristão, identificá-lo-á, de certo modo, com um Cristo profano, o «Cristo de Portugal», como referirá Pessoa, e o resultado do movimento mítico do sebastianismo com o reinado futuro e glorioso do Espírito Santo.

Assim, precipitado cultural nascido da profunda desilusão de Alcácer, António Quadros considera a existência de um pré-sebastianismo anterior ao século XVII, isto é, de condições mentais e sociais propícias ao advento do movimento propriamente dito. Assim interpreta as *Trovas* de Bandarra e inúmeras estrofes de *Os Lusíadas*, ou seja, o judaísmo messiânico de Bandarra e o cristianismo neo-platónico de Camões: «Camões é o maior dos sebastianistas.»¹²

Impregnando o inconsciente coletivo português, contaminando-o de sonho e esperança, o sebastianismo será doravante cantado de um modo permanente pelos poetas, tematizado pelos dramaturgos e interrogado pelos pensadores, de Diogo de Teive a Natália Correia, de Gil Vicente a José Régio, de padre António Vieira a Fernando Pessoa, como o autor o evidencia ao longo da totalidade do Livro I, estendendo a sua análise ao Brasil.

3. História e Mito

No livro em apreço, António Quadros eleva a obra de António Sérgio a centro detrator da teoria sebastianista. António Sérgio é estatuído como adversário frontal do sebastianismo. António Quadros dedica-lhe cerca de meia centena de páginas. É excessivo, já que os textos deste autor, tanto sobre o saudosismo quanto sobre o sebastianismo, foram publicados nas três primeiras décadas do século XX e encontram-se hoje, enquanto metodologia de investigação e núcleo teórico e conceptual, verdadeiramente ultrapassados pelo notável livro de Joel Serrão atrás referido.

¹¹ *Ibidem*, p. 392.

¹² *Ibidem*, p. 42.

Segundo o autor, trata-se de compreender a diferença radical entre história positiva, fundada em factos e documentos, e mito, estrutura inconsciente da mentalidade dos povos, de que a poesia seria a intérprete mais correta. O movimento sebastianista só pode ser cabalmente compreendido como mito, ou seja, enquanto «*Imitatio Dei*»¹³, seja enquanto essência do movimento, seja enquanto «estrutura dinâmica e teleonómica»¹⁴. António Sérgio, racionalista, fundado na positividade da história, teria desprezado o fator mítico do sebastianismo, reduzindo-o às suas aparências históricas factuais.

Para António Quadros, a psicologia e a cultura do português, devido à sua longa história de caldeamento de culturas diversas, só são entendíveis através do conhecimento dos seus mitos e símbolos. Ninguém estudou melhor a teoria e a função do mito neste autor do que António Braz Teixeira, a quem damos a palavra:

António Quadros entende que o mito, implicando uma fundamental distinção entre sagrado e profano, é, na sua essência, uma história sobrenatural e maravilhosa, exemplar e simbólica, depositada na psique, testemunha de uma antiquíssima experiência e sabedoria humana, é o arcano de uma indizível e longa revelação ôntica, que traz ao presente os segredos antigos de velhas civilizações e culturas e que se encontra antes e além tempo ou marca, pelo menos, a relação àquilo que na psique persiste além do tempo, pois vem da profundidade de uma e de outra e é o sinal de que estava implícita ao ser e ao saber, tais como outros homens os conceberam. Assim, o mito, sendo matéria experimental, é modo de revelação do ser do homem e expressão do enigma do ser e do existir que, porque se integra na esfera numinosa ou religiosa, se reporta sempre, de forma necessariamente frustrante e imperfeita, à essencial, radical e originária relação do homem com Deus.¹⁵

Deste modo, o estatuto e as funções do mito, eminentemente religiosas e coletivas, de natureza inconsciente, superam o estatuto e as funções da razão, eminentemente profanas e individuais, de natureza consciente. Assim, António Quadros escreve:

¹³ *Ibidem*, p. 350.

¹⁴ *Ibidem*, p. 351.

¹⁵ ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, «Introdução ao Pensamento de António Quadros», in AA. VV., *António Quadros*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileiro, 1993, p. 30. Do mesmo modo, Paulo Borges enfatiza a importância do mito na obra de António Quadros em «Da Etnogonia como Noo-Ontologia mágica e mítico-ritual», in AA. VV., *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995, pp. 33-34. Cf., igualmente, António Telmo, «Mito e Símbolo em António Quadros», *ibidem*, pp. 65-68.

Nestes termos, pensamos que [no estudo do sebastianismo] o único racionalismo admissível (racionalismo sófico, metafísico ou mesmo teológico) é o que supere e não destrua tudo quanto, sendo actividade psíquica inconsciente, mítica ou onírica, é apesar de tudo ainda revelação de um real mais complexo do que o puramente físico ou material. Que a razão não ponha de lado todo o enigmático no homem, configurando um fanatismo ao invés, que seria contraditório do seu próprio conceito [...]¹⁶.

Devido às contingências da sua história e diferentemente de outros povos, retores de mitos europeus, o português constitui-se como um povo mitogénico, um povo criador de mitos, ou, se se quiser, aclimatador de mitos universais e europeus à sua própria história. É o caso do sebastianismo, que plasmou os mitos de «O Encoberto» e da imitação da vida de Cristo como Messias, adaptando-os ao circunstancialismo da vida portuguesa.

Neste sentido, a superioridade hermenêutica do mito face à razão torna-se patente na captação dos símbolos poéticos e históricos da cultura de um povo. À razão, exige-se que se torne criadora de uma história factual; ao mito, que evidencie as grandes coordenadas mentais teleológicas que alimentam os povos, como, no caso português, o sebastianismo.

¹⁶ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, p. 361.

O Carácter Paraclético e Apocalíptico da Ilha Brasil no Contexto do Mito Sebastianista*

LORYEL ROCHA

Interfaces da Ilha Brasil com os temas sebásticos

É incontroverso que tanto a poesia quanto os temas do sebastianismo consignam um dos mais expressivos e originais momentos do espírito português e brasileiro, suscitando acalorados debates no campo das ideias e dos ideais.

O sebastianismo não só dialoga com várias tradições, bem como recebe influências das mesmas. Sobre tal interface, António Quadros¹ afirma e adverte: «Não há, no sebastianismo, os ingredientes de uma religião, mas sim os de um mito antigo e redivivo, tendo, aliás, conexões evidentes com as religiões bíblicas.» Para Quadros², essencialmente, os temas sebásticos vivem num mundo sagrado e mítico, dosados em diferentes componentes *célticas* (a manhã de nevoeiro, a ilha encoberta, a pureza do príncipe, o ideal romanesco), *bíblicas e messiânicas* (o seu carácter profético, redentorista e histórico), *pagãs* (a «religião sebástica»), *cristãs* (o martírio, a morte e a ressurreição do Desejado) e *católicas* (o Quinto Império segundo Vieira).

Quanto ao facto da componente céltica da ilha encoberta ser parte inequívoca do sebastianismo, esta levanta uma questão: Qual ilha, a Ilha Brasil ou Avalon? A abordagem desse assunto é pertinente porque busca conhecer melhor quais as componentes célticas que foram transmigradas e absorvidas pela tradição literária portuguesa e as razões da escolha de tais mitos específicos, dado que tais questões acompanharam os desdobramentos da história portuguesa e brasileira. Muito embora os testemunhos literários sobre a Ilha Brasil antecedam em séculos o sebastianismo, é exótico pensar nalguma interface entre ela e o sebastianismo, notadamente quando se sabe que é a Ilha Brasil e, não Avalon, a ilha mítica flutuante mais importante na tradição céltica. No entanto, foi a Ilha Brasil, e não Avalon, a divulgada no contexto da formação da identidade brasileira, às vezes confundida com *Hy Brazil*, a ilha de São Brandão. São consabidas as ligações das ilhas míticas e das matérias de navegações, incluso a de São Brandão, com os temas do Graal. António Quadros³ cita os estudos da

* O autor do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

¹ *Idem*, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (vol. II: *Polémica, História e Teoria do Mito*), Lisboa, Guimarães Editores, 1983, p. 126.

² *Idem*, *ibidem*, p. 11.

³ *Idem*, p. 130.

Demanda do Santo Graal do brasileiro Almir Brunetti⁴ que estende esse quadro afirmando a ligação entre as lendas do Graal e as doutrinas de Joaquim de Flora. Ampliando essa linha, Constança Marcondes César afirma: «Há, nas opiniões de A. Quadros, Dalila Pereira da Costa, Almir Brunetti e do próprio A. da Silva, uma estreita relação também entre o mito sebastianista e as lendas arturianas e a demanda do Graal.»⁵

Conjuguem-se a essa temática o não dispiciendo ponto de ser «desconhecido» o teor exato das razões pelas quais o mito celta da Ilha Brasil se incorporou na cartografia medieval, na literatura portuguesa e nos Descobrimentos⁶. Tampouco é deveras elucidado o facto de terem sido traçados paralelismos, sobreposições ou identificações da Ilha Brasil com o bíblico Paraíso. É mister recordar que, incorporada no sebastianismo, está uma mítica ilha semelhante às da matéria bretã para onde o rei é levado, onde aguarda até ao seu retorno. Some-se a isso a afirmação de Jaime Cortesão⁷ que propõe a existência de uma «missão secreta» de Raposo ligada ao mito da Ilha Brasil. Na mesma linha de construção e sentido, temos a poesia oracular de Fernando Pessoa, onde, na Terceira Parte da *Mensagem*, dedicada ao Encoberto, encontramos as «Ilhas Afortunadas» posicionadas entre o tema do «Graal/o Desejado» e o «Encoberto». Sem sombra de dúvidas, um fio de Ariadne perpassa «A busca do Graal» e a sua vinculação à missão ecuménica dos Templários e da Ordem de Cristo, assim como o tema do rei do mundo, prefiguram o sebastianismo e o seu projeto, o da instauração do Império do Espírito. Temática análoga aparece em Manuel Breda Simões, quando este unifica, «na mesma *Ordo Spiritualis*, o Império Espiritual, a Ordem espiritual, a Ordem do Graal, a Ordem do Templo e a *Ecclesia Johannis*»⁸.

Tais coordenadas, essenciais na questão do sebastianismo, autoproclamam já as interfaces entre as questões e guindam, de modo inequívoco, o mito da Ilha Brasil como parte basilar nesses estudos, bem como evidenciam que estamos diante de uma circularidade que merece maiores atenções.

Quadros⁹ afirma que no Sebastianismo «O que é original não é qualquer destes mitos em separado, mas a junção de todos eles num só e grande mito nacional, que, todavia, não é só nacional, pois é universalizado pelo seu carácter paracético e apocalíptico.»

⁴ ALMIR BRUNETTI, *A Lenda do Graal no Contexto Heterodoxo do Pensamento Português*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1974.

⁵ CONSTANÇA MARCONDES CÉSAR, *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 181.

⁶ ANA DONNARD, «O Outro Mundo dos celtas atlânticos e a mítica Ilha Brasil, ilha dos afortunados: Primeiras abordagens», in *Nuntius Antiquus*, 3 (2009).

⁷ JAIME CORTESÃO, *Raposo Tavares e a Formação Territorial do Brasil*, Lisboa, Ministério da Educação e Cultura, 1958.

⁸ CONSTANÇA MARCONDES CÉSAR, *O Grupo de São Paulo*, p. 181.

⁹ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, p. 131.

Este mosaico de mitos e tradições constituem confissões ineludíveis de um mistério e de um enigma que perpassa o Sebastianismo e que tem nele um exemplo paradigmático.

A literatura do imaginário como um dos caminhos estruturantes da psique e da cultura de um povo

O sebastianismo e os mitos que o sustentam fazem parte da hoje chamada «literatura do imaginário», que é uma proposta epistémica de clivagem entre o real e o irreal. Mas, quanto a isso, é pertinente considerar que na episteme medieval a imagem e o imaginário conviviam de modo contraditório. O mundo medieval é atravessado por forças contrárias, não se distingue o real do fabuloso, muito menos o real do irreal, não se opera nenhuma clivagem desse modo, tudo é realidade¹⁰.

Portanto, os mitos, dentro do cenário medieval devem ser lidos dentro de outro contexto. Gilbert Durand, Gaston Bachelard, Mircea Eliade, Roger Bastide, Jung, Henry Corbin, Lupasco, Max Weber, Eudoro de Sousa, Manuel J. Gandra, Monique Augras, Vicente Ferreira da Silva, entre outros, alertam para o «carácter estruturante e fundamental» dos mitos, dos arquétipos, do imaginário no psiquismo coletivo.

Gilbert Durand reconhece a importância que a literatura do imaginário peninsular teve na construção de um novo tipo de antropologia social, ao afirmar:

Portugal possui em abundância todos os mitos da Europa [...]. O continente europeu está doente! Os acontecimentos graves que estão para vir talvez permitam à Europa adquirir consciência do seu destino europeu [...]. A Europa vai inelutavelmente e de um modo brutal, tomar consciência dos seus mitos como de um «continente de salvação».¹¹

A literatura do imaginário medieval assinala a possibilidade de preservar um *centro invisível* para o homem que permita reencontrar o caminho para a transcendência. Se, o mito, os arquétipos e o imaginário configuram uma categoria estruturante da psique coletiva, vista sob essa ótica, o surgimento e fomento da literatura do imaginário dentro do contexto peninsular medieval deve ser visto para além da literatura e como o cenário de um «movimento-matriz» magnífico de gestação de uma nova antropologia social.

Ora, a bem da verdade e a uma análise atenta e desapaixionada do curso histórico de dessacralização dos mitos e do imaginário dentro do contexto europeu

¹⁰ ANTÓNIO CARLOS DIEGUES, *Ilhas e Mares: Simbolismo e imaginário*, São Paulo, Editora Hucitec, 1998, p. 152.

¹¹ GILBERT DURAND, *Portugal, Tesouro Oculto da Europa*, Lisboa, Ésquilo, 2008.

que nasceu na Grécia, observa-se que, enquanto na Europa se vai, gradativamente, diminuindo a importância dos mitos e do imaginário na cultura dos povos, um «movimento» atípico e até contrário acontece na Península Ibérica, que, de certa forma, não só salvaguarda, bem como revitaliza as literaturas do imaginário, construindo uma «antropologia» paralela ao criado. É na linha desses acontecimentos estruturantes que o sebastianismo aparece. Se nos distanciarmos das polémicas do contra ou do a favor da originalidade do sebastianismo, distinguiremos que ele se insere neste «movimento» que tem a Península Ibérica como referência e marco basilar. Inclusive, é este «movimento» que pode ser visto e transposto não só para o sebastianismo, bem como para outros temas caros à formação da nacionalidade e identidade portuguesa e brasileira. Este «movimento» de «implantação» de uma fantástica literatura do imaginário no horizonte peninsular abre caminhos à implantação de questões estruturantes do psiquismo coletivo do povo português e brasileiro, inaugurando uma nova antropologia ocidental.

Não sem razão, Fernando Pessoa, de modo lapidar afirma:

A verdade não pode ser transmitida à humanidade porque a humanidade não a compreenderia. Só por símbolo, portanto, pode a verdade ser-lhe dada, de sorte que, vendo o símbolo, sinta a verdade sem a compreender.¹²

O aparecimento do rei Artur, dos Livros de Cavalaria e da Demanda do Santo Graal na novelística peninsular

Como nota de exemplo do dito acima, temos a obra de João Gaspar Simões¹³, onde na Primeira Parte, ao tratar das matérias da Bretanha, fornece preciosas indicações para a emergência, na Península Ibérica, desse novo espírito antropológico, através da literatura do imaginário. Cita Alberto Poauphilet (*Étude sur la Quest del Saint Graal attribuée à Gautier de Map*), que afirma que os textos da *Demanda do Santo Graal* têm o mesmo espírito que presidiu à criação da Ordem de Cister, cujos laços com a Ordem do Templo, autora dos Descobrimentos, são inequívocos.

O autor traça apontamentos suficientes para evidenciar a originalidade literária que se delineia na Península Ibérica, notadamente em Portugal, que cultiva, através das novelísticas todo um plano mítico-simbólico, transposto para as políticas do Reino. Os temas ligados ao Graal são o género de literatura mais cultivado em Portugal, afirma Gaspar Simões.

¹² FERNANDO PESSOA, esp. 54-18.

¹³ JOÃO GASPAR SIMÕES, *Perspectiva Histórica da Ficção Portuguesa: Das origens ao século XX*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987.

Merece chamada de atenção que essa maneira de pensar com o mundo tendo como centro a cultura celta, de cariz pagão, vai na contramão da Europa católica. A Península Ibérica foi palco do mesmo «fenómeno» que é atribuído a Vicente Ferreira da Silva, qual seja de que se «desmentiu o preconceito de que a inteligência evolui da infância do mito para a maturidade intelectual que o desmonta e clarifica, de tal sorte que tornar-se inteligente seria mais ou menos a mesma coisa que *desmitificar-se*». A fria lógica da lógica aristotélica (inferior) desembocou na floresta da mitologia (superior).

A parte mais ocidental da Europa parece ter um talento especial para fazer germinar um novo mundo.

A literatura do imaginário e as Matérias da Bretanha na *Mensagem*

Após apresentar o rosto misterioso da Europa, Pessoa afirma que o *mytho* é o elemento definidor da fundação de Lisboa (Os Castellos/ Ulysses, p. 23). No poema O CONDE D. HENRIQUE, o barão é revestido da missão de iniciar o processo histórico português, pontificado por Excalibur, a espada mágica da mítica ilha, suposta como de Avalon. A espada (in AFFONSO HENRIQUES) na mão de um cavaleiro honrado funda a nacionalidade. No poema sétimo o Graal, com D. PHILIPPA DE LENCASTRE, Princesa do Santo Graal, seio do Enigma, Madrinha de Portugal. A última referência associada à Matéria da Bretanha aparece na parte IV. A COROA, no poema dedicado a NUNALVARES PEREIRA, onde a luz de Excalibur ilumina a estrada a se ver. Mas, ainda na Primeira Parte (III AS QUINAS), surge D. Sebastião falando em primeira pessoa, avisando que morto o corpo permanece o mito.

No penúltimo poema (A ÚLTIMA NAU) da segunda parte da *Mensagem*, D. Sebastião parte dentro da nau que aporta à ilha *indescoberta*, que passará a ser a morada mítica do rei que de lá um dia retornará.

Na Terceira Parte da *Mensagem* (O ENCOBERTO), novamente D. Sebastião fala em primeira pessoa (in poema D. SEBASTIÃO), aparece não apenas como mito mas como possibilidade de se reconquistar um rumo perdido, um Norte, seja ele na direção do mar, ou não. Traz consigo o pendão do Império. No segundo poema QUINTO IMPÉRIO, fala das eras que foram e da que virá. No terceiro, O DESEJADO, volta Galaaz brandindo a Excalibur (que já não mais pertence a Arthur e sim ao Cavaleiro do Graal), para revelar a Luz ao mundo dividido. No quarto, AS ILHAS AFORTUNADAS, surgem novamente como o lugar onde mora o rei até o momento do seu retorno. O quinto, O ENCOBERTO, anuncia o símbolo divino da aurora nascente.

À parte as interpretações literárias, o que está em jogo nesse mosaico é o poder «imaginador» do homem, segundo Durand, é a sua capacidade de sacralizar o mundo, de consagrar um novo tempo de encontros e de reencontros vinculado ao transcendente, conquistas pontificiadas pelo «poder da imaginação».

D. Sebastião, o providencialismo da Casa de Bragança e o Mistério dos Reis sem Coroa

É consabida a tese de que o Padre António Vieira demonstra o seu anseio em transformar o reino português da Casa de Bragança no verdadeiro Quinto Império, interpretando a história de uma forma muito particular. A formulação de seus escritos referentes ao Quinto Império preveem a vinda do chamado Rei «Encoberto», aquele que conduziria Portugal novamente a conquistas. A considerar-se que o Rei «Encoberto» se refere a D. Sebastião, estamos diante de uma questão que atinge diretamente a Casa de Bragança, posto que são dinastias diferentes.

Quanto a isso, Manuel J. Gandra (in *O Providencialismo da Casa de Bragança e o Mistério dos Reis sem Coroa*, 2008) afirma que D. João IV vira D. Sebastião com seus próprios olhos em Vila Viçosa, no dia 6 de agosto de 1626, pelas três horas da tarde. Em razão disso, o monarca abdica da Coroa em favor de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa, assumindo-se doravante como um mero Regente de Portugal, inaugurando o *Interregno* identitário nacional, prognosticado em Ourique. Assim, D. João IV acredita firmemente no retorno de D. Sebastião e inaugura uma dinastia de Reis sem Coroa, ou antes, a Coroa cabe a Nossa Senhora da Conceição, padroeira tanto de Portugal quanto do Brasil. Desta feita, o papel providencial e a sobrenatural legitimação dinástica que Vieira quis atribuir à Casa de Bragança encontram o seu oponente no próprio documento pelo qual D. João IV determinou em 6 de dezembro de 1644 que Nossa Senhora da Conceição fosse entronizada como Padroeira de Portugal e, no *Juramento da Imaculada Conceição da Virgem Nossa Senhora*, lança uma maldição sobre herdeiros e sucessores daqueles que violassem este compromisso de vassalagem.

É evidente que D. João IV guarda para D. Sebastião o V Império. Igualmente espantosa é a ligação da Casa de Bragança com Nossa Senhora da Conceição, dado que o tema do Pecado Original atesta que a «queda» só pode encontrar uma saída na Imaculada Conceição de Maria. Vejamos.

Imaculada Conceição: Sua importância como símbolo escatológico no «Fim dos Tempos»¹⁴

Como nota de fechamento ao tema da Ilha Brasil e sua provável conexão com o Sebastianismo, ainda umas últimas palavras, e palavras heréticas.

Constança Marcondes César¹⁵ afirma a conexão do Graal com o rei do mundo. A tradição mítica dos povos conservou e assegurou a transmissão da existência de um Centro Espiritual Supremo, a terra do «Rei do Mundo». Está ligado

¹⁴ Loryel Rocha, parte do texto *O Mito da Ilha Brasil: Pré-história ambiental e a convivência ética com a Serra do Espinhaço*, in *História Viva, Conceição do Mato Dentro*, 2009.

¹⁵ CONSTANÇA MARCONDES CÉSAR, *O Grupo de São Paulo*.

a esse Centro o «Coração do Mundo», cujas descrições se baseiam em idêntico simbolismo com o Graal¹⁶. De acordo com Augusto Magne¹⁷ e Baigent *et al*¹⁸, após a morte de Cristo, o Santo Graal¹⁹ é levado para a Bretanha, por José de Arimatéia (um soldado romano) e Nicodemus²⁰. Sobre essa base desenrola-se a história dos Cavaleiros da Távola Redonda. A associação dos Templários com o Graal e o Ciclo Arturiano é clássica. O mito cristão do Santo Cálice converge com o mito celta do Graal-o Caldeirão Mágico, por sua vez, objeto de culto e procura em Portugal²¹, onde precocemente se difunde esse tipo de literatura do imaginário como dito antes²². De imediato, resulta que o símbolo do Graal é comum a essas diferentes tradições culturais. No entanto, o mesmo já não se pode dizer da Ilha Brasil, componente da literatura celto-portuguesa. E aonde o mito da Ilha Brasil dialoga com o mito do Graal, e por conseguinte, com os Descobrimientos Marítimos, o Paraíso, a Imaculada Conceição e o Sebastianismo? Vejamos.

Donnard²³ assegura que na literatura céltica a Ilha Brasil tem o seu significado primitivo como metonímia do Outro Mundo. O Outro Mundo aparece num género de literatura irlandesa, as narrativas de viagens, que são relatos de circum-navegações de heróis irlandeses, em que o Outro Mundo se revela ao herói através de manifestações intermediadas quase sempre pelas águas brumosas e por ilhas que surgem e desaparecem. Um dos elementos desse Outro Mundo é a suspensão do tempo. Esse género literário antecede a *Navegação de São Brandão*, comumente associada à Ilha Brasil. A *Navegação de São Brandão* exerce

¹⁶ RENÉ GUÉNON, *Os Símbolos da Ciência Sagrada*, São Paulo, Pensamento, 2008, p. 13.

¹⁷ AUGUSTO MAGNE, *A Demanda do Santo Graal*, vol. I, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944.

¹⁸ MICHEAL BAIGENT, RICHARD LEIGH E HENRY LINCOLN, *O Santo Graal e a Linhagem Sagrada*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, p. 234.

¹⁹ Ver, designadamente, a tradução de: Augusto Magne, *A Demanda do Santo Graal*, vol. 1, 2 e 3.

²⁰ Em Portugal, a religiosidade popular venera a imagem de Bom Jesus do Matosinhos, segundo o lendário, esculpida pelo fariseu Nicodemus, convertido a discípulo de Cristo, que, junto com José de Arimatéia, retirou Cristo da cruz. Os desdobramentos da lenda convergem para o mito do Graal. No Brasil parece inexistir tais correlações entre o Bom Jesus e o Graal. Minas Gerais tem várias igrejas consagradas a Bom Jesus e, em Conceição do Mato Dentro, o santuário de Bom Jesus do Matosinhos, a Igreja da Matriz e a Capela de Santana encabeçam a trilogia da grande devoção popular.

²¹ FRANCISCO DA CUNHA LEÃO, *O Enigma Português*. Na repercussão do tema na literatura portuguesa, ver João Gaspar Simões, *Perspectiva Histórica da Ficção Portuguesa: Das origens ao século XX*.

²² HEITOR MEGALE, *A Demanda do Santo Graal: Das origens ao código português*, São Paulo, Ateliê Editorial, 2001, pp. 78-79.

²³ ANA DONNARD, «O Outro Mundo dos celtas atlânticos e a mítica Ilha Brasil, ilha dos afortunados: Primeiras abordagens».

uma forte influência na cartografia medieval, e isso explicaria a representação da *Ilha de São Brandão* nos mapas, mas não explicaria a Ilha Brasil. Não há nos textos hagiográficos nem tampouco na *Navegação de São Brandão* menção à Ilha Brasil. Mas como a Ilha Brasil surge nos mapas e permanece neles como uma tradição celto-portuguesa é matéria que merece uma apurada investigação, e de alto custo.

Como explicar o nome Brasil na cartografia medieval desde o século XII sendo produtiva até meados do século XVII? Qual a origem deste nome? Qual o seu significado? Diante de uma simples análise quantitativa de sua representação na cartografia medieval não podemos evitar a impressão de que o nome *Brasil* representava alguma coisa muito significativa para os geógrafos e navegantes europeus, mas, sobretudo, para os portugueses.²⁴

A tradição céltica irlandesa possui uma infinidade de ilhas míticas que aparecem e desaparecem, que se deslocam pelo mar. Sabemos pela literatura arturiana que os heróis guerreiros eram enterrados numa ilha mágica. De todas essas ilhas, a Ilha Brasil foi a mais famosa, e a que se destacou do contexto celto irlandês para viajar pelo mundo. Na hagiografia, os elementos mágicos e maravilhosos dessas ilhas permaneceram, mas, por força da escatologia cristã, as ilhas do Outro Mundo da mitologia céltica foram associadas à Terra da Promissão. Pela frequência e configuração da Ilha Brasil, só se pode concluir que a Ilha Brasil tenha sido um elemento importante de uma mitologia antiga e que a sua importância ultrapassa o universo celto.²⁵

Depreende-se desse extenso painel mítico-literário que o Graal, ligado ao ciclo arturiano, se insere num contexto muito maior, e de difícil investigação, porque, certamente, a transmissão dos seus vários conteúdos provém de um fundo de memória celto pré-cristão e oral. E a razão pela qual a monarquia portuguesa, bem como os Templários, unem essas imagens e as transformam numa epopeia marítima merece, certamente, melhores observações.

Passemos agora a um outro ponto do mito do Graal, ligado à tradição cristã, relegado à condição de heresia. São clássicas as referências ao Graal no cenário do Novo Testamento, notadamente na Última Ceia e na fuga de José de Arimatéia para a Bretanha. Entretanto, a conotação bíblica do Graal antecede o Novo Testamento. As suas raízes podem ser buscadas no Antigo Testamento, onde se encontra vinculado, entre outros, a acontecimentos ocorridos no Jardim do Éden, o Paraíso.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

Dentro do cenário arcaico, «o cálice teria sido trabalhado pelos anjos numa esmeralda desprendida da frente de Lúcifer, por ocasião de sua queda»²⁶, após a batalha nos céus com o Arcanjo Miguel. Portanto, a esmeralda, metamorfoseada no Graal, pertence a Lúcifer.

Lúcifer, à parte as considerações dogmáticas que pesam sobre ele, é um personagem misterioso, que ocupa uma posição celestial singular: é o Anjo preferido do Senhor, cujo nome significa «aquele que brilha»²⁷; tido como «o sinete da perfeição», que de tão especial significava «LUZ e UNGIDO»; chamado de «Rei de Tiro»²⁸. É igualmente poderoso: o Jardim do Éden, um jardim de pedras, jardim basicamente mineral, nem totalmente espiritual nem totalmente material, mas sim, uma mistura de ambos, um mundo misto, um local de encantos e delícias, era domínio de Lúcifer. Jardim em hebraico *gan*, significa local defendido ou protegido, e *eden*, lugar do prazer, de encantos²⁹.

Conforme se observa, apesar da Força e do Poder inerentes à sua condição, a enigmática mutação sofrida pelo personagem foi sem precedentes. No entanto, para Kelly³⁰, Lúcifer, metamorfoseado em Satã e este associado ao Diabo, ao Inimigo, foi uma construção histórica sem nenhum fundamento bíblico. Na mesma direção, também Giovani Papini³¹ chama a atenção para a figura poderosa e tremenda de Lúcifer – a qual dá origem a todo esse fantástico desfile de mistérios e de turpitudes seculares – e aponta que ela aparece só em pano de fundo de um cenário muito mais complexo. Um dos véus desse cenário é a associação de Lúcifer com a Serpente, e desta com Eva, e de Eva com a Virgem Maria, cenário vital para o desenvolvimento do pensamento cristão ocidental, e a forma como a história foi escrita³².

Após a batalha nos céus,

o Graal é confiado à Adão no Paraíso Terrestre, mas que, por ocasião da queda [Pecado Original], Adão perdeu-o, pois, não pôde levá-lo consigo ao ser expulso do Éden [...]. O que se segue é mais enigmático: Set retorna ao Paraíso Terrestre e recupera o precioso Vaso. [...] Consequentemente, desde então, ocorreu pelo menos uma restauração parcial [da ordem do mundo], o que significa que Set e aqueles que, após ele, possuíram o Graal podiam, com

²⁶ RENÉ GUÉNON, *Os Símbolos da Ciência Sagrada*, p. 14.

²⁷ Ezequiel, 28:13.

²⁸ EZEQUIEL, 28:12. Degel Kalleb, *O Caminho de Lúcifer: A revelação da trajetória de um anjo*, São Paulo, Maná, 2000, pp.46-47.

²⁹ DEGEL KALLEB, *O Caminho de Lúcifer*, pp. 35-38; José Augusto Mourão, «O Jardim do Éden», in *Episteme*, Porto Alegre, n.º 15 (agosto-dezembro de 2002), pp. 29-45.

³⁰ HENRY ANSGAR KELLY, *Satã: Uma biografia*, São Paulo, Globo, 2008.

³¹ S/d.

³² JAROSLAV PELIKAN, *Maria através dos Séculos: Seu papel na história da cultura*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

isso, estabelecer em algum lugar da Terra um centro espiritual, à imagem do Paraíso Perdido. A lenda, aliás, não diz onde e nem por quem o Graal foi conservado até a época de Cristo, nem como foi assegurada sua transmissão. Mas a origem céltica que lhe é atribuída permite-nos, provavelmente, entender que os druidas tiveram uma parte nisso e devem ser incluídos entre os conservadores regulares da tradição primordial [...]. A Távola Redonda estava destinada a receber o Graal quando um dos cavaleiros conseguisse conquistá-lo e trazê-lo da Grã-Bretanha à Armórica³³.

Nesse ponto, cabe destacar que os Cavaleiros da Távola Redonda «falham» em trazer o Graal para a Armórica³⁴. Além disso, o Reino de Avalon fica inacessível aos Cavaleiros e a tradição sofre uma rutura, emblematizada na pessoa de Viviane do Lago, a Grã-Sacerdotisa de Avalon. Além disso, é primordial perceber que é partindo do ponto da falha de Galaad em recuperar o Graal, que Portugal «constrói» uma demanda mítica que assegura a continuidade dessa missão inconcluída. Portanto, os monarcas³⁵ portugueses e os Templários pretendem-se representantes e continuadores legítimos dessa gesta.

Sob essa ótica, é validada a representação que os Descobrimientos fazem de um Novo Mundo³⁶ na qualidade do Paraíso *re-descoberto*, porque a ordem do mundo foi restaurada, desde que o Graal tenha sido redescoberto, ou recuperado, pelos legítimos herdeiros da tradição primordial. E se o Graal foi recuperado, é de se supor que tenha sido trazido para o Brasil, identificado como o Paraíso. Essa trajetória ortodoxa valida-se sobre ela mesma: o Graal é trazido de volta ao local de onde saiu pelas mãos de Set.

Depreende-se, então, que a questão da identificação/*descoberta* do Paraíso de modo algum é matéria vulgar. Ora, diante do acima exposto, é evidente que, se o Paraíso – como afirmam as eminências de génio – é uma construção mítica sem fundamento concreto e, se ele, em razão disso, nunca foi *des-coberto*; então, cabe-nos constatar e aceitar que, ao reduzir o Todo ao nada, ficou o mundo inconcluso como a mais autêntica realidade manifesta desde a Criação, e nessa desdita, que é também fracasso, resta a certeza de que se falharam os Templários e os colonizadores, igualmente falharam as religiões, falharam os sábios, falharam os santos e os profetas, falharam as nações, falharam os homens, falhou Deus

³³ RENÉ GUÉNON, *Os Símbolos da Ciência Sagrada*, pp. 14-15.

³⁴ HEITOR MEGALE, *A Demanda do Santo Graal: Das origens ao código português*, p. 72.

³⁵ AIRES A. NASCIMENTO, «As voltas do livro “José de Arimatéia”: Em busca de um percurso, a propósito de um fragmento trecentista recuperado», in *Península*, Revista de Estudos Ibéricos, n.º 5 (2008), pp. 129-140; Adriana Zierer, «Artur como modelo régio nas fontes ibéricas medievais (Parte I): A demanda do Santo Graal», in *Brathair* 3 (2) (2003), pp. 44-61.

³⁶ O Novo Mundo já era «bem conhecido dos Antigos», conforme afirma Colombo (Mahn-Lot, *A Descoberta da América do Sul*, São Paulo, Perspectiva, 1984, pp. 113-114).

e, sobretudo, falhou a Santíssima Virgem e o seu Amor pelas criaturas e pelo mundo! Caso o Paraíso seja uma magnífica imaginação literária, a história, apresentada desse modo, é reduzida a um embuste, e embuste milenar, mas primorosamente planejado. Resta-nos saber por quê, por quem e com que finalidade.

Assim, envolto no meio destas, e de outras melancólicas liturgias intelectuais, nem sempre felizes, e dos «fundamentados» argumentos, nem sempre justos, que marcaram a passagem do Jardim Divino para um inferno de maldições, passou despercebido um aspeto central do mito do Graal e do Paraíso, intimamente conectado com a Imaculada Conceição.

Para Coyle³⁷, «o mito da “queda” sugere o facto espantoso e inexplicável de que estamos alienados do nosso verdadeiro eu, o falso eu, que nos mantém na superfície da realidade, precisa morrer». Esse morrer é um despertar, onde descobrimos a nossa unicidade com Deus. Mas atente que essa união só se pode dar através do campo oculto do Amor³⁸, para o qual inexistente explicação.

Amor... Como atesta o Dogma da Imaculada Conceição, é na figura de Maria que o dilema bíblico desenrolado no Paraíso se soluciona, aquando da vinda final do Reino de Deus. O símbolo da Imaculada Conceição mostra que a pecaminosidade acumulada no mundo em consequência do Pecado Original no Jardim do Éden não supera o desejo divino de salvar³⁹. Porque o símbolo da Imaculada significa pureza de realidade e consciência anterior ao Pecado, mantendo intacta a unidade original humana.

Diante da verdade de que o Graal foi confiado a Adão no Paraíso, e quando Adão foi expulso do Paraíso, por ocasião de sua «queda», o Graal perdeu-se, deduz-se que o homem, afastado de seu Centro original e eterno, torna-se um errante no mundo. Consequentemente, reunir-se novamente a esse Centro é imperativo planetário, universal. A concretização dessa reunião demanda *re-descobrir* o Paraíso, para nele habitar novamente. E essa *re-descoberta* só se pode fazer sob as bênçãos e o manto da Imaculada Conceição.

Concluindo, é de notar que este ideal de regresso ao Paraíso, a uma Idade de Ouro, este novo Éden construído pelos portugueses e identificado com o Quinto Império, enquanto ideia universal e de futuro, é realçado por Agostinho da Silva, preconizado por Vieira, anunciado por Fiore e emblematizado no Sebastianismo. Já é hora de começarmos a raciocinar!

³⁷ KATHLEEN COYLE, *Maria na Tradição Cristã: A partir de uma perspectiva contemporânea*, São Paulo, Paulus, 1999, p. 66.

³⁸ Sobre o tema do Amor, ver: Sampaio Bruno, *Plano de um Livro a Fazer: Os cavaleiros do amor ou a religião da razão*, organização, posfácio e notas de Joaquim Domingues, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996; e também António Telmo, *Desembarque dos Maniqueus na Ilha de Camões*, Lisboa, Guimarães Editores, 1982.

³⁹ KATHLEEN COYLE, *Maria na Tradição Cristã: A partir de uma perspectiva contemporânea*, p. 64.

António Quadros como Precursor dos Estudos do Sebastianismo na Literatura Brasileira

LÚCIA HELENA ALVES DE SÁ

A excelência da obra imensa de António Quadros – com requinte de análise muito própria de intelectuais de rara inteligência – clarifica que a cultura portuguesa é do tipo universal, cuja coesão se sustenta pela aprendizagem de uma língua comum que permite a coexistência entre culturas de povos diversos e diferentes. Aprofunda e expande os conhecimentos sobre a matriz lusa e seus efeitos ecuménicos refletidos na geografia criada pela língua portuguesa e enfatiza que o contínuo mergulho na História de Portugal e dos seus Mitos promove o fortalecimento da nossa compreensão de Nação, também missionária, pois alargada no contacto com as fontes primordiais em que mito e história se tocam, sonho e realidade tomam a forma de símbolos do milenarismo, do messianismo e do profetismo.

Assim sendo, detenho-me na obra *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*¹, na qual encontro a voz de um António Quadros que salienta os princípios de uma cultura portuguesa original e autónoma, vincando as características específicas e inconfundíveis do sebastianismo como projeto vital, quer dizer, como teleologismo que nos irmana na mesma consciência da *missão* que ao homem cabe aceder e realizar neste mundo ainda essencialmente tomado pelo medo e pelo dramático fado da insignificação da existência. Temos, pois, de articular o *projeto* de um Novo Tempo que já foi pensado e em muito realizado por Quadros, de modo que possamos, de facto, entrelaçar cultura e educação. Ora, estamos no difícil momento em que há um trabalho prévio a realizar antes que se possa falar em reforma: o de requerer o aparecimento de valores de uma cultura radicada na beleza, na fraternidade, na tolerância e no sentido de justiça, peculiaridades que subjazem ao mito sebastianista.

Isto posto, destaco o Livro II, em específico, a Parte II², na qual o autor elenca um grupo de pesquisadores que se interessaram pelo tema sebastianista, agrupando, assim, um acervo bibliográfico de primeira linha que orienta estudos investigativos sobre o mito sebástico e as suas variações diacrónicas que, no entanto, não o deixaram «perder algo de essencial que o distingue e o caracteriza»³. Como a investigação é, na verdade, fundamental e, sem ela, é impossível radicar com profundeza qualquer ação formativa, considero que seja na recolha atenta de uma bibliografia que explana a estrutura, a psicologia, a filosofia, as

¹ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, 20012, pp. 411.

² *Idem*, «O sebastianismo brasileiro», *ibidem*, pp. 315-346.

³ *Ibidem*, p. 191.

controvérsias e os rituais de desencantamento do mito sebastianista e na análise crítica dos livros examinados por António Quadros – que observa como cada autor entendeu ou descreveu a fenomenologia deste mito – que o torna um dos precursores dos estudos sebastianistas na literatura brasileira. Foi esta maneira de explanação metódica, com riqueza de informação, que me instigou à leitura de textos poéticos que indicam ora o sentido psicológico, sociológico e ético ora um viés de subordinação ideológica ou política do sebastianismo.

Quadros bem apontou a ressignificação da portugalidade no mito sebástico ao ritmo do movimento e da tessitura de nossa identidade nacional configurada no *ser-tão* nordestino vocacionado para a «Ilha encantada, terra da promessa» – de onde se espria a profundidade da paisagem humana, social e física do *Brasil menino* e de onde se alumia o *Dom Sebastião da Liberdade* como a unidade místico-espiritual de um povo pastoreio do Reino do Espírito Santo. Também, por meio de António Quadros redescobre-se e é possível fixar que a nossa literatura é exemplar, genuinamente entretecida do mito sebastianista que é reinventado, toma forma, se materializa poeticamente por intermédio dos mestres da palavra como: José Lins do Rego, Joaquim Cardozo, Manuel Bandeira, Jorge de Lima, Guilherme de Almeida, Ribeiro Couto, João Cabral de Melo Neto, Ariano Suassuna, José Santiago Naud e Euclides da Cunha que inspirou Vargas Llosa a escrever a saga de Canudos em *La Guerra del Fin del Mundo*.

A propósito, Quadros defendeu a ideia de que foi a «aldeia sagrada» de Canudos um movimento resultante do inconsciente arcaico e popular pertencente à «substância ideal, onírica, utópica e filosófico-religiosa que está na origem do mito do Encoberto»⁴. Não obstante a irreflexão do fanatismo, Canudos fez-se fenómeno singular e simbólico, uma espécie de ecumenismo fervoroso, ativo, que se indispunha com o tempo da trivialidade e do desespero metafísico.

Além do mais, existe uma irradiação constante, persistente e vasta da cultura portuguesa, em especial, do mito sebástico em certos textos de Cassiano Ricardo, Dora Ferreira da Silva, Sousândrade, Hilda Hilst e na voz de cancioneiros populares como Alceu Valença, Gilberto Gil, Milton Nascimento e no nordeste desvelado de um Patativa do Assaré ou de um Augusto Pessoa ou no cordel de João Lopes Freire. A propósito, este cordelista, ao reavivar a história de Carlos Magno e os doze pares de França, reconta que Carlos Magno foi coroado em Roma com o título de imperador do sacro Império romano e que foi o soberano que mais próximo ficou da realização do Quinto Império. Em várias regiões do Brasil esse sonho medieval ainda é manifestado nas Cavalhadas e Marujadas.

Há em nosso cenário literário um *Encoberto* que sempre regressa, mesmo que tenha passado o tempo histórico de vida possível do próprio Rei D. Sebastião. Todavia, já não se trata da volta desse monarca, mas da ritualização do mito e,

⁴ *Ibidem*, p. 221.

por conseguinte, do que ele significa e realiza culturalmente: uma ideia fundamental de força revolucionária como a que se apresenta na letra poética «Admirável gado novo»⁵, de Zé Ramalho, na qual há referências veladas a D. Sebastião, na medida em que esse mito incita, na imanência histórica (*o hoc tempore* está no *in illo tempore*), à realização coletiva de uma República democrática popular acercada por valores de liberdade de ser, de saber e de viver que se projetariam para todo o mundo ou mesmo no tocante à derrubada de relações humilhantes, sobretudo, no que concerne às ditaduras, aos governos totalitários.

É sob a perspectiva de recusa dos mandonismos locais que se desenhou a figura de D. Sebastião, a bem dizer, o destino da vida, de modo especial a vida humana, e, simultaneamente, o transcendente e o imanente, o futuro do passado mítico e sua presentificação em uma poesia de Ferreira Gullar⁶ que conta a lenda da Praia dos Lençóis no Maranhão:

Diz a lenda que na praia
dos Lençóis no Maranhão
há um touro negro encantado
e que esse touro é Dom Sebastião.
Dizem que, se a noite é feia,
qualquer um pode escutar
o touro a correr na areia
até se perder no mar
onde vive num palácio
feito de seda e de ouro.
Mas todo encanto se acaba
se alguém enfrentar o touro.
E se alguém matar o touro
o ouro se torna pão:
Nunca mais haverá fome
nas terras do Maranhão.
E voltará a ser rei
o rei Dom Sebastião.
Isso é que diz a lenda.
Mas eu digo mais:
Se o povo matar o touro,
a encantação se desfaz.
Mas não é o rei, é o povo
que afinal se desencanta.

⁵ <http://letras.mus.br/ze-ramalho/49361/> (03 de setembro de 2013).

⁶ FERREIRA GULLAR, *O Rei que Mora no Mar*, São Paulo, Global, 2001.

Não é o rei, é o povo
 que se liberta e levanta
 como seu próprio senhor:
 Que o povo é o rei encantado
 no touro que ele inventou.

Atento que, de um lado, há o tempo fáctico e histórico, do outro, o tempo mítico das origens, tempo trans-histórico e metafísico que, no seu horizonte ilimitado e inexaurível, abarca e transcende o horizonte limitado e perecível dos acontecimentos. Ou seja, ser o que D. Sebastião simboliza em termos de esperança, para que, em tempo certo, ele possa despertar na materialidade íntima e mundana simultaneamente. Não por acaso ele retorna ou refunda-se em todos os sujeitos; o importante é ter o povo chegado, no imaginário poético de Ferreira Gullar, à ideia de que é preciso refundar em cada indivíduo o Espírito a fim de que a reforma se anuncie: novo projeto de vida político-social e económico.

Há, também, uma vigência do sebastianismo em Caetano Veloso que ressaltou, na conferência proferida no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, em 1993, que o livro *Mensagem*, de Fernando Pessoa, lhe revelou o tema do mito sebástico. Decerto, ao compreender o significado desse mito português, pôde confessar, no livro *Verdade Tropical*⁷, que a sua obra poético-musical tem marcas da herança sebastianista. Nesta informação, pode estar, por exemplo, a composição «Bahia, minha preta»⁸ que abordo como um texto para ser lido como um poema que mostra a cristalização do mito.

Bahia minha preta
 Como será
 Se tua seta acerta o caminho e chega lá?
 E a curva linha reta
 Se ultrapassar
 Esse negro azul que te mura,
 O mar, o mar?
 Cozinha esse cântico
 Comprar o equipamento
 E saber usar
 Vender o talento e saber cobrar, lucrar
 Insiste no que é lindo
 E o mundo verá

⁷ CAETANO VELOSO, *Verdade tropical*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, pp. 93, 300, 338.

⁸ CD o sorriso do gato de Alice (sic), Gal Costa, BMG Ariola, Ano 1994.

Tu voltares rindo ao lugar que é teu globo azul
 Rainha do atlântico sul
 E ô Bahia, fonte mítica encantada
 E ô expande teu axé, não esconde nada
 E ô teu canto de alegria ecoa longe, tempo e espaço
 E ô rainha do atlântico
 Te chamo de senhora
 Opô Afonjá
 Eros, dona Lina, Agostinho e Edgar
 Te chamo menininha do cantoise
 Candolina, Marta, Didi, Dodô e Osmar
 Na linha romântico
 Teu novo mundo
 O mundo conhecerá
 E o que está escondido no fundo emergirá
 A voz mediterrânica e florestal
 Lança muito além a civilização ora em tom boreal
 Rainha do atlântico austral
 E ô... Bahia, minha preta,
 Como será?

De modo breve, menciono que neste poema, além da presença de nomes próprios reais, concretos e históricos referentes à Bahia dos anos de 1950 que revelam os significados ideológicos de uma época próspera, há evidências de que *Bahia* se torna uma entidade geradora de sentidos ou a fonte soberana, congregando e sintetizando, em nível textual, uma linguagem que pretende presentificar, presencializando, a figuração imagética do sebastianismo em versos expressivos.

«Bahia, minha preta» é uma poesia indicativa de certo sebastianismo a haver: o resgate de um passado mítico, o revigoramento espiritual, a revaloriza de relações político-sociais, a evidência da ancestralidade africana e a constituição de uma comunidade que se assuma em sua relativa diferença que funde a singular baianidade do Brasil, genuína em sua mistura de raças – miscigenação e ecumenismo. Neste sentido, a cidade da Bahia pode representar a concretização – a realização possível e real – da mítica *Ilha Brasil* cuja remissão é realizada de maneira explícita: «Rainha do atlântico sul», «Rainha do atlântico austral». A *Ilha Brasil* foi criadora de expectativas dos projetos de descobrimentos e sustenta, em simultâneo, a revivescência do mito sebastianista (no que tange aos valores culturais *encobertos* em terras brasileiras) e a edificação do Reino do Espírito Santo (que manteria as relações de paz sem as quais se não pode pensar em civilização duradoura).

Da análise dos poemas citados, diz-se que os sujeitos líricos — ou da lírica (lira) cuja origem guarda fortes traços com a música — não aguardam impassíveis D. Sebastião, porque este retorna primeiro na subjetividade dos poetas para expressar o futuro, só depois, na exteriorização da subjetividade de Zé Ramalho, Ferreira Gullar e Caetano Veloso, há o despertar, no ambiente coletivo, do passado mítico que pode motivar a *autodeterminação* das pessoas e de um povo. Daí a dizer que D. Sebastião é figura de plenitude ontológica que representa *contrapontos* nos quais as antinomias são superadas.

O Reino do Espírito Santo torna-se, também, um fenómeno literário, como é o caso do poema «Festa dos Tabuleiros em Tomar», inserido no livro *Poemas de Viagens*, constante da obra *Poesia Completa*⁹, cuja autora é Cecília Meireles. Eis o poema:

As canéforas de Tomar
levam cestos como coroas,
como jardins, castelos, torres,
como nuvens armadas no ar.

Estas gregas do Ribatejo,
nesta procissão, devagar,
não são apenas de Tomar:
são as canéforas dos tempos...

Para onde vão, com o mesmo andar
de milenares portadoras,
levando pão, levando flores,
as canéforas de Tomar?

Para que sol, para que terra,
para que ritos, a que altar,
as canéforas de Tomar
os primores do mundo levam?

O pombo cristão vem pousar
no alto dos cestos: pães e rosas
ides dar aos presos e aos pobres,
ó canéforas de Tomar?

⁹ CECÍLIA MEIRELES, «Festas dos Tabuleiros em Tomar», in *Obra Completa*, Rio de Janeiro, Editora Nova Aguilar, 1993, pp. 1307-1308.

Este poema é uma mostra da cristalização e persistência da tradição místico-religiosa do povo português, sendo uma metonímia da Festa dos Tabuleiros, na cidade de Tomar, o que torna possível uma relação simbólica de existência externa ao texto. Quanto à poesia de «Festa dos Tabuleiros em Tomar», entendo que seja a metáfora de um novo tempo de bonança, equivalente ao banquete geral, todo ele de comidas gratuitas e do qual participam todos os que queiram fazer a distribuição de iguarias e a devoção ao saber amar, servir e rezar.

O mito do Reino do Espírito Santo, equivalente ao mito da *Ilha Brasil*, é «o Princípio reinante anunciado, de cuja matéria lendária serão feitos os mitos portugueses do Quinto Império e do Encoberto»¹⁰. Diria, inclusive, que é precisamente uma esperança que irmana os homens para além do mito e a sua assimilação por poetas, cancioneiros e cordelistas; mostra a perspicaz observação sobre *o modo de ser português*, declarado, metonimicamente, em poesia, em prosa, em canção, pois, adotando aquilo que o *Encoberto* representa enquanto *futura-Idade*, faz ressignificar a Parusia com teor de fraternidade ecuménica, humanista, concebida com base em questões fundamentais – o da liberdade de expressão, económica e político-social.

Então, o valor do sebastianismo não adentrou apenas a nossa literatura, mas dinamiza o cenário cultural brasileiro nas Cavalhadas, nas lendas de D. Sebastião, nas figuras de António Conselheiro, Padre Cícero, Tiradentes e Zumbi dos Palmares, no Cangaço, nos ritos da Umbanda e do Candomblé, das Igrejas e das Irmandades, dos Maracatus e das Congadas e até mesmo nos desfiles das Escolas de Samba e nos movimentos comunitários. Isto ocorre pelo facto do Brasil ser um país de paradoxos, de sincretismos.

Estas interpretações só foram possíveis porque tentei, na medida do possível, ressaltar, a partir de António Quadros, o adensamento da cultura portuguesa entre nós e, por extensão, a relevante vocação atlântica de um povo e o sebastianismo como sendo a «alegada chave para a resolução de todos os problemas imediatos do Império português»¹¹. É lícito mencionar que a viabilidade do mito sebastianista depende de sermos sujeitos capazes de, pela quotidiana tarefa, determinar a revolução espiritual que nos dignifique a existência. Portanto, vamos a isso. Viva o Rei. «Mais Rei que nunca! Rei Santo... Rei... O Rei de

¹⁰ ANTÓNIO QUADROS. *Portugal, Razão e Mistério: O projecto áureo ou o Império do Espírito Santo*, Lisboa, Guimarães, 1999, p. 91.

¹¹ MANUEL J. GANDRA, *Joaquim de Fiore, Joaquimismo e Esperança Sebástica*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999, p. 125.

Sempre!»¹² Por fim, invento serem meus os versos do poeta Augusto de Campos, autor do livro *Verso, Reverso, Contra Verso* para fazer uma alusão desde logo à intemporalidade mítica a que acedeu D. Sebastião:

Eu defenderei até a morte o
novo por causa do antigo e até a
vida o antigo por causa do novo.
O antigo que foi novo é
tão novo como o mais novo.

¹² JOAQUIM DOMINGUES, *De Ourique ao Quinto Império*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, p. 311.

A Leitura do Modernismo em António Quadros

NUNO JÚDICE

A leitura que António Quadros fez do Modernismo tem dois momentos altos: a biografia que fez de Fernando Pessoa na coleção *A Obra e o Homem* da Arcádia e *O Primeiro Modernismo Português: Vanguarda e tradição* nas Publicações Europa-América, em 1989. Há duas palavras-chave nesta visão que ele tem do Modernismo: vanguarda e tradição, subtítulo da sua história do Modernismo. Será esta a diferença do nosso Modernismo em relação, por exemplo, ao Futurismo ou ao Dadaísmo, que rejeitam a tradição e, pelo contrário, a pretendem destruir (ao menos nas proclamações panfletárias dos Manifestos): pelo contrário, os modernistas portugueses, sem que isso os afaste da procura de uma expressão inovadora e de tomarem atitudes críticas que vão até à polémica e à rejeição de obras e autores que consideram conservadores e académicos, recuperam os autores do passado recente que trazem um contributo estético para as propostas modernistas, como é o caso em particular de Cesário Verde e de Camilo Pessanha.

Um outro ponto em que a visão de António Quadros se torna indispensável para a compreensão desse movimento consiste na inclusão de todos os que contribuíram para a sua diversidade, não a reduzindo àquele que, cada vez mais, foi ocupando o primeiro plano e apagando com a sua sombra os outros. Refiro-me a Fernando Pessoa, pese embora a dimensão de primeira grandeza da sua obra. No entanto, a diversidade de temas, de ideias, de estilos e de influências que perpassam por todos os seus companheiros e contemporâneos enriquece a compreensão do contexto de onde surgiu Pessoa, e que o ajudou a encontrar esse seu caminho diverso e único.

Quadros parte do princípio de que o estudo do modernismo implica uma «reflexão filosófica» que permita transcender uma visão puramente «histórico-cronológica»; e é isso que a sua História propõe. Acentuando a imprecisão do termo Modernismo — afinal, para ele, todas as gerações são modernas no sentido em que partem de uma nova proposta que rejeita o passado — encontra uma feliz expressão para designar este fenómeno: «Neste sentido, todas as novas gerações são modernas, constituem o modo de um tempo, e que é modernismo senão a assunção, teorizada ou intuitiva, da modernidade?»¹

Uma outra nota aparentemente de passagem revela-se uma das mais certeiras explicações para a sucessão de *ismos* que Pessoa foi criando ao longo da década modernista (a de 1910), do paúlismo ao neo-paganismo passando pelo

¹ ANTÓNIO QUADROS, *O Primeiro Modernismo Português: Vanguarda e tradição*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989, p. 18.

sensacionismo, o interseccionismo e o futurismo. Ao dizer que «Pessoa satirizou o processo»², o que António Quadros nos diz é que Pessoa nunca se sentiu bem na pele de nenhum desses *ismos*, tentando criar esses movimentos pessoais numa espécie de «à maneira de» ou «para além de» o futurismo. Tais movimentos, pela sua efemeridade e por nunca terem vingado para além da sua obra, com exceção do paúlismo, constituíam a sua crítica a essa necessidade de autocatologação literária que já vinha da época simbolista e que, durante todo o século XX, não mais deixaria de marcar cada década, num desejo de impor ao seu tempo esses «modos» estéticos que, no melhor dos casos, depressa se converteriam em «modas», no pior convertendo-se em tiques sem qualquer criatividade.

É interessante a sua explicação da origem da palavra «ultimato» relativa aos textos futuristas de Almada e de Campos, obviamente referindo o ultimato inglês que desencadeia a reação anti-brigantina de 1890, dado que coloca esses textos na linha de uma afirmação nacional que Quadros situa numa «terceira vaga do regeneracionismo português pós-ultimato», o que o leva a acentuar «a originalidade – e a grandeza – da nossa vanguarda, a única de todas as vanguardas europeias que ulteriormente reencontrou a Tradição»³. Esta «questa» da Tradição vai encontrar o seu lugar pleno na década de 1920, já ultrapassado o que ele designa como a primeira fase do modernismo assente no radicalismo estético, tendo agora na figura de Almada Negreiros o seu grande protagonista. Pessoa e Almada coincidem, para Quadros, «não só quanto ao tema de Portugal, mas também quanto ao tema da procura da verdade oculta, conduzindo no entanto mais o artista a sua pesquisa para a orientação grega e pitagórica»⁴.

Tem António Quadros consciência da originalidade dessa primeira geração, correspondente aos anos dez, sendo que o que ocorre a partir da década de vinte não possui já a novidade trazida pelos textos percursoros. Mas o aspeto também inovador da sua análise vem da referência aos Mestres dos modernistas – Cesário Verde, o sensacionista, e Camilo Pessanha, o simbolista. Se esta última designação é incontroversa, designar Cesário pelo termo inventado por Pessoa para caracterizar o lado mais vanguardista da sua poesia é de uma total pertinência, vendo em Cesário, na linha dos seus modelos franceses, como Baudelaire, a busca conseguida dessa correspondência entre a realidade e as sensações. Juntando ao estudo um conjunto de contributos biográficos que ainda hoje constituem novidade para quem trabalha esses autores na base de simples conjeturas nem sempre bem fundamentadas, estes capítulos são fonte indispensável para o conhecimento daquilo que formou o universo poético de cada um deles.

² *Idem, ibidem*, p. 19.

³ *Ibidem*, p. 38.

⁴ *Ibidem*, p. 47.

O capítulo mais denso é aquele a que dá o nome «Os orfistas», tratando extensamente de Sá-Carneiro e de Pessoa, numa conseguida conciliação entre biografia e história cultural. Poderá dizer-se que, posteriormente, muitas obras se lhe seguiram acrescentando dados e interpretações, sobretudo no que a Pessoa diz respeito; mas pode verificar-se que muito do que surgiu não é mais do que um acumular de pormenores que pouco acrescentam ao que é essencial, e na sua obra se encontra bem verificado:

– a constante inadaptação de Sá-Carneiro que o condena ao seu destino trágico, resultante em grande parte daquilo que Quadros aponta ao personagem de «A confissão de Lúcio» como sendo «o narcisismo directo ou por interposta pessoa de um duplo»⁵;

– no que diz respeito a Pessoa, explica o facto de Pessoa nunca ter dado o passo para a sua consagração como escritor através da reunião em livro da sua obra (com exceção dos poemas ingleses, e no fim da vida da *Mensagem*, que – se a isso se resumisse a sua obra – pouco mais dariam do que um apontamento na história literária da época) como sendo o resultado de uma contradição: sentir que «uma celebridade facilmente ao seu alcance» não seria senão «grosseira, fraqueza, diminuição»⁶. E é na visão de um poeta que foi um inovador mas também um continuador que a sua leitura nos transmite algo cuja pertinência a cada passo nos é revelada na obra pessoana:

[...] se foi um moderno e um modernista, foi também um incansável pesquisador e assuntor do tradicional, do secreto, do mítico, do enigmático, do que se perdeu ou esqueceu e contudo está vivo, porque é talvez perene na cultura portuguesa e universal mais profunda.⁷

Finalmente acrescenta três nomes aos dois primeiros: Almada, Amadeo e António Ferro. Juntam-se estes a outros que episodicamente já haviam sido referidos, como Raul Leal; mas são eles que completam o quadro do nosso Modernismo dentro de uma visão total que, sem eles, ficaria incompleta. Almada e Amadeo constituem o complemento plástico da literatura; e Ferro vem dar o aspeto político e a expressão pública dessa cultura vanguardista que – para uns bem, para outros mal, mas importa olhá-la hoje com alguma distância e objetividade – vai ficar associada a uma época dominada pela figura do Ditador Salazar.

⁵ *Ibidem*, pp. 151-2.

⁶ *Ibidem*, p. 188.

⁷ *Ibidem*, p. 191.

O que Almada e Amadeo trazem é uma consciência dessa tradição que, no caso de Almada, se associa a uma procura hermética de chaves apontadas nos arcanos gregos, e em Amadeo, sobretudo na fase «nacional» da sua pintura, reabilita figuras e cores de uma arte popular portuguesa que terá a sua concretização mais tarde, em realizações da iniciativa de Ferro como o Museu de Arte Popular ou os Painéis encomendados a Almada para as gares marítimas de Lisboa de Alcântara e da Rocha do Conde de Óbidos. E é também justa a sua insistência no Futurismo, que tem o seu ponto alto em 1917, como o paradigma que irá conduzir a persistência do Modernismo nas décadas de vinte e de trinta, muito por insistência de Ferro naquilo que será o lado menos polémico e mais decorativo e cenográfico da sua estética, seguindo aliás o percurso de Marinetti, seu fundador, mas que só em Portugal encontrou de facto uma coerência e uma continuidade que nos torna um caso de exceção na influência desse movimento, e talvez tenha contribuído para que o Surrealismo, surgido em França em 1924, não tenha conseguido vencer na nossa literatura e na nossa arte até, praticamente, ao pós-Segunda Guerra Mundial.

Será na sua abordagem de Fernando Pessoa (publicada em 1960 na editora Arcádia, coleção *A obra e o homem*) que as propostas para uma categorização do Modernismo português encontram a sua raiz. Vindo na sequência da *Vida e Obra de Fernando Pessoa* de João Gaspar Simões (retificada por Eduardo Freitas da Costa em aspetos mais imaginativos com que Simões procurou dar uma imagem de um «poeta maldito» pouco conforme com a sua vida pouco mais do que banal), esta é a biografia de Pessoa que um maior contributo traz para o conhecimento amplo da sua personalidade, incluindo referência a factos que terá obtido através de testemunhos que ainda conviveram com o poeta, para além dos que terá podido obter dos seus pais, António Ferro e Fernanda de Castro. Esta biografia é pioneira nas suas interpretações porque, à data, muito ainda estava por «descobrir» na arca, sendo Ferro aquele que pela primeira vez confere um sentido a aspetos mais profundos da doutrina pessoana ligados ao lado esotérico e místico do poeta.

Qual é, então, o seu grande contributo? Se a heteronímia é colocada no espaço labiríntico de máscaras com que o sujeito se vai cobrindo, umas atrás das outras, aquilo a que se poderá chamar a verdade de Pessoa (se é que ela existe) reside num aspeto que é, afinal, o segredo de Polichinelo: a tradição de uma heterodoxia que percorre a nossa cultura desde D. Dinis a António Vieira, e que Pessoa assume e recria. Por outro lado, aspetos como a sua infância, a sua constante desadaptação a um estatuto social assumido que incluiria curso, profissão, casamento, a impossibilidade amorosa, encontram neste livro respostas que são, praticamente, definitivas, e que só tornam ainda mais especulativas, desnecessárias e quantas vezes imaginativas as infinitas variações que já devem somar milhares de páginas sobre esses pontos, pouco ou nada acrescentando

ao que nesse livro nos é dito; e deve dizer-se que, tendo Quadros tido acesso às cartas de amor a Ofélia, o que ele cita dessa correspondência é, no fundo, o essencial e o que não é ridículo, bem tendo nós podido prescindir da revelação de um acréscimo que nada acrescenta, em meu entender, à valorização quer do poeta quer da obra, para além do drama humano dessa relação.

Poderemos discordar de um sentido messiânico, de uma visão que busca com demasiado otimismo uma coerência global num poeta que muitas vezes entrou em contradição consigo próprio e que, quando chegava a um fim, logo o contradizia pela boca de um heterónimo que funcionava como aquilo a que é moda, hoje, chamar-se o «contraditório». Mas muitas conclusões, muitas intuições, e sobretudo o conhecimento profundo e a perceção do papel do pensador na personalidade pessoana, constituíram um contributo ainda hoje necessário para o conhecimento desse que foi um dos mais ricos períodos da nossa cultura e dos seus protagonistas.

A Poética de António Quadros*

ANTÓNIO CÂNDIDO FRANCO

A minha janela da cozinha abre para sudeste, donde chega o vento quente de verão e se levantam os dois luminares do céu limpo. Nas noites frias de janeiro, quando as nuvens debandam ou se desfazem, põem-se a brilhar as grandes e diamantinas estrelas austrais. Eu chego lume ao pavio duma vela e leio ao acaso uma página dum livro esquecido. Foi por certo aí que li esta frase de Afonso Cautela: *A convite de António Quadros e um pouco por culpa da solidão intelectual em que vivia no Alentejo (com desconhecimento das políticas e dos maquiavelismos lisboetas) caiu [Afonso Cautela] na armadilha de colaborar no jornal 57, deslize que lhe valeria o epíteto de “fascista” vindo dos amigos de esquerda, enquanto a publicação dos cadernos lhe valia o epíteto de comunista, por parte dos que não só lhes apreendiam a publicação como lhe moviam outros tipos de perseguição, não muito impiedosa mas chata, para quem gostava tão pouco de políticos e de política como ele.*

A frase tem o seu quê de surpresa para quem só conheceu António Quadros na década de 80 do século XX e viu nele um homem cheio de entusiasmo pela tradição portuguesa mas aberto, liberal, pronto a recolher os mais variados contributos e incapaz duma palavra má. De resto essa imagem dum cosmopolita, apto a interessar-se por tudo o que fizesse parte da nata universal, está logo patente em alguns dos seus primeiros estudos, depois recolhidos em *Modernos de Ontem e de Hoje*. A frase de Afonso Cautela não está publicada em livro e corre apenas naquelas folhas datilografadas em que este homem é pródigo. Só ela merecia um excursão cuidado e demorado, em que por agora não me posso empenhar. Na verdade estou aqui para falar da *poética* de António Quadros e não para destrinçar a situação cultural e política duma revista marcante, o *57*, na segunda metade do século XX português.

É pois a poética de António Quadros que aqui me traz. E a poética dum escritor, digo comigo, nunca é aquilo que se pensa. Também a de António Quadros não é o que de imediato se pode esperar. Poesia e verso nem sempre coincidem naquele ponto onde se apura uma teoria da criação. Enganar-se-ia quem fosse procurar aos versos dum poeta tão prodigioso como Teixeira de Pascoaes a sua poética. Se assim fizesse, colheria só uma pequena parte do exercício criativo deste poeta. É afinal na sua prosa, em especial na prosa narrativa de livros como *Duplo Passeio* (1942), que se encontra a parcela mais grada e representativa da sua imaginação. Do mesmo modo em António Quadros a letra mais propícia para avançar por dentro da sua poética não me parece que seja a dos versos, por

* O autor do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

exaltante que seja, mas a da prosa narrativa dos livros de contos, *Anjo Branco*, *Anjo Negro*, com duas edições (1960; 1973), e *Histórias do Tempo de Deus*, também com duas edições (1965; 1979). O conto neste escritor é poesia narrativa em prosa, de largo alcance, que permite recolher uma visão criativa em estado puro e sumamente representativa do propósito geral da sua arte.

Nas edições finais destes livros temos um conjunto de dezoito contos, onze para o primeiro livro e sete para o segundo. É impossível fazer aqui uma abordagem dum tal volume de texto. Seleciono por isso um relato particular de cada livro, capaz de restituir em cada caso a comum atmosfera narrativa. Para o primeiro livro, escolho «Rosa Mística» e para o segundo «Império». Vale o trabalho fazer um pequeno apontamento da intriga de cada uma destas narrativas.

Em «Rosa Mística», cujo título vale só por si um poema, ou um vitral pré-rafaelita, vemos um homem que escreve, no seu escritório, com uma pistola ao lado. Dá as costas a um retrato seu, antigo, doutro tempo, já revoluto, realista e concreto, pintado por Vicente Atalaia, em que se faz representar em fato de montar e tourear. Em tempos prezou muito o quadro e o que ele representa; não havia por isso momento em que se sentasse no escritório em que não desse a cara ao retrato. Agora não. Desgostou-se dele e do que lá se evoca. Prefere dar as costas, apanhando pela frente uma outra imagem, mais recente, da autoria dum pintor surrealista, adquirida num alfarrabista de Paris. Trata-se duma gravura muito menos centrada, ao menos na aparência, na pessoa do narrador. A uma primeira impressão a gravura é um cromo romântico, com árvores, picos de montanha, céu com nuvens, adornos humanos, aqui ou ali. Quando o olhar se fixa, as imagens mudam. As árvores por exemplo metamorfoseiam-se em fisionomias humanas ou animais e os picos e as nuvens ganham a forma de máscaras vivas e exóticas. É um conjunto alucinante, que rodopia a uma velocidade imparável, acabando por formar uma rosa estável e fixa.

Esta gravura, o «tromepe l'oeil», tão do agrado no presente do narrador, recorda-lhe uma mulher, a quem só viu uma vez, há trinta anos, e de quem não sabe sequer o nome. Chama-lhe a «Rosa Mística». Esta mulher, entre tantas outras que possuiu, é a única que ele amou com verdade, e logo a única recordação que lhe interessa ter presente. O amor que hoje tem a essa mulher é de tal modo grave e sincero que está disposto a matar-se. Com a morte acredita poder revelar uma outra vida, onde acederá à Rosa Mística, cuja vida autêntica não é compatível com este mundo, representado pelo quadro de Vicente de Atalaia.

Em «Império» – nome que é uma encruzilhada – um homem, Duarte, chega a uma grande empresa jornalística e pede para entrar. Agostinho Teles e Ricardo Teles, o chefe daquele empório e seu filho, não o podem receber, pois estão em reunião. Pede então para chamar o redator principal do jornal, Mário Santana. Este chega ao fim dalgum tempo, abraçando efusivamente o desconhecido, a quem reconhece.

Entretanto no interior da empresa tem lugar a reunião. Agostinho Teles passa a chefia da empresa ao filho Ricardo, que faz o seu primeiro discurso ao pessoal do jornal. É um discurso prático, economicista, em que se defende o trabalho, a aplicação, a modernização, a racionalização dos meios, a disciplina, o dever, a produtividade e a rentabilidade. Anuncia então a instituição de prémios de produção para os melhores trabalhadores, a quem promete ascensão rápida dentro da empresa.

No exterior, Duarte conta a sua história a Mário Santana. Abandonou pai e irmão há muitos anos, desgostoso dos valores familiares, escorados no trabalho e na aparência, para ir ter aquilo que o dinheiro não lhe podia dar, a liberdade. Tem hoje a certeza, depois do que viveu, de que aquilo que importa na vida é procurar a alma. E está de regresso a casa para dizer ao pai e ao irmão que o *império* é o do espírito e não o do dinheiro.

A pergunta que me faço é a seguinte: como ler estas duas narrativas — de resto muito próximas de todas as outras? Digo que o ponto de partida para responder pode ser este: estes relatos preocupam-se em *mostrar*, por meio de estratégias narrativas cuidadosamente escolhidas e apropriadas, o que está além das aparências ou do real visível. Assim em “Rosa Mística” há por um lado o traço de Vicente Atalaia, sinal dum Eu social, perdulário e arrogante, que ocupa o espaço imediato da vida, e por outro lado um Eu profundo, transcendente, que se revelou em segredo, na intimidade, e vive magnetizado na procura dum amor verdadeiro, identificado à mulher sem nome, a Rosa Mística. Em “Império” temos dois irmãos, Ricardo e Duarte, sendo o primeiro o real imediato, o Eu social, autoritário e ganancioso, e o segundo o real transcendente, o Eu interior e espiritual, desligado deste mundo e dos interesses materiais.

Se correremos as restantes narrativas de António Quadros percebemos que a dinâmica da sua intriga se alicerça sempre em idêntico movimento dual, que põem em contrastivo confronto o mundo social e o mundo dos desejos mais íntimos e autênticos, em geral desconhecidos à camada da consciência mais exposta. Dou mais um exemplo, que é modelar e sumamente significativo, além de curioso e pouco esperado. Trata-se do relato que abre o livro *Histórias do Tempo de Deus*, «A Palavra». A intriga narra-se em poucas palavras. Em delicada situação hospitalar um homem doido é analisado por dois médicos, que procuram sem resultado o sentido duma palavra misteriosa, repetida à exaustão e em êxtase efusivo, por este homem abstrato e sem razão. Aquilo que aqui se joga é ainda o Eu social e analítico, o Eu deste mundo, representado pelos analistas, em contraste com o Eu selvagem e livre, o Eu duma realidade desconhecida e transcendente, que nos é dado pelo doido.

Os títulos dos livros, jogando no primeiro caso com o contraste de duas cores opostas e extremas, o branco e o negro, e no segundo com um tempo de Deus e um tempo do homem, também eles inconciliáveis e sem pontos de encontro,

contribuem para a dinâmica contrastiva que estrutura a ossatura das narrativas de António Quadros. Que isto não é apenas uma impressão de leitura ou um facto inexorável da análise textual, di-lo a nota introdutória que o autor achou por bem juntar à segunda edição de *Anjo Branco*, *Anjo Negro*. Encontro aí o seguinte:

[...] os oito primeiros contos, incluídos na 1.^a edição (publicada em 1960) e agora revistos, procuraram sondar, nas situações limite do amor e da morte, da consciência e da loucura, da vigília e do sonho, da contemplação e da acção, algo de uma estrutura original dos homens, para além do seu recorte no quotidiano, algo que mergulha raízes no insondável de antigos mitos ou de uma memória arcaica, distante e todavia presente no seu comportamento actual – e nas brechas que por vezes neste se abrem, revelando insuspeitadas paisagens interiores.¹

Foi pois propósito do autor escrever histórias que lhe permitissem recuperar partes esquecidas ou invisíveis da realidade, fazendo-as viver à luz do dia, de forma consciente, no contraste do real quotidiano ou do real sensível. Esse outro plano do real, que se manifesta nas situações limite do dia-a-dia, como o amor da Rosa Mística, a loucura do paciente analisado ou o sonho aventureiro de Ricardo, corresponde àquilo que o autor designa como a *estrutura original dos homens* e que chamei de Eu interior e livre. Esta realidade pessoal de segundo nível, que podemos fazer equivaler à segunda consciência freudiana, o escondido cofre psíquico onde se fecham a sete chaves os recalcamientos e os desejos mais pessoais e arcaicos, foi obstruída por um aluvião de novidades exteriores, como o poder, a posse, o dinheiro, o sucesso, o prestígio, a racionalidade, que se impuseram e logo se fizeram os imperativos estruturantes do Eu humano, que assim passou de livre a condicionado, de interior a social.

Estamos agora em condições, eu e o leitor, de percebermos a poética de António Quadros. Dito doutro modo, temos os elementos necessários para saber o que o António Quadros pediu à literatura, porque é disso que se trata, quando se fala de poética. A função do conto ou da literatura em geral para António Quadros é revelar, sob a superfície baça do quotidiano, sob a camada cristalizada do gelo exterior, um Eu humano profundo, sem condicionantes de tipo social. Trata-se de despir o Eu das roupagens convencionais, de libertar ou de dinamitar os interditos, de modo a exumar do olvido e do abandono o corpo essencial do Eu, que assim regressa, mesmo que nas situações anormais da loucura, da morte ou do amor, que só duram fugazes instantes, ao convívio do real sensível. Esse Eu essencial equivale a pôr à mostra uma alma secreta do

¹ *Idem*, *Anjo Branco*, *Anjo Negro*, 1973, p. 7.

mundo, onde tudo está intacto desde e para sempre. A literatura funciona pois para Quadros como uma forma de revelação ou de iniciação à memória do que está esquecido ou mesmo como uma forma extrema de busca daquilo que se perdeu e é tão valioso como uma esmeralda rara. Nenhum título de livro seu revela assim tanto o propósito da sua escrita como o derradeiro que deu, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro* (1992), verdadeiro testamento de ideias e de intenções.

Vou até à janela da cozinha, que o leitor já conhece. É noite cerrada. A transpiração urbana, mesclada aos vapores quentes do vento sul, suja a atmosfera. Nem uma estrela nesse quadrante do céu se cõa. Um céu de fuligem, sem espessura, uma pincelada seca de óleo, ondula diante de mim. Se fosse possível afastar esta cortina de cinza, veria Antares, em fogo, palpitar com a sua cor de sangue. Não é uma esmeralda mas é todavia um rubi, uma pedra preciosa, um coração a palpitar no infinito. Também eu devo ser um caçador de joias, um insatisfeito com as aparências do mundo. Quero o fogo analógico, o corpo desnudo e essencial, o mito arcaico e anterior ao Tempo, que um véu baço e social nos roubou para sempre. Faço parte da mesma confraria de António Quadros. Digo comigo que esta irmandade é bem mais larga do que se pensa, até no tempo que foi o dele, a segunda metade do século XX português.

Talvez por aí se possa comentar com proveito a frase de Afonso Cautela que aqui li, uma noite, com surpresa, à luz cerosa duma vela, percebendo, ainda com mais surpresa, que do ponto de vista do absoluto em que Quadros se moveu a sua hoste não é apenas o pequeno pelotão da Filosofia Portuguesa mas todos os outros, conhecidos ou anónimos, que nunca perderam de vista o regresso ao Paraíso e fizeram da poesia uma via de acesso ao sublime. Este homem faz parte duma tribo de aventureiros do espírito, que nunca morre. Isto é que de verdade interessa e o junta a tantos outros, que desde Jasão e Seth não desistem de partir em busca do Paraíso.

O resto, o que se conta à boca pequena, as pequenas histórias, quase miseráveis, sem verdade, que todos, à esquerda e à direita, arrastamos neste mundo que um dia perdeu a sua glória primeva, são o lastro, o pesado lodo de que o amor, a aventura, o sonho, a morte ou a loucura, para alívio nosso, nos haverão de libertar.

António Quadros

Da literatura alheia à literatura própria

JOÃO BIGOTTE CHORÃO

Quem sai aos seus não degenera: Filho de escritores, António Quadros honraria a herança recebida de seus pais — um património espiritual que geriu como pôde e soube. Cedo revelou vocação literária e teve acesso a jornais e revistas onde publicou artigos sobre autores então pouco conhecidos ou já consagrados. Compilou esses textos no livro *Modernos de Ontem e de Hoje* (1947). Diríamos que a sua crítica era impressionista e subjetiva, atenta à obra e ao homem, numa atitude de empatia que não ocultava sob uma máscara de objetividade a simpatia e apreço pelo autor estudado.

Antecedeu as suas primícias literárias de um prefácio em que explicava a que vinha e para que vinha. Como se justificando, reconhecia que, em vez de escrever sobre literatura, devia *fazer* literatura. Só assim se tinha legitimidade para ajuizar de obra alheia. O crítico literário que nunca deixou de ser, num registo porém mais especulativo que privilegiava a literatura de ideias, veio acrescentar a esse atributo o de poeta e contista, para no final da sua jornada escrever um romance “estranho e inesperado” em que recupera a personagem, abandonada por uma arte narrativa anti-humanista. O protagonista de *Uma Frescura de Asas* é o pensador Sampaio Bruno, que escreve com mão menos pesada um como que diário da agonía.

António Quadros, quando fala em “modernos”, não se refere ao seu período histórico, mas ao talento ou génio que torna intemporais escritores que se antecipam ao seu tempo. Violando as fronteiras do tempo, há filósofos e poetas antigos que se diriam nossos contemporâneos como se tivessem escrito para o tempo presente. Em *Viaje a los Centros de la Tierra* bem evidenciou Vintila Horia essa espécie de contemporaneidade que aproxima gente de diversas idades, de diversas áreas culturais e de diversos países, contemporaneidade em que nada faria supor que um dia se encontrariam nos caminhos do saber. O autor de *Modernos de Ontem e de Hoje* não podia adivinhar nem o Padre Manuel Antunes dos *Grandes Contemporâneos* nem o romeno da *Viaje*. Se no livro de António Quadros não há um salto por cima dos séculos, há a singular perspectiva de homens irmanados na descoberta da sua alma e da alma dos outros.

Por sua vez, António Ferro, na coleção de «Contemporâneos» que fundou e dirigiu na portuense editora Tavares Martins, de algum modo junta, por suas secretas afinidades, escritores do século XIX e do século XX. Aqueles autores oitocentistas, o dinamarquês Jens Peter Jacobsen e o genebrino Henri-Frédéric Amiel antecipam por assim dizer uma sensibilidade moderna e de dramática perplexidade que se encontra em Georges Duhamel do *Diário de Salavin* e no Julien Green de *Meia-Noite*.

Estes e outros autores figuram em *Modernos de Ontem e de Hoje*: Jacobsen, que comparece na abertura do livro, Duhamel, que traduziu. Para António Quadros, Jacobsen é um «milagre» operado no declínio do romantismo e do estereótipo realista. O «herói» do romance *Niels Lyhne* cai no trágico vazio de uma fé que se perdeu e que um ateísmo militante não logra preencher. O poeta idealista, dividido entre o sonho e a vida, condena-se — ou é condenado — ao deserto espiritual e à solidão desumana. Na hora final, nenhuma teoria ou ideologia conforta o homem, abandonado de tudo e de todos.

Em *Modernos de Ontem e de Hoje* são, em maior número, os escritores estrangeiros, mas alguns brasileiros representam, e bem, o idioma comum. Autores que seriam fulcrais no ensaísmo de António Quadros, Mário de Sá-Carneiro e, acima de todos, Fernando Pessoa, não estão ausentes, mas não têm a dimensão e o empenho que se esperam do verdadeiro especialista que ele veio a ser. Valorizou no poeta da *Mensagem* o que nem sempre é valorizado, procurando integrar o homem desintegrado num *corpus* de valores não negativistas e num grupo de artistas de vanguarda.

Nessa obra de referência que é *Fernando Pessoa: Vida, personalidade e génio* procurou a unidade na pluralidade, o rosto escondido em muitas máscaras. Formado em precoces leituras inglesas e em mais tardias mas não menos decisivas leituras portuguesas, oscilou entre o saudosismo e o futurismo, entre mitos nacionais (sebastianismo, Quinto Império) e ídolos universais (irracionalismo, dinamismo, sobre-humanismo).

Na obra altamente sibilina e, não raro, mistificadora de Fernando Pessoa, afasta-se António Quadros de uma interpretação redutora e, como tal, unilateral, para tentar uma aproximação que, no campo artístico, político e religioso seja mais contrastada e enriquecedora. Julgando insuficientes ou inadequados a um mais correto entendimento da obra de Pessoa critérios de estrito racionalismo positivista, materialista ou sociológico, Quadros rasga outros caminhos para penetrar nesse labirinto em que tantos se perdem. Sem alardes, António Quadros não pretende mostrar que bebe azeite como certos exegetas do Poeta. Não cede ao exibicionismo intelectual ou ao exercício arbitrário nem quer impor o 'seu' Pessoa a outras legítimas abordagens do homem e da obra.

Cesário Verde aparece de relance, identificado com Lisboa, a cidade-berço de António Quadros, que amava sentimentalmente e contemplava culturalmente. Ao pintor de Lisboa, Carlos Botelho, consagrou um ensaio, e peregrinou por Lisboa arquitetónica, urbanística e literária. Lisboa fascinava-o pela beleza e desafiava-o como «enigma». A sua tese de licenciatura no curso que então se chamava de Ciências Histórico-Filosóficas versou precisamente o «enigma de Lisboa». Mais do que uma tese convencional, era um ensaio de «interpretação filosófica de estética contemporânea», que veio a lume numa revista de que se tirou uma separata e, em 1958, se publicou em *plquette* por iniciativa do IADE.

Ao contrário de Brasília, em que o espaço, de tão largo, produz uma sensação de agorafobia, e em que não se vê a pátina do tempo como a certificação da idade, Lisboa e outras cidades antigas são a expressão de várias épocas e de vários estilos. Se Brasília parece um hino ao génio da arquitetura, com a sua *cathédrale engloutie* e o seu Palácio da Alvorada, a nossa Lisboa, sem a monumentalidade de Madrid ou de Roma, cidades imperiais, impõe-se pela graça lyricamente celebrada como ninguém por Cecília Meireles.

Muita da magia de Lisboa vem-lhe do rio, do longo e largo Tejo, que reflete a cor do céu e difunde pela zona ribeirinha o intenso cheiro a maresia. Se não é uma cidade monumental, a sua situação privilegiada faz de Lisboa, como a viu Jünger, uma vasta varanda sobre o oceano, a cabeça de uma civilização marítima, tão cara ao mesmo Ernst Jünger e a Karl Schmitt. Lisboa é isso mesmo, a harmonia dos contrários, o casamento da terra e da água, toda uma mescla de cores e de estilos. Cidade medieval, cidade dos Descobrimentos, cidade pombalina e romântica, labiríntica e retilínea. Cidade de colinas e de miradouros, deles se descortina um amplo panorama que se estende à Outra Banda.

Esta a Lisboa de António Quadros, oferecida à sua curiosidade e à sua cultura. Não sabemos como foi apreciada pelo júri a tese atípica, mas sabemos pelos testemunhos que escreveram tanto António Quadros como os seus companheiros Afonso Botelho e Orlando Vitorino, que não ficaram com saudades dos bancos universitários. Encontraram os seus mestres — não os teriam encontrado se não os tivessem procurado — fora das salas de aula, em tertúlias em que foram discípulos voluntários de Álvaro Ribeiro e de José Marinho, que exercitavam aí um magistério socrático. Discípulos, por sua vez, de Leonardo Coimbra, todos encontraram na poesia de Antero, de Junqueiro, de Pascoaes, de Pessoa, de Régio, o que transbordava de compêndios e de sistemas filosóficos.

Com grande interesse e admiração leu António Quadros *A Literatura de José Régio*, gerada por entre grandes dores por Álvaro Ribeiro, como hoje podemos avaliar pela sua correspondência com o poeta das *Encruzilhadas de Deus*. Deve-se a Álvaro Ribeiro uma indagação não apenas literária mas também filosófica e até teológica. Poderá perguntar-se porventura se o poeta responde sempre ao que dele reclama o filósofo. Falando de Régio, não estará por vezes Álvaro Ribeiro a falar de si próprio? Releiam-se as páginas confessionais da «Dedicatória», de um perturbado e perturbante dramatismo, e o que o autor chama «Livro de memórias» que se estende por toda a primeira parte da obra, e é de grande interesse para conhecer o ambiente cultural em que no Porto se formou Álvaro Ribeiro.

Livro exemplar de valoração de uma obra literária, vemos no extenso e denso estudo de Álvaro Ribeiro uma corajosa aventura de penetrar e guiar o leitor na multiforme floresta de José Régio. Temos para nós que o «livro de memórias» n' *A Literatura de José Régio* vai mais longe e mais fundo que as *Memórias de um Letrado* do mesmo Álvaro Ribeiro.

De uma geração ainda moldada pela cultura francesa — o “francesismo” queiroziano ainda estava na moda —, António Quadros, tradutor juvenil do Duhamel d’ O *Diário de Salavin*, regressa à tradução de escritores franceses: Cocteau (*Tomás, o Impostor*), Maurois (*Tradição*), Camus (*O Estrangeiro, Os Justos, Os Cadernos*, a que a alguns deles adicionou um prefácio).

De curiosidade aberta ao que se fazia lá fora e algum eco aqui encontrou, interessou-lhe a ficção «existencialista» de Vergílio Ferreira. Em Camilo, «escritor profundo» e de superior génio verbal, via as raízes nacionais que não comprometiam a universalidade no tratamento das paixões humanas.

Escritores da família camiliana, Aquilino, Tomaz de Figueiredo, não escaparam ao exame crítico de António Quadros. Mais castiço e pinturesco Aquilino, mais sofrido e sarcástico Tomaz de Figueiredo, um e outro trouxeram, à sua maneira, o classicismo à modernidade. A eles se contrapõe, pelo maior senso de equilíbrio e sóbria matriz inglesa, Francisco Costa, com o seu painel romanesco da vida portuguesa.

De um espírito introspetivo e especulativo como o de António Quadros seria de esperar um diário, género que aliás o dinâmico António Ferro estimava, a ponto de aconselhar o filho a seguir essa via. Com todo o respeito pelas opções paternas, António Quadros estava virado para a literatura ensaística. A literatura proclamatória, marinettianamente veloz como um carro à desfilada, toda paradoxal, qual a praticara o companheiro dos futuristas portugueses e dos modernistas brasileiros, tal literatura não estava na vocação de António Quadros, mais hermeneuta comprometido que dançarino no tablado da arte. Só episodicamente publicou diário (se é que deixou algum, como António Ferro, no seu espólio), e o pouco que veio a público mostra, mesmo aí, a sua propensão para o debate de ideias.

No quarto e último número da revista *Graal* (1957), lê-se, logo a abrir, um «Diário de bordo» de António Quadros, que tem pouco de registo anódino de dias sem história ou de *fait divers*. Em Roma faz-se acompanhar de Stendhal para discutir com ele. O caso de Malraux, cético quanto à filosofia da ação em que se comprometeu, parece-lhe paradigmático de alguém que busca na arte o absoluto que outros encontram nas religiões. Sublinha, para o repudiar, o negativismo de Breton, que automatizava a linguagem e a desligava da sua disciplina lógica.

No semanário *Tempo*, onde ultimamente colaborou, os seus textos obedeciam à epígrafe «um diário de ideias». Ideias, sempre ideias, como reclamava o convulso Teles de Albergaria do romance de Carlos Malheiro Dias. Ideias é que faltam em muitos diários mais extrovertidos que intimistas, mais anedóticos que reservados. Na bibliografia de António Quadros não faltam cadernos de viagem com impressões até da «santa» Rússia e páginas autobiográficas disseminadas em livros de índole mais ensaística.

A sua intensa intervenção cultural, o seu contributo para obras coletivas como enciclopédias, a preparação exaustiva da edição crítica de Mário de Sá-Carneiro e de Fernando Pessoa, tudo concorreu para o desgaste físico e anímico de António Quadros. Ele que nos primeiros escritos declarava que só tinha legitimidade para entrar no território onde não se é estrangeiro, publicou obras de criação pessoal – poesia e ficção. À crítica mais formalista, «científica» e ideológica, optou por privilegiar uma empatia ou cumplicidade no estudo dos poetas do sagrado (Pascoaes, Pessoa, Régio) e dos ficcionistas do transrealismo e da alegoria (Raul Brandão, Domingos Monteiro, Ariano Suassuna). Recuperando a personagem esquecida ou abandonada por uma visão antipersonalista, António Quadros escreveu, em *Uma Frescura de Asas*, quase uma história de proveito e exemplo em que a paz não se alcança senão pelo sofrimento. Como disse, e bem, o velho Renan, só devemos escrever do que amamos.

António Quadros e a Ficção Nacional

Saudades do Futuro...

ANNABELA RITA

Nas crises comunitárias, a *memória* surge como refúgio, compensação, lição ou fator de esperança de sobrevivência. E a memória é sempre ficcionalizadora do que *foi* em função do que *se é e se deseja ser*. Esse regresso ao passado, independentemente das formas que assume, ancora-se no cruzamento das coordenadas de sujeito, espaço, tempo e sentimento que José Gil reuniu num mesmo título: *Portugal, Hoje: O Medo de Existir* (2007).

António Quadros (1923-1993) nasce no rescaldo da Primeira Guerra Mundial e inicia a sua vida das letras no da seguinte. Tempos conturbados no cenário internacional e no nacional, onde o sentimento de uma mudança e a perplexidade face aos seus rumos (*Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade*, 1956), no plano da Filosofia da História (*Introdução à Filosofia da História*, 1982), o fazem desenvolver uma reflexão refundadora da identidade nacional que o conduz da sua cartografia geral (*O Espírito da Cultura Portuguesa*, 1967, *Portugal entre Ontem e Amanhã*, 1976) à perscrutação mais tópica e intimista das questões mais prementes e estruturantes (*Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, 1982, *Portugal Razão e Mistério*, 1986-87, etc.), e a uma espécie de brevíário da sua modernidade (*A Arte de Continuar Português*, 1978).

Num Portugal pós-Ultimato, republicanizado e pós-Guerras em esforço de coesão e de sobrevivência de um corpo fraturado pela geografia e convulsionado por projetos contrariando as suas evidências e razão de *ser assim*, o olhar filosófico e o estético aspiram à compreensão nas (des)razões da História e, quando se fundem, perscrutam a inteligibilidade entre luz e sombra, razão e mistério, humanidade. É o pressentimento e a ânsia da *insustentável leveza do ser* (Milan Kundera) que nos funda como *comunidade imaginada* (Benedict Anderson): as *saudades do futuro* (*Memórias das Origens. Saudades do Futuro. Valores, mito, arquétipos, ideias*, 1991, título feliz de António Quadros).

Apeteceria dizer que a História se sente atraída a relacionar o óbvio e o obtuso (Roland Barthes), a desenvolver a ensaística da *hipótese* nos vazios documentais e nas fissuras da factualidade. Sente essa atração, mas teme a vertigem, o fascínio, o abismo do insondável.

O *ensaio cultural* é, pelo adejar de asa especulativo e relacional, a via natural de ponderação desse *hipotético* anelante a *tese*, desse exercício reflexivo que atravessa a cultura num caminho que se apoia em *pedras* de diferente natureza, revelando e/ou desvelando, propondo e fazendo ver, partilhando o que começa num olhar individual, mesmo que inscrito em grupo. Por isso, tem uma dimensão de *exercício ficcional*, de *tentativa reflexiva*: relaciona, *metonimiza* compreensivamente

elementos que não estão contíguos nem no espaço, nem no tempo, nem na disciplina científica, tece numa narrativa interpretativa e explicativa e integradora dos silêncios documentais que responde a diferentes e sucessivas interrogações, cria uma imagem estruturante do disperso e heterogêneo.

António Quadros foi, creio, um magnífico explorador e construtor desses *caminhos das pedras*, relacionando diferentes campos de saber numa cartografia sistémica da identidade nacional portuguesa. Como tal, favoreceu e potenciou uma literatura correspondente, exploradora das «possibilidades» e da «existência», como diz Milan Kundera ao distinguir, n' *A Arte do Romance*, o romancista do historiador, que «examina a realidade»¹.

A *ficção histórica* torna-se, por excelência, a outra face dessa tessitura *ensaística*, o espaço onde esta se repercute: desde a refundação constitucional de Oitocentos, passando pela republicana e pela democrática até aos nossos dias, ela vem, em vagas sucessivas, depois dos sismos, qual terapia, promover a autognose necessária à *manutenção da identidade* na *alterização em curso* de um império que deixa de o ser.

A *ficção histórica* tece-se no espaço de *fronteira* entre real e ficcional, *terra de ninguém* eminentemente geradora, onde o romance histórico se instala ou se *afunda*², oscilando na sua metamorfose. Desliza, sinuosa e insinuante, entre ambas as margens, ora aproximando-se mais de uma, ora de outra, seduzindo exatamente pela sua *indecidibilidade* e pelo conseqüente efeito de *(ir)reconhecimento*. Ilumina as sombras enigmáticas e cria a teia relacional que desdobra um *devoir* no descontínuo.

Enfim, a *ficção histórica* é exercício de *fuga* da ficção e da história, da erudição e da tradição popular, *desviante*, de maior complexidade contrapontística pela polifonia que a conforma. *Capricciosa*, fantasia (como a *Fantasia Contrappuntistica*, de Ferruccio Busoni). *Arte da fuga*, como na música, onde domina a de Bach (*Die Kunst der Fuge*, iniciada em 1742), em cuja partitura autógrafa Carl Philipp Emanuel Bach terá grafado: «Über dieser Fuge, wo der Nahme B A C H im Contrasubject angebracht worden, ist der Verfasser gestorben.» («Neste ponto em que o compositor introduz no contra-sujeito desta fuga o nome 'B A C H', o compositor faleceu.»).

¹ Milan Kundera, n' *A Arte do Romance*, distingue o romancista do historiador, dizendo que ele «não examina a realidade, mas sim a existência», acrescentando que «a existência é o campo das possibilidades humanas» (*A Arte do Romance*, Lisboa, Dom Quixote, 1988, pp. 58 e 60).

² Para evocar o título de uma grande especialista do género: Maria de Fátima Marinho, *Um Poço sem Fundo: Novas reflexões sobre literatura e história*, Porto, Campo das Letras, 2005.

Itinerários & postais

No séc. XIX, a crise e a refundação entrelaçam-se no longo e sinuoso movimento de autognose que conduz a imaginação ficcional da garrettiana busca semi-arqueológica da *portugalidade* na cripta nacional em Santarém, nos monumentos fundadores da aliança entre Estado e Igreja, o templo e o palácio de D. Afonso Henriques, mas também o conto local de simbólica transversal dessa Joaninha-Portugal, até ao seu reconhecimento no espírito luminoso do monge guerreiro Nun'Álvares que devolve identidade à comunidade representada pelo Doido de Guerra Junqueiro³. E é essa identidade reconhecida e simbolizada que, na *Pátria* (1896) de Junqueiro, se vê crucificada e se pressente capaz de resurgir, de se reerguer, de sobreviver e vivificar.

Seguindo o corredor da galeria, chegamos à câmara espectral e enevoada de *Mensagem* (1934), onde a visão mediúcnica procura retomar, nos longínquos *sinais de fogo* de nacionais Prometeus, a chama de um novo amanhecer, reanimando a jazente Europa («O dos Castelos») e «Portugal a entristecer» («Nevoeiro») sob o impulso de um renovado Portugal, atuante, Condestável de novo ciclo empunhando a sua «Excalibur» «ungida»...

Ao lado da vivência e do sentimento de decadência que compõem o *noturno* da cultura portuguesa, há vozes que cantam a utopia e a aspiração de um reerguer do colosso de outrora, de uma caminhada vitoriosa liderando uma reorganização do mundo em blocos geoestratégicos no sentido de uma *união universal*: Magalhães Lima, grão-mestre da Maçonaria, reuniu sob o título *Terras Santas da Liberdade: França Imortal, Portugal Heróico*⁴ os textos das diversas conferências feitas itinerantemente em Portugal (em Lisboa e no Porto). Nessa visão de um ressurgimento triunfante em que se reformula o imaginário nacional do V Império, a utopia combina-se com antecipações da contemporaneidade⁵: a república e a liberdade, a «missão» «sagrada» e o «destino» de Portugal, a «União Universal», a perspetivação do que se configurará como NATO, União Europeia, CPLP...

É já depois dos tempos traumáticos das convulsões mundiais, a meio do século XX, que o *Movimento 57* (ou *Movimento da Cultura Portuguesa*) irrompe com o seu grito primaveril de maio de 1957 com a publicação do primeiro número do jornal *57* (1957-1962) dirigido por António Quadros. Colaboraram nele autores como Agostinho da Silva, Avelino Abrantes, Afonso Botelho, Afonso Cautela, Azinhal Abelho, José A. Ferreira, Agustina Bessa Luís, José Marinho, Fernando Morgado, Ernesto Palma, Álvaro Ribeiro, Ana Hatherly, Natércia

³ Guerra Junqueiro, *Pátria*, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1940.

⁴ Magalhães Lima, *Terras Santas da Liberdade: França Imortal, Portugal Heróico*, Lisboa, Sociedade Typographica Editora, 1917.

⁵ Cf. o que digo sobre o assunto em «Sebastião Lima nas *Páginas da Guerra* (1917): Antecipações da contemporaneidade», *Itinerário*, Lisboa, Roma Editora, 2009, pp. 73-79.

Freire, Rui Carvalho dos Santos, Francisco Sottomayor, António Telmo, Carlos Vaz, Orlando Vitorino, entre outros. Aproximou-os um ideário nacional, um pensamento identitário, uma revisão do pensamento, da sua história e da história lusos ou, quiçá mais rigorosamente, uma retomada de um filão íntimo do *desejo de pensar e compreender Portugal*. Na sequência, sim, de outras manifestações como a da revista *Acto* onde colaboraram, entre outros, Teixeira de Pascoaes, Álvaro Ribeiro, José Marinho, António Quadros, Orlando Vitorino, Raul Leal, Francisco da Cunha Leão, José Blanc de Portugal, mas, mais ainda, de toda uma teorização em que se agigantavam autores como António Vieira, que finalmente vamos poder ler em edição completa coordenada por Pedro Calafate e José Eduardo Franco.

E agora, Literatura?

Na atualidade, a crise identitária, a nível individual e coletivo, a conflitualidade social e ideológica, o catastrofismo económico-financeiro, etc., favorecem um olhar retrospectivo, hesitante entre a arqueologia da memória comunitária e a ponderação dos momentos fraturantes e decisivos da mudança de rumo da coletividade, lugar onde se encontram o acaso e a necessidade, o indivíduo e a sociedade, a fatalidade e o heroísmo...

Daí a revitalização do romance histórico, inscrito nas clivagens da História e bebendo nas suas sombras, as ficções de referencial histórico, a complexificação do olhar historiográfico conjugando a saga coletiva, o memorialismo da *petite histoire* e dos bastidores da História oficial, o biografismo, o fascínio pelos mitos e lendas da vida coletiva.

Poderia lembrar muitos exemplos da confluência dessa dupla tendência, mas talvez baste lembrar a multiplicação de textos literários que, não se reclamando ficções históricas, trabalham o 25 de Abril e as suas (con)sequências, ou a de assumido romance histórico (Fernando Campos, João Aguiar, Miguel Real, Sérgio Luís de Carvalho, etc.), ou as biografias dos reis e das rainhas de Portugal subscritas por historiadores e organizadas em coleções ou em séries, ou a múltipla e contrastiva perspetivação de rostos dominantes da galeria, em especial, o fundador, o seu condestável e a saga dos chamados Descobrimentos⁶.

⁶ Ao lado do traço rigoroso do historiador, desenvolve-se diversificada ficção, especulando sobre hipóteses ou insinuando-as nas lacunas e nos silêncios da História, elaborando as suas sombras. E a vinculação nacional reforça-se na sua estratégia geopolítica. Em plena década, José Mattoso mergulha nas brumas do mito do fundador, procurando a vera face de *D. Afonso Henriques* (2007), acabando por constatar o modo como no corpo do herói se desenham as cicatrizes da História da Nação... matéria para os múltiplos romances históricos que lhe consagram uma ala especial nessa galeria dos nossos heróis e mitos. Os autores sucedem-se: Cristina Torrão, Diogo Freitas do Amaral, Jorge Laiginhas, José Mattoso, Maria Helena Ventura, Mário Domingues, Paula Cardoso Almeida, Rita Pacheco, apenas para referir alguns dentre historiadores, romancistas e autores de literatura infantil. E Nun'Álvares, figura também polarizadora de comemorações

Nesse vasto painel de diversas tendências, destaca-se, pois, a emergência do *romance histórico* procurando criar pontes entre os diferentes lados das fissuras sísmicas, elaborar uma rede compreensível, uma imagem coesa do contrastivo. Na sua tapeçaria, luminoso, irradia um fio que bebe na convicção de um Portugal *entre a Razão e o Mistério* (*Portugal, Razão e Mistério*, 1986-87), cujo enigmatismo parece contaminar a obra de António Quadros com o desaparecimento do anunciado III volume.

Esse lugar *entre luz e sombra*, razão e mistério, facto e hipótese, documento e silêncio, história e ficção, é o *lugar do Anjo* por excelência (para usar o título feliz de Eduardo Lourenço), o lugar de uma instância invisível que atravessa os tempos e os seus enigmas (*Grandes Enigmas da História de Portugal*, 3 vols.), cerzindo factos e interrogações nas vocalizações utópicas e apaixonadas de uma Nação que se desejou universalista, ecuménica, abrangente, que se expandiu até à sua explosão fragmentadora, instância que, com o seu sopro, adensa e harmoniza os cantos, *religa* a comunidade, insinuando uma *religião nacional* com um *projeto áureo*, reivindica *O Espírito da Cultura Portuguesa* (1967) e sugere uma *Arte de Continuar Portugueses* (1978), convocando toda uma mitologia nacional identitária.

António Quadros está nesse *lugar do Anjo* em fraternidade alargada, no grupo da filosofia portuguesa que designou «Universidade» da Filosofia Portuguesa, para quem a filosofia não era «um modo de vida», mas «um modo de ser», e onde figuras como António Telmo também se agigantam na transversalidade do voo reflexivo (*Arte Poética*, 1963), *História Secreta de Portugal*, 1977, *Gramática Secreta da Língua Portuguesa*, 1981, *Horóscopo de Portugal*, 1997, *Filosofia e Kabbalah*, 1989). António Macedo, José Manuel Anes, Manuel J. Gandra e Paulo Loução

(2009), destaca-se na *Vida e Feitos Heróicos do Grande Condestável* (1640), de Rodrigo Mendes Silva Lusitano (2010), com estudo de Fernando Cristóvão e *fac-símile* do original, como patriarca de uma descendência que domina as casas reais e imperiais europeias até à decadência e queda da monarquia. E também ele é redesenhado por Angelino Barreto, António dos Reis Rodrigues, Fernando Cristóvão, Henrique Barrilaro Ruas, Isabel Ricardo, Jaime Cortesão, Jaime Nogueira Pinto, José Carvalho, Mário Gonçalves Viana, Nuno Hígino, Tomás da Fonseca, etc., em edições sobre as bancas das livrarias. Em tempo de crise, revisitam-se autores e reveem-se linhagens, entre gerações. No centro, Pedro Calafate e outros dão a ver um *Portugal como Problema* (2006), antologando textos numa travessia de séculos. Representando a consonância entre gerações, Eduardo Lourenço e Miguel Real decretam, respetivamente, *A Morte de Colombo. Metamorfoses e Fim do Ocidente como Mito* (2005) e *A Morte de Portugal* (2007). Carlos Leone, com *Portugal Extemporâneo* (2007), perscruta-lhe a paisagem e José Gil confronta-nos com *Portugal, Hoje: O Medo de Existir* (2007). Outros, cartografam os enigmas, às vezes, reunindo-os (*Grandes Enigmas da História de Portugal*, já em 3 vols.), outras vezes, abordando-os casuisticamente (D. Sebastião, Colombo, D. João II, etc.).

constituem, de modos diversos, referências nessa linhagem de hermenêutica da simbólica e do esoterismo da cultura nacional⁷.

Assim, António Quadros, inscrito numa linhagem de pensamento nacional identitário cristalizado em *horóscopo* (Fernando Pessoa, António Telmo) e marcado pelo mítico *brasão* de um *evangelho português* (enigmaticamente referido por Fernão Lopes e perscrutado por Manuel J. Gandra n' *O Projecto Templário e o Evangelho Português*) dividido entre arautos identificados em pessoa *Mensagem* (António Vieira e Bandarra), que revitaliza com sopro sedutor, é um notável impulsionador de outra linhagem, de *ficção ensaística*, onde esse sopro vai influenciando no curso da pena literária e artística em geral.

Lima de Freitas é excelente exemplo da aliança entre a arte e essa visão da história nacional: oferece em muita da sua pintura o que propõe no seu *Porto do Graal* (2006) em consonância com Gilbert Durand (*Portugal: Tesouro Oculto*) e com a do grupo português. Ao lado das personalidades do fundador e do condestável do país, são reforçadas, além das configurações geradoras (em que domina D. Dinis, entre a poesia e a diplomacia), as estrelas da constelação áurea que Pessoa compõe no nosso emblema, da Dinastia de Avis, Ínclita Geração.

O verbo literário dessa linhagem parece dar corpo a uma leitura de Portugal colhida também na investigação dos sinais e dos vazios da sua documentação, conferindo ao *segredo de uma bela conspiração* a justificação de um itinerário existencial coletivo: o caso (figura, facto, relação) sugere o ideário (nacional) e este ilumina o exemplo. Daí que as suas autorias tendam a conjugar o investigador e o ficcionista na ensaística criativa, estética: trata-se de um projeto (*po*)ético pela sua vocação universalista, fraternal e ecuménica, *relacional* por excelência dos povos e do conhecimento.

Essa linhagem literária, que bebe na nossa boa tradição estética (do pensamento e de todas as artes), tende a mergulhar na intimidade do retrato para configurar polípticos, grandes angulares esclarecedoras da nacionalidade, em geral, ou perspectivada em etapas.

Assim, no romance histórico, o cenário divide-se entre duas tendências que a pintura distingue como a do quadro e a do políptico: os que trabalham diamantes ao sabor da casualidade do seu encontro e os que compõem o seu colar com diamantes suscetíveis de se alinharem numa hermenêutica da história coletiva, sua ou de grupo.

Vejamos o caso da Literatura Portuguesa.

Saramago, José Jorge Letria, Mário de Carvalho, Miguel Real e Sérgio Luís de Carvalho, dentre outros, são excelentes representantes do primeiro gesto: apaixonados por casos que investigam e que vivificam. O olhar centra-se na personalidade e nas suas circunstâncias, na vivência psicológica da personagem

⁷ A consulta do programa da Editora Ésquilo.

através da qual o seu mundo nos surge. Ao lado, no anseio de grandes angulares setoriais, Almeida Garrett e Fernando Campos folheiam a História, mergulhando nos seus interstícios e buscando, ou a simbólica das épocas e dos seus sentidos ou a humanidade por trás do rosto oficial. Versões modelizadas de deuses passeando na brisa da tarde (Mário de Carvalho, 1998).

No outro lado, temos romancistas de angulares abrangentes que procuram compor o *colar áureo* do país, seja em perspetiva feminina/feminista (Fina d'Armada), seja através dos tempos (António Cândido Franco), identificando espécies cuja *familiaridade* justificam com a História ou com a genética. Protagonistas do *xadrez secular* de uma instância que vão conformando, imaginando e transformando, e com que se identificam ou são identificados: Portugal em ação, nação com projeto cujo retrato, de perfil, oculta sempre uma face. Pátria de mito e utopia, *terra mágica e de mistérios* (Paulo Loução), nela, até a geografia está embebida de segredos indiciados por arquitetura áurea e codificada desde antes da sua fundação.

António Cândido Franco evidencia-se no panorama literário de projeto hermenêutico da história nacional como autor que conjuga em si traços de diferentes linhagens: a de uma leitura de uma nação de projeto, a da sua leitura de uma História que a genética fragmenta e marca indelevelmente com a *saga familiar* e a da perscrutação da psicologia individual e do modo como esta gere a sua *herança* individual e nacional, entre o trágico, o genético, o patológico e passional, o político e os seus intertextos. Na escrita imbuída dessa *insustentável leveza do ser que foi ou que terá sido*, ele *fantasmiza* os tempos na sua travessia e convoca as suas mais expressivas figuras. Permitam-me, por isso, mesmo cientes de que toda a arte escapa aos rótulos que lhe colocam, como exercício de fuga que a constitui, que vo-lo lembre, através de uma das suas *convocações*.

Regresso ao passado... com António Cândido Franco

Na pintura romanesca, o pincel oscila entre o *retrato* e o *mural* ibérico e europeu, tecendo nexos, num movimento intelectual e relacionador que se justifica através da vocalização de um *espírito* que atravessa os tempos, os observa, expõe, explica e ilumina e que, acima de tudo, elabora a tessitura das épocas, das genealogias, das linhagens, da *história*⁸. *Espírito da História*.

⁸ Os exemplos serão retirados, em especial, da obra de António Cândido Franco: *Os Pecados da Rainha Santa Isabel*, Lisboa, Ésquilo, 2010. Por comodidade, todas as citações serão localizadas no corpo do texto. Lembro a abertura: «Regresso ao passado, ao passado da nossa origem. Regresso pois à baixa Idade Média, essa noite de dor e maravilha, onde as estrelas brilharam pela derradeira vez. Sei do que falo; já por lá andei tempo que baste a deitar raiz e borla, quanto mais a contemplar de raspão um céu de estrelas. De mãos livres e olhos atentos, sempre à pata, bati e rebati durante um carro de anos fragas e recessos, visitei Inês em Albuquerque, chorei com Pedro em Coimbra, acompanhei Leonor Teles em Barcelos e na corujeira de Pombeiro, segui

E a ficção impõe-nos figuras através de cenas simbólicas e expressivas da humanidade e da excecionalidade onde convergem os dois vetores nucleares de uma História nacional assim desvelada, figura convocada e interpelada segundo a lição da *Mensagem* pessoana.

Deste modo, o discurso de António Cândido Franco conduz-nos, progressivamente, no sentido da *lentificação* da velocidade narrativa através de três *écrans* que constituem outros tantos cortes epistemológicos de abrangência cada vez menor. Primeiro, a grande angular da História da Europa, vertiginosa de acontecimentos, de movimento de massas onde personalidades reconhecidas se destacam a traço grosso, sangrento, violento. Depois, a menor angular da História nacional, com três gerações da monarquia e figuras que outras obras do autor investigam, marcadas pelo estigma ou pela lenda, sucedendo-se em *ciclo* trágico, história dentro da História, cada uma protagonizando um episódio dramático, etapa de uma *via crucis*, ato de uma peça significativa.

Entre os diferentes planos e as figuras retratadas, o ensaísta busca e faz reconhecer o sentido e as leis da História, as razões das desrazões humanas... e a catarse comunitária.

Nessa arquitetura complexa de placas sobrepostas, sobressaem outros fios luminosos que as ligam com força imponderável: as linhas femininas, trilogias reais e polarizadoras. E ensaia o esclarecimento da complementaridade entre

Fernando em Valada do Ribatejo, vi Nuno Álvares açodado em Lisboa. Por lá me demorei tantos anos, por lá andei com tanto desejo e encanto, e tão de espaço, que fiquei a pertencer mais a esse tempo que ao meu. Para bem dizer, ninguém hoje dá por mim; sou um fantasma, uma sombra sem forma a pairar sobre as ruas. A minha voz não se ouve; a minha presença não se vê. Sou um espectro invisível. Vivo no passado, não no presente. Mas isso me chega para ter um rumo, que é afinal a forma menos traiçoeira de ser infeliz. Agora, para gáudio meu, regresso à luz onde existo. Materializo o meu espectro e recupero a minha voz. Ganho sangue e corpo em contacto com o passado; vou de novo visitar a baixa Idade Média. Não posso deixar de andar à volta de Pedro de Portugal. Este rei é a minha ideia fixa. Cada vez me comovo mais com a sua figura; a sua vida magnetiza-me. É um imán poderoso, uma luz quente e cega, em torno da qual giro sem parar como os planetas giram em torno do Sol. Este Pedro de Portugal foi o inventor da Saudade e isso basta para fazer dele o meu credor eterno, cuja história comparo à mítica existência de Orfeu.» (*Ibidem*, p. 13)

História e Ficção⁹, mas também desvela o seu diálogo com outros *retratistas*, destacando quem eleger e porquê, insinuando linhagens possíveis¹⁰.

Por fim, os «Anexos» documentam e desdobram a investigação realizada, documentam o rigor da história que a palavra alucinou: «Cronologia», «Genealogias», «Fontes Bibliográficas» e «Documentos». Nos últimos, ecoa a «Canção de D. Dinis», soluça a voz de Isabel e ouve-se a reflexão de Sampaio Bruno. Material que nos arranca das *lonjuras aproximadas* da ficção... Pedras tumulares levantadas para que os corpos se reergam e nos estendam a mão, não como bíblicos Lázarus, mas como figuras luminosas de uma passionalidade identitária nacional...

O *espírito da História*, *daímon* do conhecimento, abre o «*retábulo em três gerações*» de que *Os Pecados da Rainha Santa Isabel* são painel. Esta «Abertura» coloca na boca de cena uma instância *fantasma*, «espectro invisível» que atravessa o tempo e o espaço em busca do que o obsidia, denunciando um escrita apaixonada e obsessiva cuja motivação nós, leitores, temos a tentação de questionar, uma escrita *inquietante* por isso. *Peregrinatio ad loca infecta...* do «espectro invisível» e do leitor às referências onde a História e a Lenda pulsam e se encontram, explodindo em alucinada imaginação.

Essa instância «sem voz» e sem visibilidade habita as sombras da palavra autoral e da memória coletiva e ilumina o imaginário, consubstanciando o princípio poético da ficção histórica de António Cândido Franco, entre romance e ensaio, entre especulação e investigação. Por um lado, o *incipit* textual denuncia a *dispositivo* da obra, inscrevendo António Cândido Franco na linhagem dos autores de *polípticos* da História, *séries* acompanhando o movimento e a dinâmica da História nacional nos momentos expressivos da sua intelecção (crises, personalidades, ciclos, acontecimentos): de Garrett a Fernando Campos, etc.. Da bibliografia do autor, o gesto indicador destaca a trilogia do projeto romanescos onde

⁹ «A História por si para nada chega; sem a memória, sem a palavra, não passaria dum momento cego e inconsistente, tão volúvel e incerto como o mais efémero devaneio. A História, toda a História, mesmo a mais ínfima, a minha ou a do leitor, só escrita ganha duração e espessura. Para contá-la é pois conveniente ter boca descarada. Quanto mais a palavra flui, mais a História toma forma e ganha vida. Não há História sem palavra. É por isso que a tomada de Tróia, um facto talvez menor, de ressonâncias quase só locais, com mais de três mil anos de idade, está para sempre viva num poema. Nada de História, diz o ficcionista quando pede de empréstimo uma personagem ao passado. A História toda, só a História, contradiz o historiador muito seguro diante da mesma personagem. Assim como assim, os dois extremos tocam-se, pois o ficcionista monta uma história que parece verdade e o historiador lida com uma verdade que faz figura de ficção. E a ficção mentirosa do dramaturgo é tantas vezes superior à verdade do historiador!» (António Cândido Franco, *Os Pecados da Rainha Santa Isabel*, Lisboa, Ésquilo, 2010. p. 383)

¹⁰ «Só como personagem poética Isabel de Aragão encontra a pintura esplêndida e fiel da sua vida. Tenho para mim que ninguém a restituiu tão viva, num retrato de consciência tão exacto e certo, como António Patrício, no drama *Dinis e Isabel: Conto de Primavera* (1919). E no entanto nunca outro mentiu tanto e tanto à História; no drama de que falo até Dinis, contra a mais elementar verdade histórica, sobrevive a Isabel.» (*Idem, ibidem*, p. 384)

a ensaística se subsume: *A Rainha Morta e o Rei Saudade* (2003), *Vida Ignorada de Leonor Teles* (2009) e *Os Pecados da Rainha Santa Isabel* (2010). *A Rainha Morta e o Rei Saudade* (2003) fora apresentada nimbada de mito e lenda¹¹. *A Vida Ignorada de Leonor Teles* (2009) evidencia uma visão *vertebralizada* da História nacional¹² e *Os Pecados da Rainha Santa Isabel* escavam as raízes dessa História, buscando-lhe a seiva, os glóbulos brancos e vermelhos do sangue vital... Trilogia, tríptico desvelando uma nexologia íntima da identidade nacional, ensaiando a descoberta no mergulho no vórtice do tempo, a invocação dos protagonistas promovendo um *outrora-agora* familiarizador, convivial, mas à distância irredutível a que as paixões condenam os seus protagonistas... Por outro lado, evidencia-se a perspectiva marcada por uma tendência para a perscrutação psicanalítica e ideológica de *genealogias* mais esclarecedoras dos sentidos da vida coletiva, da *comunidade imaginada*¹³ que é Portugal. Em ambos os casos, faz-se ler em continuidade e projeta essa leitura no *futuro* dos romances, *já passado* do protagonista *Portugal na Europa*, estratégia compreensiva que legitima a escrita e que justifica, nela, a relação entre o *zoom* e a *grande angular*¹⁴.

¹¹ «É a noite eterna de Alcobça, recamada de estrelas acesas, com os túmulos de pedra a vogar no espaço galáctico, como dois invólucros astrais, enquanto cá fora se sucedem os anos, os séculos, os milénios, na esperança de que um dia possa raiar a madrugada do fim do mundo e a trombeta do arcanjo anuncie o final dos tempos. [...] É um capítulo eternamente em aberto, dum drama sem fim, que começou com dois tegumentos vegetais, dois embriões ovulares, e termina com dois corpos congelados, em órbita, em cápsulas de pedra, à espera de acordarem na última galáxia do tempo e do espaço. Nesse dia, quando já não houver humanidade para recordar o caso de Inês e Pedro, os astros hão-de contar com pasmo, uns aos outros, a fábula do seu amor. O romance de Inês e Pedro tem uma porta que se abre para a noite cósmica, original, profunda, que contém as almas universais antes da diferenciação, e uma outra que dá passagem para a noite una, final, em que tudo se perpetuará pelo vazio da saudade.» [Cf. <http://esquilo.com/rainha.html>]

¹² «A História de Portugal teve em Leonor Teles e em João de Avis uma bifurcação de dois ramais, ou de duas vontades, em que um ficou por seguir. A História correu até hoje, a toda a velocidade, impante e ufana, pelo caminho da expansão e da abundância, da afirmação firme e da magnificência, representado pelo fundador da dinastia de Avis; de lado ficou o da retracção humilde, o da implosão do mundo, representado por Leonor Teles. Tem esta mulher pois um valor simbólico alternativo na época de ouro da História de Portugal: o da abdicação e o da renúncia voluntária ao mando e à riqueza.» [Cf. http://esquilo.com/leonor_teles.html]

¹³ BENEDICT ANDERSON, *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*, Lisboa, Edições 70, 2005.

¹⁴ «O que me interessa nestes trabalhos que tenho feito sobre as figuras trágicas da História de Portugal, de Inês de Castro a Carlos de Bragança, é a História como palco vivo de romance. Quero, à força de factos, que são por vezes as algemas de ouro da poesia, ficar apenas com acontecimentos, tão vivos, tão materiais, tão reais, tão livres, tão imprevisíveis como os do presente. Em vez das algemas de ouro, as asas inefáveis da borboleta simbólica. E o poder simbólico da ficção — representativo mas não falso — é tão grande, desce tão fundo na elaboração do retrato íntimo, pode tanto na revelação da fotografia dos recessos escusos e escuros da consciência, que porventura em História só através duma mentira podemos dizer a verdade.» (António Cândido)

Essa instância fantasma *convida* o leitor a acompanhá-lo em cúmplice viagem (a lição da literatura de viagens repercute-se na estratégia narrativa do nosso romancista) de convocação¹⁵, viagem que encerra sob o signo da comoção da inteligência emocional e emocionada¹⁶.

António Cândido Franco reivindica, assim, para a sua ficção uma função explicativa da cultura portuguesa, questionando-a nas suas raízes e coordenadas fundamentais, afundando-se nas paixões e corpos individuais para neles buscar a revitalização de um ser coletivo em degenerescência. Por isso, quando necessário, na distância do tempo, assume a *convocação*, palavra que visa aboli-la, neutralizá-la, realizar a miraculosa reaproximação convivial superadora da lei da morte, terapêutica da vida¹⁷. E alinha, no nosso convívio, figuras excepcionais, iluminadoras e luminosas, constituindo uma galeria onde *sagrado* e *profano* se mesclam *naturalmente* naquilo que os funde: a *humanidade*, com o *pecado* inerente.

Enfim, a vela dessa caravela que é o romance histórico conformado no horizonte oitocentista voltou a ser insuflada pelo vento das *saudades do futuro* que António Quadros e os seus sopraram com ânimo e timbre ensaísta. Vento e vela evocando aquilo em que nos revemos: uma trajetória coletiva. Também por isso lhe estamos devedores. Também por isso se justifica aqui a memória e a homenagem. *Saudades do futuro*, afinal...

Franco. *Os Pecados da Rainha Santa Isabel*, Lisboa, Ésquilo, 2010, p. 384).

¹⁵ «Convido pois o leitor a visitar a vida de Isabel de Aragão e a descobrir comigo os seus pecados, que brilham no fundo da noite como estrelas diamantinas. Esta mulher, que viveu há mais de setecentos anos, não morreu e continua viva. Sei onde ela mora e tenho carta branca para lhe bater à porta; não se amua ela com a minha visita e nunca me deixou esquecido ao postigo. Tal como outrora testemunhei o amor de Inês e Pedro, ou mais tarde testei a paixão de Fernando e Leonor, assisto agora à ligação de Dinis e Isabel. Venha o leitor comigo.» (*Idem*, *ibidem*, p. 19)

¹⁶ «Por isso eu choro ao escrever os meus livros como choro a ler muitos outros e como choro no dia a dia com o sofrimento das pessoas de carne e osso que me rodeiam.» (*Ibidem*, p. 384)

¹⁷ «És nossa para sempre. Não saias da nossa beira, Mãe. Fazes tanta falta ao mundo. Vem, vem reformar a sociedade iníqua que temos e inundar a nossa vida de perfume. Vem, só mais uma vez, ensinar-nos a transformar o dinheiro de Wall Street em rosas singelas de camponeses.» (*Ibidem*, p. 382)

António Quadros, Tradutor

Relatório preliminar e algumas perguntas*

TERESA SERUYA

Considerações preliminares

Estudar um autor, pensador, crítico como tradutor também pressupõe a busca de alguma relação entre a atividade de tradução e as suas outras facetas. Sirvam de exemplo dois autores portugueses, José Saramago e Florbela Espanca. Saramago foi um intenso tradutor antes de se começar a dedicar à escrita própria, momento a partir do qual largou a tradução. Florbela Espanca impregnou as suas muitas traduções da sua sensibilidade estética e ideológica.

Se consultarmos a bibliografia de António Quadros intitulada *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros* (1995), verificaremos que são apenas seis os títulos que respeitam a traduções feitas pelo autor. Este conjunto não tem grande autonomia, pois integra a secção «Obras prefaciadas, organizadas, anotadas e traduzidas». São eles, por ordem cronológica:

- Georges Duhamel, *Diário de Salavin* (1945);
- André Maurois, *Tradição* (1954, D.L.)¹;
- Albert Camus, *O Estrangeiro* (1954, D.L.)²;
- Jean Cocteau, *Tomaz, o Impostor* (1955, D.L.);
- Albert Camus, *Os Justos* (1960, D.L.);
- Albert Camus, *Cadernos II* (1965, D.L.)³.

Quando me foi pedido para tratar este assunto, da parte da família veio a achega, que muito agradeço, de que Quadros traduzira ainda dois dramas de autores americanos contemporâneos para a companhia Rey Colaço-Robles Monteiro, não tendo as traduções nunca sido publicadas:

- Arthur Miller, *As Bruxas de Salem* (1957, Teatro Nacional D. Maria);
- Tennessee Williams, *Um Eléctrico Chamado Desejo* (1963, Teatro S. Luís).

* A autora do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

¹ D.L. significa que as edições não fornecem data, sendo a indicada a do Depósito Legal.

² A *Sabatina...* indica, erradamente, a data de 1964. Há que acrescentar que a editora Livros do Brasil em regra não fornecia datas, nem sequer a data de impressão.

³ Ver referências completas na lista bibliográfica final.

Iniciei as pesquisas com a expectativa de que existisse alguma documentação que permitisse fazer alguma arqueologia de cada tradução e assim apurar por que foram, e por quem, estes autores e textos selecionados para tradução, por iniciativa de quem, como foi o tradutor escolhido, se houve contrato com a editora, quanto Quadros recebeu pelo seu trabalho, que ecos teve a tradução mas, sobretudo, se havia manuscritos, originais comentados, etc., que ajudassem a reconstruir a «caixa negra» do tradutor ou se existiam testemunhos do próprio, por exemplo em correspondência, que contribuíssem para esclarecer o processo da tradução. Infelizmente, até à data, e apesar de boas vontades, não se encontrou qualquer rasto de uma só tradução que seja.

Por isso tenho de chamar ao presente trabalho um mero relatório preliminar, esperando que mais tarde haja condições para fazer novas pesquisas. Entendo-o como um contributo para a *história externa* das traduções de António Quadros.

Introdução

Que António Quadros tinha sido também tradutor é uma informação que muita gente da minha geração talvez tenha registado da leitura de *O Estrangeiro*, de Albert Camus (a edição que possuo é dos anos 70). A fama e a moda do autor para jovens na casa dos vinte era grande. *A Peste*, além do mais, era leitura obrigatória em certas cadeiras da Faculdade de Letras de Lisboa no final dos anos sessenta. Naquela altura, porém, pouco se ligava ao tradutor. No presente, quando se começou a saber alguma coisa sobre tradução e tradutores no século XX, graças ao desenvolvimento da área disciplinar de Estudos de Tradução e sua implantação entre nós, nomeadamente em projetos de investigação a decorrer em vários Centros, a visibilidade desta prática tão presente na cultura portuguesa, bem como dos seus principais agentes, os tradutores, aumentou consideravelmente. Tomou-se consciência de que uma parte substancial da intelectualidade portuguesa no tempo do Estado Novo — esta a época mais estudada — fez traduções de literatura e ensaio em qualquer momento: músicos como Lopes Graça (tradutor de Mörike, G. Keller, Th. Mann e R. Rolland), críticos como João Gaspar Simões (tradutor de Tchekov, Brontë, Bernanos, K. Mansfield, etc.), sociólogos como Vasco Pulido Valente (tradutor de G. Simenon, entre outros), escritores como José Saramago (tradutor de H. H. Kirst, Tolstoi, Lagerqvist, Maupassant, etc.), Cardoso Pires (tradutor de Arthur Miller e Horace MacCoy), A. Abelaira (tradutor de Günter Grass, B. Pasternak e R. Vaillant) e, já anteriormente, Florbela Espanca (G. Thierry, M. Maryan, J. Rameau, P. Benoît, etc.). Artistas plásticos ilustravam as capas dos livros, como Bernardo Marques, Lima de Freitas, Luís Filipe d'Abreu, José Cândido, Infante do Carmo, etc. Haveria ainda a referir tradutores que já então se poderiam considerar profissionais, como Fernanda Pinto Rodrigues e Cabral do Nascimento. António Quadros, assim, integrou-se perfeitamente nesta tendência.

Apesar de não sabermos ao certo porque se dedicou também à tradução, fonte da família avançou-me que esse gosto lhe pudesse ter sido transmitido pela mãe, Fernanda de Castro, ela, sim, frequente tradutora — e à espera que esse seu labor seja estudado e reconhecido. A mesma fonte informou-me que António Quadros coordenou em 1988 um projeto de publicação em cinco volumes de traduções chinesas de obras de autores portugueses a ser começada em Pequim, no âmbito de uma cooperação entre a Fundação Gulbenkian e o Instituto de Literatura Estrangeira da Academia de Ciências Sociais da China. Camões, Herculano, Camilo, Malheiro Dias e Eça foram os primeiros portugueses a ser traduzidos.

As traduções de Quadros

Segue-se uma breve apresentação comentada de cada tradução:

Georges Duhamel (1884-1966)

Autor francês, foi um médico amante das letras e das artes, cirurgião na Primeira Guerra junto do Exército francês. Esteve ligado desde 1912 à editora Mercure de France e foi Prémio Goncourt em 1918. Publicou em 1920 o primeiro volume do seu ciclo Salavin, *Confession de Minuit*, também traduzido para português. Foi eleito para a Academia Francesa em 1935. Na Segunda Grande Guerra, a sua obra foi proibida pelos alemães. Foi presidente da Alliance Française depois da Guerra. Duhamel esteve em Portugal em 1951, na Universidade de Coimbra.

A primeira tradução de Duhamel para português foi *A Pedra de Horeb* (por Jacques Lino, 1926, ed. Livraria Bertrand, reeditado em 2002). Do ciclo *Vie et Aventures de Salavin*, além da tradução de Quadros, até hoje só está publicado *Confissão da Meia-noite*, em tradução de José António Branquinho da Fonseca, dos Estúdios Cor, 1958 (ou seja, 13 anos depois). Outras traduções do autor são: *Um Mártir*, por José Osório de Oliveira, Inquérito, 1940; *Caminho Escabroso*, por Virgínia Motta, Livros do Brasil, 1930 e 1955; *Clamor da Solidão*, Col. Miniatura, 104⁴. No entanto, a Porbase, catálogo coletivo das Bibliotecas portuguesas, apresenta para cima de cento e vinte registos deste autor, incluindo várias edições francesas duma mesma obra, o que permite concluir que se trata de um autor bastante presente em bibliotecas e coleções particulares, mas muito pouco traduzido e, no presente, praticamente esquecido. Só *A Pedra de Horeb* foi reeditada já no séc. XXI.

Sobre as razões da tradução de Quadros, uma é evidente: o livro está incluído na coleção «Contemporâneos» dirigida pelo pai, António Ferro. Pode ter havido

⁴ Esta tradução só existe na Biblioteca Municipal de Cascais, pelo que não foi possível averiguar mais dados sobre ela (a Porbase não os indica).

também alguma afinidade filosófica com a figura de Salavin. Na verdade, segundo algumas fontes, Salavin, sendo um dos primeiros anti-heróis da literatura francesa, é considerado precursor e inspirador de personagens existencialistas de Sartre e Camus, como é o caso de *O Estrangeiro*.

O prefácio de Quadros a *Diário de Salavin* revela-o como conhecedor das modernas tendências do romance e da filosofia e psicologia, aludindo a Virginia Woolf, Proust, Joyce, Freud para, por aproximação ou oposição, situar e caracterizar a escrita e o ideário de Duhamel. No final não deixa de informar o leitor de que a obra está incluída no «ciclo Salavin» e, como estratégia para captar a atenção e conseguir a sua identificação com o tipo do ‘homem médio’, assinala como Salavin é «profundamente nós». Esta é uma estratégia frequente na época: sublinha-se a universalidade dos autores, em vez do interesse em conhecer o diferente.

André Maurois (1885-1967)

Sendo uma figura conhecida do público leitor português da segunda metade do século XX, não carece de apresentação. Goza de uma forte presença na Porbase (quase três centenas de registos), mas apenas até à primeira metade dos anos setenta, à exceção do famoso *Os Silêncios do Coronel Bramble*, obra publicada em 1918⁵, com a primeira tradução portuguesa em 1935, uma nova tradução da Editorial Aster em 1945 (por António Ferreira), reeditada em 1958, nova tradução de Mário Quintana em 1974 e, finalmente, em 1997 sai nova tradução por Isabel St. Aubyn, no Círculo de Leitores. Maurois não é hoje um autor presente em Portugal.

António Quadros foi o único tradutor português de *Bernard Quesnay* (1926), vertido em português por *Tradição* (1954), provavelmente por razões comerciais (estranheza do nome e dificuldade de pronúncia), e assim escolhido porque é contada a história de uma família em que a tradição tem um grande peso. Curiosamente, a tradução brasileira manteve o título original, apenas aportuguesando ‘Bernardo’.

Maurois teve outros tradutores portugueses de renome: Maria Judite Carvalho Rodrigues (*Thanatos Palace Hotel*, 1950), José Terra (*A Vida de Vitor Hugo*, 1958 e edições posteriores), Maria de Castro Henriques Osswald (*História da Inglaterra*, 1959 e edições posteriores), Maria Franco (*Fleming*, 1960), Fernanda Pinto Rodrigues (*História Paralela dos EUA e da URSS*, 1962), Ester de Lemos (*O País das Mil e uma Vontades*, 1960 e edições posteriores), Augusto Abelaira (*Prometeu ou a Vida de Balzac*, 1967) e outros.

⁵ Esta obra contém a tradução que Maurois fez do célebre poema «Se» de Rudyard Kipling, muito popular entre nós, nomeadamente através da sua recitação por João Villaret.

Jean Cocteau (1889-1963)

Trata-se igualmente de um autor francês que não carece de apresentação. Com cerca de 140 registos na Porbase, salienta-se o indicador interessante de que a esmagadora maioria daqueles são originais franceses. Ao contrário dos autores anteriores traduzidos por Quadros, Cocteau continua a ser publicado até aos nossos dias. A sua primeira tradução portuguesa é de 1930, *A Voz Humana*, traduzida por Dalila Rocha, mas com novas traduções e edições posteriores. Também o romance *Os Meninos Diabólicos*, traduzido e prefaciado em 1939 por João Gaspar Simões, teve sucesso considerável, com uma segunda edição em 1942 e uma terceira em 1960.

Como dramaturgo, Cocteau era conhecido do teatro português desde 1948, quando a sua peça *A Águia de Duas Cabeças* foi estreada no Teatro Nacional, com tradução de Augusto de Castro, muito elogiada por Jorge de Sena.⁶ Também o filme de Cocteau *A Bela e o Monstro* já tinha passado em Lisboa em 1947, no Belcine Clube, patrocinado pela Sociedade Nacional de Belas Artes⁷.

Antes da Revolução dos Cravos, Cocteau teve outro tradutor ilustre, Maria Teresa Horta (*Ópio: Diário de uma desintoxicação*, 1966), e, após 1974, nomes igualmente reputados como Gastão Cruz e Aníbal Fernandes (a última tradução deste é de *O Livro Branco*, 2010).

A tradução de Quadros, *Tomaz, o Impostor* (1955) é única. Tal como a anterior de Maurois, foi publicada na prestigiada coleção *Miniatura*, porém, não será certamente uma obra maior de Cocteau. Há algumas diferenças da tradução em relação ao original, como é o caso de uma descrição da princesa de Bormes:

La princesse devina notre étonnante victoire révolutionnaire aux routes jonchées de bouteilles de champagne, de chaises et de pianos mécaniques.

Elle se représentait moins, avouons-le, les mascarades, **les dentiers**, les gros ventres, les gaz nauséabonds de la mort, et que bientôt, chasseurs et gibier deviendraient des plantes face à face, des frères siamois réunis par une membrane de boue et de désespoir.

Elle sentait la gloire comme un cheval l'écurie. Elle volait à la suite de nos troupes. **Elle piaffait sous sa coiffe blanche**. Elle sortait de la chambre de sa fille trente fois par jour et revenait lui rendre compte de ses démarches.⁸

⁶ Crítica muito interessante de Jorge de Sena na revista *Portucale*, n.os 13 e 14 (janeiro-abril de 1948), in <http://www.lerjordedesena.letras.ufrj.br/antologias/ensaio/cocteau-no-teatro-nacional-a-aguia-de-duas-cabecas/>.

⁷ V. crítica de Jorge de Sena em *O Mundo Literário*, 45 (15 de março de 1947).

⁸ JEAN COCTEAU, *Tomaz, o Impostor*, tradução de António Quadros, coleção «*Miniatura*», Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 22.

A **negrito**, o que não foi traduzido. No parágrafo do meio, a pontuação também foi mudada, tendo resultado em duas frases. Com este breve exemplo sugiro que valerá a pena fazer um cotejamento mais cuidadoso e sistemático, para tentar compreender se há regularidades nas alterações e diferenças da tradução em face do original.

Albert Camus (1913-1960)

Prémio Nobel da Literatura em 1957, tem uma presença abundante na Porbase, com perto de duzentos e cinquenta registos. A sua editora portuguesa é a Livros do Brasil.

No prefácio a *Os Justos*, Quadros confessa abertamente o «parentesco» que sente com Camus, e que reside na partilha de uma conceção de arte e de escrita nunca como jogo, meio de atingir a glória, atividade gratuita e sem responsabilidade ou forma de «enfeudamento a uma sociedade egolátrica». Ao receber o Nobel, Camus ter-se-ia distanciado tanto da arte pela arte como das «prédicas da arte realista», concluindo Quadros, assim, por uma arte que é «uma tremenda responsabilidade existencial», por uma conceção de artista «como motor do mundo e sacerdote de uma humanidade libertada, superada, ultrapassada no seu travo de quotidiano e banalidade». As afinidades são também de pensamento, pois que Camus, ao contrário de Sartre, junta «ao acto de escolher em cada gesto e gesta o destino do mundo» uma «exigência ética a que Sartre fugiu».

Pode dizer-se que a tradução de *O Estrangeiro* foi o contributo mais relevante de António Quadros enquanto tradutor, pois que é a sua única tradução reeditada e, dentro da obra de Camus, igualmente a mais reeditada até ao presente. Com alguma ambiguidade, aquando das duas últimas reedições em 2006, refere-se na ficha técnica que o «revisor» é ou Alice Araújo ou António Marques. Por alguns cotejamentos que pude fazer, a «revisão» foi mesmo só tipográfica. Algo surpreendente é que a mesma editora de sempre indica, nestes dois casos, que se trata de uma primeira edição!

A década de 50 foi a altura da introdução de Camus em Portugal. A sua primeira tradução para português é *O Homem Revoltado*, de 1951, por Virgínia Motta (1909-?). No prefácio a *Os Justos*, Quadros afirma que lhe coube inaugurar as traduções de Camus para português, o que, como se vê, não é exato. Seguiu-se *O Estrangeiro* (1954), *A Peste* (1955), *A Queda* (1957), *O Exílio e o Reino* (1958), *Calígula* e *O Equívoco* (1959), *O Avesso e o Direito* (1959), *Os Justos e Os Possessos* (os dois em 1960), *O Mito de Sísifo* (1961), *Estado de Sítio* (1964 — algumas fontes indicam datas anteriores, o que carece ainda de confirmação; de qualquer modo, pela numeração tardia da coleção onde a obra foi publicada, a Miniatura, com o n.º154, o mais certo é esta data estar correta), também em 1964 *Os Cadernos I* e *Cadernos II* em 1965. *Mito de Sísifo*, *A Peste* e *A Queda*

foram várias vezes reeditadas, sinal de que Camus continua a ser procurado no mercado.

Voltando a *O Estrangeiro*, está por decifrar a razão pela qual quando a editora Livros do Brasil faz preceder o texto do ensaio de Sartre «Explication de l'Étranger», este é traduzido por Rogério Fernandes e não pelo próprio Quadros. Interessante foi também descobrir que um original de *L'Étranger* foi à Comissão de Censura mas, como acontecia nalguns casos, não foram os censores, mas o próprio diretor que autorizou a circulação do livro em Portugal, com data de 15 de junho de 1954, ou seja, o ano da publicação da tradução.

Os Justos, n.º 118 da coleção Miniatura, tem um prefácio de Quadros. Aqui elucida que esta é a primeira obra de Camus publicada em Portugal «depois da sua morte brutal e inesperada». Trata-se duma síntese da obra e do pensamento de Camus, num tom que me parece de grande identificação com as preocupações do autor e os caminhos que ele apontava para superar o niilismo da época.

Cadernos II

O original destes Cadernos, *Carnets*, ocupa o período de janeiro de 1942 a março de 1951 e foi publicado pela Gallimard em 1964, pelo que a tradução portuguesa de Quadros pode dizer-se que não tardou (um ano mais tarde) e é certamente sinal do enraizamento do autor nos interesses de certo público mais exigente. Trata-se de uma tradução rigorosa e que honra a língua de chegada. O período abrangido pela edição portuguesa não coincide, porém, com o do original, pois, começando também em janeiro de 1942, termina em abril de 1948.

Tem uma «Breve nota prefacial» de Quadros, que discute as hesitações de Camus sobre o peso relativo da justiça e da liberdade. Por Quadros considerar que os dois valores só se podem harmonizar quando adequados ao terceiro valor que é a verdade, discute em que medida este valor está presente em Camus e analisa a relação deste com Deus e com o Cristianismo, deixando a impressão de que o quer *salvar* para a fé cristã...

Passando agora aos dois **dramas** traduzidos por António Quadros:

As Bruxas de Salem, de **Arthur Miller** (1915-2005), no original *The Crucible*, é um texto que data de 1953, publicado em Nova Iorque pela Viking Press. É considerada hoje uma obra central do cânone do drama americano. Estreado na Broadway, no Martin Beck Theatre em janeiro de 1953, depressa se tornou um clássico. Foi representada em Lisboa para inauguração da época teatral no Teatro Nacional em 1957.

Não se sabendo ao certo por que terá Quadros traduzido este drama, a hipótese mais provável é ter sido a pedido da Companhia Rey-Colaço-Robles Monteiro, concretamente da sua própria diretora. Sobre a escolha da peça para a

inauguração da época teatral pode ser que futuras pesquisas venham a revelar pormenores.

Como se sabe, todos os espetáculos tinham de obter Licença de Representação, ou seja, ir à Censura. Este também a obteve, em outubro de 1957, e «sem cortes» (Registo 5476/10/957, Comissão de Exame e Classificação dos Espectáculos, guardado na Torre do Tombo). A assinatura do Censor é ilegível, o espetáculo foi classificado «Para adultos». O texto enviado pela Companhia para a Censura é o papel químico de um exemplar datilografado que já tem os nomes das personagens a portuguêsados, mas de resto não tem comentários à mão. Já o exemplar idêntico que está na posse da Fundação António Quadros tem muitas correções de tradução e encenação.

O texto não foi traduzido por Quadros a partir do original, mas sim da *adaptação* francesa de Marcel Aymé (*Les Sorcières de Salem*, 1955), de onde vem também o título português. Comparando o original com a tradução portuguesa, logo se notam as diferenças, muito visíveis, o que me levou à procura da fonte, referida, afinal, numa recensão jornalística da estreia – portanto era uma informação conhecida na época.

The Crucible (inglês: «a severe, searching test or trial», uma alegoria do macarthismo em plena ocorrência do fenómeno (o próprio Miller foi um dos interrogados), tem traços evidentes do teatro épico de Brecht, quando, no primeiro Ato, a entrada de novas personagens é interrompida, às vezes longamente, por um narrador que comenta o tipo de personagem, o que ela representa, e faz juízos claros sobre a sua psicologia e comportamento. Nada disto consta de Marcel Aymé, logo também não de Quadros. Claro que o francês, e bem assim o português, perdeu os coloquialismos e a oralidade da linguagem da província de Massachussets Bay, onde tiveram lugar em 1692 e 1693 os processos das «bruxas de Salem».

As modificações à mão na tradução portuguesa de Quadros (que proveitoso seria se se pudesse um dia identificar a caligrafia!) referem-se aos nomes próprios, como era costume na época: Elisabeth vira Isabel, Betty vira Beatriz, Ruth vira Catarina, Mercy Lewis vira Mercês, etc. (Quadros tinha deixado os nomes americanos, como Aymé), etc. O caso mais curioso é, porém, a mudança do nome do casal Putnam, não para algo de próximo, *et pour cause*, mas para Laeknam – porquê este??? Muitas indicações cénicas também estão bastante simplificadas em relação ao original, mas mais uma vez seguindo a versão francesa. Porque é que os escravos se têm de ir buscar às Antilhas e não a Barbados, como no original e em Aymé, é uma das perguntas mais curiosas...

O tema da possessão, claro no original, é aquele onde há subtis e interessantes diferenças entre o original e a tradução, e depois as correções do manuscrito. O sentido geral dessas alterações é sugerir que não houve entrega das adolescentes ao espírito demoníaco, não se «deixaram possuir», antes foi este

que tomou conta delas, ficaram presas dele. Quadros, pelo contrário, dá a ideia da possessão consentida («é evidente que a minha filha se deixou possuir por um espírito maligno»), quando o francês vai no sentido de um aprisionamento indesejado («il est clair que ma fille est devenue la proie d'un esprit malin»). Todo este complexo temático merece uma *close reading* entre original, Aymé e Quadros.

A tradução indireta que Quadros fez do texto de Miller confirma uma prática muito frequente na cultura portuguesa, e bem assim a influência dominante da cultura francesa, intermediária até bem tarde na recepção de várias literaturas.

Apesar do seu assunto (crítica às perseguições impiedosas e infundadas a quem era suspeito de simpatias comunistas), não intriga demasiado que a peça tivesse sido autorizada sem cortes, pois, para os censores, havia assuntos simplesmente históricos... Mas a crítica acusou algum espanto ao escrever:

Não deixa de ser uma vitória para o espírito ter sido possível representar no Teatro Nacional uma peça como *As bruxas de Salem* [...] iniciativa arrojada de Amélia Rey Colaço e de Robles Monteiro que prosseguem sem um desfalecimento (e tinham tantos motivos para isso) na obra de dignificação artística [...] a representação da peça de Arthur Miller, sintoma evidente de que se está a operar uma transformação benéfica em certas mentalidades até há pouco menos compreensivas ou mais zelosas de uma moral puramente convencional.⁹

Um Elétrico chamado Desejo, de **Tennessee Williams** (1911-1983), foi originalmente publicado em Nova Iorque, em 1947. Foi representado pela Companhia Rey Colaço no Teatro São Luiz em 1963. Com esta representação, o São Luiz voltou a albergar o grande teatro após um interregno em que acolheu outro tipo de espetáculos. Os cenários foram de Frederico George e a encenação da brasileira Henriette Morineau.

Obteve autorização para ser representado no dia 25 de abril de 1963. Neste caso todo o processo da representação pode ser reconstruído. A Torre do Tombo tem-no bastante completo, começando com o pedido de autorização original, em papel selado, da empresa Rey Colaço-Robles Monteiro, apresentando «a tradução de António Quadros da peça», «aprovada em princípio pelo Diretor do Teatro na apresentação do reportório desta Companhia para esta temporada». Data de 8 de março de 1963. O processo (Inspeção dos Espectáculos SNI/DGE, Proc. 7107) alberga ainda uma série de recortes de imprensa comentando

⁹ A fotocópia desta recensão a que tive acesso não permite identificar nem o jornal nem a data de publicação.

a estreia da peça. O espetáculo foi aprovado com cortes, e a respetiva lista seguiu na resposta da Inspeção ao Teatro Nacional. Havia um ensaio geral especialmente para os censores e a correspondência mostra que eram os próprios inspetores que marcavam a data daquele, comunicando que compareceriam no dia tal à tantas horas...

Os papéis principais foram desempenhados por Mariana Rey Monteiro e Varela Silva. Na impossibilidade de transcrever e comentar todos os cortes, diga-se que vão no sentido esperado por quem conhece algo da Censura portuguesa: referências demasiado explícitas a sexo, homossexualidade e violência por parte da mulher (Branca não pode partir uma garrafa na mesa...). Apenas dois exemplos:

Num diálogo entre Branca e Estela, a propósito do marido desta, Stanley, Branca diz:

[...] como queres tu, depois do que sucedeu ontem, que eu viva paredes meias com ele [...] vi-lhe o melhor lado: o teu marido mostrou o que tem a oferecer de positivo, a força animal. Neste aspecto foi, sem dúvida, uma bela exibição. Mas a única forma de se poder viver com um homem assim e'... é ir para a cama com ele! E isso é contigo, não é certamente comigo.

Ou quando Branca conta a Mitch sobre o seu casamento falhado, e as respetivas razões (descoberta da homossexualidade do marido):

[...] soube-o da pior forma [...] inesperadamente num quarto que aluguei e julguei estar vazio, mas não estava, havia lá duas pessoas, ~~o rapaz com quem eu tinha casado e um homem mais velho, que fora o seu amigo durante anos.~~

Havia ainda a pergunta fundamental a fazer: teria Quadros traduzido do original ou feito de novo uma tradução indireta? Ao confrontar os cortes, nomeadamente este último, com o original, verifiquei que a frase cortada não constava do original. Ora, sabendo já que Miller fora traduzido do francês, logo se pôs a hipótese da mesma fonte linguística. E eis que me deparei com a seguinte tradução francesa, indicada pela Bibliothèque Nationale de France: *Un Tramway nommé Désir*, adaptation de Jean Cocteau, d'après la traduction de Paule de Beaumont, couverture et lithographies de Jean Cocteau, Paris, Bordas, 1949.

Ora, esta tradução francesa, além de tudo o mais, existe na Biblioteca Nacional, pertencente à coleção Brito Rato, pelo que é de admitir que circulava por cá; e Cocteau era autor já traduzido por António Quadros. Algum cotejamento que pude fazer levou-me a suspeitar que podia ser este o texto de partida usado por António Quadros. Na verdade, a frase cortada pela Censura no exemplo

acima consta desta tradução francesa: «[...] et puis, j'ai decouvert la vérité...en ouvrant à l'improviste la porte d'une chambre que je croyais vide...Deux hommes étaient dans la chambre ...l'homme que j'avais épousé...et un homme plus âgé...son ami. Son ami de toujours. [...]» Outros cotejamentos confirmaram plenamente a suspeita inicial.

O espetáculo foi muito elogiado pela crítica (jornais de 4 de maio de 1963) e estão vivas ainda pessoas que assistiram a ele e acompanharam até os preparativos de Mariana Rey Monteiro para desempenhar a Blanche (Branca). A tradução, porém, foi alvo de vários reparos:

«Tradução de António Quadros, literariamente correcta, mas teatralmente pobre, isto é, não mantendo a temperatura dos diálogos de Tennessee Williams.» Assinado «N. de B.»¹⁰

Esta atmosfera de desejo carnal envolve a peça [...] Tal como ontem foi apresentada no São Luiz, a peça aparece-nos mais descarnada do que seria de desejar, esvaziada em parte do seu conteúdo sensual, pelo menos, por motivos alheios à vontade da encenadora e dos intérpretes. Mas também há uma certa representação *à letra*, faltando quanto a nós um pouco mais de subtileza na tradução da personagem Stanley, o que já não pertence aos domínios do lamentável condicionalismo que retirou certa crueza ao drama [...].

A rasura da carga erótica deve-se certamente aos cortes, ao texto de partida que foi o de Cocteau, mas quem sabe também, aquando de um futuro cotejo mais minucioso, a uma certa auto-censura da parte do tradutor, ciente dos condicionalismos à liberdade de expressão na época, particularmente no palco.

Conclusão

Para já não é possível descortinar regularidades ou uma coerência interna nas traduções de Quadros. Também não se verifica uma lógica de ligação entre os autores traduzidos. Por outro lado, não se encontraram até à data vestígios de um pensamento de Quadros sobre tradução, como encontramos em tradutores que também o foram à margem da sua atividade principal e, por vezes, o explanavam nos prefácios. Parece-me, assim, que a tradução não terá sido para António Quadros uma atividade procurada como fonte de prazer intelectual, mas tão somente praticada por razões conjunturais (talvez à exceção de Camus).

¹⁰ Também estes recortes de jornais, que constam do processo guardado na Torre do Tombo, não permitem identificar com segurança qual o jornal, embora a data esteja posta em todos com carimbo da empresa de recortes.

Lista bibliográfica das traduções

- DUHAMEL, Georges, *Diário de Salavin*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1945 (Colecção Contemporâneos);
- MAUROIS, André, *Tradição*, Lisboa, Livros do Brasil, 1954 (D.L.), Colecção Miniatura, 045;
- CAMUS, Albert, *O Estrangeiro*, Lisboa, Livros do Brasil, 1954 (D.L.), Colecção Miniatura, 048;
- COCTEAU, Jean, *Tomaz, o Impostor*, Lisboa, Livros do Brasil, 1955 (D.L.), Colecção Miniatura, 051;
- MILLER, Arthur, *As Bruxas de Salem*, 1957 (manuscrito, não publicado);
- CAMUS, Albert, *Os Justos*, Lisboa, Livros do Brasil, 1960 (D.L.), Colecção Miniatura, 118;
- WILLIAMS, Tennessee, *Um Eléctrico chamado Desejo*, 1963 (manuscrito, não publicado).
- CAMUS, Albert, *Cadernos II*, Lisboa, Livros do Brasil, 1965 (D.L.), Colecção Miniatura, 162;



Terceira Parte

Situação, Pátria e Testemunho



Linhas de Força de uma Antropagogia Situada na Obra de António Quadros

MANUEL FERREIRA PATRÍCIO

I
No mundo da Educação, a consciência de que a formação do homem e do cidadão é um problema de primacial importância tem um pouco mais de dois milénios e meio. A palavra em que essa consciência aparece plasmada é, em grego, *Paideia*.

A essa palavra dedicou o filólogo alemão Werner Jaeger uma obra monumental, publicada pela primeira vez em 1936, intitulada *PAIDEIA: A Formação do Homem Grego*. Conquistando no espaço da cultura e civilização ocidentais uma retumbância imediata e vasta, ela conserva um século depois todo o seu poder sugestivo e eficácia, enriquecida de resto com as inúmeras investigações que sobre ela incidiram e a absorção cultural induzida em sucessivas gerações de jovens universitários que a aprenderam através do ensino dos seus mestres e do seu próprio e consequente estudo. Entre nós, três mestres de estudos clássicos se destacaram nesse labor: o Padre Manuel Antunes, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; Maria Helena da Rocha Pereira, na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Eudoro de Sousa, nas Universidades brasileiras em que ensinou – a Universidade de São Paulo, a Pontifícia Universidade Católica, o Instituto Brasileiro de Filosofia, a Faculdade de Filosofia de Campinas.

A obra de Werner Jaeger dá-nos um quadro muito amplo da riqueza multifacetada do conceito, desde os primórdios da civilização grega até Aristóteles. O conceito de *Paideia* é prodigiosamente complexo, apresentando mesmo cambiantes contraditórias. A *Paideia* de Píndaro não coincide, de modo nenhum, com a *Paideia* dos sofistas, de ambas se distinguindo a de Platão, a qual também se distingue da de Isócrates. Mas há talvez um eixo medular comum: embora os modelos de humanidade a promover sejam distintos, comum será o intuito de investir no florescimento do humano no Homem dentro da *Pólis* e ao serviço dela. A *Paideia* é sempre um projeto de formação do homem grego.

Este eixo medular é recolhido e acolhido por Roma, que o adota e adapta à especificidade do povo e do Estado romanos. Uma nova palavra exprime o novo eixo medular: *Humanitas*.

A emergência e desenvolvimento do Cristianismo prosseguiram na caminhada iniciada pelos Gregos e continuada pelos Romanos. A expressão que veicula a essência semântica e cultural da *Paideia* e da *Humanitas* é a cristã *Perfectio Christiana*, como lemos em Otto Willmann. O homem é sempre o centro do investimento formativo, mas a ideia que se tem dele vai mudando, nas suas vertentes gnosiológica e axiológica.

Na fronteira do Renascimento e da Modernidade a linha de continuidade vinda da Grécia clássica sofre uma curiosa fusão das três figurações anteriores: a grega, a romana e a cristã medieval. O grande pintor dessa fusão de cores é o bispo da igreja reformada dos Irmãos Morávios Jan Amós Coménio, o autor da *Didática Checa*, da *Didática Magna* e da *Pan-Paedia*. Estamos no século XVII. É com Coménio, na *Didática Magna*, que aparece, em citação de S. Gregório Nazianzeno, pela primeira vez que eu saiba a expressão *anthrôpos ághein*, com o propósito genuíno e puro próprio da Educação, ou seja, *levar o homem, conduzir o homem, para a plenitude do seu ser de homem*.

O movimento do pensamento e do ideal que o Renascimento e a Reforma poderosamente alimentaram vai defluir num conceito novo, vestido numa palavra nova, que é o conceito de *Bildung*, difícil de traduzir, mas habitualmente traduzível pela palavra *Cultura*, ou *Educação*, ou *Formação*.

A Universidade de Berlim, criada na sequência dos esforços levados a cabo por Wilhelm Humboldt em 1810, aliás culminando os esforços desenvolvidos por Goethe e Schiller, principalmente, torna-se o templo da conceção iluminista e romântica da *Paideia*, da *Humanitas*, da *Perfectio Christiana* laicizada da Modernidade. É a ela que se opõe, no fundo das coisas, a ideia de Universidade do denominado «Processo de Bolonha», que verdadeiramente não tem o homem como o cerne teleológico do seu labor formativo.

Deve ser prestada atenção, todavia, ao esforço que em Itália o Professor Mario Gennari vem levando a cabo em prol do conceito de *Formação do Homem*, que é o que recolhe todo o ouro acumulado pela *Paideia*, a *Humanitas*, a *Perfectio Christiana*, a *Pan-Paedia*, a *Bildung*.

Ocupei-vos tão longamente com esta reflexão preliminar por uma razão séria: para vos dizer que vejo em António Quadros um ilustre e operoso elemento desta família, um lídimo servidor da apaixonante obra da *Formação do Homem*. Formação do Homem. Coménio começou pela *Didática Checa*. Veio a fechar com a monumental *Consultatio Catholica (Deliberação Universal)*. Todo o labor intelectual de António Quadros configura uma *Didática Portuguesa*. Ambas universais, todavia e curiosamente: a de Coménio, a de António Quadros. Na mesma linha trabalhou Delfim Santos, com o seu ensaio «Temática da Formação Humana». Linha em que de igual modo trabalhou José Marinho, com o seu opúsculo *Elementos para uma Antropologia Situada* (1966).

Ora aquele que trabalha para a Formação do Homem, na plenitude deste conceito, eleva-se para além do pedagogo, alça-se ao cume do antropagogo. O seu trabalho é o indicado pelas palavras de S. Gregório Nazianzeno, significativamente lembradas por Coménio nas primeiras páginas da *Didática Magna: anthrôpos ághein*, levar o homem para o homem, levar o homem para a plenitude de si.

O homem português, naturalmente. Porque não? O caminho do homem português é o caminho do homem. Quem duvida de que esta foi a convicção

viva e íntima de António Quadros? Eis porque escrevi o primeiro parágrafo do Resumo desta intervenção, tal como o fiz. Só é possível laborar na Formação do Homem português laborando simultaneamente na Casa do Homem português que é Portugal. Portugal, que é um ente; como bem pensou e escreveu André Coyné (1891-1960). Conhecê-lo o melhor possível implica investir numa ontologia de Portugal. Plenificá-lo no seu ser implica, conseqüentemente, investir numa ontologia de Portugal. Saber o que é Portugal, ajudar Portugal a chegar a si mesmo. Eis porque escrevi o primeiro parágrafo do Resumo*.

Nos termos em que o fiz, lembro. Assim: «O horizonte mais amplo a pensar pode dizer-se que engloba o que poderá ser compreendido como o visionamento de uma ontologia de Portugal, em enlace íntimo com uma ontologia de Portugal, projeto perene de desejo e vontade de realização, de cumprimento do ser de Portugal.»

A obra impressionante que nos deixou António Quadros é inteiramente consoante e congruente com o que acabo de vos ler.

II

Penso ter cumprido e transposto o pórtico da breve construção que planeei para lembrar e homenagear com fundamento a figura de António Quadros: figura pluridimensional — de pensador, crítico, professor, poeta e ficcionista —, como é apresentado. Não me preocupei em repetir traços da sua biografia, que é amplamente conhecida. Poderei apenas iluminar factos que se me afigurem mais relevantes para pôr em evidência algumas linhas de força do seu pensamento e obra de antropagogo situado e comprometido com a identidade ontológica de Portugal e a vontade de contribuir ontologicamente para o cumprimento do seu destino histórico.

Começemos por tentar definir o conceito de antropagogia. Continua ele bastante difundido como sendo o conceito de pedagogia social, à qual competirá tratar da educação além da escola. Portanto, algo como o conceito de educação extra-escolar. Nesta conceção, o vocábulo aparece dicionarizado a partir de 1913, ou mesmo a partir de 1906. Deve-se a Félix Adam, professor e educador venezuelano, uma primeira aproximação decisiva ao alargamento do conceito de pedagogia, cunhando o vocábulo andragogia e avançando depois para a verdadeira meta conceptual e filológica, o vocábulo antropagogia. A pedagogia não pode ser identificada com a ciência da educação estritamente dedicada à educação da criança, pois o que está realmente em causa é a educação do ser humano na sua integralidade e integridade, muito para além da educação dos anos iniciais da vida. Tem, pois, de se teorizar e praticar uma educação do adolescente e do

* O autor refere-se ao resumo da comunicação apresentado ao colóquio e por ele transcrito a seguir (nota dos coordenadores).

adulto. O conceito dessa pedagogia deve ser expresso, para Félix Adam, pelo termo andragogia. Na obra de Ricardo Nassif, *Teoría de la Educación-Problemática Pedagógica Contemporânea* (1984), o termo que aparece assumido não é andragogia, mas antropagogia. Com efeito, o primeiro termo só se refere à parte masculina da humanidade; só o segundo inclui a humanidade no seu todo. A Filosofia nunca se equivocou a este respeito, pois não tenho conhecimento de que algum filósofo tenha proposto o nome de andrologia filosófica para tratar do estudo do homem do ponto de vista filosófico. A focalização foi sempre feita no ser humano, no homem no seu todo, atribuindo a essa disciplina o nome de Antropologia Filosófica.

Nas lições de Teoria da Educação (teoria filosófica da educação), que ministrei a partir de 1979-80, na Universidade de Évora, logo nesse ano letivo, antes de ter tomado conhecimento do pensamento de Félix Adam e de Ricardo Nassif, analisei com os alunos, comparativamente, os conceitos de pedagogia, andragogia, ginagogia e antropagogia, para tornar evidente que só este exprime a totalidade do conteúdo da disciplina tradicional de pedagogia. Verifiquei logo a seguir, na obra *Pedagogia General* (1958), de Ricardo Nassif, que esse era o seu entendimento, que estendia generosamente a Félix Adam, não o tendo então entendido a UNESCO, que adotara o conceito de andragogia, na esteira de Pierre Furter, como se pode ler na obra *Apprendre à Être*, publicada em 1972, pela UNESCO. É evidente, seja-me permitido afirmá-lo, que a antropologia é a ciência do Homem, como a antropagogia tem de ser a ciência (e arte) da educação ou formação do Homem. Entenda a UNESCO o que entender, entendam e decidam o que quiserem os poderes que controlam o léxico científico.

Fomos mais longe na Ibéria – em Espanha e em Portugal –, pelos mesmos anos da primeira metade do século XX. Em 1966, José Marinho publicou, pela Fundação Calouste Gulbenkian, o opúsculo intitulado *Elementos para uma Antropologia Situada*. Leonardo Coimbra, por seu turno, publicara em 1926 o opúsculo *O Problema da Educação Nacional*, pela Marânus, e Delfim Santos o ensaio «Temática da Formação Humana», todos textos em que se encontrava subjacente e patente ou implícito o conceito de antropologia situada. O mesmo conceito de base impregna toda a obra filosófica de Álvaro Ribeiro. Será necessário afirmar explicitamente que o mesmo é o caso da obra filosófica de António Quadros?

Passando a Espanha, sabemos que foi na obra *Meditaciones del Quijote*, de 1914, que José Ortega y Gasset descobriu e nos deu aquela pérola que é a sua ideia de *circunstancia*. Aconteceu na proposição, que logo correu mundo: *Yo soy yo y mi circunstancia*, que completa é assim: *Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo*. Posição filosófica felicíssima que se antecipa ao *Dasein* de Heidegger e é talvez mais fecunda e profunda. O discípulo de Ortega Julián Mariás desenvolveu logo a seguir o conceito orteguiano de *circunstancia*, que, não sendo exatamente o de *situación*, é praticamente idêntico a ele.

Olhando diretamente, olhos nos olhos, para a obra — a publicada e a vivida — de António Quadros, torna-se óbvio que ele foi um cultor da antropologia situada, como em continuação consequente o foi de uma antropagogia situada, num plano e no outro assumindo a relação assinalada por Ortega entre a salvação do *eu* e a da *circunstancia* (ou *situação*). Assim aconteceu com o pensador, com o crítico, com o professor, com o poeta, com o ficcionista, com o publicista — que foi António Quadros.

III

O pensamento estrutural de António Quadros, neste particular sintónico com o de seu mestre Álvaro Ribeiro mas também com o horizonte mistérico de António Vieira e de Fernando Pessoa, é substantivamente teleológico e conjugadamente teleonómico.

No plano religioso de matriz cristã, a teleologia que impregna a sua obra supõe, e contempla, um quadro de metas, de fins, de objetivos últimos a orientar e conduzir o cosmos e a humanidade, desse modo garantindo a sua consecução. Percorre-se a obra do pensador português e vê-se e sente-se perpassar nela o fremir desse teleologismo integral, no qual o seu olhar amoroso lobriga a caminhada gloriosa de Portugal, sua Pátria.

No plano filosófico, esse teleologismo apresenta matriz aristotélica, assentando na ideia de que tanto a multiplicidade dos entes que existem quanto o cosmos no seu todo seguem na sua existência uma marcha com sentido, direcionada para um *telos* que é o seu e no seu tempo se realizará. Da multiplicidade desses entes ocupou-se com privilégio amoroso de Portugal o filósofo António Quadros.

A meu ver, sendo primariamente de matriz aristotélica, o teleologismo do pensamento de António Quadros é conjugável com o teleologismo hegeliano, no ponto em que confere a Portugal uma realização e um percurso histórico feliz, de pleno cumprimento do espírito português, no quadro e no âmbito da plena realização do espírito humano.

Da felicidade desta gesta teleológica total, cujo âmago é de natureza ou ordem espiritual, faz necessariamente parte o esforço consciente dos Portugueses, em todos os planos e ordens da sua existência concreta. É aqui que se manifesta toda a força e potencialidades da vocação antropagógica de António Quadros. Poderíamos reportar-nos, a este respeito, ao conceito de *demopédia* de Sampaio Bruno, o qual o colheu em Proudhon. Prefiro, por minha parte, reconhecer no pensamento de António Quadros mais o conceito puro de *demopaideia*, ou o conceito comeniano de *Pan-Paedia*. Ele quer contribuir, ansiosamente, para a educação, o desenvolvimento paidéutico do seu povo, o povo português, com intencionalidade nacional e universal, dado que é universal o termo do percurso espiritual nacional português, como teleologicamente se tem de concluir.

Em todas as facetas da sua obra, do seu pensamento e da sua vida — na do pensador e filósofo, na do crítico, na do professor e criador de instituições educativas, na de ator educativo a nível nacional e mundial da UNESCO, mesmo na de poeta e de ficcionista — nós nos confrontamos com a ação desbordante e infatigável da construção antropagógica portuguesa de sentido e direção universal, nacional humana — na linguagem de Leonardo Coimbra —, consequentemente realizada por António Quadros.

Lê-lo hoje antropagógicamente é iluminar com a luz nova do olhar antropagógico uma existência paidêutica de sempre, de uma vida.

Bibliografia

- ADAM, Felix, *Andragogía: Ciencia de la Educación de los Adultos: Fundamentos Teóricos*, Federación Interamericana de Educación de Adultos, Caracas, 1970;
- ANTUNES, Manuel, *História da Cultura Clássica: Apontamentos estenografados na íntegra*, Lisboa, (1959);
- CARVALHO, Adalberto Dias de (org.), *Dicionário de Filosofia da Educação*, Porto, Porto Editora, 2007;
- COIMBRA, Leonardo, *O Problema da Educação Nacional*, Porto, Marânus, 1926;
- COMÉNIUS, Jan Amós, *Didáctica Magna*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966;
- FAURE, Edgar (Comissão Faure, Presidente, UNESCO), *Aprender a Ser*, Lisboa, Bertrand-Difusão Europeia do Livro, 1974;
- GENNARI, Mario, *Filosofia della Formazione dell'Uomo*, Milano, Studi Bompiani, 2001;
- , *Trattato di Pedagogia Generale*, Milano, Studi Bompiani, 2007²;
- JAEGER, Werner, *Paideia: A formação do Homem Grego*, tradução de Artur Parreira, Lisboa, Editorial Aster, s.d.;
- , *Paidéia: A formação do Homem Grego*, tradução de Artur Parreira, São Paulo, Martins Fontes, 2004⁴;
- MARINHO, José, *Elementos para uma Antropologia Situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966;
- NASSIF, Ricardo, *Pedagogía General*, Buenos Aires, Editorial Cincel, 1975;
- , *Teoría de la Educación: Problemática pedagógica contemporánea*, Madrid, Cincel-Kapelusz, 1984, 3.^a reimpresión;
- ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1916;

- PATRÍCIO, Manuel Ferreira, «Antropagogia», in Adalberto Dias de Carvalho, *Dicionário de Filosofia da Educação*;
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica: I Volume – Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2006¹⁰, edição revista e atualizada;
- , *Estudos de História da Cultura Clássica: II Volume – Cultura Romana*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002³;
- SANTOS, Delfim, «Temática da Formação Humana», in *Obras Completas: III – Do Homem – Da Cultura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, pp. 247-278;
- SOUSA, Eudoro de, «Paideia», in *Origem da Poesia e da Mitologia*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, pp. 263-278;
- WILLMANN, Otto, *Teoría de la Formación Humana*, Madrid, Instituto «San José de Calasanz» de Pedagogía, 1942.

António Quadros

Intérprete do Portugal Moderno

GUILHERME D'OLIVEIRA MARTINS

Se estivesse entre nós, António Quadros (1923-1993) faria noventa anos no próximo dia 14 de julho de 2013. Em boa hora, a Fundação que tem o seu nome, organizou este importante seminário dedicado à sua obra e ao legado que nos deixou. E se desejamos manter presente a sua memória, devemos regressar à sua escrita e à sua reflexão – lembrando-nos, por todos, de *Memórias das Origens, Saudades do Futuro*¹, livro dedicado a Afonso Botelho, Ariano Suassuna e Lima de Freitas. Era um espírito aberto e livre que conhecia muito bem as raízes da cultura portuguesa e que pensou Portugal a partir da modernidade e das relações desta com a tradição. Para ele, não havia contradição entre o caminho histórico português e o desejo de olhar o futuro como um desafio de transformação. Nesse sentido, foi original na sua atitude, fiel ao gesto inconformista de seu pai, António Ferro, no *Orpheu*, mas também capaz de compreender a multifacetada e heterogénea atitude de Fernando Pessoa, inclassificável e indomável. É, por isso, impossível encerrar António Quadros numa leitura retrospectiva da sua obra. Antes de tudo, era uma pessoa atenta à realidade que o cercava, capaz de compreender, como poucos, a filosofia da existência, assumida por Karl Jaspers e Gabriel Marcel, e o modo de ser «homo viator», como podemos encontrar com nitidez em *Histórias do Tempo de Deus* (1965). Quem conheceu António Quadros sabe bem a singularidade da sua atitude – de um homem de verdadeiro diálogo, nunca encerrado sobre qualquer posição de superioridade ou de certeza. E se, para entendermos o pensamento, precisamos de conhecer os pensadores, a verdade é que o humanismo e a proximidade eram características que o tornavam alguém para quem o ato de pensar tinha a ver com a necessidade de nos compreendermos e aproximar-nos mutuamente. A dúvida foi sempre uma leal conselheira para Quadros na demanda da verdade – já que considerava que à categoria tradicional do ser tornava-se necessário acrescentar a categoria do estar (ou do existir), donde decorria que a verdade deveria ser entendida como algo que englobava, que abarcava, que integrava, ou seja, uma simbiose do testemunho pessoal e existencial, em que a transcendência tinha de partir da dignidade humana. Nesse sentido se demarcou de uma posição transpersonalista, para assumir a força da eminente dignidade da pessoa. «Não reconheço verdadeiramente adversários em minha volta (disse um dia), porque de todos me sinto irmão na origem da minha atividade, na geratriz da minha energia ao serviço de

¹ ANTÓNIO QUADROS, *Memórias das Origens, Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Mem Martins, Europa-América, s.d. [1992].

uma causa.» E não podemos esquecer a invocação do Quinto Império de Vieira e de Pessoa, como império da cultura e do espírito, a realizar quando se unirem, o que o poeta chamava o lado direito e o lado esquerdo da sabedoria. O lado direito é o do conhecimento do transcendente e do místico e o lado esquerdo o da ciência, da filosofia, da experiência e da razão. A criação do futuro haveria de resultar dessa ligação e dessa complementaridade.

«Desde muito cedo me choquei com a maneira como os portugueses falam de Portugal»². Numa entrevista ao *Diário de Notícias*, a Antónia de Sousa (11.03.1993), fala-nos dessa sensação estranha que lhe causava o derrotismo fatalista:

Uma maneira constantemente depreciativa. Confundiam os aspectos materiais com os aspectos espirituais. Então, acho que essas pessoas (que são de todos os géneros, no meio intelectual e não só) não dão uma chance a Portugal. Põem Portugal no banco dos réus e condenam-no.³

Se é verdade que hoje a crise é mais sentida, o certo é que somos levados a ir além das simplificações. Não meias-tintas, temos mesmo de responder, sob pena de perdermos.

A minha mola psicológica (dizia António Quadros) é tentar ajudar a criar um outro estado de espírito, em que as pessoas possam entender melhor a razão de ser de Portugal e aquilo em que Portugal é grande e desconhecido.⁴

Fora de uma mitificação da identidade (no sentido da mumificação), o que estaria em causa era o entendimento de que «a identidade portuguesa não é [...] qualquer coisa estática, mas qualquer coisa a construir»⁵. E aqui sentimos o criacionismo de Leonardo Coimbra. Daí a preocupação do ensaísta em reunir ideias e pensadores que animaram e contribuíram para a afirmação do país – como Fernão Lopes, o Padre António Vieira, os homens da Renascença Portuguesa, alguns do *Orpheu*, como Fernando Pessoa... E Quadros, um dos animadores do jornal *57*, ao lado doutros discípulos de José Marinho e Álvaro Ribeiro, foi-se preocupando em alargar horizontes e esferas de reflexão. À ciclotimia portuguesa, haveria que saber contrapor o estímulo e a resposta de Arnold Toynbee, que nos levou a ir além dos limites, perante os exigentes desafios da provação e da subalternidade. E assim pudemos ir superando: mediocridade, irrelevância

² *Idem*, «Diário de Notícias», entrevista de Antónia de Sousa (11 de março de 1993).

³ *Idem*, *ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

e periferia — ontem como hoje. Portugal precisaria, isso sim, de pensar por si próprio. «Portugal, quanto a mim, nasceu para realizar uma obra de sentido universal e nós temos de estar à altura dessa exigência.»⁶ E seguia as pisadas de Camões, de Vieira ou de Pessoa, refletindo sobre a complexa relação entre o mito e a profecia. Afinal, a previsão científica em História é, segundo pensava, mais problemática que a profecia. Esta parte de uma crença e a ciência pode partir de um erro. Nunca a História ou o historicismo conseguiram fazer previsões ou leis, embora tal tenha sido tentado várias vezes. Afinal, os mitos e as profecias, mesmo que postos em dúvida, constituem o imaginário de um povo — sem o qual a identidade não existe.

«O grande problema moderno não é, quanto a mim (alertava), um problema económico, é um problema de valores e há uma riqueza de valores em suspensão em toda a cultura portuguesa.»⁷ Os acontecimentos recentes demonstram-no à evidência. E a verdade é que o pensador nunca desistiu da tarefa fundamental de «desentranhar esses valores»⁸, fazendo-os trazer para a luz do dia. O que deveria ser construído, o império do futuro, não seria uma pura quimera, deveria ser algo a criar com o nosso pensamento e esforço. Trata-se de um «mundo de valores que nos pertence a nós criar»⁹. Um país antigo apenas pode persistir com vontade e determinação. E, por isso mesmo, o pensador deixou-nos (na linha do que sempre defendeu) um apelo de esperança: «acreditem em Portugal, porque Portugal está no mais fundo de cada um de nós e sem Portugal sereis menos do que sois»¹⁰.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

António Quadros e a Universidade em Crise

Uma questão cultural

LUÍSA LEAL DE FARIA

«Não se aperceberam ainda os espíritos distraídos, anacrónicos ou utópicos de que a cultura portuguesa está a atravessar por uma transformação tão profunda que alguns dos seus mais brilhantes pilares ameaçam ruir diante da impaciência das novas gerações.» É com estas palavras que se inicia o «Manifesto de 57», publicado no primeiro número do jornal *57*, dirigido por António Quadros. Num tom que recorda Julien Benda, na obra *La Trahison des Clercs*, o «Manifesto» insurge-se contra a traição dos intelectuais portugueses relativamente à cultura portuguesa, acusando-os de se demitirem e abdicarem da sua liberdade de conceber, imaginar e agir por estarem subjugados a correntes de pensamento «positivistas, materialistas, tomistas ou criticistas». O tom que percorre os três números de 1957 do jornal *57* é o da impaciência de uma geração de jovens pensadores e críticos diante da urgência de mudanças profundas na sociedade portuguesa, através de uma completa revisão das matrizes da filosofia dominante, submetida à importação de ideias do estrangeiro. E a mudança só poderia ser feita através de uma profunda reforma da Universidade.

A Universidade portuguesa surge a António Quadros como o instrumento central e indispensável para produzir uma nova mentalidade e, com ela, uma renovação dos valores esquecidos da Verdade, do Belo e do Bom; ou seja, dos valores espirituais que, segundo ele, existiram em Portugal no passado, mas se foram apagando e dando lugar a uma cultura mimética e artificial, que produz pessoas despeitadas e azedas, que odeiam as outras pessoas. Na educação, entendida de modo geral, e especificamente na universidade residira a chave para a renovação de Portugal. As conferências, os artigos de reflexão e os textos de intervenção publicados por António Quadros nestes anos não deixam margem para equívocos ou para interpretações subjetivas: são claros, são orientados por uma linha de raciocínio que nunca se contradiz; serão polémicos para aqueles que dele discordarem, não por imprecisões intrínsecas mas justamente pela limpidez e coragem das suas afirmações. António Quadros escreve como universitário, homem que percorreu sem entusiasmo os cinco anos de formação na Faculdade de Letras, até obter o grau de licenciado, e pronuncia sobre a universidade juízos alicerçados na sua experiência. Mas escreve também como crítico, envolvido num movimento de pares que pensam como ele e que, com ele, querem mudar Portugal. Os seus textos remetem sempre para uma genealogia de pensadores que o moldaram — Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa, Leonardo Coimbra, e para um conjunto de pensadores portugueses que, já em décadas mais próximas, tinham desenvolvido uma filosofia de recorte português com a

qual se identifica, e com quem partilha preocupações e angústias, mas também a esperança e a convicção de que está a começar a abrir-se o caminho de uma renovação da cultura portuguesa, logo uma renovação de Portugal. À volta deste grupo, empenhado e empolgado de jovens intelectuais que querem a mudança, perfila-se o imobilismo, a preguiça, a mediocridade de uma academia que reproduz ideias de terceiros na melhor das hipóteses ou, mais frequentemente, estafadas sebatas mal disfarçadas; um claustro universitário que se consome em jogos de poder e no exercício de pequenas tiranias sobre colegas menos graduados e alunos desprotegidos, numa universidade que faz do exame o instrumento único de avaliação, da aula magistral o modelo único de lecionação, da memória a faculdade privilegiada para a aprendizagem e formação. Mas perfila-se, também, em torno da «Geração de Cinquenta» um outro grupo, mais difuso, uma entidade designada por «eles». «Eles» são os «outros», os «conformistas», os que detêm influência sobre a formação da opinião pública, aqueles que se insurgiram contra as posições expressas no «Manifesto de 57», aqueles que estão em implícita ou explícita discordância relativamente às posições da «Geração de Cinquenta», como fica claro no «Manifesto sobre a Pátria».

Para podermos examinar a crítica sobre a Universidade e o projeto de António Quadros para a recuperação da sua missão e função, importa examinar primeiro o seu conceito de cultura. Numa década em que as conceções tradicionais de cultura começavam a ser questionadas por pensadores de diversas origens, tanto nacionais como ideológicas, penso que será legítimo afirmar que o pensamento de António Quadros se situa numa linha tradicional: a que pensa a cultura sobretudo como uma atividade do espírito, ou, como dirá Matthew Arnold nos anos 60 do século XIX, «a cultura é o melhor que foi pensado e escrito no mundo»¹. Arnold entendia a cultura como um instrumento de elevação, não só do conhecimento, mas também dos costumes e dos comportamentos de todas as classes sociais, e atribuía uma missão fundamental aos «homens de cultura»: disseminarem os valores da verdade, do belo e do bom. A missão do intelectual, entendida nestes termos, será a de preservar os padrões de uma «alta cultura» ameaçada, logo em finais do século XIX, pelo crescimento de uma classe média de filisteus, pelo aumento da visibilidade social das classes trabalhadoras, pela difusão de todo um conjunto de meios de comunicação destinados a informar e entreter as chamadas «massas». Em França, Julien Benda, nos primeiros anos do século XX, acusa de traição os intelectuais que pactuam com os novos requisitos da política, divulgados pelos meios de comunicação de massas; em Espanha,

¹ MATTHEW ARNOLD, *Culture and Anarchy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 6: «The whole scope of the essay is to recommend culture as the great help out of our present difficulties; culture being a pursuit of our total perfection by means of getting to know, on all matters which most concern us, the best which has been thought and said in the world.»

Ortega y Gasset, em finais dos anos trinta, tendo analisado a «rebelião das massas», atribui ao intelectual uma missão oposta à do político², e define cultura como «o sistema vital das ideias peculiares de cada tempo», considerando que o homem médio do seu tempo é inculto, por não possuir esse sistema vital — é o «novo bárbaro»³; em Inglaterra, nos anos trinta e quarenta, F. R. Leavis distingue a civilização das massas da cultura das minorias, insistindo na oposição entre ambas, e lamentando a perda de terreno da cultura face ao crescimento da civilização das massas⁴. Todos estes pensadores partilham uma convicção de declínio da cultura, perspectivada historicamente pela obra de Oswald Spengler, *O Declínio do Ocidente*, e buscam alternativas, não no refúgio da cultura numa espécie de torre de marfim, mas em processos de intervenção que passam pela disseminação das suas ideias em jornais e revistas, em lições e conferências, ou em projetos educacionais que sublinham a importância que todos davam à educação em geral, e em especial à educação e formação universitárias para a revitalização da cultura europeia e das culturas nacionais.

Nas décadas de quarenta e cinquenta começavam a surgir reflexões de índole diferente sobre a cultura. Se, em Walter Benjamin, Adorno e Horkheimer podemos ler uma crítica à industrialização da cultura mas, ao mesmo tempo, uma análise do potencial transformador das novas tecnologias de comunicação, outros analistas da cultura reviam os conceitos de cultura erudita e de cultura popular para se situarem num território entre o antropológico e o literário. T. S. Eliot, em 1948, definiria cultura como a totalidade da vida de um povo, procurando determinar as condições sem as quais uma «higher culture» não pode existir. Em Eliot está presente o sentimento de declínio cultural que encontramos em autores anteriores, mas também o impulso para a intervenção transformadora⁵.

² ORTEGA Y GASSETT, *A Rebelião das Massas*, Lisboa, Relógio d'Água, s.d., pp. 25-26: «A missão do chamado "intelectual" é, de certo modo, oposta à do político. A obra intelectual aspira, com frequência, em vão, a aclarar as coisas, enquanto que a do político, pelo contrário, costuma consistir em confundí-las mais do que já estavam... O politicismo integral, a absorção de todas as coisas e de todo o homem pela política, identifica-se com o fenómeno da rebelião das massas que aqui se descreve. A massa em rebeldia perdeu toda a capacidade de religião e de conhecimento.»

³ *Idem*, *Missão da Universidade*, ed. Sant'Anna Dionísio, [Lisboa], Seara Nova, 1946, p. 32.

⁴ F. R. LEAVIS, «Mass Civilization and Minority Culture», in *Education and the University*, Cambridge, Cambridge University Press, (1943) 1979, pp.163-164: «I have said earlier that culture has always been in minority keeping. But the minority now is made conscious, not merely of an uncongenial, but of a hostile environment... The minority is cut off as never before from the powers that rule the world... "Civilization" and "culture" are coming to be antithetical terms. It is not merely that the power and the sense of authority are now divorced from culture, but that some of the most disinterested solicitude for civilization is apt to be, consciously or unconsciously, inimical to culture.»

⁵ T. S. ELIOT, *Notes Towards the Definition of Culture*, London, Faber and Faber, (1948) 1979, pp. 18-19: «Nevertheless, we can distinguish between higher and lower cultures; we can distinguish between advance and retrogression. We can assert with some confidence that our own

Na década de cinquenta, outro britânico, Raymond Williams, viria a abrir novos caminhos para a definição e análise da cultura situando-a claramente no espaço complexo e inclusivo das ideias, da sociedade, das instituições. Hoje em dia, passadas várias décadas sobre a emergência dos estudos culturais e todas as ruturas que trouxeram ao conceito arnoldiano de cultura, creio que podemos perspetivar o pensamento de António Quadros na linha tradicional arnoldiana, mas sublinhar algumas ênfases que lhe são peculiares.

O primeiro aspeto a sublinhar, a meu ver, é a sua preocupação exclusiva, quase diria obsessiva, com a cultura portuguesa. Em António Quadros é Portugal, é a Pátria portuguesa que importa, que urge, repensar. Todos os autores que referi anteriormente se preocupam com a análise da cultura dos seus países. Mas em nenhum encontrei, como preocupação dominante, a cultura nacional e o sentimento do perigo da decadência desta pela contaminação de ideias estrangeiras. Na conferência de 1957 sobre «A problemática concreta da cultura portuguesa», em que o autor assenta a argumentação no princípio de que «a cultura precede a política», afirma a dado passo:

Todos estes meios de expressão [a língua, a história, a arte, a literatura, o folclore e o pensamento de um país], quando meditados na sua harmonia e na sua conjugação, dão-nos a autêntica fisionomia espiritual da pátria, o seu movimento progressivo através do século, os seus fins naturais e sobrenaturais, os seus momentos de avanço, de retrocesso e de paralisia. As aparências, as formas sociais, as pressões das ideias e das correntes estrangeiras escondem, encobrem, combatem muitas vezes essa mensagem interior que todas as pátrias levam consigo. Descobrir uma tal verdade e, partindo dela, fazê-la desabrochar nas leis, nas instituições e nos homens, eis a grande missão que cabe aos pensadores, aos educadores e aos políticos.⁶

A cultura portuguesa tem, pois, que ser resgatada das influências estrangeiras e restituída à sua autenticidade. Para tanto, urge intensificar os «estudos portugueses, em todos os campos da cultura», bem como:

a pesquisa dos valores genuinamente nacionais, muitas vezes ocultos ou pouco visíveis, o desenvolvimento de raízes, de embriões, sementes que a falta de continuidade intelectual terá impedido de crescer, a conceptualização

period is one of decline; that the standards of culture are lower than they were fifty years ago; and that the evidences of this decline are visible in every department of human activity... The question asked by this essay, is whether there are any permanent conditions, in the absence of which no higher culture can be expected.»

⁶ ANTÓNIO QUADROS, *Problemática Concreta da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Centro de Estudos Político-Sociais, 1957, p. 21.

sistemática das nossas tradições, escritas, fixadas em imagens simbólicas ou apenas orais, [que] não deixarão de criar, no nosso ambiente cultural, um foco cuja luz se projectará fortemente na sensibilidade e no espírito dos nossos artistas da palavra ou das formas, cujas excelentes virtudes tantas vezes não têm maior projecção e profundidade por um excessivo paralelismo com complexos culturais alheios⁷.

Concomitante ao sentimento de que Portugal está em crise e de que a solução para a crise passa pela revitalização da cultura portuguesa através da «Política do Espírito» desenhada por António Ferro, existe em António Quadros a convicção de que a cultura portuguesa é uma cultura superior. À luz do relativismo cultural, generalizado hoje na senda das desconstruções tardo-modernas ou pós-modernas dos conceitos de nação, de povo, de comunidade, de cânone, é politicamente incorreto falar em culturas superiores, pelo pressuposto da sua oposição — a existência de culturas inferiores. Mas a convicção de António Quadros não se afirma por oposição binária, mas sim como um absoluto, que recorda o conceito elotiano de «higher culture», associado à Europa e ao Ocidente.

As culturas estrangeiras encontram-se, na ótica de António Quadros, repassadas pelo alastrar das correntes filosóficas «do iluminismo, do positivismo, do materialismo, do extremado idealismo que nos conduzem àquilo a que poderemos chamar o ideal moderno do homem abstracto».⁸ O seu conceito valoriza o «homem concreto», «aquele que vive num tempo e numa nação e tem uma família e uma paisagem e um destino específicos e inconfundíveis»⁹. A vulnerabilidade da cultura portuguesa às importações estrangeiras deverá ser contrariada pela recuperação da cultura nacional, porque só assim se poderá restituir a «voz própria» a Portugal, e «dialogar com outras vozes». Só quem tem voz própria, afirma, «pode prestar o precioso depoimento de ideias e formas que se desenvolveram num signo específico, de acordo com coordenadas espaciais, quem tem a sua voz própria e pode, portanto, entrar e falar e agir na assembleia das nações»¹⁰.

Numa matriz de análise cultural contemporânea, o teor destas afirmações recorda toda uma produção de pensamento teórico em que as «minorias» se afirmam como sujeitos da cultura e reclamam um espaço de reconhecimento, constroem a aquisição de uma voz própria, emergem no diálogo com a cultura «mainstream» que interpelam, questionam, põem em causa. Mas, em António Quadros, existe na cultura portuguesa um elemento adicional, único e

⁷ *Idem, ibidem*, p. 30.

⁸ *Idem, A Angústia do nosso Tempo e a Crise da Universidade: Ensaios*, Lisboa, Cidade Nova, 1956, p. 16.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

irrepetível nas outras culturas: o elemento messiânico. Para António Quadros, Portugal tem um destino a cumprir no mundo, e a «voz de uma grande nação ou de uma nova grande comunidade, a comunidade de língua portuguesa, pode ser altamente benéfica para o futuro da humanidade»¹¹.

A cultura portuguesa não é problematizada por António Quadros à luz de modelos de análise marxista, como outros o fizeram na mesma época, sublinhando a importância das classes sociais e examinando os instrumentos de coesão em cada classe e de atrito entre elas. As classes sociais são invisíveis nos textos de António Quadros. No seu lugar aparece o conceito de «povo» português, dotado de diferenças etnológicas, mas constituindo uma unidade com a sua história, o seu passado e o seu futuro. É um «povo» parecido com o que Leonardo Coimbra refere em *A Questão Universitária*¹². Não está presente, também, nenhuma problematização do Império colonial português. O Ultramar português é entendido como uma continuação de Portugal, que requer não apenas investimento económico mas, sobretudo, investimento espiritual: «se o conjunto das províncias ultramarinas europeias, africanas, asiáticas, e oceânicas que constituem a Pátria Portuguesa não completar, pela radicação cultural a um mesmo tronco, a um mesmo ideal ou a um mesmo destino, aquela unidade cultural e espiritual de que deve partir a unidade política e económica, é de recear a dissolução, propiciada, aliás, pelas pressões das culturas estrangeiras, tanto mais insistentes quanto maior for o prémio material que possam obter»¹³. Não aflora, igualmente, a condição das mulheres na cultura, situando-se, como diria hoje a crítica feminista, numa posição masculina hegemónica, como sucedia quase sempre nos anos cinquenta, não apenas em Portugal.

Se é imperioso e urgente revitalizar a cultura portuguesa para que Portugal possa reconciliar-se com a sua história, recuperar a sua identidade e retomar um lugar na assembleia das nações, o instrumento para o conseguir é a educação. E, neste âmbito, a Universidade é a instituição que verdadeiramente conta, e que importa repensar, já que, como diz António Quadros, «na hierarquia do nosso ensino universitário, liceal, técnico e primário, a responsabilidade educativa cabe quase integralmente às Faculdades de Letras de Coimbra e de Lisboa»¹⁴.

¹¹ *Idem*, *Problemática Concreta da Cultura Portuguesa*, p. 35.

¹² LEONARDO COIMBRA, *A Questão Universitária*, Lisboa, Sociedade Editora, s.d., pp. 46-50: «O Povo é tanto o que há de criador e misterioso na vida social que posso perguntar à Câmara, se, quando Durkheim nos diz que Deus não é mais que a hipóstase da consciência social, não é o próprio povo que é divinizado. O Povo é o mas infinito das possibilidades sociais [...]. O Povo é o tempo, a imortalidade, a possibilidade de contrariar as perdas [...]. É a matriz social [...]. O Povo é a terra boa, fecunda e generosa, onde a árvore da vida social vai buscar a secreta substância das suas mais altas florescências [...].»

¹³ ANTÓNIO QUADROS, *Problemática Concreta da Cultura Portuguesa*, p. 62.

¹⁴ *Idem*, *A Angústia do nosso Tempo*, pp. 84-85. O autor prossegue, dizendo: «[...] onde a maioria dos professores, não tendo obra própria, mais não faz do que divulgar noções adquiridas em

Também neste ponto poderá ter interesse confrontar as posições de António Quadros com o debate que, desde meados do século XIX, se gizava em torno da ideia e missão da universidade. A fundação da Universidade de Berlim por Humboldt, no princípio do século, tinha aberto as portas ao conceito de investigação, e as universidades alemãs tinham começado a desenvolver áreas do conhecimento que surgiam como inovadoras e de inquestionável peso científico. Em Inglaterra, a ideia utilitarista de formação profissional e de abertura da universidade a um público alargado e não socialmente privilegiado despontara, nos anos vinte do século XIX, com a fundação da Universidade de Londres, abrindo o debate sobre a função social da universidade na preparação para as profissões não liberais. Mas a reflexão mais sustentada e abrangente sobre a universidade surgiria, em meados do século, pelo punho de John Henry Newman em *The Idea of a University*. O conceito de educação liberal, desinteressada de qualquer outra finalidade que não fosse o saber em si mesmo, preocupada centralmente com a educação e a formação mais do que com a investigação científica, integrando a vida académica num quotidiano de proximidade e contacto entre alunos e professores, iria persistir ao longo das décadas e influenciar, também, os pensadores da geração de cinquenta. Referidas de forma muito simplificada, serão, pois, três as grandes linhas de debate sobre o que seria a universidade e a sua missão: formar o espírito através da educação liberal, formar para a sociedade através da profissionalização, privilegiar a dimensão científica através da investigação.

Coerente com o seu conceito de cultura, António Quadros privilegia a formação do espírito e podemos dizer que se inclui na tradição de Newman. Mas, coerente também com a sua conceção filosófica do «homem concreto» não se demora em ideias gerais e examina de perto a universidade portuguesa. O retrato da universidade que sobressai dos seus textos, bem como de textos de vários outros autores que o influenciaram ou com quem partilhou experiências é, no

compêndios estrangeiros, quando não desactualizados, alheios à nossa cultura e à nossa sensibilidade; onde os estudos portugueses se confinam à literatura e à história e mesmo assim, no primeiro dos casos, segundo métodos muitas vezes decalcados da crítica psico-histórica francesa; onde não se procura, nem se investiga, nem sequer uma filosofia, uma ética, uma psicologia, uma estética ou uma pedagogia em bases nacionais; onde os alunos não encontram mestres mas sim meros transmissores de um saber alheio, que está longe de ser objectivo como o saber científico e que representa a intromissão das culturas estrangeiras, não no plano do diálogo mas no do monólogo em língua estranha, abafando as virtualidades próprias da nossa cultura; onde os estudantes para obterem o diploma que lhes dará o direito a serem professores de liceu ou a concorrerem a um cargo público, devem adaptar-se obedientemente ao comodismo e à formação em demasiado positivista, racionalista ou idealista de professores que, não procurando nem tentando integrar-se na dinâmica espiritual da Pátria em vista a razões transcendentais ao egoísmo da situação pessoal, não podem ser considerados mestres, mas apenas funcionários, fiéis talvez a uma técnica burocrática, mas infíeis com certeza ao seu lugar relativamente ao destino superior da Nação, para o qual contam os actos de cada português, mesmo que não seja proeminente professor universitário.»

mínimo, traumático. A sua análise incide sobre a forma e sobre o conteúdo dos estudos nas universidades portuguesas. Na forma, destacam-se, desde logo, a relação professor/aluno, o distanciamento entre ambos e a mediocridade da maior parte das aulas magistrais, a memorização dos pontos dados nas aulas e o sistema de avaliação por exames. A falta de pensamento próprio dos professores, a falta de investigação, o regime da sebenta, são outras características da universidade, já implantadas há longo tempo. Em torno do regime de exames, decorrente do modelo de aula magistral e da memorização como critério de aproveitamento, António Quadros desenvolve duras críticas, sustentadas não apenas pelas práticas que diretamente vivera e observara, mas também por décadas de prepotência e autoritarismo comuns entre aqueles que são, genericamente, designados por «os Catedráticos».

O trauma que eram os exames tinha tido foros de tragédia no princípio do século XX, com o suicídio de um aluno de Direito, António Pereira Teixeira de Vasconcellos, depois de três chumbos aplicados pelo Lente Dr. Guilherme Moreira. Em 1907, o livro *A Questão da Universidade: Depoimento de um estudante expulso*, de Campos Lima, vem trazer a lume a carta aberta que o autor escrevera em 1903 ao docente, reclamando a sua demissão, e denunciando em pormenor todo um conjunto de comportamentos iníquos praticados pelos docentes e pela universidade contra os estudantes¹⁵. O mesmo episódio seria referido por Afonso Botelho, ao recordar a primeira visita que fizera à «Lusa-Atenas», ainda estudante do liceu, acompanhado pelo seu Pai, que lhe contara a história, acrescentando: «e o lente, a quem o suicida dirigira as últimas palavras de acusação, passou por cima do seu corpo»¹⁶.

Décadas passadas, em 1943, Marcelo Caetano publicaria um depoimento sobre o mesmo assunto — as relações entre os professores e os estudantes nas Universidades portuguesas, onde afirma:

No fim do ano chega o momento crucial do exame. Professor e aluno, que até aí, em geral, tinham sido indiferentes um ao outro, defrontam-se como adversários. Difícil será fazer com que o estudante não considere esse acto uma espécie de torneio em que o professor, incontestavelmente mais bem apetrechado, procura derrotá-lo, enquanto ele trata por seu lado de empregar todos os meios de legítima — ou ilegítima... — defesa, na luta desigual: — o trabalho, o engenho, a audácia, a ajuda dos santos e a própria fraude.... Temos, em geral, uma cena tétrica, durante a qual a maioria dos estudantes trava o

¹⁵ CAMPOS LIMA, *A Questão da Universidade: Depoimento de um estudante expulso*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1907.

¹⁶ AFONSO BOTELHO, *O Drama do Universitário*, [Lisboa], Cidade Nova, 1955, p. 30.

seu primeiro diálogo com o professor, após a fadiga excessiva de uma preparação concentrada nas semanas imediatamente precedentes.¹⁷

O sentimento de desilusão e revolta contra a universidade anima a obra de Afonso Botelho, publicada em 1955, *O Drama do Universitário*. Bastará ler, logo nas primeiras linhas do texto, «o meu livro é pobre em relação ao muito que sofreu na Universidade»¹⁸, para poder antecipar uma crítica contundente à universidade. Se Afonso Botelho excetua dois professores da Universidade de Coimbra – Fidelino de Figueiredo «que lutou contra o academismo da cultura universitária», e Guilherme Braga da Cruz, «que tem defendido uma Universidade liberta das limitações impostas pelo Estado»¹⁹ –, não acredita que, de entre os outros, possa sair a renovação da universidade. Não é possível, nos limites desta intervenção, dedicar maior atenção ao livro de Afonso Botelho. Mas bastará lembrar que esta obra é incluída entre os «quatro testemunhos da geração de 50 sobre a crise da sociedade e da educação» que compõem a segunda parte de *A Angústia do nosso Tempo*, para compreender as afinidades entre o pensamento de Afonso Botelho e o de António Quadros nesta matéria.

Os inspiradores estrangeiros de modelos de universidade eram, para Afonso Botelho, o Cardeal Newman, Ortega y Gasset, Karl Jaspers. Todos reclamam para a universidade uma missão espiritual, distinta da mera operacionalização de conhecimentos com vista ao desempenho de uma profissão. Para António Quadros, essa missão só poderá ser recuperada e acionada através da filosofia e da história: «o futuro da cultura portuguesa depende em grande parte dos métodos usados nas secções de História e Filosofia das Faculdades de Letras do País»²⁰, afirma. Por isso descreve e analisa, em pormenor, os planos de estudos anteriores à reforma de 1957 das Faculdades de Letras e os métodos de ensino nelas praticados. Por isso, é a reforma das Faculdades de Letras que mobiliza a sua atenção, não apenas crítica, mas também construtiva. Propõe uma nova organização dos estudos, novas metodologias, e a criação de uma nova instituição: um Instituto ou uma Faculdade de Cultura Superior.

Desde logo, a crítica incide na combinação, numa só licenciatura, das áreas da Filosofia e da História. Será esta uma das razões da inexistência, dentro da Universidade, de uma Filosofia Portuguesa, negligenciada a favor de uma «História da Filosofia em Portugal». Assim, a Universidade não estuda Amorim Viana, Cunha Seixas, Sampaio Bruno ou Leonardo Coimbra. Despreza a filosofia portuguesa e renuncia, por isso, à originalidade da sua cultura. A filosofia

¹⁷ MARCELO CAETANO, *Universidade Nova: O problema das relações entre professores e estudantes*, Coimbra, separata de *Estudos*, Ano XIX, Fascículo 10 (dezembro de 1942, 1943), p. 6.

¹⁸ AFONSO BOTELHO, *O Drama do Universitário*, Lisboa, Cidade Nova, 1955, p. 9.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 12.

²⁰ ANTÓNIO QUADROS, *A Angústia do nosso Tempo e a Crise da Universidade*, p. 97.

portuguesa «não é racionalista nem é metafísica», o filósofo e o poeta portugueses estão «ligados ao mundo, radicados na vida circundante», o filósofo «tenta a síntese do natural com o sobrenatural, do essente e do existente, do material e do espiritual»²¹, diz António Quadros, antes de anunciar, com inequívoco entusiasmo, a revitalização da filosofia portuguesa nos últimos anos. Uma revitalização que promete poder vir a falar-se em «Filosofia Portuguesa» na universidade, e não apenas em «Filosofia em Portugal». Mas não se debruça apenas sobre a Filosofia e a História²². Reflete sobre a epistemologia das áreas do conhecimento nas Faculdades de Letras e sobre as metodologias de ensino e de avaliação. Neste ponto, insiste na introdução do seminário com um máximo de oito a dez alunos, propiciando o contacto direto entre os alunos e o professor; no uso regular da biblioteca, onde o professor poderá acompanhar de perto as leituras dos alunos; por fim, no laboratório, onde será lido o «imenso livro da Natureza». Propõe, ainda, um novo regime de avaliação de conhecimentos, em provas escritas, sem limite de duração e com consulta, que permita ao aluno desenvolver um tema proposto pelo professor sem recurso a fórmulas prefabricadas ou memorizações automatizadas, permitindo sublinhar o essencial da avaliação: «a potencialidade filosófica, a virtualidade criadora, a aptidão para compreender os problemas mais complexos, que escapam às classificações, às sebatas e aos artifícios mnemónicos»²³.

O projeto de construção de um Instituto ou Faculdade de Cultura Superior merece alguns comentários. Se, por um lado, poderá ter semelhança com projetos de Ortega y Gasset ou Benedetto Croce, que ainda hoje estão em funcionamento, o conceito de António Quadros difere destes num ponto fundamental: não seria um instituto autónomo, separado da universidade, para formar elites. O projeto de António Quadros estaria intimamente articulado com a universidade reformada e renovada que imaginava, garantindo uma estrutura horizontal que cruzava todos os campos do saber e que permitia a complementaridade dos conhecimentos especializados. Seria, pois, um projeto do Estado. Valeria a pena refletir sobre a questão da liberdade e autonomia da universidade no contexto do pensamento da geração de 50. Este assunto, por si só, mereceria um estudo específico. Por agora, bastará dizer que, em lugar nenhum dos textos de António Quadros encontrei qualquer alusão a que o Estado pudesse intervir na Universidade para limitar ou coartar a liberdade de pensar. Sustentando-se em

²¹ *Idem, ibidem*, pp. 39-41.

²² O artigo «A Filosofia da História em Portugal», publicado no número duplo: 3-4 do 57: *movimento de cultura portuguesa*, de dezembro de 1957, ilustra bem o seu pensamento. Aí critica a Faculdade de Letras, seja no «antigo curso de ciências Histórico-Filosóficas», seja nos «actuais cursos de Filosofia ou de História».

²³ ANTÓNIO QUADROS, *ibidem*, p. 109.

Karl Jaspers e em Marcelo Caetano, António Quadros concebe para o Estado um papel de moderador no terreno conflituoso das ortodoxias contraditórias:

Concretamente, o Estado não pode amoldar todo o ensino, de alto a baixo, a uma ortodoxia filosófica, tal como não pode abandoná-la ao choque das forças contrárias. O que pode, é proteger uma direcção espiritual, propondo-a, apresentando-a com discrição, sem afastar violentamente todas as outras correntes culturais.²⁴

No livro *O Drama do Universitário*, Afonso Botelho tinha feito uma crítica contundente aos exames de licenciatura das Faculdades de Letras, chamando-lhes «exames de cultura geral»²⁵. No projeto de António Quadros não se trataria de «cultura geral», mas de «Cultura Superior», trabalhada numa Faculdade «que realmente centralizaria a unidade da cultura nacional». Alcançaria esse objetivo incluindo «disciplinas de índole propriamente cultural ou filosófica», mas também «disciplinas integradoras do saber especializado numa concepção mais vasta»²⁶. Pela frequência de disciplinas de outras áreas científicas, pela oportunidade acrescentada de contacto com a biblioteca ou o cinema, pela condição de convívio entre professores e alunos, pela abertura do *curriculum* a disciplinas de opção, estariam criadas as condições para o desenvolvimento de uma cultura superior.

O projeto de António Quadros entronca, diretamente, numa questão debatida na época nos Estados Unidos e ainda hoje ativa. Trata-se, afinal, daquilo a que poderemos chamar «A Tradição dos Grandes Livros». António Quadros evoca palavras de Robert Maynard Hutchins, que mobilizou toda uma corrente de reflexão sobre a universidade como instância de disseminação da leitura dos grandes livros. Nas últimas décadas, o conceito de «grandes livros» foi violentamente atacado nos campos de batalha das «guerras de cultura» das universidades norte-americanas, em nome da desconstrução do cânone literário, considerado eurocêntrico, masculino, branco e cristão. Para Hutchins, os grandes livros permitiriam a coesão de uma cultura comum, estruturada em patamares de exigência e qualidade reconhecidos em comum, numa nação imensa, dispersa, desigual, construída em dois séculos de imigrações. Para António Quadros, o elemento transversal, de coesão do Instituto seria a cultura portuguesa:

²⁴ *Idem*, *A Angústia do nosso Tempo e a Crise da Universidade*, p. 139. É de referir que também a questão do financiamento da universidade, ou do Instituto de Cultura Superior, está ausente do pensamento de António Quadros.

²⁵ AFONSO BOTELHO, *O Drama do Universitário*, pp.113-119.

²⁶ ANTÓNIO QUADROS, *A Angústia do nosso Tempo e a Crise da Universidade*, p. 134.

O corpo doutrinário que poderia construir o núcleo central da universidade, o seu coração, o catalisador de todos os seus fragmentos, o sistematizador de todas as suas especializações, consistiria nas ideias explícitas e implícitas da cultura portuguesa isto é, no que de actual, de original, de vivo, a nossa filosofia, a nossa arte, a nossa literatura, numa palavra, o nosso espírito, possam oferecer, no diálogo com outras culturas europeias.²⁷

Ainda em 1957, nos números 2 e 3 do jornal 57, a questão da crise da universidade continuaria a ocupar posição de relevo. No n.º 2, é aberta uma rubrica, chamada «Universidade Livre», que visa abrir o debate com o público. Nas colunas ao lado, António Quadros assina um artigo intitulado «Para além da crise da Universidade», onde expõe o seu projeto de criação do Instituto Central de Cultura Superior, e propõe um inquérito a professores e estudantes. No número seguinte, assina um longo estudo como «Contributo para a reforma estrutural da Universidade», onde propõe a «salvação da universidade», «hoje decaída até ao mais ínfimo grau de tecnicismo materialista», como «uma campanha favorita, uma preocupação dominante da nossa geração», abraçada por toda a equipa do 57.

Algumas das críticas de António Quadros às Faculdades de Letras foram acolhidas no Decreto n.º 41341, de 30 de outubro de 1957, que ficou conhecido como «a Reforma de 57». A reorganização das Faculdades de Letras em duas secções – Ciências Filológicas, com três grupos distintos, Filologia Clássica, Filologia Românica e Filologia Germânica, e um segundo grupo, com Ciências Históricas, Geográficas e Filosóficas, foi acompanhada por toda uma revisão de conteúdos e metodologias. Mudou o regime de exames, valorizou-se a dissertação, foi introduzido o seminário no quinto ano, foram incluídas disciplinas de opção, foi previsto um modelo transversal de disciplinas de cultura – clássica, medieval, moderna, portuguesa, bem como de cultura e instituições inglesas ou alemãs, e foram criados estímulos à investigação.

António Quadros não foi o único crítico da universidade naqueles anos. Mas a sua voz e a sua ação contribuíram, sem dúvida, para a importante reforma da universidade feita em 1957. Olhando para trás, para a sua produção ao longo dos anos cinquenta, não podemos deixar de admirar o nível de intervenção nas mais diversas áreas da cultura que ele dinamizou, juntamente com a «Geração de 50». Uma intervenção que era, ao mesmo tempo, crítica e construtiva, que diagnosticava problemas mas propunha soluções. Nas páginas escritas por António Quadros nestes anos, seja a propósito da crise da cultura portuguesa ou da crise da universidade, seja a propósito da literatura portuguesa de José Régio

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 139.

ou de Fernando Namora²⁸, da pintura²⁹, da dança³⁰ ou do cinema em Portugal³¹, assiste-se ao pulsar de um pensamento repleto de vitalidade, ousado, desafiador, possuído de uma inesgotável curiosidade num amplíssimo leque de interesses. Usando o pensamento de Antonio Gramsci sobre os intelectuais, penso que se pode dizer que António Quadros foi a combinação rara do «intelectual tradicional» com o «intelectual orgânico»³².

²⁸ 57: *Actualidade filosofia arte e ciência literatura*. N.º 1 (maio de 1957): crítica a *Os Avisos do Destino de José Régio*, ou, no n.º 3-4, «A questão do Neo-realismo», a propósito da reedição do romance de Fernando Namora, *Fogo na Noite Escura*. Estes ensaios acentuam a relação tempestuosa ou opressiva das personagens com a Universidade de Coimbra. Outras recensões críticas incidem, por exemplo, em obras de Agostinho da Silva.

²⁹ 57, n.º 2, «Progressão dialéctica da pintura europeia», n.º 3-4 (dezembro de 1957), «A estética de Vieira da Silva» ou «Progressão dialéctica da pintura europeia» inserido na série de artigos «Artes simbólicas».

³⁰ 57, n.º 1, «A dança e a sua evolução: Do rito para a coreografia», n.º 3-4, «A dança: Primeira forma de para-existência artística».

³¹ 57 n.º 2, assina, com Orlando Vitorino e Afonso Botelho, «A não contar com o milagre do Génio o único caminho é o Instituto do Cinema Português».

³² ANTONIO GRAMSCI, *Selections from Prison Notebooks*, London, Lawrence and Wishart, 1991, pp. 5-23.

António Quadros

Leitor e Intérprete de Albert Camus

MARIA DE LOURDES SIRGADO GANHO

Na homenagem a António Quadros, nos 90 anos do seu nascimento e nos vinte da sua morte, evocamos a sua figura de intelectual, de filósofo e de homem de bem, para quem os valores eram expressão de um modo de estar e de ser muito próprios e coordenados.

Evocamos a sua figura de pensador que dialogou com muitos outros pensadores. Neste caso escolhi Albert Camus, pensador de quem se aproximou, a partir de pontos de vista diferenciados.

A escolha, pela minha parte, de Camus não é casual, pois comemora-se também neste ano de 2013 o centenário do seu nascimento. Além disso é um dos autores que no meu percurso, muito ligado às filosofias da existência, me marcou desde a juventude e que, por isso, também corresponde a uma das minhas preferências.

Ora, acontece que a primeira obra que li deste pensador francês foi *O Estrangeiro*, que foi traduzida por António Quadros. Acontece também que após a morte de Camus em 1960, António Quadros escreve uma introdução à obra *Os Justos*, deste autor, onde de algum modo o homenageia, apresentando-nos um percurso interpretativo da obra e do homem.

Mas, feita esta introdução, poderíamos pensar que este é um tema muito marginal relativamente ao pensamento e à obra do nosso filósofo, dado que no conjunto da sua vasta obra, poucas páginas lhe são dedicadas.

Contudo, em 1959 é publicada a tradução portuguesa da obra de Ismael Quiles, intitulada *Sartre e o Existencialismo vistos por um Filósofo Católico* precedido de um *Ensaio* por António Quadros. Não se trata de um prefácio, nem de uma introdução. Verdadeiramente é um ensaio autónomo relativamente à obra acima mencionada¹.

Neste ensaio percebemos, de um modo muito claro, que esta temática do existencialismo corresponde a uma sua preocupação essencial. Assim, a minha exposição terá dois pontos: I. António Quadros e as filosofias da existência; II. A sua interpretação do pensamento e da personalidade de Albert Camus.

I. António Quadros e as filosofias da existência

O *Ensaio* deste pensador tem o seguinte título: «A alma portuguesa perante o existencialismo» – esta é, com efeito, uma reflexão publicada em 1959, mas

¹ ISMAEL QUILES, *Sartre e o Existencialismo vistos por um Filósofo Católico*, tradução portuguesa de Luís Pestana, Lisboa, Arcádia, 1959.

que mostra, de um modo indubitável, que o contacto com as filosofias da existência já tinha sido encetado anos atrás, daí a seguinte menção: «Difícil se torna exprimir hoje, passados já dez ou doze anos, o que para mim representou, como iniciação cultural, a descoberta dos movimentos convergentes da fenomenologia e do existencialismo.»²

Aqui mostra bem o conhecimento que tem desta filosofia, citando muito Sartre e Karl Jaspers, sobretudo este último que, no meu entender, no que diz respeito ao seu pensamento, se afirma como o pressuposto desta sua reflexão, ainda que não seja o único.

Dado que o ensaio está dividido em 4 partes, irei pôr em evidência os seus principais aspetos. A primeira parte, intitulada «perspectiva autobiográfica», permite perceber esta sua aproximação ao pensamento existencial. Como atitude de fundo está o seu espírito crítico, que sente o desencanto relativamente ao ensino universitário, patente no modo como se refere ao Curso de Ciências Histórico-Filosóficas da Faculdade de Letras de Lisboa³, que considerou de um «vazio» e de uma «inutilidade» filosóficas. Ensino pautado, como nos diz, pela atitude positivista, pelo excessivo historicismo, bem como por uma atitude filosófica em que: «A História da Filosofia Moderna e Contemporânea [...] nunca passou de Kant.»⁴

Assim sendo, tal facto significava passar ao lado das teorias filosóficas que se afirmaram a seguir à II Guerra Mundial.

Havia, porém, em António Quadros um «desejo de espiritualidade» que, como nos diz, veio a encontrar naquilo a que chamou «as duas coordenadas da minha formação teórica: o existencialismo e a filosofia portuguesa»⁵.

Tendo entrado na Faculdade de Letras em 1943, foi aluno de Delfim Santos, de quem, como menciona, «dizia-se» que era um existencialista, facto que, como também refere, lhe «trazia assim uma auréola de mistério, tanto mais que os outros professores atacavam violentamente tudo o que, de longe ou de perto, se ligasse a tal heresia»⁶.

Este é, também, o momento em que se deixou impressionar pelas conferências de Ortega y Gasset sobre o existencialismo, e encontrou em Álvaro Ribeiro um porto de abrigo, relativamente à filosofia portuguesa. Foram estas duas coordenadas que «desde os primeiros anos universitários, no meu espírito se uniram a tese existencialista e a tese da filosofia portuguesa – um ramo, aliás, da tese das filosofias nacionais»⁷.

² ANTÓNIO QUADROS, «A cultura portuguesa perante o existencialismo», *ibidem*, p. 7.

³ Cf. *ibidem*, p. 8.

⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ *Ibidem*, pp. 11-12.

Ora, tanto os pensadores da existência como os que defendiam a filosofia portuguesa eram, como refere, «objecto de uma feroz oposição catedrática». Mas foi assim, em contracorrente, que a sua filosofia, que o seu pensar se foi firmando. Na Universidade, Delfim Santos era para si mesmo uma referência, tanto mais que tinha sido discípulo de Leonardo Coimbra, antes mesmo de o ser de Nikolai Hartmann. Mas, naquela altura, considerava que Delfim Santos foi uma referência distante⁸.

Mas também Julián Marías, Zubiri, Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors, Miguel de Unamuno, eram autores da sua preferência. Unamuno, leitor de Kierkegaard. Foram estas suas preferências que deram corpo ao seu «desejo de espiritualidade».

A segunda parte intitulada «O humanismo existencialista» apresenta-se como uma reflexão acerca do humano, da questão antropológica, sentindo-se fascinado, entre outros, pelas «novelas de Camus»⁹.

O homem na sua concretude, o homem situado, permitiam a António Quadros refletir acerca da filosofia, que como reconhece «não há filosofia sem antropologia»¹⁰. Mas, sem dúvida, este homem concreto, que é possível descrever como existente, é um ser situado e nesse sentido afirma: «o homem antes de ser uma essência é uma existência». Eis a tese existencialista apresentada por Sartre, que acolhe porque lhe permite descrever e pensar a partir de uma compreensão do homem em situação e, nesse sentido, menciona quão importante é a afirmação de Ortega y Gasset acerca de «o homem e a sua circunstância», dado que lhe abre a porta e lhe dá acesso para, como menciona: «a verdade era atingível, mas a partir da minha experiência vital»¹¹.

Deste modo a porta estava aberta, em seu entender, para poder tematizar uma das suas coordenadas, uma das traves mestras do seu filosofar, podemos dizê-lo hoje, a saber: a atenção às filosofias nacionais e aos seus autores. E diz-nos: «Laços há na realidade, entre o existencialismo e o problema das filosofias nacionais.»¹²

Na terceira parte do ensaio trata da «Filosofia situada», que lhe permite pensar e fundamentar o problema das filosofias nacionais, nomeadamente da filosofia portuguesa. Se o pensar é sempre situado, radicado numa dada circunstância, tal situação possibilita que a reflexão acerca do homem deva partir do «aqui-agora». Contudo, se a filosofia deve partir do «aqui-agora», ou seja, da situação, não é para ficar apenas a esse nível, pois deve elevar-se, como refere, a uma «realidade supra-individual»¹³.

⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹¹ *Ibidem*, p. 19.

¹² *Ibidem*, p. 23.

¹³ *Ibidem*, p. 25.

Mas, se assim é, então há que encontrar uma mediação entre as filosofias da existência e as filosofias da essência. Essa mediação encontra-a António Quadros na conceção de Pátria, que sendo um «aqui-agora» é, também, uma «subjetividade supra-individual»¹⁴.

Desta afirmação resulta a tese, afirmada por António Quadros, de uma pátrio-sofia¹⁵, expressão que não está do lado de uma filosofia da essência mas, pelo contrário, está do lado de uma filosofia da existência. Mas, como estamos perante um pensador acutilante, cujo olhar de águia lhe permite perscrutar o âmago da questão, interroga-se acerca da relação entre filosofias da existência e filosofias nacionais, reconhecendo que os filósofos franceses, por exemplo, muito ligados na Segunda Guerra Mundial ao «antigermanismo» (expressão sua), temiam uma interpretação nacionalista, pois tinham vivido, como nos diz, sob «falsas formas de nacionalismo»¹⁶.

Por isso refere, também: «A geração mais nova a que pertença, pode encarar o problema mais objectiva e lucidamente», porque, como é óbvio, esta condicionante não se lhe aplica, daí estar à vontade para afirmar, com Álvaro Ribeiro e outros pensadores portugueses, a existência de uma filosofia nacional, como um «aqui-agora», como uma circunstância de que se parte para uma reflexão acerca do modo próprio do filosofar português. Esta problemática, contudo, no texto que estamos a analisar, só a menciona, não a tematiza, não era este o contexto para o fazer. Mas numa visão do que foi a sua obra, a problemática da filosofia portuguesa, a sua valorização, bem como dos seus pensadores será uma constante da sua reflexão.

Na quarta parte do ensaio, intitulada «Filosofia portuguesa da existência», mostra bem que conhece os autores que a anunciam, bem como aqueles que a ela foram aderindo. Nesse sentido, nas suas raízes refere Raul Brandão e a obra *Húmus*, Leonardo Coimbra, Fernando Pessoa, Vergílio Ferreira, Agostinho da Silva. E à maneira de remate, afirma: «O existencialismo é sobretudo uma atmosfera, que todos os autores actuais respiram.»¹⁷

Assim, nesta sua coordenada teórica, de matriz existencial, não é difícil perceber que Albert Camus seja, também, uma sua referência.

II. A sua interpretação do pensamento e da personalidade de Albert Camus

Como já referi, António Quadros traduziu Albert Camus, nomeadamente *O Estrangeiro*, e na introdução que redige a *Os Justos*¹⁸, obra teatral do pensador

¹⁴ *Ibidem*, p. 26.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁶ *Ibidem*, p. 28.

¹⁷ *Ibidem*, p. 38.

¹⁸ ALBERT CAMUS, *Os Justos*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s.d.

francês, tematiza a questão que é tratada na obra: será que os fins justificam os meios? Nem António Quadros nem Albert Camus partilham esta tese, pois há sempre que justificar também os meios. Nesse sentido refere António Quadros: «corrompe-se o bem, quando é defendido com as armas do mal»¹⁹. É por isso que na interpretação de António Quadros Camus defende uma «ética do justo»²⁰.

Mas o mais interessante desta introdução corresponde ao seu testemunho, após a morte trágica em 1960 de Camus, absurda diremos nós. Nas palavras de António Quadros: «É esta a primeira obra de Camus publicada entre nós após a sua morte brutal e inesperada, numa estrada de França.»²¹

Nesse sentido, sente a necessidade de traçar o perfil deste pensador e ensaísta, chamando a atenção para a sua filosofia existencial, em que no romance, no teatro, nos contos, bem como nos seus ensaios, Albert Camus, em grelha existencial, reflete sobre o homem – o homem absurdo, o homem comprometido (tradução de *engagé*), o homem revoltado. Nesta sua interpretação é a questão antropológica, já afirmada no texto anterior, que procura exhibir. Ainda muito em cima de uma compreensão do complexo pensamento de Camus, António Quadros estabelece com profundidade o caminho que vai da obra *O Mito de Sísifo*, onde é tematizada a noção de absurdo, ao *O Homem Revoltado*, no qual há já uma resposta positiva, mais otimista, de onde a seguinte menção: «É no entanto em *O Homem Revoltado* que Albert Camus dá a sua contribuição mais positiva para uma transcensão possível», onde a liberdade é palavra chave²².

De um modo muito fino, António Quadros refaz o percurso existencial, vivido e pensado, por parte do autor de *O Estrangeiro*, em que a negatividade existencial se afirma, mostrando como este pensador se vai encaminhando, de um modo crítico, para uma atitude em que os valores do bem, da verdade, da justiça e da liberdade se possam afirmar. Como menciona, já em *O Homem Revoltado* se afirma esse rumo que a morte prematura veio interromper²³. Daí parte para uma compreensão do modo de ser de Camus, marcado pela nobreza moral, pela ideia de honra, bem como pela aspiração à liberdade. Diz-nos, encontramos-nos perante um pensamento do sul (*une pensée de midi*). Estes são os traços mais marcantes de um homem que viveu intensamente tudo o que tinha a ver com o humano no homem. Não nos esqueçamos que quase no final da Segunda Guerra Mundial Albert Camus redige a obra *Cartas a um Amigo Alemão*.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 10.

²⁰ *Ibidem*, p. 8.

²¹ *Ibidem*, p. 12.

²² *Ibidem*, p. 17.

²³ Cf. *ibidem*, p. 19.

E nesse sentido diz-nos: «a regra de Camus será um luzeiro ardente a iluminar a aventura de pensar, vivendo de viver, pensando»²⁴. Foi esta a sua homenagem sincera e de intelectual de espírito interrogante.

Mais tarde, em 1965, na «Breve nota prefacial» aos *Carnets II*²⁵, que também traduziu, afirma, de algum modo de forma conclusiva: «A obra de Camus interessou-nos profundamente pelo carácter de *aposta* deste escritor e pensador: a aposta pelo homem, ainda que o homem nasça, exista, subsista e morra no absurdo, ainda que o próprio homem seja um absurdo vivo.»²⁶

Encontramo-nos mais uma vez com a preocupação de António Quadros pela questão antropológica, pela compreensão do homem em sentido existencial: homem que vive e pensa o absurdo, que vive e pensa a fraternidade mediante a liberdade e a justiça. São estes, no seu entender, os temas centrais da sua obra.

Liberdade e justiça para se harmonizarem necessitam de um «terceiro valor»²⁷, a saber: a verdade. Mas o que é a verdade para Camus? E António Quadros responde: «É verdadeiro o existir, o estar no mundo, o pensar, o amor.» Com alguns avanços e recuos, a tese de António Quadros acerca do autor de *A Peste*, é a de que estava a caminho de uma Verdade não-subjetiva, que o aproxima do cristianismo, embora também o tenha criticado. A caminho, sem dúvida, pois a palavra redentora não a chegou a pronunciar, talvez porque, absurdamente, a vida lhe foi interrompida. Segundo António Quadros: «A última imagem que nos fica de Camus é a do crítico severo, vigilante, torturado, que na arte de escrever realizou superiormente os indeterminismos do seu espírito e da sua época.»²⁸

Conclusão

Para concluir, gostaríamos de referir o seguinte: António Quadros, leitor e intérprete atento da sua época, não pode deixar de ser sensível ao pensamento do seu tempo, daí a sua reflexão, o seu conhecimento das filosofias da existência, em que Sartre não é, certamente, o seu principal interlocutor privilegiado, mas sobretudo Karl Jaspers.

Albert Camus emerge como um autor com quem pode partilhar as iniciais hesitações do pensar – que pode acompanhar no concreto da existência sem, no entanto, deixar de mostrar, algo que é uma sua convicção, ou seja, que para lá da compreensão descritiva do existir há que afirmar um para lá do concreto, há que promover a elevação do espírito a fim de se guindar a um pensar existencial

²⁴ *Ibidem*, p. 19.

²⁵ *Idem*, *Cadernos II*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, 1965.

²⁶ *Idem*, *ibidem*, p. 5.

²⁷ *Ibidem*, p. 7.

²⁸ *Ibidem*, p. 10.

que aceita a transcendência, aspeto que Karl Jaspers colocou, mas que o existencialismo cristão exibiu de um modo indubitável.

No meu caso, foi-me grato evocar António Quadros, com quem o meu Pai conviveu no Liceu Pedro Nunes. Encontramo-nos perante um pensador que nos interpela a diferentes níveis, que muito se dedicou à promoção da filosofia portuguesa. Interessante que no início do seu filosofar tenha sido tão atento, como nos disse, à atmosfera filosófica do seu tempo, daí o que escreveu, assim como o que traduziu de Albert Camus, dois autores que interpelam e que são, claramente, da minha preferência.

«Razão e Mistério»
Uma leitura comparada
entre António Quadros e Sampaio (Bruno)

AFONSO ROCHA

O tema que me foi proposto como objeto de intervenção neste Colóquio reveste manifesta oportunidade: em primeiro lugar, porque António Quadros integrou a expressão «Razão e Mistério» no título de uma das suas principais obras (*Portugal, Razão e Mistério*); em segundo lugar, porque, no meu entendimento, a «Razão» e o «Mistério» corresponderão a duas das mais determinantes centralidades da obra e do pensamento de Sampaio (Bruno); em terceiro lugar, porque o convidado para abordar neste Colóquio o tema em referência, em alguns dos estudos que dedicou a Sampaio (Bruno), não só demonstra considerar a consigna «Razão e Mistério» como chave de interpretação do pensamento do filósofo e místico do Porto, como até adotou como título de alguns desses estudos a referida expressão de «Razão e Mistério»¹; finalmente, porque o convidado para apresentar a presente comunicação, sob o tema em referência, enquanto galaradoado pela Fundação António Quadros com o «Prémio António Quadros 2011 – Filosofia», deve a António Quadros, enquanto figura superior do pensamento, da cultura e da identidade portuguesa, a sua própria homenagem pessoal.

A comparação, que estabeleceremos entre a conceção de António Quadros e de Sampaio (Bruno) quanto ao sentido que «Razão e Mistério» subsumem no pensamento de um e de outro autor, terá naturalmente um teor breve e essencialista, mas sem que a caracterização relativa às respetivas conceções de Quadros deixe de ter em conta a forma como o autor de *Portugal, Razão e Mistério*, nomeadamente através da obra ficcionada *Uma Frescura de Asas*, interpreta o pensamento global de Sampaio (Bruno), sobretudo no que concerne à expressão «Razão e Mistério».

Assim sendo, atente-se antes de mais no que António Quadros e Sampaio (Bruno) fazem supor a nível do modo como entendem a «Razão».

Genericamente, será de dizer que António Quadros faz supor uma certa desconfiança ou suspeição na forma como olha para o carácter autónomo e confiante sob que a «Razão» passou a ser assumida no pensamento moderno, mormente a partir de Kant. Quadros mostra-se incapaz de reconhecer e afirmar a autonomia e a independência da «Razão», subsumindo-a de forma subordinada

¹ AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno): Uma filosofia da razão e do mistério*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2 vols., 2006; *idem*, *Natureza, Razão e Mistério: Para uma leitura comparada de Sampaio (Bruno)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

à teologia e à religião. Para ele, a nível de Portugal e a nível de estrangeiro, os tempos são de positivismo e de racionalismo, de materialismo e de pragmatismo.

A par de classificar os tempos modernos em termos de «Idade da Razão», de «Idade da Ciência» e de «Idade do Ouro ou da Sociedade sem classes», António Quadros não deixará de fazer supor que as sociedades modernas se pautam predominantemente por três mitos: o «mito da Razão», o «mito da Ciência» e o «mito da “sociedade sem classes”»².

Referindo-se à «triumfante» «segunda revolução republicana, de 1910», António Quadros falará dela em termos de uma revolução de «signo positivista-galicista»³.

Tendo em conta o «Portugal» dos últimos cem anos, António Quadros não se dispensará de incentivar o país a «transcender as ilusões, as alienações, as ligeirezas intelectuais e ideológicas destes últimos cem anos de positivismo e de materialismo, redutores da complexidade e da profundidade do espírito humano»⁴.

Por sua vez, ao interpretar a obra de Sampaio (Bruno), António Quadros não se furtará a atribuir a Bruno, no tocante à «Razão» por ela pressuposta, uma aceção declaradamente «racionalista», sobretudo quando, como se para Bruno a «Razão» fosse incompatível com a «fé», ou como se a aceitação da transcendência implicasse para ele a negação da «Razão», se dá a veicular a ideia de que Bruno, para ser fiel à «Razão», se viu obrigado a negar e a rejeitar o fenómeno religioso e a «fé»⁵.

Ou seja, adotando um entendimento de perspectiva pessimista e tradicionalista, António Quadros faz supor que a «Razão», tal como sucedia na velha escolástica, não pode ser tomada senão como «ancilla theologiae», o mesmo é dizer, como subordinada e submetida aos ditames da revelação e da fé. E porque assim nos aparece, também não deixa de se nos afigurar que, para Quadros, todas as perspectivas ou aquisições que a «Razão» afirme em termos divergentes ou contrários à fé e/ou à revelação, não poderão ser consideradas senão como suspeitas ou falsas, como meras expressões do racionalismo, do positivismo ou do pragmatismo materialista.

Em contrapartida, Sampaio (Bruno) conceberá a «Razão» como «Razão gnóstica», portanto numa aceção em que a racionalidade reveste um teor a um só tempo ontologicamente positivo, metafísico e religioso-teológico, graças a cuja conceção a «Razão», ainda que científica, filosófica e místico-teológica, deverá ser

² Cf. ANTÓNIO QUADROS, *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982, pp. 171 e segs.

³ Cf. *idem*, *Portugal entre Ontem e Amanhã: Da cisão à revolução, dos absolutismos à democracia*, Lisboa, Sociedade de Expressão Cultural, 1976, pp. 45 e segs.

⁴ Cf. *idem*, *Portugal, Razão e Mistério* (vol. I: *Uma arqueologia da tradição portuguesa: Introdução ao Portugal arquétipo: A Atlântida desocultada: O país templário*), Lisboa, Guimarães Editores, 1982, p. 34.

⁵ Cf. *idem*, *Uma Frescura de Asas*, Lisboa, Europress, 1990, pp. 30 e segs.

entendida e afirmada como autónoma e independente em relação à revelação positiva e em relação às religiões organizadas com base na revelação positiva⁶.

Em suma, a «Razão» deverá ser considerada como revestindo um conteúdo de sentido completamente diferente em António Quadros e em Sampaio (Bruno), ainda que Quadros, quando se refere a Bruno, não seja claro quanto às diferenças que neste aspeto o separam de Bruno.

Por exemplo, quando António Quadros, a nível da filosofia da história, aproxima da sua conceção a de Bruno, ele pura e simplesmente indexa ao autor do Porto a sua própria conceção, o mesmo é dizer, uma conceção de cariz judaico-cristão, consubstanciada quer num «providencialismo histórico» de «escopo escatológico»⁷, quer numa «teleologia escatológica»⁸. Contudo, podendo parecer a alguns que assim é, de facto não o é.

Com efeito, como se verá a seguir, salvo o consenso que se possa verificar quanto ao facto de ambos considerarem a liberdade humana como o fator supremo da história, um e outro autor não poderão senão divergir e dissentir, e em termos essenciais, no tocante à conceção da filosofia da história.

Em verdade, enquanto, para Sampaio (Bruno), a ordem e o funcionamento do mundo consistem num «mecanismo teleológico» que deriva da causalidade eficiente, graças a cuja conceção a ordem e o funcionamento do mundo revestem um teor mecânico-teleológico, em contrapartida, para António Quadros, a ordem e o funcionamento do mundo derivam da finalidade metafísica, por força de cuja conceção, uma vez que «a causa final prima pois sobre a causa eficiente»⁹, a referida ordem e funcionamento do mundo podem consistir num finalismo ou providencialismo metafísico, em que a filosofia da história, diferentemente do que ocorre no metafísico do Porto, poderá naturalmente consubstanciar um «providencialismo histórico» de «escopo escatológico» e uma «teleologia escatológica».

E porque as coisas se passam nos termos referenciados, então, em vez de se intentar aproximar ou identificar as conceções de António Quadros e de Sampaio (Bruno) quanto ao entendimento da «Razão», impor-se-á reconhecer que a palavra «Razão» consubstancia num e noutra autor um sentido completamente diferente: em Quadros, para além de fazer supor na generalidade das suas

⁶ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *O Brasil Mental*, Porto, Livraria Chardron, 1898, XVI; pp. 104-105, 110-112, 127, 148-149, 151, 205, 246, 268; *idem*, *A Ideia de Deus*, Porto, Livraria Chardron, 1902, pp. 184, 366-367, 377-379; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. I, pp. 213-216, 233-244; *idem*, *Natureza, Razão e Mistério*, pp. 49 e segs; *idem*, *A Gnose de Sampaio Bruno*, Lisboa, Zéfiro, 2009, pp. 33 e segs.

⁷ Cf. ANTÓNIO QUADROS, *Introdução à Filosofia da História*, pp. 33 e segs.

⁸ Cf. *idem*, *ibidem*, pp. 246 e 267.

⁹ Cf. *ibidem.*, p. 267. António Quadros também aplica esta conceção a Bruno.

obras uma aceção escolástico-tradicional, a «Razão», mesmo a nível da palavra que consta no título da obra *Portugal, Razão e Mistério*, não passa de fazer supor o sentido de «razão de ser» ou «motivo» por que Portugal, em vez de ser uma nação comum, análoga a tantas outras, é uma nação especial, com uma «verdade» («verdade portuguesa»), um «destino» («destino português»), uma «missão» («missão divina») próprios e específicos; em Bruno, consubstanciando um sentido inequivocamente próprio e específico, tão moderno-racional como religioso-teológico, a «Razão» é sinónima de «Razão gnóstica».

Finalmente, o entendimento que António Quadros e Sampaio (Bruno) fazem supor em relação ao «Mistério».

Começando-se por Sampaio (Bruno), haverá que registar antes de mais que o seu pensamento, acerca do problema de Deus, do mistério e da religião, é equacionado segundo pressupostos e perspetivas de natureza histórica, filosófica e religioso-teológica.

Tendo começado por adotar em *Analyse da Crença Christã* (1874), sob a influência de Amorim Viana, uma posição de acérrima defesa do racionalismo, indo ao ponto de questionar e rejeitar o catolicismo e mesmo a própria religião, por considerar a razão e a religião como incompatíveis, Sampaio (Bruno), muito rapidamente, abandona uma tal posição, passando, por imperativo ou exigência metafísica, a afirmar Deus, a religião e o mistério. Proporcionando ecos desta evolução a partir de 1875, a verdadeira presença da nova conceção, nomeadamente em relação ao «Mistério», aparecer-nos-á, no entanto, por excelência, formulada em *A Idéia de Deus* (1902) e em *O Encoberto* (1904).

Sampaio (Bruno) socorrer-se-á, quer das visões ou «alucinações auditivas» que experienciara misticamente, quer do conhecimento gnóstico-metafísico a que acedera em relação à origem do cosmos e/ou do Mal como «mysterio indecifrável» de «diferenciação» do «infinito absoluto», quer do fenómeno messiânico, refletido a partir do sebastianismo português e do messianismo em geral.

Aludindo às visões ou «alucinações auditivas» com que fora contemplado no Porto, numa casa de jogo, na Viela dos Congregados, e em Salamanca, aquando do seu regresso do exílio¹⁰, o filósofo e místico do Porto declarará ter «conhecido» de forma «comprovada» o «Mistério» da «transcendentalidade», sob a forma de «substancialidade intermedia»¹¹.

Aludindo à origem do cosmos e/ou do Mal (no cosmos) e em Deus, como se de uma verdade absolutamente incompreensível se tivesse tratado, e como algo cuja ocorrência tivesse sido «necessária», «para que, um tanto inteligivelmente

¹⁰ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *A Idéia de Deus*, pp. 137-172, 313-335; Afonso Rocha, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. I, pp. 313-357.

¹¹ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *A Idéia de Deus*, pp. 182-183, 335-357; Afonso Rocha, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. I, pp. 158-317.

o enigma universal nos seja, ainda que em seu limiar, acessível», Sampaio (Bruno) afirmará e/ou professará que a realidade da «Materia» e/ou do Mal se deu por «efeito» dum «mysterio indecifrável» de «impermanencia» («diferenciação», «diversificação», «alteração», «limitação originaria») do «homogeneo inicial»¹² ou «infinito absoluto»¹³, graças ao que não só «uma parte do Tempo alterou», «restando, pois, Tempo puro, mas diminuído da outra parte, que é o Tempo alterado» ou cosmos¹⁴, como tal «mysterio indecifrável» de «diferenciação» do «homogéneo inicial» se repercutiu em Deus, tornando-O «não onipotente»¹⁵.

Sampaio (Bruno) associará e identificará o mencionado «mysterio indecifrável» com as «verdades que estão acima da razão», concebendo e afirmando em consequência tal «mysterio indecifrável» em termos de uma verdade absolutamente incompreensível à «Razão», ou seja, como um «mistério» absoluto.

Mais, à luz da mencionada conceção do «Mistério», Sampaio (Bruno), para além de afirmar que há três tipos de «verdades» com que a «Razão» se vê confrontada, as «verdades *iuxta rationem*», as «verdades que são contra a razão» e as «verdades que estão acima da razão», também predicará das «verdades que estão acima da razão» dois outros atributos essenciais: um, que tem relação com a natureza de tais «verdades»; outro, que tem relação com os próprios limites da «Razão»¹⁶.

Por um lado, Sampaio (Bruno) aduzirá que às «verdades que estão acima da razão» pertencem, quer «aquellas, de possível compreensão, que ligam o mundo ao espirito diminuído», quer «aquell'outras, de incompreensibilidade transcendente, que prendem o espírito diminuído ao espírito puro»¹⁷.

Por outro lado, Sampaio (Bruno) aduzirá que, «quanto às verdades acima da razão, mas compreensíveis, apura-se que, ahi, estar uma cousa contra a razão, aparentemente, não quer dizer que ella não exista», «porquanto, a razão não é mais do que o conjuncto das verdades adquiridas já e das ainda possíveis»¹⁸.

Por sua vez, em relação ao fenómeno messiânico, pressupondo quer o sebastianismo português, quer o messianismo em geral, Sampaio (Bruno) acederá de dois modos à noção «misteriosa» ou divina do «Mistério»: por uma via negativa, Bruno, constatando a natureza predominantemente histórica e «sebástica»

¹² Cf. SAMPAIO (BRUNO), *A Ideia de Deus*, pp. 389-399, 460-483; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 9-101; *idem*, *A Gnose de Sampaio Bruno*, pp. 27-33.

¹³ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *A Ideia de Deus*, pp. 307-310.

¹⁴ Cf. *ibidem*, 389-399, 460-483; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 9-46; *idem*, *A Gnose de Sampaio Bruno*, pp. 27-33.

¹⁵ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *A Ideia de Deus*, pp. 466-467; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 29-46.

¹⁶ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *A Ideia de Deus*, p. 461; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 34-36.

¹⁷ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *A Ideia de Deus*, pp. 461; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 34-36.

¹⁸ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *A Ideia de Deus*, p. 461.

do sebastianismo português, dar-se-á a questionar categórica e apoditicamente o seu carácter «misterioso» ou divino; por uma via positiva, Bruno, concebendo o messianismo (incluído o português) em termos de uma realidade perene e «intangível»¹⁹, dar-se-á a relacionar o messianismo de âmbito histórico e de âmbito místico-escatológico com o referido «mysterio indecifrável» de «diferenciação» do «infinito absoluto».

No primeiro caso, enfatizando o carácter essencialmente histórico do sebastianismo português, afim do messianismo material e pessoal do Indivíduo e da Nação, Sampaio (Bruno) põe em questão que Portugal possa ter sido, «misteriosamente», em Ourique, eleito por Deus como Povo messiânico (em substituição de Israel), com um «destino» próprio («destino português de Portugal») e/ou com uma «missão divina» no mundo, cuja promessa messiânica houvesse de culminar com a implantação do «Quinto Império» («Quinto Império de Portugal» e/ou «Quinto Império do Mundo»), em termos de um Império ao mesmo tempo político-temporal e espiritual-sacerdotal ou esotérico²⁰.

No segundo caso, enfatizando a conceção messiânica do Homem e do Mundo em termos de um messianismo perene e «reputado intangível», de essência «espiritual», «imaterial», «humanitária» e «unitaria», Sampaio (Bruno), por força do carácter «misterioso» e/ou esotérico e/ou encoberto e/ou imanente sob que o «espírito» se manifesta na história e na vida do homem, afirma e/ou professa a «reintegração» do cosmos no Absoluto, quer através do «progresso geral da humanidade», concretizado no advento do «Homem» e entendido como o verdadeiro e autêntico Messias, quer através do processo místico-religioso de «afeição da humanidade ao culto unitario», o mesmo é dizer, através da regeneração espiritual do «Homem»²¹.

E, depois de se proceder à identificação do sentido do «Mistério» no pensamento de Sampaio (Bruno), importará que se faça outro tanto em relação a António Quadros. E, para tal, interessará que se tenha em boa atenção que Quadros concebe e afirma a filosofia da história à luz duma perspetiva sincrética ou eclética de essência cristãmente heterodoxa, de sorte que, a par de conceber a filosofia da história em termos de um providencialismo cristão que se manifesta na história de forma teleológica (teleologia entendida no sentido de finalidade metafísica) e escatológica, ele concebe-a como um processo dinâmico em que o Espírito se manifesta de forma imanente e esotérica.

¹⁹ Cf. *idem*, *O Encoberto*, Porto, Livraria Moreira-Editora, 1904, pp. 286-287; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 158-317; *Idem*, *Natureza, Razão e Mistério*, pp. 514-534.

²⁰ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *O Encoberto*, pp. 137-302; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 158-317; *idem*, *A Gnose de Sampaio Bruno*, pp. 61-104.

²¹ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *O Encoberto*, pp. 278-284; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 158-317; *idem*, *A Gnose de Sampaio Bruno*, pp. 61-104.

Para António Quadros, com o judeo-cristianismo, por revelação positiva de Deus, o Senhor do mundo e da história é um Deus onnipotente e onisciente, que está no começo e no fim de tudo, atuando e conduzindo o homem e o mundo de modo que eles alcancem o fim que desde o princípio lhes foi fixado ou destinado por Deus.

Mais, sem se ficar por afirmar que Deus está na história como um «espírito» que lhe é imanente, atuando nela e conduzindo-a ao seu fim, António Quadros predica da filosofia da história dois atributos essenciais, um de natureza antropológica, outro de natureza religioso-esotérica: por um lado, ele declarará como «verdadeiro que a historicidade caracteriza até certo ponto o homem»; por outro lado, ele declarará que «o amor ilimitado do saber obriga-nos a uma outra e mais essencial regra de jogo: examinar e pensar todos os elementos velados, escondidos, enigmáticos que, surgindo embora na história, corporizados embora historicamente, parecem exceder contudo a causalidade eficiente, a causalidade de antecedente a consequente, aparecendo ora como causas finais de origem psicológica ou escatológica, ora, por outro lado, como emergências de um mistério, que subjaz à realidade biovital e à história e do qual falam os mitos, as revelações religiosas ou mesmo as grandes proposições metafísicas»²².

Ou seja, para António Quadros, «à falta da revelação directa de Deus, como praticaram os profetas da Bíblia, a própria história constitui revelação, para quem possa ou saiba encontrar nela leis, arquétipos, princípios ou mesmo ideias gerais», já que o «espírito profético brota na história do religioso e gera-se na esfera do imanentemente humano, quaisquer que sejam os álibis que utilizemos para o disfarçar»²³.

Porém, sem se ficar por equacionar a filosofia da história segundo uma perspectiva de história universal, António Quadros, no quadro de pressupor que «a cada povo é proposto um ideal diferente de realização da humanidade»²⁴, não se coibirá de adscrever a Portugal uma «verdade portuguesa», um «destino português», um modo de ser que pressupõe que o Povo português foi «destinado» a receber de Deus a graça e a «missão» de implantar no mundo o Império do «divino Espírito Santo», sendo que de uma tal perspectiva messiânica de Portugal, são expressão nomeadamente as seguintes obras: *A Arte de Continuar Português* (1978), *Ó Portugal, Ser Profundo* (1980), *Introdução à Filosofia da História* (1982), *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (1982), *Portugal, Razão e Mistério* (1986/1987).

Efetivamente, António Quadros afirma não só que «a missão portuguesa não é uma missão *na terra*, não é ou não será um Reino ou um Império da terra»²⁵,

²² Cf. ANTÓNIO QUADROS, *Introdução à Filosofia da História*, p. 197.

²³ Cf. *idem, ibidem*, pp. 207-208.

²⁴ Cf. *idem, Portugal, Razão e Mistério*, vol. I, p. 14.

²⁵ Cf. *idem, ibidem*, p. 40.

como, sem se limitar a conceber Portugal como um «enigma», — à luz do que ele mesmo declararia «Portugal, periferia privilegiada ou eleita, eis a chave do enigma»²⁶ —, mas também que a «verdade portuguesa», o «destino português de Portugal», se há-de traduzir no Império do «divino Espírito Santo», afim da «monarquia imperial» de Dante, por um lado, político, sacerdotal e espiritual, por outro, derivado e afim do misticismo do «espírito» de Joaquim de Flora, cuja influência na Ordem de Cister, nos templários (Ordem do Templo, Ordem de Cristo) e em certo franciscanismo, é, segundo Quadros, inequívoca e indesmentível.

Finalmente, para terminar esta indagação, cujo objetivo se prende com criar condições para tornar possível comparar o sentido que o «*Mistério*» subsume em António Quadros e Sampaio (Bruno), procederemos a uma síntese sistematizada dos parâmetros em que a afinidade ou a desafinidade de pensamento dos dois autores se nos afigura traduzir-se de forma especial.

Assim sendo e à luz de tal procedimento, será de ter em conta antes de mais que, em António Quadros, a noção de «*Mistério*», sem qualquer conotação com o conteúdo que a teologia lhe adscribe, qual a de o conceber como um conteúdo sobrenatural que não é acessível à «*Razão*», faz supor o catolicismo como fundamento e matriz geradora do messianismo com que Deus agraciou Portugal, ainda que subsumido em termos heterodoxos ou esotéricos, enquanto, em Sampaio (Bruno), a noção de «*Mistério*», para além de fazer supor um messianismo de natureza místico-gnóstica, manifestado na história quer em termos místico-religiosos, quer em termos de «evolução» e «progresso», compreende, com base na sua conceção gnóstica da metafísica, por um lado, a realidade da «substancialidade intermédia», e, por outro, a possibilidade da ocorrência do «mysterio indecifrável» ou «mistério absoluto».

Será de ter em conta, em segundo lugar, que, em António Quadros, a noção de «*Mistério*» nos remete para um messianismo histórico, não obstante o D. Sebastião a vir não ser propriamente o «príncipe desaparecido»²⁷, mas o «Quinto Império», sob a forma de uma «monarquia imperial», de natureza tão política e sacerdotal como temporal e esotérica, qual a do Império do «divino Espírito Santo», enquanto, em Sampaio (Bruno), a noção de «*Mistério*» nos remete para um messianismo essencialmente «espiritual», «impessoal», «imaterial», «humanitário» e «universal», um messianismo do «espírito», mediante o qual, no «fim dos tempos», se dará a «reintegração» do cosmos no Absoluto²⁸, corporizada historicamente no advento do Homem, uma vez que, para Bruno, o Messias e o

²⁶ Cf. *ibidem.*, p. 40.

²⁷ Cf. *idem*, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (vol. II: *Polémica, História e Teoria do Mito*), Lisboa, Guimarães Editores & C.a Editores, 1983, p. 107.

²⁸ SAMPAIO (BRUNO), *A Ideia de Deus*, pp. 460-483; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 105-158.

Homem são o mesmo, e mediante o qual se deverá dar no tempo da história o «afeiçoamento da humanidade ao culto unitário», o mesmo é dizer, a «regeneração» do «Homem» em Deus²⁹.

Será de ter em conta, em terceiro lugar, que, em António Quadros, a noção de «Mistério» nos remete para uma «verdade portuguesa» que determina para a Nação portuguesa uma «missão divina», um «destino português de Portugal», qual o (a) de implantar em Portugal, e, através de Portugal, no Mundo, a «monarquia imperial» do «divino Espírito Santo», enquanto em Sampaio (Bruno), atenta a natureza por excelência espiritual e impessoal sob que ele concebe o messianismo (ainda que começando e desenvolvendo-se na história, quer de forma místico-religiosa, quer em termos de «evolução» ou «progresso» do Mundo), se assistirá ao questionamento e rejeição radicais de toda e qualquer «missão divina» outorgada a Portugal ou a qualquer outra Nação (incluída Israel), muito designadamente a afirmada em Portugal desde a pretensa profecia de Ourique e que consistia na promessa feita ao rei português (D. Afonso Henriques) de que Portugal, com o Papa e através do seu Rei como Imperador, à 17.^a geração da monarquia portuguesa, haveria de ser a sede do «Quinto Império» do Mundo.

Será de ter em conta, finalmente, que, em António Quadros, a noção de «Mistério» conota intimamente o misticismo do «espírito» (cristão-heterodoxo) ou das «três Idades» de Joaquim de Flora, e, através dele, o misticismo espiritual da Ordem de Cister (S. Bernardo, Alcobaca), da Ordem do Templo, da Ordem de Cristo e de certo franciscanismo, já que, para Quadros, o misticismo espiritual cristão de Cister e dos templários não só terá herdado ou sido profundamente influenciado pelo misticismo do «espírito» de Joaquim de Flora, como terá estado na génese e no desenvolvimento da «verdade portuguesa» e do «destino português de Portugal», enquanto Sampaio (Bruno), não se limitando a interpretar o «Mistério» que esteve subjacente ao messianismo português em termos de uma mera manifestação do misticismo do «espírito» de Joaquim de Flora (cristão-heterodoxo), irá neste ponto incomensuravelmente mais longe do que António Quadros. Com efeito, para além de interpretar o misticismo do «espírito» do Abade Joaquim em termos de uma «monarquia imperial» caracterizada quer pela «correspondencia da Igreja e do Império», quer por uma «clara hostilidade aberta contra os reis e os padres»³⁰, Bruno, por um lado, remeterá a génese e a essência do misticismo do «espírito» do Abade Joaquim para o judaísmo místico-gnóstico da cabala, fazendo do referido misticismo joaquimita uma derivação da cabala; por outro lado, ele sustentará que o judaísmo místico-gnóstico da cabala,

²⁹ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *O Encoberto*, p. 283; Afonso Rocha, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 314-317; *idem*, *A Gnose de Sampaio Bruno*, pp. 55-56.

³⁰ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *O Encoberto*, pp. 263 e segs.; Afonso Rocha, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 285 e segs.

que, segundo a sua interpretação, está na base do messianismo que atravessa a história de Portugal desde Ourique, acusa de forma indelével a influência da gnose pagã, caldaica e iraniana como uma sua real derivação, porquanto, segundo Bruno, a gnose antiga e pagã, caldaica e iraniana terá passado para os tempos pós-cristãos, primeiramente através do neoplatonismo, e, posteriormente, já na Idade Média, através da Ordem do Templo/Ordem de Cristo, servindo-se dos «monges-cavaleiros» como «ponte», de sorte que, para Bruno, sem se entrar em consideração com o «priscilianismo», Portugal teria conhecido a gnose antiga-pagã (caldaica e iraniana) sobretudo através do templarismo da Ordem do Templo e da Ordem de Cristo, correspondendo o templarismo destas duas Ordens a um misticismo de natureza cristã-gnóstica-pagã³¹.

Em suma, dando-se por terminada a comparação do pensamento de António Quadros e de Sampaio (Bruno) quanto ao conteúdo de «Razão» e «Mistério», será de concluir que a consigna «Razão e Mistério» tem nos dois autores um sentido completamente diferente.

³¹ Cf. SAMPAIO (BRUNO), *Plano de um Livro a Fazer: Os cavaleiros do amor ou a religião da razão*, organização, posfácio e notas de Joaquim Domingues, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, p. 155; AFONSO ROCHA, *O Mal no Pensamento de Sampaio (Bruno)*, vol. II, pp. 317-382; *idem*, *A Gnose de Sampaio Bruno*, pp. 104-114.

«A Procura da Verdade Oculta»
António Quadros e o pensamento esotérico
de Fernando Pessoa*

JOSÉ ALMEIDA

Por altura do 45.º aniversário da morte de Fernando Pessoa, Barroso da Fonte evocou nas páginas da revista *Gil Vicente* as célebres palavras de Octavio Paz, segundo as quais «os poetas não têm biografia, pois que a sua obra é a sua biografia»¹. Uma ideia igualmente apropriada por David Mourão-Ferreira para a abertura da antologia pessoana que organizou, intitulada *O Rosto e as Máscaras*. Também para Agostinho da Silva, o aspeto mais extraordinário da grande obra de Fernando Pessoa «foi ele ser ele próprio»², resultando o nosso poeta e pensador no grande mistério da sua criação.

Tal como o Minotauro perdido de *Aleph* de Jorge Luis Borges, Fernando Pessoa mergulhou num gigantesco labirinto para o qual arrasta todos aqueles que com ousadia o tentam compreender. Em *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*, José Gil chama a atenção exatamente para esse enorme «poder de captura», alertando:

Entrar em Pessoa é um Perigo: eventualmente não mais de lá se sai. Conheço pessoanos que dedicaram a vida inteira ao estudo da sua obra e nutrem por ela, depois de décadas de convivência íntima e constante amor e ódio, exasperação, paixão, sufoco, admiração sem fim, e novamente claustrofobia, hostilidade. [...] Entraram tão profundamente em Pessoa que se tornaram Pessoa – Julgam eles, e têm razão, porque, em parte, o Pessoa deles é aquele em que ele os tornou.³

Em virtude de um extenso rol de razões, Fernando Pessoa tardou em ser razoavelmente descoberto e ainda mais em ser compreendido. Para António Quadros, os primeiros críticos do autor da *Mensagem*, «muito literatos, muito culturalistas»⁴, cegavam intelectualmente diante do brilho intenso do

* O autor do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

¹ BARROSO DA FONTE, «No 45.º Aniversário da Morte de Fernando Pessoa», in *Gil Vicente: Revista de Cultura e Actualidades*, vol. I, 3.ª série, n.º 4, Lisboa (4.º trimestre de 1980), p. 331.

² AGOSTINHO DA SILVA, *Agostinho da Silva: Ele próprio*, Corroios, Zéfiro, março de 2006, p. 43.

³ JOSÉ GIL, *O Devir-Eu de Fernando Pessoa*, Lisboa, Relógio d'Água, 2010, p. 9.

⁴ ANTÓNIO QUADROS, «Introdução», in Dalila L. Pereira da Costa, *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, s.l., Lello Editores, 2012, p. 6.

vanguardismo do poeta, do seu enigmático fenómeno heteronímico e a sua singular inteligência e força criativa, impedindo assim que fosse entendido de uma forma completa e integral. Era preciso ultrapassar o lado formal e exotérico do autor, aventurando-se no seu abismo interior e esotérico. Um abismo labiríntico, algo distinto do de Nietzsche, mas que também nos olha, confronta e consome sempre que desafiado. Não obstante, sabe quem estuda e investiga Fernando Pessoa que essa é a única forma de invadir os seus domínios, desvendando os múltiplos significados e dimensões de um complexo e heterodoxo universo, aparentemente infinito, sempre em constante expansão, como confirmam as sucessivas teses e ensaios que quotidianamente nos vão devorando.

Para além do incontornável João Gaspar Simões, solícito na sua tentativa de decifrar algumas das herméticas significações da vida e obra poético-esotérica de Fernando Pessoa, devemos igualmente sublinhar os esforços de Álvaro Ribeiro, Agostinho da Silva e António de Pina, em Portugal, e de Gilberto de Mello Kujawski, no Brasil. Contudo, entre os primeiros hermeneutas do lado esotérico-ocultista do pensamento pessoano, realça-se a figura de Jorge de Sena que, através de um conjunto de textos publicados entre os finais dos anos 1950 e os inícios dos anos 1960, trouxe a lume uma série de preciosas informações sobre os reflexos da vivência esotérica na vida e obra de Fernando Pessoa. Artigos como *Maugham, Mestre Therion e Fernando Pessoa*, publicado no *Diário de Notícias* a 21 de março de 1957, ou *O Poeta é um fingidor: Nietzsche, Pessoa e outras coisas mais*, apresentado no Brasil no IV Congresso Internacional de Estudos Luso-Brasileiros em agosto de 1959 e também em Portugal, no Centro Nacional de Cultura a 1 de junho de 1960, permitiram lançar um outro olhar crítico sobre o legado pessoano. O esoterismo, aqui *grosso modo* entendido, passaria desde então a ser olhado como um dos pilares fundamentais do pensamento pessoano e como algo mais do que uma mera máscara, ou artifício estético à disposição do nosso «criador de mitos». António Quadros sabia-o.

Sempre vigilante e desperto face a todas as manifestações do Espírito da Cultura Portuguesa, desde as mais simbólicas e transcendentais, às mais pragmáticas e materiais, António Quadros foi durante esses anos amadurecendo o elo de ligação com a herança pessoana, tornando-se num dos seus mais esclarecidos hermeneutas e sistematizadores. Apesar de muitos ainda hoje não o reconhecerem enquanto um pessoano foi, por certo, um dos primeiros a olhar esse abissal labirinto chamado Fernando Pessoa, conseguindo-o compreender sem ser devorado. Pelo contrário, em Pessoa, Quadros encontrou a chave para inúmeros mistérios, o que o terá levado a escrever:

Através de Pessoa, descobre-se Portugal e descobre-se o homem português na sua extraordinária complexidade; mais: descobre-se o problema do mistério da identidade humana, nos abismos entreabertos pelo poeta.

Há uma faceta da sua obra, contudo, perante a qual recuam ou hesitam os mais ousados dos críticos: é a da sua poesia ao divino, é a da sua poesia empenhada num percurso por assim dizer iniciático, à procura da verdade oculta, nas paragens do mistério tremendo da vida e da morte, nas cumeadas onde se distinguem visões sombrias e luminosas, nevoentas e fascinantes para o embevecido ser humano da planície.⁵

Segundo ele, seria Dalila L. Pereira da Costa que, com a publicação de *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, obra que viria a prefaciá-la a partir da sua terceira edição, terá pela primeira vez interpretado não só a estrutura ocultista, gnóstica, rosa-cruciana de alguns dos poemas pessoanos, como também os momentos de anamnese, de memória arcaica e sagrada tão patentes no lado messiânico do seu pensamento. A leitura sensório-interpretativa que Dalila fez da grande obra pessoana ajudou António Quadros a compreender o lado místico do poeta, bem como a sua emotividade religiosa, ou o seu êxtase espiritual, coroado pelos múltiplos momentos de cisão e re-união que tão bem o caracterizavam.

Com efeito, Dalila L. Pereira da Costa foi, segundo António Quadros, «a melhor das guias nos caminhos que, na floresta pessoana, conduzem às suas sombras, dentro da qual encontrarão as suas labaredas de conhecimento do Ser que é»⁶.

Não obstante, é importante referir um outro nome, a quem António Quadros atribuiu um papel fundamental na compreensão do pensamento esotérico pessoano — Yvette K. Centeno. Se por um lado António Quadros atribuía a Dalila L. Pereira da Costa a primazia seminal do desvendamento místico-espiritual do esoterismo de Fernando Pessoa, por outro conferiu a Yvette K. Centeno uma precursividade intelectual face à questão gnosiológico-simbólica na sua fecunda articulação com os vários reflexos da tradição hermética patentes na obra pessoana. O trabalho de investigação empreendido por Yvette K. Centeno junto do espólio de Fernando Pessoa permitiu a publicação de vários inéditos, devidamente estudados e comentados pela investigadora, aclarando algumas ideias e perspetivas defendidas pelo poeta nos seus textos filosóficos e esotéricos.

Juntamente com ambas estas hermeneutas, António Quadros foi aprofundando as suas análises no âmbito destas questões, nomeadamente ao nível da dimensão mítico-gnosiológica, direcionando de forma objetiva essa parte do pensamento esotérico de Fernando Pessoa para a compreensão de uma tradição espiritual portuguesa e da sua ligação ao arquétipo do homem português. Podemos por isso afirmar hoje que os autores constituintes deste triunvirato

⁵ *Idem*, *ibidem*, pp. 5 e segs.

⁶ *Ibidem*, p. 6.

formavam uma vanguarda hermenêutica quanto à procura da verdade oculta no postulado de um Fernando Pessoa ainda por desocultar.

No entanto, António Quadros, por força do seu enorme poder de análise e capacidade de síntese, aparenta ter sido o primeiro investigador a penetrar debaixo da pele do labirinto pessoano, percorrendo todas as artérias do seu ser, sem nunca se deixar apanhar, ou devorar, por um Fernando Pessoa. A sua ambivalente capacidade de perceber o universo pessoano, tanto ao nível global como particular, acompanhada pela sua experiência enquanto organizador da obra de Fernando Pessoa, terá garantido a sua alforria. Uma liberdade alcançada pelo perfeito entendimento da linguagem simbólica do nosso poeta-pensador e da sua integração nos variados contextos em que esta se manifestou.

Já em março de 1967, nas páginas do *Diário da Manhã*, Pinharanda Gomes escreveu o seguinte acerca de António Quadros, a propósito da obra *O Espírito da Cultura Portuguesa*:

António Quadros teve sempre uma especial facilidade para se mover no meio das linguagens simbólicas, o que lhe trouxe algumas críticas menos compreensivas. Nem temos notícias de outro pensador que, como ele, possua uma prosa ou estilo, assente em palavras míticas, simbólicas, esotéricas e metafóricas. Pensador de essências transforma por isso, a interpretação dos factos positivos em intelecção de essências e virtualidades. Por outras palavras, a interpretação que António Quadros faz de um qualquer objecto não tem como função principal a memória, mas sim a inteligência futura⁷.

Uma das primeiras conclusões a retirar deste pequeno excerto prende-se com a certeza de que a António Quadros reconheciam fortes argumentos intelectuais que lhe permitiram trilhar com segurança novos caminhos no labirinto pessoano, onde tantos se perdem, ou perderam. O seu pai António Ferro, outra figura ímpar da cultura portuguesa do século XX, era já um profundo conhecedor da tradição – portuguesa, europeia e ocidental –, sendo de igual modo um dos principais pioneiros e precursores dos movimentos de vanguarda em Portugal. É possível por isso estabelecer uma ligação entre a sua apetência intelectual e o legado cultural herdado de seu pai, amigo de Fernando Pessoa e colaborador deste nos tempos da revista *Orpheu*. Os relatos na primeira pessoa terão ajudado Quadros a traçar um olhar mais próximo e contextualizado de Pessoa, permitindo-o observar em todo o seu perfil e ser.

Figura cimeira do nosso primeiro modernismo, Pessoa deambulou entre a tradição e a vanguarda, juntamente com os seus restantes companheiros de

⁷ PINHARANDA GOMES, «António Quadros: O espírito da cultura portuguesa», in *Diário da Manhã*, Lisboa (23 de março de 1967), p. 8.

geração: Almada Negreiros, Raul Leal, António Ferro, bem como os precocemente desaparecidos Mário de Sá-Carneiro, Santa-Rita Pintor e Amadeo de Souza-Cardoso. Essa constatação surge enunciada no livro *O Primeiro Modernismo Português*⁸, no qual António Quadros explica o particularismo da corrente modernista em Portugal que, ao contrário do que se verifica noutros países, não exerce um corte com a tradição nacional, mas ao invés, perpetua-a após uma busca e redescoberta. Uma tradição nacional, mas absolutamente indissociável da grande aventura espiritual humana, dificilmente inteligível à luz de um estreito racionalismo positivista, materialista e estrangeirado que nos domina desde finais da Idade Moderna.

Apesar da obra de Fernando Pessoa se apresentar como altamente sibilina e mistificadora, é notória a seriedade com que António Quadros a aborda. João Bigotte Chorão refere-se à idoneidade intelectual do hermeneuta pessoano nas páginas da revista *Futuro Presente*, declarando que este não pretende, em momento algum, «mostrar que bebe azeite como certos exegetas de Pessoa»⁹. Segundo ele, Quadros não cai «no exibicionismo intelectual ou no exercício arbitrário nem quer impor o ‘seu’ Pessoa a outras legítimas abordagens ao poeta»¹⁰. Ele procura antes uma leitura «que não ignore deliberadamente as raízes nacionais e religiosas da sua obra»¹¹ divulgando «poemas e textos geralmente omitidos»¹².

Um dos principais contributos de António Quadros para os estudos pessoanos foi a importante estruturação da vida e da obra de Fernando Pessoa, conseguindo estabelecer uma sistematização que nos permite compreender três grandes estádios do pensamento filosófico e esotérico do autor.

O primeiro, apelidado de Estádio Filosófico, foi balizado cronologicamente entre 1905 e 1915-1916, sendo constituído por um conjunto de escritos que na sua vasta maioria não estavam destinados à publicação. Esta fase foi sem dúvida a mais racionalista de Fernando Pessoa, sentindo-se nesse período as influências da herança do pensamento grego e centro-europeu. Refletindo uma fase inicial de formação intelectual, o Estádio Filosófico de Fernando Pessoa marca, segundo António Quadros, uma época de transição entre uma preocupação mais racionalista para um despertar da metafísica e da espiritualidade, numa época que coincide com a sua redescoberta da Cultura Portuguesa após o «exílio» na África do Sul, sob o signo de Bruno, Junqueiro e Pascoaes, coincidindo também com a passagem pela revista *A Águia* e publicação do primeiro número de *Orpheu*.

⁸ ANTÓNIO QUADROS, *O Primeiro Modernismo Português: Vanguarda e tradição*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989, p. 37 e segs.

⁹ JOÃO BIGOTTE CHORÃO, «Obras de Fernando Pessoa», *Futuro Presente: Revista de Nova Cultura*, n.º 26, 2.ª série, 4.º (setembro-novembro de 1986), p. 39.

¹⁰ *Idem, ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

A segunda fase, à qual António Quadros chamou Estádio Neopagão, é em parte ainda determinada pela influência de Pascoaes, não obstante a já anunciada cisão com o pensamento e a estética do poeta do Marão. Marcado pelo afastamento de Fernando Pessoa dos caminhos da religião tradicional católica, esta fase situou-se entre 1914 e 1920, mas com prolongamentos que durariam até à década de 1930. Época da revelação pagã de alguns dos seus principais heterónimos — Alberto Caeiro, Ricardo Reis, António Mora e Álvaro de Campos —, ficou marcada pelo repúdio de Pessoa pelos elementos ocultos dos credos orientais na tentativa de reafirmar um paganismo cuja natureza assentava, segundo António Quadros, em três pressupostos patentes no esboço do seu *Movimento Neopagão Português*: «1) A pluralidade dos deuses como essência da mitologia; 2) A adopção da criação como ideal humano; 3) A concepção do universo essencial como fenómeno essencialmente objectivo.»¹³

«Descendo às origens gregas da cultura europeia e visando o renascimento do paganismo helénico»¹⁴, Quadros identificou no Estádio Neopagão do pensamento pessoano um momento de dialética. Segundo ele, a tese do pensamento filosófico-esotérico de Pessoa poderia ser encontrada no Estádio Filosófico, na procura da verdade oculta através da razão; a antítese no Estádio Neopagão; fazendo-se a síntese na terceira e última fase da obra pessoana, ou seja, o Estádio Gnóstico, na qual o poeta se envolve definitivamente no estudo das tradições iniciáticas, esotéricas e herméticas da cultura ocidental europeia, rumo à valorização de uma herança gnóstica antiga e de um «Cristianismo rosa-cruciano, conciliando a mensagem profunda de Cristo com o que pode ser retido de outras grandes tradições ou versões espirituais»¹⁵.

Apesar de datado entre 1920 e 1935, ano da morte de Pessoa, este último estádio do seu pensamento terá tido uma raiz anterior, por volta de 1915, com a descoberta da teosofia através de Annie Besant, Charles Webster Leadbeater e de Blavatsky, autora de quem traduziu algumas obras a pedido do editor João Antunes. Posteriormente, o amadurecimento intelectual de Pessoa levou-o a repudiar esta corrente através de um semi-heterónimo, Raphael Baldaya, resultando numa última e definitiva fase do seu pensamento esotérico marcada pelo estudo das ciências ocultas, nomeadamente da Cabala, Alquimia, Astrologia, Misticismo, Mitologia, Magia, Profetismo, Geometria Sagrada, entre outras constituintes da grande Tradição Hermética, conservada no conhecimento primordial rosa-cruciano e maçónico. Uma realidade de resto aprofundada por António Quadros numa série de estudos em que cruza, frequentemente, as

¹³ ANTÓNIO QUADROS, in FERNANDO PESSOA: *A Procura da Verdade Oculta: Textos filosóficos e esotéricos*, organização de António Quadros, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989, p. 16.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 15.

¹⁵ *Ibidem*, p. 16.

perspetivas de Fernando Pessoa com as de outros autores, como, por exemplo, Julius Evola, Carl Gustav Jung, ou Mircea Eliade.

Para António Quadros, é neste contexto que a religião sebastianista de Fernando Pessoa ganha força, definindo-a como um «sincretismo de tendências pagãs, judeo-messiânicas, cristãs e rosa-crucianas»¹⁶, não faltando também a ligação ao ideal milenarista de Quinto Império, à Terceira Idade, ou à Idade do Espírito Santo. A *Mensagem* surge assim como uma obra fundamental, sintetizadora das múltiplas faces do esoterismo pessoano. Uma chave para as bodas alquímicas entre a tradição cultural e espiritual portuguesa e a grande tradição europeia. Talvez por isso João Bigotte Chorão tenha notado que, contra as várias tentativas de desvalorização da obra *Mensagem*, como se se tratasse de um acidente no conjunto da obra de Fernando Pessoa, António Quadros tenha procurado sempre valorizá-la, olhando-a como «um arquétipo do nosso inconsciente colectivo, figura paradigmática do que nos dilacera entre ‘intelecto activo’ e ‘intelecto passivo’, entre animus e anima, entre Eros e Thanatos»¹⁷.

O seu método e práticas hermenêuticas, sempre tão esclarecidas e precisas, valeram-lhe o respeito e a atenção nos meios intelectuais nacionais e estrangeiros, estando o seu trabalho no âmbito do pensamento e tradição ocidentais, da simbólica, ou do esoterismo e hermetismo ao nível de um Antoine Faivre, ou Gilbert Durand. Duas personalidades com quem privou e travou amizade, juntamente com os portugueses Lima de Freitas e Yvette K. Centeno, permitindo-lhe dar a conhecer o seu trabalho além-fronteiras, lado a lado com o património cultural e espiritual da civilização lusíada, resultando por conseguinte na projecção internacional de Fernando Pessoa, enquanto um dos principais interlocutores no diálogo geral com a cultura ocidental.

Assim, António Quadros, conforme testemunhou Guilherme d’Oliveira Martins: «Compreendeu, premonitoriamente, a riqueza da heteronomia pessoana projectando-a na filosofia da existência do ‘homo viator’.»¹⁸ Mais, Quadros não só compreendeu essa riqueza, como acabou por tornar-se num herdeiro desta, assumindo o papel de continuador de um legado que Fernando Pessoa carregava, viajando através dele pelo nosso inconsciente colectivo, redespertando-o, agitando-o e anunciando-o, num claro ato de patriotismo místico e de autoconhecimento.

Pouco antes de falecer, António Quadros afirmou numa entrevista dada ao *Diário de Notícias* a 11 de março de 1993: «Às vezes, chego a pensar que o

¹⁶ ANTÓNIO QUADROS, *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1989, p. 132.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 39.

¹⁸ GUILHERME D’OLIVEIRA MARTINS, «Testemunhos», in Rita Ferro (coord.), *António Quadros: 18 anos depois*, Lisboa, Fundação António Quadros, 2011, p. 32.

Fernando Pessoa é uma presença de que não me posso livrar.»¹⁹ A presença a que se referia não era no entanto a de Pessoa, mas sim a da nossa herança espiritual, da nossa tradição, da nossa pátria e do Amor pelo seu passado e futuro. Era a presença do Anjo de Portugal. Na realidade, talvez António Quadros fosse, como Fernando Pessoa, um místico, embora sem o saber.

¹⁹ RITA FERRO (coord.), *António Quadros*, p. 101.

António Quadros

Leitor integral de Fernando Pessoa

RAQUEL NOBRE GUERRA

Nada que a noite acalme ou levante a aurora
Coisa séria ou vã.

Fernando Pessoa

António Quadros, leitor integral de Fernando Pessoa. — Porquê integral? Antes de julgarmos poder responder a esta questão, atraídos pelo ideal predicativo, mais procuraremos uma breve justificação que a antecede e implica, que é a da escolha do título. Do adjetivo que o motiva, posto que a escolha de um título sempre angustia pelo que, sintético, ele exclui. Todavia, este foi o caso em que imediatamente ele se nos mostrou claro, tal que no curso da investigação que vimos fazendo as afinidades se vão estabelecendo e estreitando no que a pensadores e hermeneutas concerne. E porque aqui, lendo, homenageamos António Quadros, pertinente é lembrá-lo como leitor crítico e amante da obra em obra que foi Pessoa, no contexto dos estudos a ele dedicados, das mais diversas orientações, movimentando-se, polemizando-se, coincidindo mais ou menos no pensamento, na realidade. Par com outros que mencionaremos adiante, António Quadros veio afirmar-se como um dos mais autónomos e robustos hermeneutas da vida e obra de Fernando Pessoa, pela sua lúcida compreensão de um sentido e destino intraduzíveis, servindo-lhe pois o atributo que nos cinge a comunicação, tanto quanto o substantivo designe a soma e síntese de valores finitos numa unidade de medida infinita. Do precursor João Gaspar Simões, seu amigo correspondente, e seu primeiro biógrafo e editor, de Adolfo Casais Monteiro, Jacinto Prado Coelho até Agostinho da Silva, Álvaro Ribeiro, David Mourão-Ferreira, Joel Serrão, Maria Aliete Galhoz, José Augusto Seabra, Dalila Pereira da Costa, Yvette Centeno, entre outros que puderam na devida desproporção acompanhar e comparecer-lhe, compreendê-lo e desobedecer-lhe, António Quadros aqui e ali se destacou, a todos devendo, nós e ele, a situação de esclarecer em cada um dos modelos e contributos, e em maior ou menor afinidade, a generosidade das múltiplas leituras.

Mais desenvolvendo o critério formal que presidiu à escolha da denominação de Quadros como leitor integral, foram as seguintes, as variáveis, que intervieram: a sistematicidade — de pensar com o espírito no instante de pensar com o autor, descrevendo e estabelecendo nexos de correspondência e compreensão; a formulação original de teses que num zelo analítico tocasse um outro grau de

perceção mais elevado, muito para além dos atraentes psicologismos; a cuidadosa leitura e fundamentação teórica isenta e consubstanciada com o espírito livre sempre que nelas manifestou; a compreensão que discursiva e noeticamente sempre procurou comunicar e convergir com o autor, entre outras que falaremos adiante, sublinhando da sua própria conceção de hermeneuta, o que enfim deve prevalecer. Prevalecer à luz da sua própria têmpera, aliando-se às obscuridades próprias do pensamento mas numa exigência de espírito que no mais alto grau de prometimento e respeito, se consiga num decurso dialético intelectual e afetivo, distinguir, mapear e iluminar *o sentido autêntico do destino* para que se dirige, sem esforços de absolutidade, e sempre abdicando da sua vertigem privada, por mor dessa outra altura soberana que convida a entrar. É ser e estar com o autor sem nunca lhe faltar, comparecer-lhe aqui sim absolutamente, cordialmente, coalescendo em autorizada voz que dele possa *dizer* distanciando-se, contê-lo sem entregar. Tal verificando-se operar-se-á a crítica teórica na sua eficaz qualidade de revivescência afirmativa, como de um acordar as águas que, subterrâneas, jazem no fundo manifestando de novo o que não é novo, mas que jazia, nele reintegrando elementos, expondo-os. Isto foi António Quadros, que no impulso desse entusiasmo amoroso, metódico e lúcido, soube dirigir o leitor para as dimensões essenciais, esfriadas as intuições, expressas com prudência, depois de bebido o filtro. Coube-lhe o estado de saber meditar complexidades, identificando estruturas conceptuais e significados, reportando aporias, contradições e perplexidades, coando e unindo-se de posições estéticas que acabaram por inscrevê-lo na tábua exegética da «regra» pessoana.

Das sucessivas teses e estudos à época, Adolfo Casais Monteiro, Jacinto Prado Coelho, Dalila Pereira da Costa, António Quadros não deixaram nunca de, cada um na sua visão, traçar na cartografia do poeta aquilo que o compreendia esteticamente, simbolicamente, poeticamente e espiritualmente, fazendo suportar na complexidade psíquica e existencial arquetípica, essa heroicidade existencial de uma morte em vida sem metáforas, de uma experiência do exílio, desse fundamental signo psicográfico que foi a heteronímia no percurso da unidade. Souberam assistir ao que na verdade não concede aos pressurosos, no que a perseverança tem de amor. Aplicando aquele princípio, pelo que é *natural* no humano de se impulsionar por sobre o autor, de o fazer escada de serviços, sublinhamos, Quadros não se adiantou ao autor, não se arrogou de ver mais do que o que efetivamente visse, participando-o na mais sóbria e elevada coordenada. Não abusou ver em Fernando Pessoa o «mistério psicológico, o caso, o problema», como fez João Gaspar Simões, não estacionou em juízos definitivos em torno da fenomenologia heteronímica ou procurou fixar tão complexo assunto como processo de *pura mistificação*, *mise en scene* e gosto de *épaté*, etc. Estamos portanto de acordo quando Quadros, lançando sobre esta problemática um diferencial de luz, que à interpretação pobre de uma exploração para

efeitos *meramente fantasiosos e romanescos* opôs antes uma leitura que de implicação metafísica e espiritual renunciava a quaisquer maneirismos estéticos e impressionistas que outros viriam defender. Escreve em *Fernando Pessoa: Vida, Personalidade e Génio*:

Uma solução de génio foi a transcendência da abulia ou da autodestruição, através do *fazer* poético dos heterónimos, que representaram muitas coisas ao mesmo tempo: apaixonada procura da identidade, para além da máscara convencional de «uma» personalidade; libertação e sublimação dos «*tempos-seres*» que o poeta experimentava dentro de si [...]; processo «alquímico» interior de iniciação psíquica; forma de projecção-ocultação, fundamental para um homem secreto como Pessoa; modo *sui generis* de intervenção literária, intelectual e mesmo espiritual no mundo sócio cultural português; expressão da originalidade existencial e psicológica do escritor; enfim fenomenologia necessária e dialéctica da sua «maneira de ser» ou da sua onticidade, exigente de uma constante e labiríntica desvelação introspectiva.¹

Às construções sistemáticas de uma exegese rigorosa sobrevieram as mais variadas teses, polemizando umas e outras, na problemática da sinceridade e do fingimento. Tanto o compreendeu Quadros como «actualização para fora de si, de exteriorização máxima, essa evasão absoluta, porquanto tudo quanto da sua autopercepção como fragmentário adviesse tivesse por termo apenas o infinito»², como Adolfo Casais Monteiro, pela dimensão que importava, na procura da correspondência entre cada obra heterónima e possíveis vivências da mesma personalidade «Por que não há-de haver unidade da personalidade em Fernando Pessoa?»³ Sobre este lugar tão importante no ser e obra pessoanos, importa explicitar os nexos que nos permitem aproximar e recuar ante as teses em torno do mesmo. Data de 51 a publicação do parecer de João Gaspar Simões no semanário *Átomo*: sobre o *ciclo mistificador* da heteronímia, essa *blague* que Fernando Pessoa quis apenas ser:

Pois bem: estou absolutamente convencido de que todos nós somos vítimas de um mesmo erro, e não me excludo do número dos mistificados. Fernando Pessoa não quis ser senão isso mesmo: um mistificador. E nós, seus críticos negando-nos a aceitá-lo como ele queria [...] Caímos na armadilha.

¹ ANTÓNIO QUADROS, *Fernando Pessoa: Vida, personalidade e génio*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1984², p. 116.

² *Idem*, *ibidem*, p. 114.

³ ADOLFO CASAIS MONTEIRO, *A Poesia de Fernando Pessoa*, Lousã, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985², p. 151.

Fomos, realmente, burlados, como foram burlados os seus amigos para quem ele preparou, de peito feito, a grande “palhaçada” dos seus heterónimos⁴.

A este respeito escreve Casais Monteiro: «O leitor interpretará como quiser. Eu considero-me incapaz de entender. *Ça me dépasse.*»⁵ Mas, afinal, teria Gaspar Simões menos ponderado a distintiva e particular índole do Pessoa intransigente perante qualquer posição de absolutidade? Ou teria ele por proximidade humanizado demais o génio a ponto de o motejar? Permanecem irrespondíveis tais interrogações. Temos um Agostinho da Silva, que no seu pequeno e precioso livro «Um Fernando Pessoa», chega à máxima depuração de para quem a *Mensagem* é a chave de Pessoa inteiro, por ter sabido *ver* que nela está o sentido da sua obra⁶, para depois deparar, não sem perplexidade, com um Gaspar Simões que num momento afirma que «mentalmente, o poeta de *Mensagem* ficou para sempre apátrida», para quatro linhas depois afirmar que: «De português tem a índole.» Também Jorge de Sena menos consideraria o *Livro do Desassossego*, declarando-o como anacrónico, literário por de mais, fazendo-lhe corresponder um produto de um *simbolismo exagerado e cediço* que os três heterónimos maiores «crestavam com o seu fogo ou o seu gelo»⁷. A isto responderá Eduardo Lourenço, entre outros argumentos, de que o *Livro do Desassossego* seria a obra menos ficcional de Pessoa, a menos fingida:

Caeiro, Campos, Reis, não são mais que sonhos diversos, maneiras diferentes de fingir que é possível descobrir um sentido para a nossa existência, saber quem somos, imaginar que conhecemos o caminho e adivinhamos o destino que vida e história nos fabricam.⁸

Como Eduardo Lourenço, e outros nossos contemporâneos, tivemos tantos que souberam abrir espaços de absoluta liberdade e comunhão ao abrigo das sempre *deduções sofisticadas* e outras incompreensões que os grandes sempre convocam. No fundo, o que vínhamos de dizer no início quanto à natureza do crítico que, sendo-o na mais alta expressão, alcança uma visão sintética e omni-compreensiva, descendo com o poeta à sua mais fiel representação, paradisíaca e infernal. Nesta caracterização está António Quadros. Lê-se assim na entrada do capítulo «Fatalidade e transcendência» da obra *Vida, Personalidade e Génio*:

⁴ JOÃO GASPASIMÕES, *Vida e Obra de Fernando Pessoa*, Amadora, Bertrand, 1971², p. 204.

⁵ ADOLFO CASAIS MONTEIRO, *A Poesia de Fernando Pessoa*, p. 165.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 191.

⁷ *Ibidem*, p. 206.

⁸ EDUARDO LOURENÇO, *Fernando Rei da nossa Baviera*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, p. 19.

[...] acompanharemos agora a luta do poeta às mãos com o seu destino, o seu combate com o anjo, a sua épica pessoal, onde não faltam o sangue e as lágrimas, a decisão e a bravura, a simulação e o segredo, a hesitação e o desânimo, a santidade e também a luz.⁹

Talvez seja o bastante para perceber quando um poeta fala de outro poeta, das afinidades eletivas de uma gramática comum que falava Goethe, de uma semântica espiritual, uma mântica intuitiva e indutiva, cuja percepção é de um ritmo preciso na distância que sente e sabe. É talvez um estado de conversão mística, de possessão e despossessão face ao objetivado, a aparição desses rostos na multidão de Ezra Pound, aparição e reconhecimento.

Isoladas as primeiras interpretações psicologistas e psicologizantes de Gaspar Simões na década de 50, superadas estas por Casais Monteiro em 58 e Eduardo Lourenço em 81, entre outras à época, avançamos para uma menos historicista hermenêutica que, transferindo do culturalismo biográfico os dados necessários para uma situação e compreensão da obra no plano conceptual e metafísico, passam por um ser e estar em diálogo, recuperando o fôlego gadameriano do ser-para-além-de-si na sua «Teoria da Hermenêutica», num pensar com o outro e regressar a si com o outro, nesse compreender de outro modo que não a cristalização numa identidade. Parece-nos portanto indiscutível que o questionamento pelo ser de Pessoa, partindo da dimensão da linguagem, se deva exigir e desenvolver na dimensão filosófica que intencionalmente intuindo, intensifique e densifique formulações que possibilitam a compreensão do complexo de sinais na sua ontogénese fundamental. Tal pecúlio especulativo comprovamo-lo também nas riquíssimas introduções e notas de Dalila Pereira da Costa nas «Obras Completas»¹⁰. Damos conta dos muitos acessos com que nos privilegiam, pela originalidade e complementaridade de visões, a que à inteligência depurada e comovida de Quadros se junta o exaltador vigor místico de Dalila. Para Quadros, o Pessoa de *Passos da Cruz*, *Monte Abiegnio* e *Mensagem*, é uma «sublimação criacionisticamente efetuada pela cisão»¹¹ – não há nisto ênfases lúdicas de ilusionismo.

Depois de tudo quando sobre eles escreveu a crítica portuguesa e europeia, porém, devemos encará-los na sua objetividade, mesmo que para além das próprias intenções de Pessoa. Decerto, o êxito da cisão heteronímica em termos culturais tem muito a ver com o espírito da época, com a sua

⁹ ANTÓNIO QUADROS, *Fernando Pessoa: Vida, personalidade e génio*, p. 113.

¹⁰ FERNANDO PESSOA, *Obras*, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, 2 vols.

¹¹ Cf. ANTÓNIO QUADROS, in *Fernando Pessoa, Obras*, vol. I, p. 708.

tendência agnóstica, existencialista, pondo em causa todos os monismos, todos os essencialismos, todos os unitarismos, a própria identidade do indivíduo, a ideia de *peessoa* e de *personalidade*, estilhaçadas pela análise psicológica, pela penetração nos mundos do inconsciente, onde se entrecruzam e rumo-ream tendências diversas e até entre si antagónicas.¹²

Aliás, a mais significativa tese formulada por Quadros em torno desta problemática aparece no apêndice do seu livro *Fernando Pessoa: Vida, personalidade e génio*. Fez equivaler ao processo de criação poética as várias fases da operação alquímica realizada por via da cisão interior e da vivência desses tempos-seres sentidos como «anteriores à própria consciência». Caieiro correspondia ao elemento terra, Reis ao ar, Campos à água e Fernando Pessoa profeta, gnóstico e místico, o fogo¹³. É numa leitura arquetípica que faz radicar a sua investigação acerca da identidade pessoana, reconduzindo a heteronímica ao processo iniciático de metanoia, da conversão psíquica, suportada na teoria jungiana da alquimia projetiva dos arquétipos:

Fernando Pessoa na sua obra em obra, mostra-se-nos como um particular em transe de universalidade. A heteronímia, por exemplo, nos textos teóricos, é uma tentativa singular, única na história da cultura europeia, de interiorizar e assumir uma gama trans-individual do humano, do ser ao mesmo tempo eu e o outro, eu e os outros, como em ensaio de decifração do prodigioso jogo de demiurgia divina, criando seres separados e individualizados, mas que contudo se aproximam pela sua humanidade comum. Os heterónimos são propostas ou graus de situações humanas paradigmáticas; a leitura da sua poesia resulta numa iniciação ao mistério da diferença e contudo da univocidade humanas.¹⁴

Soube Quadros entender que «de todos os modos de realidade que lhe foram dados experimentar, Pessoa foi-os inteiramente, assumindo a cisão como uma *descoberta de si total e última* até ao último de si, até um saber universal, *nas fronteiras do eu, em além-eu*¹⁵. Pôde compreender a recriação heteronímia como instância medial naquilo que a sua natureza indisciplinada, abrupta, desconexa e absorvida em si procurou tornar idêntica, identificando mas sem conceder, *ultimamente*, identidade, fazendo convergir, no processo fragmentário, essa plural vontade de totalidade. Prefigura toda a análise que disto que se faça, a correlação

¹² *Idem, ibidem*, p. 707.

¹³ *Idem, Fernando Pessoa: Vida, personalidade e génio*, p. 116.

¹⁴ *Idem*, in *Fernando Pessoa, Obras*, vol. I, p. 708.

¹⁵ Cf. *idem, ibidem*.

dessas duas dimensões: a da fragmentaridade, a da totalidade. Já que a condição existencial tensiva regida por uma consciência da vacuidade é o dinamismo amoroso e fatal no amor-de-si-amor-do-outro-em-si que assume a heteronímia como o (sem) lugar de uma plenitude suspensiva. Se este si em falta de si se ontologiza, ora num estilhaçamento em partes maior que o todo, ora num chegar a haver possibilidade de um si para além desse todo, atualizando-se ludicamente sobre um centro panótico, donde deriva em fluxo subterrâneo a pulsão de transcendência, há claramente um eixo, esse eu-outro, donde tudo deriva e devém. Unidade e cisão são movimentos correlativos numa ordem de dependência à volta dessa categoria ontológica, de um eu *fora-de-si* mas em *tensão-para-si*. *Punctum* donde o sujeito acedendo a si na aniquilação de si, pela copresença de elementos descontínuos alocados no território da fragmentaridade e totalidade, se faz excluído e exclusivo para convergir essencialmente em tudo. Trata-se justamente de uma experiência de condenação a um presente infinito e simultaneamente insuficiente, condição *páthica* de estilhaçamento e transcendência metafísica de si num destino que se atualiza em fuga para fora de si, mas que reclama unidade. Pessoa foi até não haver mais de si para ser tudo, afinal, numa reintegração espiritual de todos os tempos, numa espécie de síntese espaço-temporal configuradora de um projeto existencial e ontológico de separação e identificação radicais.

Estas complexidades de visão pôde também Quadros entender e acompanhar, bastasse dizer que se tornaria num atento e afinado exegeta pessoano com o qual, não obstante, não privou. Não será talvez esta a razão pela qual soube ler, inteligir de forma tão integral, tal não livrou Gaspar Simões, próximo que foi do poeta, em algum momento desse estremecimento contemporâneo da *presença*. Tanto se permitiu a atos de generosidade quanto pareceu sofrer a crise de quem perante uma paisagem imensa se não abandona a ela inteiramente, nela se querendo. Talvez para muitos o *Pessoa-símbolo* seja mais suportável porque ausente e distante, porque objetivável e imaterial. Talvez a ideia de um Deus só o seja porque não é, porque traz o que representa de divino e pálido, e embora não seja o que representa, faz presente o que indica, porque permanece na medida simbólica.

Um outro aspeto, formal e metodológico, é o de examinando exclusivamente os títulos e subtítulos — e aqui voltamos à importância definidora e sintética destes —, perceber a medida da cumplicidade com que Quadros se firmou, fazendo constantes chamadas às problemáticas da «decisão de ser eu»; «autognose e terapêutica psíquica»; «procura da Identidade»; «angústia e fingimento»; «missão», e o magistral apêndice, já aqui mencionado, «heteronímia e alquimia ou do espírito da terra ao espírito da verdade». De tal ordem estabeleceu os princípios e estruturas conceptuais óptimas a um entendimento, a um diálogo de almas, que foi até uma convergência sua em vida como se na visão o visado nele

se posicionasse ontologicamente, vendo todos os elementos em todas as suas partes, subindo à solidão da heteronímia, percebendo-lhe as manifestações e sublimações espirituais, estéticas, psicológicas. Animando essa distância da festa que se faz quando ante um ídolo, ocupando-se dele de mãos livres, ocupando-o porque ele o ocupou anárquica e realmente, como os espíritos livres. Compreendeu essa invasão e evasão como uma *questão inteira*. Como aliás compreenderia Jacinto Prado Coelho como *respostas à inquietação crucial do poeta*. Fez-se isento e justo na análise atendendo à ordem biográfica e estética, sem que a uma se sobrepusesse outra. Nisto e não se fechando à radical disjunção entre vida e obra, soube criar a condição para a defesa e leitura de uma univocidade, estabelecida pela reunião e decantação analítica dos elementos biografia e obra. Soube enfim defender o princípio da identidade pessoana atribuindo-lhe nocionalmente, num talvez tempo espinosano, a resolução de uma *multiplicidade unívoca*:

Mas se os poetas não têm biografia, ou antes se não a têm no sentido superlativo da palavra, o certo é que são homens invulgares, têm uma vida interior particularmente intensa, um itinerário existencial e social fortemente individualizado e enfim um destino transcendente ao seu discurso propriamente literário.¹⁶

Como portanto não conceber literária e extra-literariamente que um ser fragmentário não o seja múltiplo e inúmero enquanto decida ser, porquanto o seja intextirpavelmente *ele mesmo* nesse compromisso metafísico com a verdade? Se é no processo criativo vazio em si e *de si* que se resignifica o compromisso metafísico da sua missão, do fim de toda a civilização, do fim de toda a arte? Relata-o, Pessoa, numa entrada do Diário de 14:

Hoje, ao tomar de vez a decisão de ser Eu, de viver à altura do meu mister, e, por isso, de desprezar a ideia do reclame, e plebeia socialização de mim mesmo, do Interseccionismo, reentrei de vez, de volta da minha viagem de impressões pelos outros, na posse plena do meu génio e na divina consciência da minha Missão [...]. Um raio hoje deslumbrou-me de lucidez. Nasci.¹⁷

Sempre a intencionalidade do seu projeto literário, na plenitude do emprego da existência a ele, foi o de menos atingir um lugar que um problema situacional resultante da experiência radical humana de um estado de carência existencial. Sempre tomando-nos no seu pensamento, no que com ele acontece, pudemos sentir no fundo da obra essa grandeza da perfeição em contínuas núpcias com

¹⁶ *Idem, Fernando Pessoa: Vida, personalidade e génio*, p. 15.

¹⁷ Cf. *idem, ibidem*, p. 118.

a finitude, com a morte. Sempre na produção literária se cumpriu o seu *instinto primitivo* de persistir no modo certo de não agir, sendo. Na decisão nítida de apenas ser medida da sua missão. *Súbita mão de algum fantasma oculto*, lembraríamos Blanchot, sempre pressentido o momento de coincidência com esse mestre interior, princípio de diferença aproximativo de Rilke, fome heroica que transita do homem ao poeta e que o faz emissário de um rei desconhecido. Sempre pudemos o prazer límpido de abraçar esse trono vazio, esse rei delirando nele, essa antiga hesitação à volta do abismo com que vamos de mãos com ele. Pessoa foi isto. Quadros compareceu-lhe.

Mito, Utopia e Ucronia

Leituras de António Quadros e Eudoro de Sousa*

SOFIA A. CARVALHO

«O mito exprime de forma narrativa e simbólica o enigma de existir e ser [...]»¹

«[...] o drama devém poema; nasce a mitologia!»²

Não fora excedente a visão ontognosiológica dos nossos Autores, nessa busca fecunda da Verdade e se, das suas mais íntimas interrogações, se não nutrissem as mais prodigiosas proposições, bastar-nos-ia, aduzindo aos dísticos iniciais, des-cerrar essa cartografia pensante que, ao apontar zonas mistericas do Ser, o não diz, não por limitação ou condicionalismos, *in illo tempore*, mais por funda convicção de horizontes que redivivem em nós como espaço litúrgico, fundante e transfigurante, de uma *archeologia*, no sentido alvarino do termo, superlativa da condição concreta do ser humano. Assim, damos testemunho da nossa viagem, propondo uma breve intersecção especulativa, orientada sucessivamente em três pontos:

- I. Do indizível do Mito, genesiaco e escatológico, à Origem da Mitologia;
- II. Da transcensão da historicidade ao ímpeto seminal do Movimento e da Dança, enquanto metamorfoses espirituais;
- III. Do inimigo da disponibilidade amorosa à *metanoia* mitosófica ou viragem poético-filomítica.

Atendamos, assim, à primeira articulação:

I. Do indizível do Mito, genesiaco e escatológico, à Origem da Mitologia

Encontramos em *Mitologia*, obra de Eudoro de Sousa, datada de 1984, o axioma fundamental do seu pensamento acerca da condição do *pensar o ser*

* A autora do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

¹ ANTÓNIO QUADROS, «Filomítia e mitosofia», in *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Editorial Verbo, 1982, p. 229.

² EUDORO DE SOUSA (doravante, utilizaremos a sigla E. S. para designar o Autor), «Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual», in *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos* (usaremos a sigla *OPMED* para indicar esta obra), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 80.

do homem³. Esta questão, precedendo a abismal descida ao *liminar do impensável*⁴, quer através da *recusa do homem em aceitar gratuitamente o que lhe dão*⁵, quer pelo triunfo do Exílio, conduz-nos, a meio desse percurso, ao Mito. Partindo de uma sua triangulação simbólica, a seu tempo lúdica e inexorável, entre homem e Mundo, atingimos a ideia de dependência, ainda que virtual, não menos rigorosa e solidária, dessas duas coordenadas ao *Projeto*⁶: «Um e outro estão virtualmente contidos no Projecto instaurador de ‘mundo que está para o homem’ e de ‘homem que está para o mundo’.»⁷ Assim, nesta complementariedade triangular e simbólica ocupa o Mito lugar privilegiado, emergindo, não tanto de um hemisfério alegórico, reduzido a um traço cultural, antes, na esteira de Shelling e Cassirer, tautegórico, elevado ao plano prévio, designante, porém, ignoto, do traçado: «o plano do traçado, o que designa a cada traço (cultural) a sua posição, de modo a configurarem-se, todos eles, em ‘cultura’, num ou noutro tipo de relação entre ‘homem’ e ‘mundo’ – é mito»⁸. Na heterodoxia do seu pensamento, a inefabilidade do Mito, ao suplantar o conjunto, sempre insuficiente, dos mitos que perfazem a mitologia⁹ por si e em si mesma, não poderá ser encarada como o único efeito do mítico; é, ao invés, uma entre variegadas expressões do mítico (a par, por exemplo, da poesia).

Por conseguinte, a apologética da objetividade poética¹⁰ é precedida pela questão da origem da mitologia que, num incessante *ludus sacer*, des-vela, homem e mundo, correlacionados em nexos dramático. Este argumento cosmogónico

³ E. S., *Mitologia* (futuramente, designaremos esta obra pela sigla M.), Lisboa, Guimarães Editores, 1984, p. 2.

⁴ *Idem*, M., p. 3.

⁵ *Idem*, *ibidem*, p. 2.

⁶ Acerca deste intrincado conceito elucidada o Autor: «Todavia, pense-se que ‘Cultura’ pode ser outro nome do Projecto. [...] Iguamente se pode dizer da Cultura, que seja ela um nexo simbólico, com a reserva, bem entendido, que no que a ela respeita, a analogia geométrica enormemente se complica [...]. A Cultura ainda é o Projecto, ou um nome conhecido que se dá ao desconhecido Projecto, pois ao falar-se de Cultura ainda não é saber-se o que ela seja. [...] É, antes, a condição prévia de todo e qualquer correlacionamento. Seria como espaço e tempo aberto no sem-espaço e no sem tempo.» (*Ibidem*, pp. 25-26). Ainda sobre esta temática impulsionadora da destrinça entre o impulso mítico, criador de mitos, e o mito, relembremos: «[...] Projecto e Cultura chegariam a significar o mesmo, se, por Cultura, se designasse o Projecto, não como soma dos conhecidos traços, mas como o desconhecido plano do traçado, este, por seu turno, é o ignoto ou, até, incognoscível Argumento de um drama que põe em movimento a acção de que o homem julga ter iniciativa; o Projecto abre um leque de limitado número de possibilidades para lances (que nunca são originais) no jogo que cada homem joga com o mundo e consigo mesmo [...] regidas pelo Argumento que se envolve de Mistério.» (*Ibidem*, p. 38).

⁷ E. S., M., p. 25.

⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 27.

⁹ A título de exemplo relembramos a cultura grega e a desgastada questão da precedência do mito em relação ao rito ou deste em relação ao outro ou, igualmente, da sua íntima conexão.

¹⁰ Para aprofundar esta temática, cf. «Objectividade Poética», in E.S., *OPMED*, pp. 323-328.

encontrar-se-ia truncado, sem a interveniência de um deus, enquanto *persona dramatis*¹¹ (reforçando o étimo), melhor dito:

[...] ‘um deus é um mundo’ e ‘outro deus é outro mundo’, em suma, cada deus *munda*, faz seu mundo, do que ainda o não era, — *diacosmiza*, numa palavra só. Um deus imerge no mundo que dele emerge, morre a vida do mundo que vive a sua morte, encobre-se no mundo que é descoberta sua, oculta-se no mundo que desocultou. Por isso a mitologia está por fazer.¹²

Diríamos que existe, eximindo o cunho da originalidade e da divergência em aspetos fundamentais, um prolongamento da preleção eudorina na obra de António Quadros, cuja matéria crítica e hermenêutica recai sobre a numinosa experiência do mito nessa revelação do ser do homem. É, assim, na obra, *O Movimento do Homem*¹³, datada de 1963, sob a égide referencial de autores como M. Eliade, C. G. Jung, E. Cassirer e R. Caillois, que se inicia a circum-navegação especulativo-crítica do Autor sobre a essência do Mito e o drama contemporâneo do homem concreto, assente em três pontos interseccionados e consequentes: a) uma análise da contemporaneidade que, enraizada em ideais positivistas, pragmatistas e marxistas, estremece por um necessário movimento de *telos* e *eschaton*¹⁴; b) a destriça entre Mito, Utopia e Ucrónia¹⁵. O primeiro, enquanto *realidade do inconsciente individual ou coletivo*¹⁶, não possui essência estanque, fixa ou inalterável, antes uma estrutura dinâmica e teleonómica, apontando para um processo simbólico, subjetivo e ideal, de movimento de uma história

¹¹ E. S., M., p. 36.

¹² *Idem*, *ibidem*, p. 37.

¹³ Como incisamente sustenta António Braz Teixeira, esta obra surge como marco basilar da maturidade especulativa do pensamento de António Quadros, sendo, posteriormente, sistematizada e reorganizada nos seus livros *Introdução à Filosofia da História* (1982) e *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (1982-1983). Sobre este tópico e a teoria do Mito em António Quadros, cf. ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, «A teoria do mito no pensamento de António Quadros», in revista *Prelô*, n.º 9, Lisboa (setembro-dezembro de 2008), pp. 29-38.

¹⁴ Cf. António Quadros (empregaremos a sigla A. Q. para designar o Autor), «O drama contemporâneo», in *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução* (usaremos a sigla OMH para designar a obra), Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, pp. 23-46.

¹⁵ Sobre a temática do profetismo mítico-ucronico português (por exemplo, Padre António Vieira e os sebastianistas coetâneos) nessa categoria do tempo (ucronia) e do espaço (utopia), resultantes de avaliações irrealistas, ainda que com valor óntico irrecusável, cf., A. Q., *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (utilizaremos a sigla PFMS para designar esta obra), Lisboa, Guimarães Editores, 1983, pp. 124-166. Não será despiçando referir, igualmente, um seu ensaio sobre a situação política portuguesa, religando-a com a temática do mito em A. Q., *Portugal entre Ontem e Amanhã: Da cisão à revolução, dos absolutismos à democracia*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1976, pp. 107-137.

¹⁶ A. Q., OMH, p. 49.

sobrenatural, cuja revelação ôntica assoma, ainda que de maneira imperfectível, à radical e originante relação do homem com Deus¹⁷: contrariamente à Utopia que, partindo da soleira mítica, recai em intelectualizações, e à Ucrônia que, ainda que admita a figuração de um tempo futuro, surge como processo alegorizante do movimento interior ou do verdadeiro movimento num tempo ideal; c) a transcensão do mito através da reconciliação do filomitista com o mitósofo.

Contraopondo, tal como foram concebidos os movimentos de índole ucrônica e/ou utópica como correspondentes de uma imaturidade intelectual, o pensamento filosófico do Autor dirige-se para uma incessante atualização da estrutura mitogénica, através dos ritos e dos cursos dos acontecimentos históricos. Note-se, porém, que o âmagdo do discurso temporal é propulsionado por uma esfera cósmica heterogénea, diferenciada e sacramentada da característica bifronte do símbolo que, não delatando a sua natureza, manifesta recriações demiúrgicas das estruturas representativas do ser do homem¹⁸. Assim, a busca do homem, entre o *eschaton* e a sua liberdade, é, fundamental e paradoxalmente, a-mítica, recolocando-o na atualização germinante das suas obras, esse campo agente da esperança que permite, no seu destino temporal, integrar, pelos trabalhos dos mitósofos (filósofos, antropólogos, sociólogos, etnólogos e até teólogos¹⁹), o mito na esfera numinosa. Passemos, por conseguinte, ao segundo ponto.

II. Da transcensão da historicidade ao ímpeto seminal do Movimento e da Dança, enquanto metamorfoses espirituais

Vejamos, primeiramente, o repto lançado do que resta por fazer em Eudoro: aqueloutra mitologia, díspar da ação figurada, ainda que expressiva e não falsa, embora estanque num mero relato biográfico dos deuses²⁰, esse impulso mitogénico agónico-sacrificial que, a cada momento, precede o *logos*, esse mito anuviado que confere significação, nesse «quer dizer» o que efectivamente «não diz»²¹,

¹⁷ Permitam-nos apurar que uma das destrinças cruciais entre o pensamento eudorino e o de António Quadros é o facto de o primeiro, na linha exegética de José Marinho, reintegrar a problemática do Mito no questionamento da Origem primeva (denegando, outrossim, a origem do Mito como processo do inconsciente) e, nos seus antípodas, o segundo considerar o Mito como uma narrativa teogónica, cosmogónica ou antropogónica. Aqui, os leitores mais atentos poderiam contrariar esta aceção, evocando a natureza de mito do sebastianismo. Porém, aproximando-nos da leitura de José Marinho e de António Braz Teixeira, diríamos que o mito sebástico, ainda que mergulhado nos arquétipos dos mitos primordiais, se constituirá como lenda mítica e não como mito. Para aprofundar este assunto, cf.: José Marinho, *Nova Interpretação do Sebastianismo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, e António Braz Teixeira, «A Teoria do Mito no Pensamento de António Quadros», pp. 29-38.

¹⁸ Cf. A. Q., «Natureza, História e Arquétipo», in *OMH*, pp. 147-156.

¹⁹ A. Q., *Introdução à Filosofia da História* (para designar esta obra, posteriormente, utilizaremos a sigla IFH), Lisboa, Editorial Verbo, 1982, cf. pp. 227-230.

²⁰ E. S., M., p. 39.

²¹ *Idem*, *ibidem*, p. 41.

desafiante do óbice artificioso dos mitógrafos alegoristas cuja razão de ser é o já dito e nada mais além do que ficou dito. Dito de outro modo: é nesse furar alegorizante de fenomenologias cósmicas e antrópicas, que remanesce uma renovada mitologia, unindo Deus e Mistério²², que, numa invisível luminária, aponta não a vida de um deus, mas a sua morte, não uma teofania, mas uma *cosmofania teocriptica*²³:

[...] por sua morte, Deus torna-se no Mundo em que nós vivemos. Mais uma vez se nos defronta a cosmofania como teocriptia, e a teocriptia como deicídio. O mito é este e só este – só o genesiaco e escatológico, o que nos põe diante do Princípio e do Fim, mas do Fim que se religa ao Princípio – o mito da Origem, em suma.²⁴

Nessa excessividade trágico-irruptiva da morte de Deus não se bane a alegoria, porém, em mitologia, o determinante é fazer com que o *alló* (outro) re-vele o *tautó* (mesmo)²⁵. Na verdade, a procedência do impulso mítico, criador de mitos, levar-nos-á à interceção convergente das Origens através de três espaços liminares onde se *perdeu o mundo em que se vivia e ainda não se jogou o mundo em que se vai viver*²⁶: o das cosmogonias (*epifanias de homens e de deuses*²⁷), o das metamorfoses e o das catábases. Este último, aponta para a transcensão da experiência humana, enquanto conversão / metamorfose de um ritual de passagem: é ele o *superlato*

²² Não se tornará despiciente rememorar a insigne e funda distinção entre Mistério e Enigma, nas palavras do Autor: «O homem conheceu o mistério e reconhece o que na realidade existe de misterioso; senão, nem sequer balbuciará as palavras que o designam. O homem conhece o mistério, não sabe é dizê-lo na linguagem em que diz o não-mistério. É nisto difere o misterioso do enigmático. Porque o enigmático deixará de o ser, logo que se expresse na linguagem em que o não-enigmático se exprime, mas o mistério subsistirá sempre e apesar de todas as versões para qualquer das linguagens expressivas de uma realidade que nada tenha de misteriosa.» (E. S., «Mistério e Enigma», in *OPMED*, p. 236). Outrossim, acerca das relações entre Dança, Mistério e o mito de Elêusis, cf. «Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual», pp. 83-95. Ainda sobre a temática do Mistério poderíamos, numa tentativa de reaproximação destas duas vezes, tão distintas e singulares, relembrar a exigência mais profunda da filosofia portuguesa naquilo a que António Quadros aponta como *projeto áureo de realização da humanidade*, sugerindo, pela poética pessoana, que «o mistério, de ordem numinosa e divina, prevalece sobre o *segredo* (cósmico) e o *enigma* (humano) de Portugal» (A. Q., *Portugal, Razão e Mistério*, vol. I, Lisboa, Guimaráes Editores, 1986, p. 17). Sobre as estruturas narrativas do maravilhoso e o espírito da Verdade e do Mistério na Filosofia Portuguesa *vide*, igualmente, A. Q., *Memórias das Origens, Saudades do Futuro: Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Lisboa, Europa-América, s.d. [1992].

²³ E. S., M., p. 48.

²⁴ *Idem*, *ibidem*, p. 49.

²⁵ *Ibidem*, p. 52.

²⁶ *Ibidem*, p. 59.

²⁷ *Ibidem*, p. 58.

do mito²⁸ onde «De mundo em mundo, as portas se vão estreitando; e tão estreita é a última, que, por ela, só ‘eu’ posso sair sem ‘mim’; ‘eu’ a transponho, deixando-‘me’ para trás.»²⁹ Trata-se, assim, de contrariar toda a objetivação do ‘eu’ até à depuração aguda e máxima, sem graduações, daquilo a que o Autor denomina por *subjectividade irreduzível*³⁰, categoria ontognósica antecedente, proteica e concomitante do Ser, do Criar e do Restaurar, pugnando o ‘mim’ do ter, do fazer, do separar e do dividir:

Um morto põe-nos em presença da Vida; um vivo, só diante da vida dele [...] os homens sobem o mesmo caminho que os deuses descem. Só com esta diferença: de Cima para Baixo despem-se os deuses; de Baixo para cima, despem-se os homens [...]. Os deuses, descendo, iniciam-se no Homem; os homens, subindo, iniciam-se em Deus.³¹

Importa, neste movimento agónico-excessivo do Incontido entre-mundos, onde o homem surge como *incontinência de excesso*³², colher o movimento transobjetivo do mítico, sem predicções, reproduzindo a seu modo o triângulo primordial da complementariedade e do simbólico (pertencentes à lógica triádica do impulso mítico, criador de mitos) através da busca do vértice, sempre que se deparam, dois (homem e mundo), entrelaçados, co-implicados e intercambiáveis, do terceiro. Por outras palavras, *o simbólico não representa, é o que representa*³³ a síntese

[...] do Triângulo Primeiro, em cujo vértice está o Absoluto de além-horizonte, e em cuja base se opõem Céu e Terra, no aquém horizonte. Cada triângulo é símbolo, não porque imite um modelo [...]. É símbolo, visto do vértice para a base, é complementariedade, visto da base para o vértice³⁴.

A exigência destes mundos-mensagens, onde o rito sacrificial re-vela o símbolo³⁵ sacramental, nessa relação entre drama e símbolo, entre conhecimento e

²⁸ *Ibidem*, p. 60. Elucidando a dinâmica topográfica do mundo que, por pura excedência, impõe a sua transcensão de mundo em mundo até nos abeirarmos do mundo que já não o seja, sustenta o Autor: «De modo que ‘iniciação’ nos põe a caminho de um para o outro; ‘passagem’ é o de um mundo para o outro, e ‘metamorfose’ minha é também metamorfose do mundo.» (*Ibidem*, p. 62)

²⁹ *Ibidem*, p. 63.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 68.

³² *Ibidem*, p. 96.

³³ *Ibidem*, p. 85.

³⁴ *Ibidem*, p. 87.

³⁵ Não poderíamos deixar de apontar a profunda e antitética exegese do Autor, na esteira

ação, onde símbolo e mito evanescem, poderá simplesmente ser: «Excede-te!»³⁶ Aqui, rompendo-se os veios de uma temporalidade horizontal, histórica e cronológica, o tempo dos símbolos é o tempo mítico, nesse *Outrora-Lonjura* da hora que não pertence às coisas³⁷ e se distancia de leituras ucronistas, mais próximas, ao invés, da revelação ofuscante de Mistério (*resíduo Fulgurante da Caótica Excessividade* mal contida), essa cifra do Mítico que se entretete de símbolos³⁸.

É assim que, perfilhando o contributo da psicologia das profundezas de Jung e esgrimindo a metodologia alegórico-positivista, vem convergindo a ideia sincrética da permanência, ainda que latente, de elementos míticos nas escavações

heideggeriana acerca da passagem do diabólico, enquanto qualidade inerente ao separado, para o simbólico. Parafraseando o Autor diríamos que a separação diabólica caminha em sentido oposto ao da separação divina, pois aquela fecha o acesso à unidade, e sendo obra do Grande Separador, é do domínio *coisístico, opaco, encantatório, da servidão e da construção concentradas*, onde o Êxtase e o Amor (essa saída de si) não tendo lugar, cedem à armadilha ardilosa de crer na sua inexistência. É a fragmentação arbitrária a operar no Aquém-Horizonte dessa *falácio-unidade do homo faber*. Ressalvemos, porém, a incomum e excepcional possibilidade de conversão desse *limes* (horizonte) em *limen* (liminar) onde o homem poderá não fazer coisas, mas distraído, ver nas coisas, um acréscimo de ser, quebrando os limites da individuação coisística e abrindo as áleas da Religião, da Arte e do Amor. Destarte, *símbolo e coisa* surgem como *personagens diferentes de dramas diferentes*. A negação da coisa é a afirmação plena do simbólico, portanto, descoisificante, entitativo e não coisístico, onde certo drama confere à ‘coisa’ o ser que lhe falta para se volver em símbolo, trans-aparência ou trans-aparição do que as coisas não deixam transparecer. (Cf. E. S., II, «O Diabólico e o Simbólico», in M., pp. 101-156)

³⁶ *Idem, ibidem*, p. 96. Ganha notória relevância a Poética da Excedência, no perfil estético-metafísico de uma única e verdadeira *Skolé* de distraídos, exilados/marginalizados ou ainda, partindo dos modelos hierárquicos de Max Scheler (Gênio, Santo e Herói), dos Poetas, dos Loucos, dos Religiosos e dos Filósofos, num seu ensaio acerca de um poema dionisiaco de Álvaro de Campos: «Excessivo é o que excede; o que excede é o que sai; o que sai é o que transpõe limites; e, neste sentido, o poema nos aparece, todo ele, como expressão de uma excedência latejante, em que as diástoles se sucedem, cada vez mais fortes, cada vez mais amplas [...]» (*Idem*, «Um poema ‘Dionisiaco’ de Álvaro de Campos», in *OPMED*, pp. 329-337).

³⁷ Oicamos o Autor: «À mentalidade ‘pré-lógica’ corresponde um mundo de símbolos, assim como à mentalidade ‘lógica’ (tal como, esta, é entendida, em relação à mentalidade pré-lógica) corresponde um mundo de coisas.» (E. S., «A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual», in *OPMED*, p. 71).

³⁸ Insolúvel o problema, resiste a interrogação sobre a gênese poética da mitologia até atingirmos a Helenidade onde topamos, no domínio da crítica ou da história literária, a necessidade de retroversão, passando pela lexicografia, fenomenologia e gnosiologia até ascendermos à explicação da própria essência e veracidade do Mito. Atentemos ao desenvolvimento de uma teoria da mitologia que transcende o particularismo étnico e temporal, em fases universal e sucessivamente conhecidas: «[...] na origem, um culto, no qual, o mito se não distingue do rito – no meio, cisão da unidade original, e libertação do mito, pela poesia –, no fim, regresso do mito, poeticamente relatado e filosoficamente interpretado, ao mesmo rito, que nunca deixara de ser celebrado. Estes três momentos são bem conhecidos na história da religião grega, onde é costume designá-los respectivamente por religião pré-helénica, reforma de Homero e sincretismo helenístico.» Ainda sobre esta temática da gênese poética da mitologia e as suas íntimas conexões com a Grécia Antiga, cf.: E. S., «As Núpcias do Céu e da Terra», in *OPMED*, pp. 55-65.

da alma, onde toda a obra poética, enquanto transcendência expressiva e excedente dessa região limítrofe do inefável, se torna indício de uma verdadeira origem, nuda de elementos fáticos e circunstantes, irrompendo do sub-histórico de tal modo que

Na gênese da mitologia, a forma consequente é forma poética, a forma antecedente é forma dramática. O nascimento da mitologia é o trânsito do *drama* ao *poema*, do mito sob forma ritual ao mito sob forma verbal.³⁹

Diríamos que a compreensão cabal de uma teoria da mitologia não prescinde de uma teoria da atividade, incorporando, graciosa e espontaneamente, as categorias do movimento e da corporalidade nas representações fenoménico-cosmogónicas da dança, enquanto qualidade eurítmica, de renovação e prolongamento do ritmo corporal tornado significação do ritmo natural. *Aí, a música é emotiva e o movimento é musical*⁴⁰. Eis, segundo Eudoro, a exemplaridade pura do mito, na sua forma dramática.

Segundo o Autor d’*O Movimento do Homem*, o ser humano encontrando-se num ponto de rutura fenoménico⁴¹ deverá impelir a sua inquietação para o carácter *dinâmico, transitivo, trans-fátivel e futurível*⁴² da vida, como atributos de três domínios fundamentais do seu pensamento: a transcensão do ímpeto da historicidade, a aparição especulativa e simbólica do movimento e a missão supramítica da Grande Convergência. Por conseguinte, no primeiro domínio, importa salientar que a filosofia da história, tal como é explanada em *O Movimento do Homem*, surge como pugna entre uma razão estática, anquilosante, e uma razão dinâmica, teleológica e escatológica. A primeira, provocando quedas / transferências do movimento humano do plano religioso para o profano, dá-se com a degenerescência do mito em leituras utópicas e ucrónicas que, enredadas

³⁹ E.S., «A Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual», in *OPMED*, p. 80.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 80. Não poderíamos deixar de referir a analogia da expressão mítica com a expressão musical, na situação arquetipal de quem não carecendo de ouvido mitológico (o Autor evoca a figura mítica de Orfeu) não poderá conceber uma autêntica filosofia que não se encontre reintegrada em *gesto, música e palavra* (o drama ritual), isto é, que não seja, concomitantemente, *teológica, hierática, melódica e poética*. Para aprofundar esta problemática, cf.: E. S., «Orfeu, ou Acerca do Conceito da Filosofia», in *OPMED*, pp. 129-141.

⁴¹ Partindo da leitura da obra *O Movimento do Homem*, permitam-nos esclarecer este tópico, aditando que, segundo o pensamento filosófico do Autor, o homem situado encontra-se entre *a possibilidade dramática trágica* (de foro ateísta onde, perante a inacessibilidade dos desígnios de Deus, permanece a tragédia dos in-desígnios do Nada e do *engagement*) e *a possibilidade dramática pística* (explanações, não isentas de ambiguidade, entre a antiga escolástica e a nova perspectiva existencial, por exemplo, de um Gabriel Marcel ou de um Karl Jaspers). Cf. A. Q., «O Homem na Existência», in *OMH*, pp. 23-36.

⁴² *Idem, ibidem*, cf., p. 111 e segs.

em fatalidades e necessitarismos cíclicos, não permitem a presença instauradora da liberdade. Neste sentido:

O mito opõe-se à história, em primeiro lugar pelo seu transcendentalismo radical, em segundo lugar pelo seu irrealismo e antinaturalismo, em terceiro lugar pelo seu circularismo e pela sua concepção de tempo e espaço sagrados [...] um ‘outro tempo’, qualificado e genésico, como de um ‘outro espaço’, heterogêneo e eleito.⁴³

É neste sentido que o Autor de *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* reforça a ideia de abertura, complementaridade e interdependência dos domínios especulativo e simbólico, numa filosofia verbal e enérgica da Ação e do Movimento, de clara matriz cristã, cujo movimento se não esgota nem nos domínios fisiológico-biológico (alimentados pelo impulso histórico) nem nos domínios cósmicos (alimentado pelo impulso transcendente)⁴⁴. O humano movimento, filho da dor e da esperança⁴⁵, encontra-se, agora, disponível para ação através da aparição especulativa do movimento, cujo correspondente simbólico surge no barroquismo artístico (criação ibérica onde renasce uma teoria plástica do Templo do Espírito Santo)⁴⁶, espaço santificado, sacramentado, qualificado e heterogêneo que concentra sobre si a simbólica mediatrix da Cruz. Salientamos, assim, a correlata experiência dos símbolos com a ideia de possibilidade redentória do homem, numa reintegração cósmica de emersão total, onde já não há nem Oriente, nem Ocidente, mas o universo simbólico, universal e trinitário, por excelência.

Concorrendo num labirinto histórico, de movimentos corruptíveis e regenerados, de primeira e segunda instância, o ser humano concorre para uma finalidade escatológica, intocada pela ciência positiva, onde se assinalam dois

⁴³ *Idem*, IFH, p. 19. Ainda sobre esta temática entre História e Mito, vide *A Teoria da História em Portugal* (vol. I: *O Conceito de História*), Lisboa, Espiral, s.d. [1967]. Segundo o Autor de *Portugal, Razão e Mistério*, o Mito, enquanto processo ascensional do homem e da história, adquire categórica importância na sua íntima conexão com a saudade, *enquanto típica expressão sentimental do mito*. A saudade surge como expressão ontológica, sentimental, volitiva e afetiva desse salto desafiante da temporalidade e da espacialidade, reintegrando o arcano religioso do Mito, ainda que este venha, outrossim, a ser transcendido pela teleologia escatológica. (cf., A. Q., OMH, pp. 50 e segs.).

⁴⁴ Consequentemente, os desencontros dão-se: o movimento cósmico recai num impulso telúrico incontrolado pelo homem e o conhecimento transcendente, sem teorização dinâmica, torna-se estático (cf.: A. Q., OMH, p. 156). A proposta do nosso Autor parte desta lacuna dramática que, ativada pelo reencontro sincrético do seu próprio dinamismo potencial, se reconhecerá na *grande Convergência* (cf.: A. Q., OMH, p. 128).

⁴⁵ *Idem*, *ibidem*, p. 187.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 228.

movimentos absolutos de primeira instância: a criação e o apocalipse: «Naquele emerge o ser, nascendo a vida. Neste, imerge o ser, cumprindo a vida.»⁴⁷ Estes, originando as grandes e imprevisíveis metamorfoses em movimentos relativos de primeira instância — «movimento que provém do invisível para o visível, do sobrenatural para o natural do puramente espiritual para o impuramente histórico»⁴⁸ —, conduzem-nos aos movimentos absolutos e relativos de segunda instância (agora de responsabilidade humana, sem, contudo, elidir a inspiração do Espírito).

É, assim, nesta visão teleológica e escatológica da História, onde a liberdade humana contribui para a criação divina, que o mistério da criação, o mistério do primeiro movimento, assinala um *crescimento do ser*⁴⁹ enquanto vivência/mediatriz de um outro movimento cuja atualização depende de uma perene iniciação em mim, num tempo, heterogéneo sacral e, por isso, sempre presente, sempre movente (por exemplo, o Advento de Cristo Redentor), promovendo a reconciliação/viragem, atrás enunciada, entre o filomitista e o mítosofo, nas palavras do Autor:

O mítosofo diferencia-se do filomitista em não fazer do mito em absoluto, em considerá-lo matéria experiencial, modo de revelação do ser do homem e canal de expressão dos valores através do qual uma comunicação transcendente se estabeleceu ou estabelece. Atendendo ao mito, não se detém porém na sua realidade exclusiva, ultrapassa-o e integra-o numa visão mais vasta.⁵⁰

A significação resultará mais evidente pela explanação conclusiva do terceiro e último ponto.

III. Do inimigo da disponibilidade amorosa à metanoia mítosófica ou viragem poético-filomítica⁵¹

Por fim, no pensamento eudorino, só na plena integração da metamorfose geratriz da mitologia, o movimento se torna entitativo; nessa dança que

⁴⁷ *Ibidem*, p. 289.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 298.

⁵⁰ *Idem*, IFH, p. 229.

⁵¹ Este conceito apotegmático adquire força telúrica no pensamento eudorino, quer nas deflorações entre Mito e Mitologia, nessa passagem ortodoxa da filomítia para a filosofia, quer na cifra lógica do teísmo para a da cosmobiologia que é mítica (cf. E. S., «Teísmo, Cosmobiologia e o Princípio da Complementaridade», in *OPMED*, pp. 181-187; E. S., «Entrevista a *CAMPUS*», *ibidem*, pp. 369-373). Ainda sobre esta temática, cf.: Constança Marcondes César, «A Filomítia de Eudoro de Sousa», in *Mitologia, História e Mito*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, pp. 7-17. Para uma visão global do pensamento do Autor, cf. Luís Lóia, *O Essencial de Eudoro de Sousa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, pp. 3-74.

dançamos com as coisas, não nos deparamos com os mitos (pois estes só aparecem como falsidades depois do *terminus* da dança), antes no drama ritual, entre o Inferno e o Paraíso, intromete-se o Purgatório, esse reino mediatrix da transobjetividade em que o homem já não é o «homem humano», mas ainda se não sente como «homem-mais-que-humano». Por conseguinte, acontecem, por despersonalização/êxtase ou rejeição do mim do «eu», duas mortes-renascimentos⁵² em três horizontes: «[...] primeiro, o do ‘objectivo-coisístico’, depois o do trans-objectivo simbólico e, por fim, o da excessividade Caótica do Ser ou da Existência existencializante.»⁵³

Impulsionados pela viragem da *doxa* ao paradoxo, da filosofia à poética filomítica⁵⁴, abunda a perplexidade perante, não tanto o acontecimento metamórfico, mas desse *acontecer*, qual apelo acenante do real oblativo⁵⁵, cuja codificação espaço-temporal se suspende numa propedêutica intrincada do aprendizado do simbólico através da visão do seu Horizonte Extremo. Concluimos, em mote provocatório: ou o homem se desumaniza dançando (através dos universos transobjetivos da Arte, da Religião e da Filosofia) ou evoca, no gesto hierático do desapossamento de si, o silêncio, esse *tropoi* macro-simbólico da disponibilidade amorosa, que precede e trespassa toda a linguagem mítica.

Em António Quadros experiencia-se uma abertura ao universo mistérico do existir, havendo margens para as flutuações do enigma do Ser através quer da recusa de sistemas explicativos fixos e estanques do real (mesmo os mais radicalmente antimíticos e antitranscendentalistas, revelam características típicas do mito⁵⁶), quer pela recuperação de categorias miríficas e mitogénicas de relação transcendental que, numa tripla via especulativa, simbólica e histórica, exprimem o caminho, a verdade e a vida.

⁵² Explicitamos: a primeira morte-renascimento dá-se no trânsito da objetividade para a trans-objetividade – morre o homem humano e renasce o trans-humano ou desumano. A segunda, dá-se no abandono dos deuses-objetivantes – morre o trans-humano mediador para renascer no divino que é a sua *subjetividade irredutível*.

⁵³ E. S., M., p. 155.

⁵⁴ Reavivemos o imperativo eudorino: «[...] a linguagem poética e, a *fortiori*, a linguagem mitológica, são sempre e em todos os casos de inalienável autenticidade, a linguagem primordial.» (E. S., «Orfeu, ou acerca do Conceito da Filosofia Antiga», in *OPMED*, p. 140.)

⁵⁵ Acerca da íntima conexão entre o dramatismo antropogónico e o conceito de sacrifício na mundividência eudorina, cf.: Paulo Borges, «Eudoro de Sousa ou o Helenista Saudoso da Ante e Trans-Helenidade», in *OPMED*, pp. 7-34.

⁵⁶ É neste sentido que o Autor aponta variegadas mitogénias (mito da razão; mito da ciência; mito da sociedade sem classes), bem como limitações sobre as visões sistémicas e anquilosantes do positivismo, do pragmatismo e do marxismo. (sobre o primeiro tópico, *vide*: A. Q., *IFH*, pp. 251-256; sobre o segundo, cf. A. Q., *OMH*, pp. 57-108, e ainda acerca da polémica entre António Sérgio e Teixeira de Pascoas, *vide* A. Q., *PFMS*, pp. 9-109).

Na demanda de um ideal reintegrativo do movimento da filosofia portuguesa⁵⁷, o pensamento filosófico de António Quadros aponta para uma precedência da antropologia face à história, vendo no movimento a categoria essencial da história existencial humana. É pela e na exigência de uma filosofia da história, de raiz antropológica, que emergem valores trans-históricos futuríveis remontando até ao princípio do próprio Ser e surge o imperativo de refletir sobre o valor religioso e superestrutural do mito sem omitir a distinção entre uma futuração aberta e escatológica daqueloutra futuração alienante e fechada de conversão⁵⁸.

Saindo destes dois hemisférios, somos confrontados com dinâmicas visionárias díspares que, na comunhão do liminar mítico, combatem os inimigos da disponibilidade amorosa e, ainda que, na linha exegética do filólogo helenista, se dê uma apologética da *hybris*, irreduzível e excedente, até ao desencontro de si e no pensamento do «solitário-solidário» nos deparemos com a apologética escatológico-teleológica do movimento do Espírito, pugnando contra o lado negativo do mito (a sua teleonomia automática, predeterminada e, no limite, ucronística e/ou utópica) o nosso desataviado desígnio é exaltar, em inesperadas convergências de fundo, a *(in)capacidade especulativa do povo português*⁵⁹.

⁵⁷ Sobre esta temática vide «A Pátria Transcendental no Amanhã de Hoje: Uma nova poética», in *A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos 100 Anos*, Fundação Lusíada, Lisboa, Guimarães Editores, 1989, pp. 250-279.

⁵⁸ Note-se que a primeira aponta para uma *metanoia mitosófica* que, partindo da complexidade enigmática do homem, apela a uma plenitude antropológica ao incitar a interminável tarefa da qualidade pela interioridade, numa exemplaridade ética. A segunda, partindo do exterior para o interior, desvanece em estruturas fixas, quantitativas, progressivas e mecanicistas.

⁵⁹ Ousaríamos, especulativamente, afirmar que se, por um lado, António Quadros, pensador de agudeza crítica, na sua obra *A Angústia do nosso Tempo e a Crise da Universidade* aponta a ferida óptica reaberta, talvez, pelo ensaio eudorino intitulado «A incapacidade especulativa do povo português», in *Origem da Poesia e da Mitologia*, pp. 275-280 (ao afirmar: «Dizem que os portugueses não são dotados para o pensamento especulativo e que a filosofia portuguesa não passa de uma quimera [...]»), in A. Q., *A Angústia do nosso Tempo e a Crise da Universidade: Ensaio*, Cidade Nova, Lisboa, 1956, p. 28) por outro, escapa-lhe o fundo hermenêutico e paradoxal das palavras, ainda que duras e incisivas, de Eudoro de Sousa num seu título tão provocador, quanto disruptivo. Gostaríamos, por fim, de estender um profundo agradecimento pelas certas e sóficas orientações, cedidas *in locu* pelo Professor Joaquim Domingues, acerca das três fases de pensamento, vida e obra em Eudoro de Sousa, prometendo averiguar aprofundada e futuramente as repercussões das mesmas no pensamento do Autor.

António Quadros, a Filosofia Portuguesa e a Tradição Joaquimita

Em diálogo com Agostinho da Silva e José Marinho

RENATO EPIFÂNIO

I. António Quadros e a Filosofia Portuguesa

Defendeu António Quadros que «o pensamento de um filósofo, nascido de uma fusão entre ele mesmo e o meio circundante, da interpretação das suas faculdades sensitivas e espirituais e do ambiente humano e mesológico, é eminentemente individual, local e temporal»¹. Daí, cumulativamente, a sua expressa defesa de uma «filosofia portuguesa ou de uma filosofia de língua portuguesa»² – a qual, sendo expressão da nossa forma de ser, estar, sentir e pensar o mundo, não poderia jamais constituir-se como uma forma de *enclausuramento*, mas, pelo contrário, de *abertura* – ainda nas palavras de António Quadros:

Nunca os teorizadores de uma filosofia portuguesa ou de uma filosofia de língua portuguesa pretenderam afirmar uma sua existência positiva com finalidades de enaltecimento nacionalista ou restritivo, e muito menos criar uma tradição filosófica para satisfação de pruridos autolátricos, castiços ou aristocráticos³.

Sejamos solidários com o mundo, mas activamente, dinamicamente, criadoramente. Esta é a ideia que garante e legitima a teorização de uma filosofia portuguesa⁴.

¹ ANTÓNIO QUADROS, *A Angústia do nosso Tempo e a Crise da Universidade: Ensaios*, Lisboa, Cidade Nova, 1956, p. 34.

² Como já tem sido reiteradamente salientado pelos mais insígnis hermeneutas da nossa tradição filosófica, como, por exemplo, Pinharanda Gomes – como escreveu, a respeito da «Anamnese da Ideia de Pátria»: «Procurou ele [António Quadros] construir uma patriosofia da portugalidade, nela entrosando a história real e a história ideal, a imanência e a providência [...]. Na esteira de Álvaro Ribeiro, e em glosa a Leonardo, a portugalidade surge, neste cenário, não apenas como herança, mas como uma vida a construir, dentro de um elenco axiológico, em vista da redenção. Constitui, enfim, não um dogma fixista, mas um problema da antropologia filosófica, e de antropologia situada, à luz do preceito que manda filosofar antes de fazer política, considerando o povo, a cultura, a língua e os valores, com ou sem ideia de V Império.» (in *Nova Águia: Revista de Cultura para o Século XXI*, n.º 1 [2008], p. 28)

³ ANTÓNIO QUADROS, *O Movimento do Homem: Drama, movimento, evolução*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, pp. 317-318.

⁴ Cf. *idem*, *ibidem*, p. 319.

Na esteira de António Quadros, equaciona-se pois a nossa «diferença», a nossa «relativa verdade», em última instância, a «relativa verdade» de todas as filosofias. E isto sem se defender, necessariamente, a relativização da Verdade — ainda nas palavras de António Quadros:

A verdade é só uma? Talvez. Mas cada homem — e mais largamente cada país, está colocado em situação diferente em relação à verdade, relação da parte para o todo, entenda-se. A verdade é só uma, mas desabrocha em infinita variedade e plasticidade. Reduzir todos os planos da paisagem a uma só, ontem o plano de Florença ou Roma, hoje o plano de Paris, amanhã o plano de qualquer outra cultura igualmente totalitária e exigente, é empobrecer as possibilidades de alargamento de compreensão universal. Pelo contrário, possibilitar o desenvolvimento de tantas estéticas quantos os países, de tantos prismas de observação e de conhecimento quantas as resultantes de um determinado circunstancialismo geográfico, étnico, psicológico, político, social e filosófico, é aumentar em número proporcional as ‘tomadas de contacto’ com a verdade.⁵

E por isso acompanhamos ainda António Quadros quando este defende que «ainda bem que os caminhos e os caminhantes são múltiplos e diferentes». Se o não fossem, como nos diz ainda, «teríamos todos um único horizonte, um único modo de ver e de contemplar — marcharíamos todos como carneiros, quem sabe se para o abismo?». Eis porque, com efeito, ainda bem que os caminhos e os caminhantes são múltiplos e diferentes, e múltiplas e diferentes são as culturas e as filosofias — ainda nas palavras de António Quadros:

A multiplicação das culturas, a heterogeneidade dos pensadores, pelo contrário, aumenta proporcionalmente as tomadas de contacto com o Ser. *A existência das filosofias nacionais garante o enriquecimento e a vivacidade das possibilidades de conhecimento dos humanos.*⁶

Isto, como é óbvio, na premissa de que cada «filosofia nacional», de que cada «filosofia situada», traz, efetivamente, algo de novo, de único, isto, como é óbvio, na premissa de que cada cultura, de que cada comunidade, de que cada homem, traz, de facto, algo de singular. Mas essa é, explicitamente, a premissa de que parte António Quadros⁷. É, aliás, por isso, precisamente, que, para este

⁵ ANTÓNIO QUADROS, *Introdução a uma Estética Existencial*, Lisboa, Portugália Editora, 1954, p. 13. Ao invés, «a posse total e absoluta da verdade suporia uma só língua» (cf. «Da Língua Portuguesa à Filosofia Portuguesa», in AA.VV., *Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesas* (atas), Lisboa, Fundação Lusíada, 2001, p. 89).

⁶ *Idem*, *A Angústia do nosso Tempo e a Crise da Universidade*, p. 35.

⁷ «Pede-se à criatura — humana ou artística — que não se restrinja a repetir, que não aliene a

pensador, a própria «identidade portuguesa» está, ainda e sempre, em aberto — à espera que cada um de nós contribua para o seu «acabamento»⁸.

2. António Quadros e a tradição joaquimita: em diálogo com Agostinho da Silva e José Marinho

Num gesto que alguns poderão considerar inspirado em Joaquim de Flora, prefigurou José Marinho⁹ o advento de uma «religião do Espírito», que caracteriza ora como uma ultrapassagem da «religião cristã»¹⁰, ora como a própria «religião cristã» na sua mais apurada expressão¹¹. Eis, decerto, a consideração que António Quadros subscreveria, não tivesse ele defendido que a doutrina

sua singularidade e, mais do que isso, que acrescente à ordem de que herdou a vida: que traga mais verdade, mais justiça, mais beleza — que invente, numa palavra.» (*Idem, Crítica e Verdade: Introdução à actual literatura portuguesa*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1964, p. 269).

⁸ Como ele próprio o afirmou, supomos que na sua última entrevista, publicada no *Diário de Notícias*, de 11 de março de 1993, «a identidade portuguesa não é, quanto a mim, qualquer coisa de estático, mas qualquer coisa a construir».

⁹ Relativamente às obras de José Marinho, usaremos as seguintes siglas: *Aforismos* (*Aforismos sobre o que mais importa*, «Obras de José Marinho», vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994); *Cor.* (*Correspondência*, vol. do apêndice documental de *A Meditação do Tempo no Pensamento de José Marinho*, Dissertação de Mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1989); *Doc* (Apêndice documental de *A Doutrina do Nada: O pensamento meontológico de José Marinho*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998); *EAS* (*Elementos para uma Antropologia Situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1966); *Ensaio* (*Ensaio de Aprofundamento e Outros Textos*, «Obras de José Marinho», vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995); *Estudos* (*Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981); *Filosofia* (*Filosofia: Ensino ou Iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972); *FP* (*Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia e Outros Textos*, «Obras de José Marinho», vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007); *LNOT* (*Da Liberdade Necessária e Outros Textos*, «Obras de José Marinho», vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006); *NISOT* (*Nova Interpretação do Sebastianismo e Outros Textos*, «Obras de José Marinho», vol. V, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003); *PFLC* (*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra: Introdução ao seu estudo*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945); *PFLCOT* (*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e Outros Textos*, «Obras de José Marinho», vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001); *SVM* (*Significado e Valor da Metafísica e Outros Textos*, «Obras de José Marinho», vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996); *Teoria* (*Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961); *TP* (*Teixeira de Pascoaes, Poeta das Origens e da Saudade*, «Obras de José Marinho», vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005); *VCD* (*Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976).

¹⁰ Daí, a título de exemplo, estas suas palavras: «A religião cristã é assim a religião do Pai que cria e do Filho que redime, não do Espírito Santo que nos chama para a verdade oculta.» [*Doc. II*, p. 255].

¹¹ Daí, igualmente a título de exemplo, estas suas palavras: «[...] a religião só é a religião de Cristo na medida e grau em que for a religião do Espírito.» (*ibid.*, p. 300; cf., igualmente, *ibid.*, p. 369: «[...] a religião de Cristo só o será na medida em que for religião do Espírito.»).

das três idades «em nenhum lugar deitou raízes tão fundas como no nosso país e na nossa cultura»¹².

Não só, como faz questão de frisar, no nosso país e na nossa cultura. Daí, desde logo, a sua referência à *Divina Comédia* de Dante que, como salienta, é mesmo «por alguns considerada como *apocalipse joaquitima*»¹³. Daí ainda a sua referência a Lessing e a Comte — cuja lei positivista dos três estados «dir-se-ia uma imitação a *contrario sensu* da teologia da história do Abade de Flora»¹⁴ —, daí ainda a sua referência a Fichte e a Hegel — cuja filosofia da história «pode ser considerada como uma tradução filosófica e moderna da teoria de Joaquim de Flora» —, daí ainda, enfim, a sua referência a Schelling e ao próprio Marx¹⁵.

Apesar de ter influenciado, de uma forma ou de outra, todos esses filósofos, entende António Quadros que é «na obra dos filósofos que dominaram os dois últimos séculos da nossa cultura» que a influência de Joaquim de Flora mais se faz sentir, exemplificando essa sua tese com a referência que faz às obras de Agostinho da Silva, Álvaro Ribeiro, Fernando Pessoa e Jaime Cortesão — o primeiro «pela via de uma metanoia mítica e mística», o segundo «pela via filosófica e pedagógica», o terceiro «pela via alquímico-poética», o quarto «pela via historiográfica»¹⁶.

*

**

Não contestamos aqui nenhum dos exemplos que nos dá António Quadros — ainda que não na mesma medida, concordamos com todos eles, particularmente no caso de Agostinho da Silva, que, aliás, na nossa perspetiva, foi, dos

¹² António Quadros, *Portugal, Razão e Mistério*, vol. II, Lisboa, Guimarães Editores, 1999², p. 36.

¹³ Cf. *idem, ibidem*, p. 31.

¹⁴ Tese que, aliás, Marinho igualmente defende — nas suas palavras: «[...] o positivismo é, afinal, forma minorativamente adequada à era filosófico-científica, da visão das *três ideias* [sic] do teólogo místico Joaquim de Flora. À idade do Espírito Santo corresponderia assim, numa inversão radical, a idade do pensamento inteiramente humanizado sem pressupostos espirituais.» (VCD, p. 183, nota 2).

¹⁵ ANTÓNIO QUADROS, *Portugal, Razão e Mistério*, vol. II, pp. 34-35.

¹⁶ Cf. *idem, ibidem*, p. 36. A este respeito, ver em particular: António José da Silva, *Naturalismo e Religiosidade em Jaime Cortesão*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2000. Nesta obra, defende-se que a grande influência espiritual de Jaime Cortesão não foi a de Joaquim de Flora mas a de Francisco de Assis, como, de resto, acontece igualmente em Agostinho da Silva — a este respeito, ver ainda: João Ferreira, «A Espiritualidade Franciscana em Agostinho da Silva», in AA. VV., *Agostinho [da Silva]*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000, pp. 193-200; António Braz Teixeira, «O Pensamento Teodiceico de Agostinho da Silva», *ibidem*, pp. 48-54.

quatro, aquele que mais expressamente valorizou o legado joaquimita, tendo mesmo chegado a afirmar a seu respeito o seguinte:

O Joaquim de Flora achou uma solução para o caso, que é haver Trindade ao mesmo tempo, simultânea, jogando com a eternidade e o tempo. A eternidade e o tempo são distinções nossas, mas na realidade não há distinção nenhuma [...]. Pode ser que no mundo tudo se passe estando tudo no absoluto [...], e se há uma História no tempo, a História tem que ter uma época do Pai, uma época do Filho e uma época do Espírito Santo.¹⁷

De resto, a sua teorização do Quinto Império tem óbvias ressonâncias joaquimitas, como, aliás, o próprio o assume — daí, a título de exemplo, estas suas palavras:

[...] Portugal e Camões perdem a vida por um mundo, sempre de futuro e nunca de passado, um mundo em que finalmente se conciliassem, se unissem num só corpo de doutrina Aristóteles e Platão: em que o ideal fosse, ao mesmo tempo, do mundo dos sentidos. O que talvez só possa vir naquele reino do Espírito Santo que Joaquim de Flora, sem humildade perante a Igreja e portanto hereticamente, cria vir a ser a terceira e última idade da História.¹⁸

Daí ainda, enfim, a este respeito, a sua tese de que o Quinto Império «apenas haverá se não existir um 5.º Imperador»¹⁹, mais do que isso, se não existir «império nenhum»²⁰, dado que «o Reino de Deus surgirá pela transformação interior do homem»²¹, de cada um de nós, estando nessa medida o «Paraíso» na «alma», «não na natureza ou na sociedade»²².

*

**

¹⁷ AGOSTINHO DA SILVA, *Ir à Índia sem Abandonar Portugal: Considerações e outros textos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994, p. 37.

¹⁸ *Idem*, «Reflexão à margem da literatura portuguesa», in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I, Lisboa, Âncora/Círculo de Leitores, 2000, p. 54.

¹⁹ *Idem*, *Dispersos*, Lisboa, ICALP, 1988, p. 128.

²⁰ Cf. *idem*, *ibidem*, p. 161.

²¹ *Idem*, «Um Fernando Pessoa», in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I, p. 91.

²² *Idem*, «Introdução ao Regresso ao Paraíso de Teixeira de Pascoaes», in *Textos e Ensaio Filosóficos*, vol. II, Lisboa, Âncora/Círculo de Leitores, 1999, p. 368.

A acrescentar algum nome à lista de António Quadros, acrescentaríamos, de imediato, o de Raul Leal, não tivesse sido ele, nas palavras de Pinharanda Gomes, «irmão espiritual de Joaquim de Flora» — para além de «companheiro visionário de Bandarra, ouvinte exaltado de António Vieira e confrade de Morus e Campanella» —, tendo chegado inclusivamente a imaginar-se «a encarnação de Henocho, profeta do Espírito Santo»²³. Finalmente, equacionaríamos ainda o nome de José Marinho, por mais problemática que seja a sua inserção na linhagem cristã — por mais que heterodoxa²⁴ — de Joaquim de Flora. A sua filosofia da história parece-nos ter, porém, óbvios traços joaquimitas. Nas palavras do próprio José Marinho, com efeito, encontramos atualmente no «extremo da cisão entre o homem e o Universo, entre o homem e Deus»²⁵, «na mais aguda fase de disjunção na consciência humana entre o homem-humano e o divino, entre imanência e transcendência»²⁶, ou seja, em suma, «na última fase do humanismo»²⁷.

²³ PINHARANDA GOMES, «Raul Leal: A vertigem da utopia absoluta», in AA.VV., *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. V, tomo 1, Lisboa, Editorial Caminho/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2000, pp. 263-265.

²⁴ Se é que foi mesmo — como escreveu Manuel J. Gandra a este respeito: «Joaquim de Fiore (c.1130-1202) não foi o criador de um corpo doutrinário, traduzindo as reflexões sobre o sentido da história universal e interpretando-a em função do *Fim dos Tempos*, simplesmente porque essa é, sempre foi, uma preocupação universal. O cristianismo assimilara-a do judaísmo por intermédio do *Apocalipse* de S. João, mesclando-a, em casos específicos, com contributos pagãos que ora seria fastidioso discriminar.» (*Joaquim de Fiore, Joaquimismo e Esperança Sebástica*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999, p. 11).

²⁵ Cf. PFLCOT, p. 380.

²⁶ Cf. *Ensaíos*, p. 311.

²⁷ Cf. SVM, p. 365. Cf., igualmente, NISOT, p. 92: «O domínio do humanismo e do pragmatismo na Europa terminou». Daí ainda o dizer-nos que «estamos na última fase de uma civilização racionalista e voluntarista» [Doc. III, p. 30], daí ainda, enfim, estas suas palavras: «De década para década, dir-se-ia quase de ano para ano, se torna mais aguda a situação do homem.» (*Ibidem*, p. 299); «O humanismo está no fim. Que haja ainda quem pugne 'humanismo!, humanismo!' sob várias formas e cada vez com mais insistente gritaria, não deve isso admirarmo-nos. Também ao enfraquecer da feira, os vendedores tentam ainda inculcar a fruta avariada da qual já toda a gente desconfia.» (NISOT, p. 582).

Dessa «situação de extrema separatividade» devemos ter, como nos alerta, plena consciência, nas suas palavras, a «consciência plena da crise»²⁸ — daí ainda a sua referência à «hora extrema que estamos vivendo»²⁹.

Se esta é ou não a hora que anuncia a «idade do Espírito», Marinho não nos diz. Fala-nos, no entanto, de uma «noite genesiaca»³⁰, de um «novo ciclo»³¹, de uma «nova era»³². Fala-nos, porém, de uma «nova humanidade»³³. Fala-nos, todavia, de uma nova religião, da «religião do Espírito», que qualifica como a «verdadeira religião»³⁴, como a «religião da liberdade»³⁵. Fala-nos, contudo, de uma nova filosofia, de um saber outro — mais propriamente, do saber do Outro,

²⁸ Cf. PFLCOT, p. 500. Eis, de resto, o «alerta» que Marinho nos reiterou em múltiplas passagens da sua obra — a título de exemplo, atentemos nestas: «[...] a história do homem moderno, e já a sua mesma vida, caminham para um impasse.» (NISOT, p. 213); «[...] a situação perante a qual nos encontramos é única na história da humanidade.» (*Ibidem*, p. 216); «A situação da Europa actual é seríssima. Tudo o mostra.» (*Ibidem*, p. 325). Daí ainda o dizer-nos que a «Europa corre o grave risco de deixar separar o corpo e a alma» (cf. PFLCOT, p. 496), daí ainda, enfim, estas suas palavras: «Encontra-se hoje a filosofia europeia — como tudo na Europa — não apenas numa fase de transição, como se tem dito, mas numa fase de transmutação. Analogamente ao que aconteceu entre os séculos XIV e XVI, o pensamento posterior ao Renascimento entrou em crise. Em todo o rigor, nós não sabemos ainda precisamente — nem muito menos! — que estamos pensando. A atitude racionalista cartesiana, o positivismo e semelhantes tendências, com seus critérios de clareza, distinção e verificação podem ser formas de refúgio para quantos não querem encarar de frente a real realidade. Mas a pouco correspondem do que estamos pensando e procurando: são a necessária sobrevivência do passado nos elementos de preparação do futuro que desponta.» (*Ibidem*, pp. 498-499)

²⁹ Cf. VCD, p. 267. Cf., igualmente, NISOT, p. 259: «[...] nós hoje, inquietos filhos do momento extremo de um ciclo que finda [...]» Daí ainda, enfim, o referir-se a esta «época brutal, boçal e sem idealidade» (cf. NISOT, p. 457).

³⁰ Cf. FP, p. 44: «Todos sabem que estamos na hora extrema [...]. Dizer que estamos no fim da supremacia da cultura e da civilização europeia, e que a hora de uma grande transmutação religiosa se aproxima, o que necessariamente não significa afastarmo-nos do melhor da nossa tradição religiosa e filosófica, seria já [uma] banalidade se tais coisas pudessem de sua natureza banalizar-se. [...] Aliás, não foi necessário esperar pelos modernos profetas, os Nietzsche, os Sampaio Bruno, os Spengler, os Teixeira de Pascoaes, para o saber. Pela primeira vez na história, pelo menos tanto quanto nos é dado inferir das incertas pegadas que guardar pode o dúbio húmus da vida, a humanidade mergulha na escuridão e na noite genesiaca, de que fala também Fernando Pessoa, com uma lucidez que os Atlantes ou seus análogos em geral não tiveram.»

³¹ Cf. SVM, p. 328: «[...] concluímos hoje um ciclo de pensamento humano que teve o exclusivo sentido do dever e do tempo e da liberdade, do mesmo passo que iniciámos um novo.»

³² Cf. «Da Situação Enigmática», in *Espiral*, n.º 2 (Verão de 1964), p. 6: «Entramos numa nova era [...]»

³³ Cf. Doc. III, p. 307: «Uma nova humanidade está surgindo.»

³⁴ Cf. *ibidem*, p. 82: «[...] a religião verdadeira é religião do espírito e para o espírito.»

³⁵ Cf. Doc. II, p. 254: «A religião da liberdade é a religião do Espírito.» Daí a denúncia que Marinho faz do catolicismo — ainda nas suas palavras: «O catolicismo peca contra o espírito na medida em que adia para o céu a liberdade.» (Doc. III, p. 251)

do Enigma do Ser e não do Drama da Existência³⁶ —, que designa como o «saber do Oriente», o «pretérito saber do Oriente»³⁷, do «sábio e profundo Oriente»³⁸. Fala-nos, ainda, da «tradição remota», da qual, alegadamente, «estão mais perto os hindus e os orientais»³⁹. Diz-nos, porém, que essa tradição «mais remota» é a «sempre actual tradição»⁴⁰. Diz-nos, no entanto, que esse «sábio e profundo Oriente», esse «Oriente real e simbólico de onde nos vem o sol, mal o sol que não ignora a luz e a treva»⁴¹, não é um espaço mas um tempo, um «fluxo de tempo»⁴². No «regresso ao Oriente»⁴³, virá a ser alguma vez esse «fluxo de tempo» o nosso Futuro? Fica a questão⁴⁴.

³⁶ Por isso, aliás, caracteriza Marinho essa «nova era» como a «era enigmática» — nas suas palavras: «Entramos numa nova era, a era enigmática. Reatamos assim o liame subtil com a remotíssima Esfinge sem idade, já petrificada no Egipto que até nós chegou, não só com a esfinge que os gregos com a ingenuidade de povo adolescente tentaram fazer reviver, restringindo o enigma ao enigma do homem.» («Da Situação Enigmática», in *Espiral*, n.º 2 [Verão de 1964], p. 6). Cf., igualmente, «Sobre as Relações Subtis», in *NISOT*, p. 392: «Uma das características mais fundas da nossa época é justamente o regresso ao sentido do homem enigmático essencial.»

³⁷ Cf. *Doc. III*, p. 364.

³⁸ Cf. *PFLCOT*, p. 607. Cf., igualmente, *Estudos*, p. 116.

³⁹ Cf. *Aforismos*, p. 366.

⁴⁰ Cf. *VCD*, p. 296.

⁴¹ Cf. *Filosofia*, p. 77.

⁴² Cf. «Da Situação Enigmática», p. 6: «Nós empregamos Oriente no sentido real e simbólico: como fluxo de tempo que não chegou a ser, como semente que não germinou, como aurora de um dia ainda impossível. Oriente é, para nós, a autêntica pré-história, a sub-história, o Paraíso Perdido.»

⁴³ A este respeito, atentemos ainda nas seguintes palavras de Marinho: «[...] talvez nós comecemos todos a estar fatigados e saciados de sermos demasiado modernos, e talvez seja uma ilusão o pensar à moderna e seguir os habituais caminhos mais recentes. Talvez a nossa cultura e civilização, movida de um sentido de alteridade, de novidade e de progresso tenha chegado de encontro a um muro e careça agora de asas para voar para o outro lado. [...] O análogo, já se viu no Renascimento, quanto então o homem para prosseguir teve, aparentemente, de ir atrás buscar o que estava obliterado e esquecido.» (*PFLCOT*, p. 552). À luz destas, torna-se pois óbvio o que se pretende significar com este «regresso ao Oriente» — não um regresso ao passado, mas um «irmos atrás buscar o que estava obliterado e esquecido» para, precisamente, «podermos prosseguir» — e o que o próprio Marinho quis significar ao ter falado da «via aberta do pensamento português e da filosofia portuguesa» (cf. *NISOT*, p. 353). De resto, como escreveu ainda Marinho: «Sim, é evidente, demasiado evidente, suspeitosamente evidente: os ibéricos regressaram à Idade Média, e até mais atrás. Regressaram a qualquer coisa de oriental.» («Da Situação Ibérica», in *O Primeiro de Janeiro* (10 de dezembro de 1952); *TP*, p. 629).

⁴⁴ À qual, aliás, já procurámos responder em dois artigos: «Os Caminhos do Oriente no Pensamento Português Contemporâneo: Entre José Marinho, Antero de Quental, Sampaio Bruno e Fernando Pessoa», in *AA.VV., A Mente, a Religião e a Ciência*, coordenação de Carlos João Correia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 133-149; «Entre o Oriente e o Ocidente: O inviável regresso e a via a cumprir», in *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, Associação das Universidades de Língua Portuguesa, Lisboa, n.º 3 (Setembro de 2004), pp. 231-238. Ambos republicados na nossa obra *Via Aberta: De Marinho a Pessoa, da Finisterra ao Oriente*, Lisboa, Zéfiro, 2009.

António Quadros e a Paideia Lusa*

ABEL DE LACERDA BOTELHO

Introdução

António Quadros, além de ter sido um «Homem de, e da Cultura», ele foi um grande pensador, um grande escritor, um grande filósofo e bom cristão. Ele foi mesmo um missionário do Santo Espírito.

Tive o privilégio de o ter conhecido, de o ter ouvido, de com ele ter comungado na nossa «filosofia portuguesa», mas sobretudo tive a grande alegria de termos sido Amigos.

A Fundação Lusíada, cujo objetivo é o de «defender e divulgar a língua e a cultura portuguesa», foi criada por ato notarial por mim, celebrado a 6 de março de 1986 em Vila Real de Trás-os-Montes, e António Quadros juntamente com Francisco Guimarães da Cunha Leão foram os outros dois Administradores dela desde o seu início. António Quadros manteve-se nesse cargo até à data do seu passamento em 1993 – durante pois sete anos.

No ano em que a Fundação nasceu – 1986 –, António Quadros escreveu um livro intitulado *Portugal, Razão e Mistério*, primeiro volume, e nele, em dedicatória própria, vaticinou:

«Esperando que este livro possa ser uma das pedrinhas da Fundação Lusíada, augurando-lhe o melhor futuro, um futuro português e universal.»

Nesse livro (que eu sinceramente vos aconselho agora e aqui, a lerdes ou a relê-lo), é focada e desenvolvida a ideia da «Paideia Lusa». Razão porque escolhi tal tema, para hoje homenagear António Quadros.

I. Qual o significado da palavra «Paideia»

O vocábulo «Paideia» tem o seu étimo derivado do grego (*paídos* – *παίδος* = criança). (Do Grego, o léxico português herdou mais de 6000 vocábulos).

«Paideia» significava – originária e primariamente – «criação de meninos», «ensinar meninos», «educar jovens».

A partir porém do séc. V a.C. (no célebre período de Péricles) exige-se algo mais da educação.

Entende-se a partir dessa época, que para além de «formar a criança, o futuro homem», a educação deve ainda formar o cidadão.

Já não chegava só a ginástica, a música e a gramática.

* O autor do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

É a partir daí que «o ideal educativo grego» — a «Paideia» — aparece como: formação geral que tem por objetivo fazer do adolescente um homem e um cidadão.

Platão define Paideia desta forma: «A essência de toda a verdadeira educação, ou Paideia, é a que dá ao homem o desejo e a ânsia de se tornar um cidadão perfeito, e o ensina a obedecer e a mandar, tendo a Justiça como fundamento.»¹

O termo «Paideia» engloba, porém, hoje, todo um conceito que é próprio de um Povo — a sua Cultura, a sua própria Civilização — e que no quotidiano se plasma como — o seu Ser e Estar na vida: o que é que um Povo é, e como no dia a dia ele demonstra ser, como se manifesta, e como é que ele vive.

E cada Povo tem pois a sua «paideia» própria.

Já tal disse Fernando Pessoa: «As nações todas são mistérios./ Cada uma é todo o mundo a sós.»² E Álvaro Ribeiro: «A cada povo é proposto um ideal diferente de realização da humanidade.»³

Hoje, na Aldeia Global em que estamos inseridos, e após a Globalização iniciada há cinco séculos pelos portugueses, através do desvendar de novos mundos ao mundo: depois dos «portugueses terem descoberto a própria ideia da descoberta» (deles próprios e do mundo), a «Paideia Lusa» é uma *vivência humana* passível de ser sentida, desejada e praticada no quotidiano das vidas, mesmo por homens e mulheres que, embora não sejam portugueses, aderiram à maneira de ser e de estar no mundo — como o fazem os povos oriundos ou descendentes da lusitanidade — onde todos os dias se ouve e se fala a língua portuguesa, e mais que falar, esses Povos em portuguêsês *pensam, atuam, vivem, amam e morrem*.

A «Paideia Lusa» não é melhor nem pior que a de qualquer outro Povo.

Ela é, porém, diferente, aliás como diferente é a Língua que se usa para a exprimir e que dela faz parte.

E é nessa diferença que está a sua universalidade, a sua força, e o seu esplendor.

A «Paideia Lusa» é diferente de todas as outras «paideias» neste momento vivenciadas por todos os outros povos, pois além de nela — como nas outras — se «ensinar os jovens» a *ser* homens, ela ensina mais: Ela ensina a *ser* no *estar* sem nele *ficar*.

É por isso que hoje, mais de trezentos milhões de falantes em português ultrapassam diariamente as necessidades materiais da vida, tentando praticar cada vez mais a fraternidade com o seu próximo, na ânsia de estabelecerem uma Paz na Terra com os Homens de Boa Vontade.

E a «Paideia Lusa» está-se a demonstrar como imparável, visto a cultura que ela encerra ser das mais propícias para atingir tais fins.

¹ Citado in Werner Jaeger, *Paideia*, Aster, 1995.

² FERNANDO PESSOA, *Mensagem*.

³ ÁLVARO RIBEIRO, *Escola Formal*.

Todos os dias e por todo o mundo mais «gentes até aí ignotas» a ela aderem, e dela querem participar. E não há político ou politólogo, economista ou financeiro, ou mesmo legista que a isso consiga obstar.

E isso graças a Deus.

II. De que «Paideia Lusa» António Quadros nos falou?

Como homenagem a António Quadros, irei agora fazer transcrições integrais de textos seus que ele escreveu no livro *Portugal, Razão e Mistério* sobre a «Paideia Lusa».

Ele ensinou-nos:

O Homem português, ou melhor o arquétipo do homem português é o que emerge e se revela em determinados períodos históricos favoráveis, mas é também o que se oculta ou é ocultado, o que se reduz a uma vida estagnada e recalcada nos períodos em que se desfaz a sua «paideia». Uma paideia, ao modo grego, é a solidariedade e a univocidade entre a estrutura cultural, e o sistema educativo do seu povo, ambos se ordenando a um «telos» ou a um fim superior, que todos então sentem como seu, pelo qual vivem, lutam e se sacrificam se necessário for. Sem a restauração de uma paideia essencialmente portuguesa, não deixando de ser universal, será difícil, senão impossível, que o homem português se reencontre, numa reinvenção que ou começa pelas elites, pelas classes letradas, ou nunca mais será possível. Sem uma paideia portuguesa renovada jamais poderemos ter uma pátria portuguesa dinâmica, criadora de valores, voltada para o futuro a partir das suas raízes e das suas linhas genéticas fundamentais, sem as quais a nossa identidade se perderia num progressismo vazio e superficial.

E desenvolve:

Recorrendo à metáfora camoniana, assistimos nos últimos anos à vitória do Velho do Restelo sobre o Gama, o mesmo é dizer da terra sobre a água e sobre os elementos aéreo e ígneo. É a ocasião de nos perguntarmos sobre se nós, ibéricos das duas bandas da Península, poderemos subsistir historicamente na pele daqueles dois paradigmas que os maiores escritores, Camões e Cervantes, apresentaram como representativos da ausência de ideal, da falta de imaginação e do espírito de aventura, do pensamento positivista ou mesmo materialista, da alma espessa e do bom senso burguês que prefere sempre o imobilismo, a poltrona, o ventre cheio, o horizonte da aldeia, os pequenos fins rasteiros, à ousadia das opções corajosas e inovadoras: o Velho do Restelo e Sancho Pança em vez de Vasco da Gama e de D. Quixote. O que parece dominar hoje em Portugal é a face negativa, nocturna, decaída do arquétipo,

do modelo ou da imagem sublimatória que o Português já teve de si próprio e o levou a ousar rasgar os seus próprios trilhos na superfície do mundo ou da vida.

A partir desta experiência agónica que todos vivemos hoje, mesmo os que, obcecados ou hipnotizados por ideologias e quimeras, o não querem reconhecer, impõe-se-nos em consequência, como prolegómeno actual à nossa ou a qualquer arqueologia da tradição portuguesa, repensar o processo cultural e psicológico que nos conduziu à crise de identidade e de personalidade hoje evidentes.

Esta crise, diz-nos António Quadros vem de muito longe:

Já o espanhol Miguel de Unamuno, visitando o nosso país em 1908 e citando de Nobre, o seu verso mais desolado, «Amigos, que desgraça nascer em Portugal!», descrevia-nos como um povo triste, autores de uma literatura triste, um povo cuja brandura ou meiguice não estaria senão à superfície. E Unamuno concluía o seu famoso texto, deixando subentender que Portugal é um fruto maduro, prestes a cair por si próprio e a ser colhido pela Espanha, em cujo seio seria enfim feliz, pois vive hoje no derrotismo e não encontra já sentido para uma vida independente. «*Dentro de uns dias, celebrarão as festas da Restauração da sua nacionalidade, o terem sacudido a soberania dos Filipes de Espanha. No dia seguinte voltarão a falar de bancarrota e da intervenção estrangeira. Pobre Portugal.*»

E António Quadros, invoca-nos também o que disse Álvaro Ribeiro sobre:

O *Portugal* (de Ourique ao Quinto Império), a *linha marítima e ultramarina* (mito henriquino), o *mito sebástico* ou do *Encoberto*, a *sublimação da mulher* (culto mariano) e a *supervivência do amor* (história e lenda de D. Pedro e D. Inês). Por outro lado, culminando o seu *Ensaio de Psicologia Portuguesa*, se um talento especial sobressai da acção dos Portugueses no mundo e a singulariza, pode resumir-se, no génio de harmonizar opostos, iludindo as contradições, subvertendo-as e procurando a terceira posição, o elo comum que sempre existe e permite resolver.

A aparente *indefinição* do carácter português, apontada por alguns estrangeiros, é no fundo o resultado dessa tentativa interior de conciliação de contrários, evitando os radicalismos da conciliação de opostos como *terra e mar, cálculo e aventura, paciência e temeridade, sonho e matemática*, ou, como viu Gilberto Freyre, *aventura e rotina, europeidade e tropicalidade*, etc. E outros contrários poderia aqui apontar cuja harmonização foi entre nós tentada, como *ortodoxia e heterodoxia, cristianismo e paracletismo, saudosismo e futurismo*, etc.

Uma nação que habitualmente pense mal de si mesma acabará por merecer o conceito de si que anteformou. Envenena-se mentalmente. O primeiro passo para uma regeneração, económica ou outra, de Portugal, é criarmos um estado de espírito de confiança – mais, de certeza, nessa regeneração.

Vivemos hoje um período de menoridade e de adolescência regressiva em que, predominando o intelecto passivo, as pessoas se auto-satisfazem e auto-iludem com os lugares-comuns ideológicos, com os discursos demagógicos e com as ideias convencionais de gerações que, para repudiarem um certo tipo histórico de nacionalismo, perderam a própria identidade e já não sabem quem são ou para que são, como portugueses.

O Português, especialmente, o das classes letradas e políticas, torna-se um estrangeirado, construindo um país estrangeirado, dividido contra si próprio e por isso débil. Inseguro quanto ao seu próprio valor e quanto ao seu próprio pensamento enquanto actividade mental livre e autónoma, elege como critério de verdade a moda, a forma ou a consagração dos grandes centros e a autoridade dos seus professores, autores e obras, o que implica a desvalorização do original ou do diferente da cultura nacional, destruindo à nascença as suas virtualidades criativas. Neste caso, não há sequer diálogo, porque não há na realidade uma voz própria perante a voz alheia. Há só condições de seguidismo e mimetismo. É o fenómeno de provincianismo de que falava Fernando Pessoa.

Sem uma filosofia capaz de pensar a profecia e a previsão, sem uma pedagogia capaz de habilitar o homem a enfrentar a conjuntura nacional e internacional, não podemos esperar da política mais do que a improvisação apressada para a solução de problemas urgentes, enunciados à última hora.

E António Quadros termina sobre o assunto, dizendo-nos:

Sendo o pensamento uma actividade mental criativa, e existindo com força, ao longo de todo este século, uma linha de pensamento português ou de filosofia portuguesa criacionista e regeneracionista, embora marginalizada ou ocultada pela superestrutura dominante, oficial ou oficiosa, há pois, apesar de tudo, fundadas razões para esperar que as novas gerações, libertas de complexos e avisadas pelo fracasso visível da cultura ideológica, estrangeirada e internacionalista, que hoje domina as superestruturas e os seus poderes em vários planos, consigam inflectir a tendência autodestrutiva, a tempo de salvarem esta velha e nobre pátria da queda no anonimato histórico ou num provincianismo onde só restariam alguns tipismos regionais sem dimensão nacional.

Resta no entanto a esperança de que a verdadeira hierarquia seja restabelecida e que um direito português e uma política portuguesa venham a

erguer-se sobre os alicerces de uma pedagogia portuguesa, por seu turno deduzida da filosofia portuguesa, isto é, da capacidade portuguesa de pensar com autonomia, com liberdade e com verdade, testemunhando pelo que somos, pensamos e queremos e reconduzindo esta caminhada, incerta e desnorçada de hoje, às linhas mais genuínas da nossa filosofia da história de povo essencialmente atlântico, ecuménico e portador de valores espirituais próprios.

Não têm futuro os povos que se separam do seu passado, retirando os fundamentos à sua unidade.

O patriotismo emocional é um fogo de palha, que ora se inflama à notícia de um efeito desportivo, ora se afunda por completo ao aceitar sem um assomo de resistência as leis, os actos de governação, as propostas políticas, culturais ou estéticas mais radicalmente avessas aos interesses nacionais, à vontade de regeneração segundo a identidade portuguesa ou às traves mestras da nossa estrutura cultural.

O património familiar, habitual e espontâneo não é suficiente para fundamentar uma convicção patriótica resistente, coerente e à prova de todos os desafios exteriores, modas e ideologias deformadas. Ele exige na verdade, ao seu nível e para além dele, a religação àquilo a que poderíamos chamar o patriotismo nacional de elites conscientes do significado dos valores que nele se representam. A comunhão colectiva do patriotismo, para não degenerar em fanatismo, em psicologia de rebanho ou em vacuidade sentimental à flor da pele, depende da capacidade intelectual de uma geração para formular a sua própria patriosofia; religação a um centro axiológico, intelectual e criacionista do qual derivem, como em círculos que se esbatem quanto mais dele se afastem, as formas mais ou menos despertas de tal convicção.

O que na realidade se esbateu ou desapareceu quase por completo entre nós não foi o patriotismo emocional que, por ser insuficiente, é muitas vezes manipulado por ideólogos e demagogos de má fé, foi a relação fundamental da substância e dos princípios da identidade pátria com a sua *razão teológica* em movimento, relação que um dia corporizou no *projecto áureo português*, centro vital e motor da tradição lusiada, e que aguarda a reactivação ou a renovação sempre possíveis desde que se cumpram as imprescindíveis condições.

Devemos ter em vista a criação de uma *paideia* portuguesa no futuro, dinâmica, unívoca e resolutora ou transcensora das nossas aporias, cisões e contradições históricas, paradigma de um espaço particular aberto para a realização universal dos valores.

III. Vinte e sete anos depois, como se está manifestando a «Paideia Lusa?»

Está-se ensinando ao português a ser Homem e Cidadão, tendo-se a justiça como fundamento?

Ajudam-se os jovens a descobrirem quem eles são, e quem são os outros?

Está-se a «cumprir Portugal»?

Ou, pelo contrário, como já o profetizou Camões: a Pátria está cada vez mais mergulhada no gosto da cobiça, e cada vez mais alienada numa rudeza dura, cada vez mais austera, cada vez mais apagada e vil tristeza?

O que é que atualmente se «ensina aos jovens» Lusos?

O *Tratado de Bolonha* – imposto tão rapidamente a uma Europa ávida de querer preencher um «vazio» resultante da autocastração que ela fez do seu ensino antigo de raiz greco-latina e cristão – veio dar razão infelizmente a alguns velhos do restelo.

E um «restelo» é só aquilo que resta «de um RESTO». Mas ainda existe um Resto?

Vamos então observar e comentar dois factos da vida real, para filosoficamente nos elevarmos ao universal, pois «é através do que flui – que o eterno se garante».

Há cerca de três meses (2 de fevereiro 2013) quando me dirigia de Vila Real para a Póvoa de Varzim – onde ia participar na apresentação pública de um livro magnífico de Antero Simões (escritor com a vivacidade e juventude dos seus 83 anos feitos nesse mesmo dia) sobre Eça de Queiroz, vi, na berma da estrada que liga Barcelos à Póvoa, um homem de cerca de 60/65 anos de idade que ali exibia e vendia produtos da sua lavra de agricultor: batatas e frutas.

Parei e perguntei-lhe qual o preço do quilo das batatas. A seguir indaguei se ele me podia emitir uma fatura do produto vendido – como a lei agora o exige.

Respondeu-me: «Eu não sou analfabeto pois sei ler e escrever. Mas quanto a percentagens de pagar aos outros aquilo que é meu, não sei calcular, nem o quero fazer. Se o senhor quer comprar, compra, se não quer comprar, não compra.»

Curiosamente lembrei-me que há uns tempos idos passara por Paris, e numa tarde nessa cidade das Luzes, o periódico “France-Soir” trazia um artigo de fundo na parte cultural, que dizia: «Presque tous les étudiants qui sortent de nos universités sont illettrés.»

Quer dizer, o problema parece que não é só minhoto ou português! Ele é parisiense ou francês, e europeu portanto.

Afinal «a Hipocrisia das Estatísticas Europeias» e do «Ensino à Bolonhesa» é um verdadeiro Túmulo Caiado, pois não nos diz a verdade sobre a educação e o analfabetismo europeu.

O ensino europeu, ou à europeia, está a produzir quase só iletrados, quer eles sejam agricultores minhotos, quer eles sejam estudantes universitários parisienses. (E ainda há portugueses que vão a Paris, no anseio de trazerem de lá um canudo ou diploma que não têm, e passado ano e meio correm o risco de lá virem ainda mais iletrados do que foram).

Isto é: grande parte dos europeus de hoje não são analfabetos puros – pois sabem ler e escrever – mas são analfabetos funcionais.

Expliquemo-nos: hoje, a maior parte da população europeia (incluindo a portuguesa, é claro) sabe ler e escrever, mas é iletrada: Não sabem compreender ou interpretar o que leem. Leem mas não compreendem o que leem. Sabem escrever, mas não sabem esclarecer e sintetizar seus pensamentos naquilo que escrevem.

São verdadeiros analfabetos funcionais.

E o pior é que muitos desses «analfabetos funcionais» não se dedicam só ao cultivo da terra, mas têm diplomas e canudos, pretendendo assim dedicarem-se ao cultivo do espírito.

Grande parte deles, são hoje políticos e governantes, que bem à maneira da «paideia grega» deveriam ser homens – cidadãos, que deveriam bem saber ler e escrever, para bem saber servir e governar. Mas que apesar de saberem ler não conseguem compreender os anseios e necessidades dos povos que governam; apesar de saberem escrever, e fazerem leis, não as conseguem sequer compreender nem interpretar.

Veja-se, concretamente, que ainda hoje no nosso país os deputados e representantes da *Res Publica*, de todos nós, não conseguem interpretar o que eles próprios escreveram, e não sabem se um autarca que foi eleito por três mandatos consecutivos, e que já não pode ser reeleito – afinal pode ser reeleito noutra freguesia ao lado, ou *Não*.

Isto é a prova provada de um analfabetismo funcional.

Bonita situação. Que grande macarronada à Bolonhesa feita!!! Que futuro resultará disso? Que consequências virão a nível nacional e europeu?

O ensino à *bolonhês* está hoje para a «paideia lusa» ou «europeia» conforme o euro está para a economia comunitária. Um tremendo fracasso, senão mesmo uma autodestruição. Criados com ingénuas e belíssimas intenções, redundaram porém em satânicas práticas e resultados.

Um verdadeiro retrocesso civilizacional, com consequências catastróficas para a Europa, que só o futuro será capaz de contabilizar.

Porque é que, cultural e financeiramente, nos estão a fazer «tais judiarias»?

Porque é que querem destruir a nossa «Paideia»?

Quem tem medo da «Paideia Lusa», e por isso a *querem* destruir?

Outro facto real: Nessa sessão, desse lançamento público do livro *O Meu Irónico e Trágico Eça de Queiroz* de Antero Simões, o apresentador oficial do livro foi um Reitor de uma Universidade privada do Porto.

No discurso de apresentação do livro, ele foi erudito e proferiu frases de belo estilo literário e saber universitário. Porém, em dada altura do seu discurso, fez apelo à juventude portuguesa, para atentar na época de grande mudança em que o mundo vive, e que em Portugal também se atravessa. Em que «tudo está a mudar» de uma vez por todas. E acrescentou, «devem pois ser anulados e extintos os mitos e fantasias tais como o Sebastianismo, e Fátima, pois D. Sebastião está morto e enterrado (ou em terras marroquinas ou nos Jerónimos), e Fátima pertence a ilusões de umas crianças» (palavras do dito orador).

Senti-me mais que indignado. Senti-me ultrajado, vilipendiado na minha «paideia lusa» em que vivo, e a que me honro de pertencer, e a qual tanto me apraz praticar quotidianamente.

Apesar de não estar prevista qualquer intervenção minha nessa cerimónia, não pude deixar de me levantar e dizer:

O nosso orador, Dr...., falou muito bem e com grande erudição sobre o livro intitulado *O Meu Irónico e Trágico Eça de Queiroz* que Antero Simões escreveu. Contudo, ou as palavras dele o atraçoaram, e ele disse o que não queria dizer, ou eu o ouvi mal, ou então estamos em face de mais um analfabeto funcional, que sabe ler e escrever, mas não entendeu o que é um mito, nem sabe o que é Fátima.

Nem os entendeu quando os leu ou estudou, nem o entende quando deles fala.

E acrescentei:

Não tomamos todos nós, e talvez diariamente, um sumo, um suco de laranja, cheio de “vitamina C” para diariamente nos alimentarmos? Não comemos nós quotidianamente – vegetais e tubérculos como batatas, etc., tudo produtos iguais àqueles que o bom minhoto vendia à beira da estrada?

Então experimentemos cortar as raízes às laranjeiras, às outras árvores frutíferas, ou aos vegetais, para já não falar de «cortar as raízes ao pensamento».

Alguém consegue após esse corte de raízes, comer mais frutos, comer mais vegetais? Consegue sobreviver?

Não.

Então cortemos as raízes aos nossos mitos, cortemos a raiz à nossa Fé, e à nossa Esperança. Acabemos com eles. O que é que fica ao coletivo social deste Povo?

O que é que resultará disso?

Só restarão seres, que de vivos, serão somente «autómatos» e «marionetas».
Só restarão seres humanos, que se não estiverem desempregados, estarão
então escravizados no trabalho, e só para pagarem impostos.

É isso que queremos ensinar nas nossas Escolas e nas nossas Universidades?
É isso que pretendem que no futuro aconteça aos nossos filhos e netos?
Serem umas marionetazinhas em mãos de analfabetos funcionais?
Não, meus queridos jovens e estudantes universitários que me escutam.
Sejam portugueses, sejam jovens lusos ativos e criativos.
Vivenciai a vossa «Paideia lusa» e quotidianamente.

Neste nevoeiro denso que nos cerca a todos nós e ao nosso Portugal, nestes
dias a que já Fernando Pessoa aludia dizendo-nos a fechar na sua *Mensagem*:

Nem rei nem lei, nem paz nem guerra,
.....
Ninguém sabe que coisa quere.
Ninguém conhece que alma tem,
Nem o que é mal nem o que é bem.
(Que ânsia distante perto chora?)
Tudo é incerto e derradeiro.
Tudo é disperso, nada é inteiro.
Ó Portugal, hoje és nevoeiro.

Porém, o mesmo poeta nos incentivou com outros versos:

Quanto mais ao meu povo a alma falta
Mais a minha alma atlântica se exalta e entorna.

Acreditemos ainda assim em três «verdades» que são fundamentos da Pai-
deia Lusa:

1. Acreditemos em Deus, e confiemos tolamente no Seu Puro Amor.
2. Acreditemos em nós próprios, e sejamos humildes.
3. Acreditemos no nosso trabalho e no do nosso grupo, com coragem e
audácia.

Não esperemos por D. Sebastião.

Vamos sim, com coragem e força coletiva, ao seu encontro.

Nós é que vamos ultrapassar este nevoeiro, nós é que iremos ao seu en-
contro e comungaremos com ele em dia radioso de sol que por nós está
esperando.

Hoje e aqui, nesta Universidade Católica e em Lisboa, e para terminar esta pequena lembrança sobre António Quadros e a Paideia Lusa eu acrescento e finalizo:

Mostrem-me uma moeda em circulação.

Mostrem-me aí, esse dinheiro com que se retribui o trabalho feito, e com que se pagam os impostos.

O que é que nessa moeda está inscrito? O que é que nela está gravado? Numa face está o mapa europeu e um número. Noutra face estão gravadas as armas portuguesas que simbolizam Portugal.

Então, como aliás nos ensinou Jesus Cristo o Nazareno, digamos a esses atuais fariseus internacionais:

Dê-se à Tróika o que é da Tróika. E restitua-se a Portugal o que é dos portugueses!

Dê-se de novo aos portugueses o que é de PORTUGAL.

Obrigado, António Quadros, por tudo o que nos ensinaste. Vê que nesta terra ainda há um *resto* que não é restelo.

Está feito.

A Visão do Brasil em António Quadros

CONSTANÇA MARCONDES CESAR

Da perspetiva de António Quadros, exposta nos dois volumes de *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*¹, retemos o tema do Sebastianismo em sua repercussão no Brasil. Amigo da nossa terra, que visitou várias vezes, Quadros é também um hermenauta da linguagem poético-literária dos autores brasileiros, oferecendo-nos uma decifração da nossa cultura e do nosso vínculo com a tradição filosófico-histórica da Europa.

O seu ponto de partida é o exame do significado do sebastianismo e do Quinto Império em Vieira. É no horizonte das considerações sobre os textos vieirinos: *Esperanças de Portugal*, *Quinto Império do Mundo*; *História do Futuro* e *Clavis Prophetarum*, que apresentam o milenarismo profético cristão, relacionando-o com a doutrina joaquimita do Reino do Espírito Santo, do Evangelho Eterno e com a campanha de D. Sebastião em Marrocos, assim como com a história da expansão marítima portuguesa. Vieira teria proposto uma reflexão sobre a filosofia que fez de Portugal o povo que abriu os caminhos de um novo modo de compreender as relações humanas. Inspirado na tradição cristã, de fundo joaquimita e em tradições populares e milenaristas, a leitura de Vieira do significado do Brasil, entre 1665 e 1661, é feita à luz da possibilidade de instauração, aqui, de uma nova vida social e política. Na sua leitura do mito de D. Sebastião, o retorno anunciado do rei é interpretado como a possibilidade de restauração da justiça num mundo precário e injusto. Tradições populares sebastianistas já estavam disseminadas no nordeste brasileiro, em Minas e no Rio de Janeiro, fundidas com tradições locais.

António Quadros mostra uma espantosa erudição, buscando em documentos da mais antiga tradição escrita sobre o tema, como o datado de 1710, que remete a José de Anchieta a menção ao retorno do rei². Valendo-se de Pessoa, Maria Leonor Buescu, Maria Teresa Leal, estudiosos do assunto, mostram que a narrativa fabulosa perdura no imaginário, muito alterada embora, pela fusão com elementos indígenas — a mítica «terra sem males» que tribos indígenas procuravam, vagando pelo país — e elementos africanos: a busca da liberdade, a ultrapassagem da escravidão. Em São Luís do Maranhão, existe a lenda do touro, que se fosse morto, faria retornar o rei do fundo do mar, em Lençóis. Recolhida pelo poeta Santiago Naud, a lenda é mencionada por Quadros, que acrescenta também, a partir do livro *Cais da Sagração*, do escritor Josué Montello, uma referência ao tema quando, no romance, o escritor descreve a visão do rei no

¹ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, Guimarães Editores, 1982-83, 2 vols.

² *Idem*, *ibidem*, vol. I, p. 197.

mar, por pescadores. A permanência do mito no imaginário popular é também atestada pela escolha da representação da lenda, por uma escola de samba no Carnaval de 1982, em São Paulo. Apoiando-se na *História das Ideias Religiosas no Brasil*, de João Camilo de Oliveira Torres, editado em 1968, e nos trabalhos de Maria Isaura Pereira de Queirós sobre os messianismos no Brasil e no mundo, o pensador português assinala a presença de fenômenos político-religiosos nos sertões brasileiros. Esses movimentos falam de uma utopia: um novo reino, uma cidade santa, que ao se instalar no plano concreto, possibilitaria a superação dos males presentes, a indigência humana atual.

Ligada a superstições e a figuras messiânicas inspiradas no mito sebástico e na tradição cristã da Cidade de Deus, entendida não como futuro beatífico, mas como instauração de uma «terra sem males», de uma «cidade sem males», no mundo histórico, o mito teve grandes expressões no século XIX: o movimento da Pedra Bonita e o de Canudos. O primeiro atingiu populações sertanejas do interior de Pernambuco onde, em 1819, na Serra do Rodeador, Silvestre José dos Santos afirmou o retorno do Encoberto e a «instauração do seu reino no reino no Brasil»³. A aldeia onde se reuniam seus adeptos foi incendiada, e os soldados do governo do Estado «mataram homens, mulheres e crianças»⁴. O ponto de apoio de Quadros para a descrição dos eventos é a obra de Gilberto Freyre: *Brasis, Brasil, Brasília*, e as referências aos movimentos populares feitas por Ariano Suassuna, no *Romance d'A Pedra do Reino*.

Antônio Quadros elencou as variantes do movimento no sertão, referindo-se a: José Antônio dos Santos, de Vila Bela da Pedra Talhada, que em 1836 anuncia a volta de D. Sebastião; e a João Ferreira, novo profeta, que na Serra Formosa, no sertão de Pernambuco, em 1838, menciona D. Sebastião, reunindo o povo em torno «de um penedo alto e oblongo, a Pedra Bonita», no qual «estavam encantados o Rei D. Sebastião e seu exército». A Pedra Bonita, pelas suas características naturais, sua forma bizarra, desencadeia no imaginário popular «uma atmosfera de numinoso, de sagrado»⁵. A atuação do «profeta», diz Quadros, é terrível: propõe sacrifícios humanos para banhar a pedra de sangue, considerando esses atos condição para o retorno do rei. Quadros interpreta a crueza do comportamento como expressão de exigências rituais primitivas, propiciatórias, feitas por indígenas nos tempos arcaicos do início da colonização e que reapareceriam, em épocas de crise. As crises provocariam um retorno à sacralidade arcaica: o sacrifício é entendido literalmente, como derramamento de sangue para apaziguar os deuses. O movimento da Pedra Bonita foi destruído pelo Exército, matando a maioria dos participantes. Quadros aponta a referência ao

³ *Ibidem*, p. 208.

⁴ *Ibidem*, pp. 208-209.

⁵ *Ibidem*, p. 209.

movimento também em Euclides da Cunha, em *Os Sertões*, e por Lúcio Azevedo, na obra *A Evolução do Sebastianismo*.

O tema trágico que estava implicado nos factos repercutiu em muitos textos literários e históricos, mostra Quadros. Assim apoiando-se nos eventos de Pedra Bonita, Araripe Jr., historiador amigo de Euclides da Cunha, escreveu um romance, *O Reino Encantado*; José Lins do Rêgo, escritor nordestino, dedicou-lhe em 1938 o romance *Pedra Bonita*; Joaquim Cardoso, em 1963 escreveu a partir do tema *O Coronel de Macambira* e um auto, *António Conselheiro*. Ariano Suassuna escreveu *A Pedra do Reino* em 1971 e, em 1979, *O Rei Degolado*. António Quadros realça, em todos os textos literários, não só a temática; mostra que o estilo que utilizam recupera o dos autos quinhentistas, da poesia trovadoresca e das lendas de cavalaria.

Mas o elemento histórico mais importante que dará também azo a textos literários, desde *Os Sertões* de Euclides da Cunha até *Os Jagunços* de Afonso Arinos de Melo Franco em 1898, e *A Guerra do Fim do Mundo* de Mario Vargas Llosa, no século XX, é Canudos.

Canudos representaria uma nova possibilidade de vida, uma nova visão de sociedade inspirada por António Vicente Mendes Maciel, o António Conselheiro, como ficou conhecido. Na cidade em que viveu, «não circula dinheiro e todos se ajudam e protegem uns aos outros [...]. O tempo parou, o espaço tornou-se sagrado, as leis civis não vigoram»⁶. Uma cidade fundada numa autoridade moral, na esperança do apoio do mítico exército do rei; uma vila caracterizada pela vida simples, rude, carregada de sentido simbólico, que se contrapunha à laicidade e ao republicanismo inspirado em Comte.

Para Quadros, o que se contrapunha, na época, eram concepções diversas da religião e do homem: de um lado, a república, inspirada em Comte e no cientificismo positivista, que tão larga repercussão teve no Brasil; de outro, uma utopia filosófico-religiosa, inspirada em antigas tradições portuguesas, mas amplamente modificadas pelo encontro com o mundo sertanejo, pobre e marcado pela violência e pela vida rústica. A precariedade existencial, a sobrevivência difícil numa terra árida, muitas vezes assolada por secas e pela fome, levaram à busca da instituição de uma «cidade sagrada», espaço, onde se pudesse viver, recuperando o sentido do humano. Como diz Quadros, «só na abertura ao transcendente e ao divino [o homem] se pode plenamente realizar e libertar»⁷. Mas o nosso autor reconhece que Canudos não pode se inserir, não é viável nos tempos modernos; foi expressão de «um catolicismo sertanejo», de uma religião «comunitária e paracética»⁸, assinalada por Suassuna e por Agostinho da Silva,

⁶ *Ibidem*, p. 224.

⁷ *Ibidem*, p. 236.

⁸ *Ibidem*, p. 237.

em diferentes escritos. Foi uma religião fundada na fraternidade e no franciscanismo espiritual, no sebastianismo, assim como em crenças africanas e mitos indígenas, diz nosso autor, secundando a perspectiva expressa por Agostinho da Silva em *Fascículos da Barca d'Alva*⁹.

No renovado interesse, no contínuo retorno do mito é exposta a razão de persistência da crença na ressurreição de um rei, violando a evidência do senso comum. O Encoberto, esperança messiânica da instauração de uma cidade santa no mundo concreto, expõe a valorização do futuro, metáfora do tempo qualitativo, em oposição ao tempo cronológico da derrelicção e da morte, como bem assinalou o excelente estudo de Manuel Cândido Pimentel sobre utopia em Vieira¹⁰.

É a Ariano Suassuna que Quadros faz referência como grande mestre que retoma na prosa e na poesia as estruturas arquetípicas, míticas e simbólicas da brasilidade, expondo a raiz portuguesa do nosso povo. Suassuna mostra também entre nós uma cultura que funde as tradições europeias, africanas e indígenas.

Quadros situa Suassuna entre os «grandes criadores literários de nosso século [...] ao lado de Pascoaes e de Pessoa, de Jorge de Lima e de Guimarães Rosa»¹¹, secundando a perspectiva de Raquel de Queiróz¹², que compara a obra criadora de Suassuna às de Vila-Lobos e de Portinari, os quais, na música e na pintura, resgataram a vivência original, as tradições do povo brasileiro. Assim também Suassuna, na literatura, entrecruzou as vertentes franciscanas, populares, sebastianistas, quinto-imperialistas, mesclando o mito e a história, na narrativa da *Pedra do Reino*. No romance de Suassuna, «a transposição poética e mítica» dos eventos da Pedra Bonita, descreve o sertão «belo e mágico»¹³, recorrendo à narrativa popular, à literatura de cordel – folhetos em versos vendidos nas feiras, cantados e narrados, que entrecruzam as tradições provençais e ibéricas, os «romances» medievais e a história.

Os modelos explicitamente indicados por Suassuna são Tristão e Isolda, os romances medievais, as tradições indígenas e negras, convergindo todos num romance picaresco, que aponta «a contradição entre mítico e o humano»¹⁴, mas também a convergência entre «D. Sebastião e D. Quixote», como assinalou Jaime Cortesão, o historiador, explicitamente citado por Quadros¹⁵. O novo trazido

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL, *De Chronos a Kairós: Caminhos filosóficos do Padre António Vieira*, Aparecida, Idéias e Letras, 2008, *passim*.

¹¹ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. I, p. 252.

¹² RAQUEL DE QUEIRÓZ, «Um romance picaresco?», in Ariano Suassuna, *Romance d'A Pedra do Reino*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1972, prefácio.

¹³ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. I, p. 253.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 260.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 262-263.

pelo romance de Suassuna resulta da fusão desses elementos tradicionais com os messianismos que caracterizaram os eventos da Pedra Bonita, «transformando o sertão num espaço sagrado, onde de novo se sucediam os cinco Impérios proféticos» e ‘enobrecia’ «cantores populares, chefes de clã, cangaceiros»¹⁶. A reconstrução do *mythos*, articulação narrativa do acontecer segundo os parâmetros do sonho e dos valores que propõem um ideal humano e social, passa pelo desvelamento de modelos arquétipos, traduzidos no romance de Suassuna pelo herói frágil, picaresco, vestido como cangaceiro, mas «possuído por extraordinários ideais, quimeras [...], ambições»¹⁷.

Quadros estabelece paralelismos entre a história dos personagens e a do próprio Suassuna, «cujo o pai [...] foi assassinado [...] [na] revolta de Princesa e da revolução de 1830, na Paraíba»¹⁸. Suassuna foi amigo de intelectuais sebastianistas – um, branco, representante da versão direitista do mito; outro, negro, representante da versão esquerdizante, marxista, inspirada também no reino de Palmares, sítio de resistência de escravos fugidos e que buscavam a libertação da condição de escravos, instaurando um povoado próprio. O escritor brasileiro, diz Quadros, funde no seu romance «o histórico [...] com o lendário, o real com poético», num «realismo mágico»¹⁹.

A interpretação proposta pelo próprio Suassuna, no *A Pedra do Reino*, expõe a superação do sebastianismo – símbolo segundo – pelo símbolo primário da transcendência da precariedade existencial, pela aproximação ao sagrado. Através das figuras míticas de heróis e de santos, é o impulso em direção a um ser-mais, a uma plenitude existencial, que é apresentado. A narrativa do acontecer histórico a partir dos modelos paradigmáticos faz surgir a busca de redenção, de libertação, como eixo aglutinador das três raças fundadoras da brasilidade.

Examinando as variantes do símbolo primário da condição humana como exílio do paraíso e busca da redenção, Quadros faz um grande percurso pela literatura brasileira, mostrando como o seu *mythos* entretetece as tradições fundadoras da nossa cultura. O fio condutor que assim fez vir à luz mostra a unidade e a permanência, através de grandes obras da nossa literatura, da amálgama de valores que constituem a face única da cultura brasileira e, ao mesmo tempo, evidencia o seu laço profundo com o Ocidente. A obra de nosso pensador ensina a ver o significado do Brasil, na pluralidade das manifestações do mito, que reverberam desde os sermões de Vieira até aos romances e poesias de Suassuna.

António Quadros evidencia, no seu trabalho, os dois vetores que caracterizam o mito: um, voltado para o passado, que pode provocar, se houver uma

¹⁶ *Ibidem*, p. 264.

¹⁷ *Ibidem*, p.255.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 256-257.

adesão imediata e acrítica ao significado arcaico, o surgimento de irracionalidade e barbárie; outro, voltado ao futuro, mediante um desdobramento interpretativo da linguagem simbólica, que põe à luz o tempo qualitativo, aberto à busca de plenitude do ser, à tarefa sempre inconclusa de um aprimoramento do homem e da vida social. Nessa leitura, valores como *o santo, o justo, a liberdade*, fazem da utopia o propulsor da mudança e da consciência crítica em relação ao presente.

Mas Quadros preserva, quando considera a adesão ingênua ao mito, ocorrida ao longo dos séculos no país, o valor de verdade da linguagem simbólica: aponta, sob o significado direto e literal, o *vínculo* do homem com o sagrado, mesmo quando este assume uma face tremenda. Talvez nisto resida o permanente fascínio que o tema do sebastianismo e os eventos da Pedra Bonita e de Canudos exerceram sobre escritores e poetas.

António Quadros e o Brasil

ANNA MARIA MOOG RODRIGUES

Foi-me sugerido que eu viesse falar-vos da relação de António Quadros com o Brasil. Decidi, então, aproveitar a oportunidade para recordar o feliz encontro que tivemos, os professores e alunos da Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Gama Filho, quando, em 1986, ele aceitou o convite para vir ministrar um curso intensivo de Introdução à Filosofia Portuguesa. Hoje, passados vinte e tantos anos, eu me pergunto, qual terá sido o legado que ele nos deixou?

No correr da sua estada entre nós, António Quadros criou um tal ambiente de cordialidade e, eu diria mesmo, de amizade entre os participantes, que, após as horas e horas em que se deixava ficar a responder a perguntas, os interessados, sequiosos de continuar a convivência, estendiam-na para reuniões, jantares e passeios, programados para homenagear o mestre que havia conseguido encantar a todos com a sua visão do espírito da cultura portuguesa.

Para António Quadros, o verdadeiro sentido desta cultura estaria caracterizado como a missão de universalizar os valores do espírito. Afirmava que os portugueses jamais haviam abandonado totalmente as filosofias que privilegiam estes valores. Houvera momentos, sim, em que eles pareciam ter sido substituídos pelos valores promovidos pela filosofia «moderna», momentos de decadência espiritual. Ao ver do filósofo, o pensamento moderno, que fora introduzido em Portugal a partir do século XVIII, mas principalmente pelo positivismo e pelo materialismo do século seguinte, tenderia, em última análise, para um humanismo antropolátrico e para uma redução dos valores espirituais aos valores puramente materiais. Porém, apesar de tudo, os portugueses, segundo ele, jamais haviam assumido totalmente o espírito moderno, representado por filosofias consideradas por eles — numa expressão tipicamente portuguesa — como sendo «estrangeiradas», isto é, estranhas ao modo do pensar português.

O homem medieval português, o europeu medieval em geral, profundamente religioso, havia sofrido uma cisão na própria alma, ao impacto com a filosofia moderna e hoje, as consequências desta cisão poderiam ser constatadas na crise atual da civilização, na perda de referencial no que diz respeito a valores e no fascínio exercido pelas mais exóticas formas de irracionalismo.

Não que António Quadros tivesse sido tradicionalista. Muito pelo contrário. Para o filósofo, somente a infinita possibilidade de realização da liberdade criativa de cada pessoa, e conseqüentemente, de cada cultura, permitiria aos homens encontrarem as formas de convivência e os compromissos de ordem internacional verdadeiramente justos e fraternos. Compreendia que o homem parte sempre de uma vivência concreta do real, de uma intuição viva do seu próprio ser e do seu próprio tempo, da realidade e da verdade.

Antonio Quadros aceitava o internacionalismo tal como representado por organismos como a ONU ou OEA. E a queda das barreiras políticas e alfandegárias do Mercado Comum Europeu, por exemplo, seria, a seu ver, mais um passo demonstrativo da marcha natural da evolução política dos povos. Mas ele se opunha visceralmente aos internacionalismos ideológicos e culturais.

A filosofia de António Quadros começa com uma antropologia, na qual o homem é essencialmente pensamento e o pensamento é essencialmente movimento. Para ele, pensar não é algo de abstrato, não o «penso, logo sou», mas sim «penso como sou». O pensamento consiste na essência mesma do homem, um ser situado num tempo e num espaço. Pensar não é diminuir horizontes, mas é romper, até onde possível, os limites de todos os sistemas feitos e de todas as correntes intelectuais acabadas, por uma filosofia aberta, uma filosofia que seja inspiradora da aventura do pensar.

Esta antropologia, afirmava, esta busca do homem pelo saber, não pode ser condicionada por sistemas ou por ideologias ou por dados estatísticos, mas abre-se para horizontes inesperados. Neste amor pelo conhecimento, não há, nem pode haver, tabus ou temas ou conteúdos «proibidos»: o sagrado, o religioso, o onírico, o simbólico, o mítico e o imaginário, tudo poderá ser examinado e pesquisado. A liberdade de pensamento e de expressão há de lhe ser sempre uma característica essencial e fundamental. «O amor do conhecimento, porque é amor, ou é livre ou não é nada»¹, dirá o filósofo.

Não obstante, a estrutura lógica do pensamento, na qual se incluem as ciências e a filosofia, procura uma linguagem que possa expressar o universal, como é também, de ordem universal a temática para a qual a razão é levada, inexoravelmente, em sua busca da verdade. O filósofo visa alcançar o nível universalista da filosofia, a abrangência universal dos conceitos e o rigor lógico das definições, dos juízos e dos raciocínios. Tampouco, portanto, poderá haver contradição entre a busca da verdade na filosofia ou na ciência, ou na teologia.

Não obstante, este homem que pensa, pensa numa língua, donde a estrutura da língua e o significado das palavras desta língua são dados prévios a todo o pensamento. A língua, as palavras, constituem a estrutura pré-racional de todo o movimento que é o pensamento. Para cada homem, a língua na qual ele pensa é o seu pensamento. Para o homem português e brasileiro, para todos os homens de fala portuguesa, com a sua cultura e sua tradição multissecular, a filosofia está imersa na língua portuguesa.

Assim, pensar, para António Quadros, há de ser mergulhar nas raízes próprias da língua, da história, da cultura. E isto representa um exercício extremamente individual e solitário. Mas é por este caminho e somente por este caminho, o do

¹ ANTÓNIO QUADROS, *O Espírito da Cultura Portuguesa: Ensaios*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1967, p. 247.

conhecimento profundo de si mesmo, que o homem poderá entrar num diálogo fecundo com o outro. Pois, ao se conhecer a si mesmo, reconhece que cada povo tem a sua própria língua, a sua forma própria de se expressar, com palavras intraduzíveis para outras línguas.

Para António Quadros, a língua portuguesa não fica nada a dever a qualquer outra língua. Neste sentido, ele afirmava que «a língua portuguesa possui características singulares e invulgares, que não só a distinguem das demais línguas indo-europeias e românicas, como fazem dela um poderoso meio de pensamento e de arte»². Na língua portuguesa existem verbos, tais como ser e estar, ter e haver, fazer e agir, que propiciam uma flexibilidade à expressão do pensamento que não existe em outras línguas. Assim também a possibilidade de acrescentar a forma diminutiva e carinhosa para dizer, por exemplo, à tardinha, à noitinha.

Além disso, são as palavras intraduzíveis que distinguem e caracterizam a língua. Era isto que o renomado filósofo alemão, Heidegger, queria dizer ao afirmar que «ser grego é pensar grego»; e ainda, «o grego só pode ser traduzido para o grego».

António Quadros sugere algumas palavras da língua portuguesa, tais como *ermo*, *remoto*, *nevoeiro*, e *luar*, por exemplo, que seriam intraduzíveis. Tal é também o caso da palavra *saudade*, com sua riqueza de significados. Esta suscita reflexões que propiciaram o surgimento da Filosofia da Saudade, pois que *saudade* significa o permanente anseio de superação do tempo, anseio de ultrapassagem dos limites impostos pelo presente. O homem, enquanto ser saudoso, permanentemente quer sair da dimensão do tempo, anseia voltar no tempo ou adiantar-se nele, anseia, por qualquer forma, ultrapassá-lo. Saudade significa também a lembrança, o desejo de ver, de rever ou reviver algo — um lugar, um momento, um período de nossas vidas — ou de alguém que, não estando mais materialmente presente, o está presente em nosso pensamento, de forma espiritualizada. Representa também a velada esperança do reencontro quer no tempo ou além dele.

No contexto do pensamento português, particularmente pela Filosofia da Saudade, chega-se à compreensão de que o homem é pensamento permanentemente em estado de tensão entre as lembranças do passado, as lembranças conscientes ou inconscientes de toda sua herança cultural e o pensamento que se abre para o desejo do reencontro futuro, numa convivência fraterna e amorosa, justa e verdadeira, com nossos irmãos, sejam estes vizinhos, conterrâneos ou compatriotas; compatriotas no sentido dado por Fernando Pessoa, de ser a nossa pátria a língua portuguesa.

Que pátria é esta, pergunta António Quadros? E responde:

² *Idem*, *ibidem*, p. 42.

Não é Portugal e não é o Brasil. É infinitamente mais antiga, mais profunda, mais promissora e mais futurante. Falta-lhe um nome que não ousaremos propor. Pátria paraclética, pátria espiritual, pátria movente, pátria todavia encoberta e em transe de revelação no drama e na epopeia da nossa história.³

Os que me precederam hoje, a falar da obra de António Quadros, apresentaram exposições sobre o especial valor que António Quadros dava às tradições portuguesas que se encontram ainda vivas na cultura brasileira e o quanto ele se entusiasmava ao constatar a presença de Portugal na nossa arquitetura, na permanência dos mitos originários de Portugal na nossa literatura, no nosso folclore e nas nossas festas religiosas.

Encantavam-no muito especialmente as formas da arquitetura e da arte barroca que encontrava no Brasil, sendo o barroco a arte peculiar da cultura ibérica, forma de expressão estética particularmente portuguesa. Alongava-se a descrever as riquezas do barroco de Minas Gerais, que ele visitou mais de uma vez.

Enquanto crítico literário, analisou praticamente toda a nossa literatura, desde as suas primeiras manifestações até às mais recentes. Destacava a riqueza e a originalidade dos desdobramentos que os mitos, tais como o do Quinto Império, ou do Sebastianismo, por exemplo, adquiriam no linguajar peculiar de cada região do Brasil, principalmente nas falas do Nordeste.

Grande amigo de Ariano Suassuna, a quem considerava um verdadeiro «génio», Antonio Quadros também o era de inúmeros outros autores brasileiros. No seu entusiasmo pela originalidade das criações brasileiras, tanto apreciava um António Vieira, quanto se encantava com as trovas da literatura de cordel, espalhadas pelas feiras do nordeste.

Esse interesse e entusiasmo inspirou-me, a mim, por exemplo, o gosto pelas letras dos sambas das escolas que desfilam no nosso carnaval, pois nelas se encontra muito do que vai na alma do povo⁴. A evocação eventual dos palácios e dos cavaleiros que do fundo do mar hão de surgir, cavaleiros do reino encantado de D. Sebastião, bem revelam o quanto D. Sebastião e o seu reino encantado ainda povoam o imaginário da gente brasileira. Assim também as festas do «bumba meu boi», que representam D. Sebastião encantado, cujo reino permanece escondido na Ilha dos Lençóis no Maranhão, e de onde D. Sebastião irá um dia voltar para restaurar seu reino.

Adepto das teorias de Jung e de Mircea Eliade, António Quadros considerava que o mito seria uma história exemplar e simbólica, testemunha de uma

³ *Ibidem*, p. 64.

⁴ Por exemplo: Em 1974, o Salgueiro desfilou com o samba «O Rei de França na Ilha de Assombração»; em 1999, os Gaviões desfilaram em São Paulo com o enredo «O Príncipe Encoberto ou a Busca de Dom Sebastião na Ilha de São Luís do Maranhão», etc.

antiquíssima experiência humana, mais reveladora do que a imagem que a ciência e a técnica modernas podem oferecer. Com Fernando Pessoa — por cuja obra sempre foi um apaixonado e da qual foi e é, até hoje, o maior e o melhor intérprete —, ele diria que «o mito é o nada que é tudo».

Considerava que o sebastianismo seria um dado profundo, um arquétipo, uma realidade psíquica e mítica do povo e da cultura portuguesa e brasileira. Já no primeiro parágrafo do seu ensaio sobre *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, lê-se que

o sebastianismo é um fenómeno com raízes profundas na nossa estrutura cultural. É um dado importante da psicologia portuguesa e brasileira. É um tema com fortes repercussões, não só na nossa literatura e no nosso pensamento, mas ainda no nosso devir histórico⁵.

Mas era nas festas do Espírito Santo, realizadas por toda a extensão do território brasileiro, que ele encontrava maior motivo de interesse, não só por que se tratava de uma sua especial devoção ou por que, segundo ele, estas festas estariam hoje mais vivas no Brasil e nos Açores do que mesmo em Portugal Continental, mas sim por que revelariam, melhor do que qualquer outra forma de expressão, o espírito da cultura portuguesa.

Na obra, *Portugal, Razão e Mistério*, da qual só chegou a publicar os primeiros dois volumes do que seria uma trilogia, o filósofo mergulha na pesquisa sobre a origem mesma do culto do Espírito Santo, para expor mais demoradamente o tema ao qual dedicara a vida inteira. É nesta obra que surgirá acabada a sua interpretação da missão mítico-profética do povo português.

De acordo com o relato de Platão, nos diálogos *Timeu* e *Crítias*, no período megalítico teria existido uma ilha nos confins do continente europeu, além das Colunas de Hércules, portanto, possivelmente onde hoje se encontra Portugal. Era a Atlântida. O povo que ali existiu teria criado uma civilização baseada na crença no espírito e na imortalidade. Imbuído de um sentido missionário, este povo de navegadores teria espalhado sua crença pelas costas do Mediterrâneo e até ao norte da Europa.

No rastro da passagem do povo missionário, encontram-se ainda hoje os «dolmens» e os «menires», sendo o conjunto de Stonehenge a comprovação de que teriam alcançado até a Irlanda e a Inglaterra. Vestígios do seu culto do espírito acham-se em Creta, de onde os navegadores haveriam de ter passado posteriormente para a Grécia. A máxima expressão cultural, artística e religiosa desta crença, deixada pelos atlântidas, seriam as pirâmides do Egito.

⁵ ANTÓNIO QUADROS, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (vol. I: *O Sebastianismo em Portugal e no Brasil*), Lisboa, Guimarães Editores, 1982, p. 13.

A tese de Ant3nio Quadros consiste em localizar a Atl3ntida onde hoje se encontra Portugal e em ligar o homem atlante ao homem portugu3s. Se o primeiro fora navegador e mission3rio, coube ao segundo ampliar, com os descobrimentos, esta miss3o, no sentido de universalizar a valoriza3o do esp3rito. Esta portanto a miss3o dos povos de l3ngua portuguesa, a miss3o de assumir para si estes valores e de universaliz3-los. O Brasil, herdeiro de Portugal, 3 tamb3m o herdeiro da miss3o portuguesa, miss3o advinda dos tempos pr3-hist3ricos, qual seja, a miss3o de espalhar pelo mundo inteiro o Imp3rio do Esp3rito.

O que entendia Ant3nio Quadros pelo termo Imp3rio do Esp3rito?

No livro, ele passa a explicar que o culto do esp3rito, na cultura portuguesa, entranhado no inconsciente coletivo, pelas lembranças imemoriais, reforçadas pelas tr3s religi3es monote3stas que est3o na raiz da forma3o de Portugal, o juda3smo, o cristianismo e o islamismo, ir3 identificar-se com o culto do Esp3rito Santo.

No segundo volume de *Portugal, Raz3o e Mist3rio*, narra o autor que, no s3culo XIII, o Rei D. Dinis e a Rainha Isabel – posteriormente santificada e venerada como a Rainha Santa – introduziram em Portugal o culto e as Festas do Esp3rito Santo, as quais se espalharam por todos os lugares da terra onde andaram ou andam os portugueses e seus descendentes. Estas festas tinham e t3m o nome de Festas do Divino.

Desta forma, os soberanos introduziram em Portugal a interpreta3o da hist3ria do monge cisterciense, Joaquim de Flora, que no s3culo XIII havia elaborado uma filosofia da hist3ria, segundo a qual, a hist3ria dos homens se dividiria em tr3s per3odos, cada per3odo sendo representado por uma pessoa da Sant3ssima Trindade. Os tempos do Antigo Testamento teriam sido a Idade do Pai, os tempos da implanta3o do cristianismo, teriam sido a Idade do Filho e chegaria, finalmente, uma terceira idade, na qual se realizariam as profecias e as promessas b3blicas do advento da fraternidade e do amor universais, e esta seria a Idade do Esp3rito Santo.

Na conce3o joaquimita da hist3ria – que 3 de supor-se seja, juntamente com o providencialismo agostiniano, a conce3o da hist3ria do pr3prio autor, – tal h3 de ser o Imp3rio do Esp3rito Santo, Imp3rio do Amor e da Fraternidade, Imp3rio ou Reino, n3o no sentido pol3tico, mas no sentido espiritual.

No entretanto, Ant3nio Quadros advertia que este s3 poder3 ser realizado mediante a busca do conhecimento, a busca da verdade. Somente pela raz3o, pela universalidade da filosofia, pela busca da compreens3o, qualquer que seja o contexto cultural em que a verdade se exprima, poder3 ser realizado o Reino do Esp3rito Santo.

Em in3meros trechos de sua obra, Ant3nio Quadros, o amigo do Brasil e dos brasileiros, nosso irm3o, deixou claramente exposta a sua esperan3a de que afinal, por n3s brasileiros e por todos os nossos compatriotas da comunidade de

língua portuguesa, poderá ser levada avante a missão de Portugal de universalizar os valores do espírito, em um mundo onde parecem prevalecer apenas e cada vez mais os valores materiais.

Pensando bem, se a pequena cidade de Atenas iluminou o Ocidente inteiro com as luzes da razão e da poesia, se da Palestina, remota província de Roma, a religião judaico-cristã ganhou o mundo, se Portugal deu novos mundos ao mundo e abriu-lhe ilimitados horizontes ao descobrir a própria ideia de descoberta, porque não poderemos nós realizar a tarefa que nos foi legada de espalhar pelo mundo os valores do espírito, do amor, da fraternidade? Por que não poderemos, finalmente, desfazer o encanto de D. Sebastião?

No poema de abertura da *Mensagem*, do nunca demasiadamente citado Fernando Pessoa, está dito que «A Europa jaz, posta nos cotovelos» e que com «olhar sfíngico e fatal» fita o Ocidente, o futuro do passado. «O rosto com que fita é, Portugal.»

Podemos acrescentar, o que a Europa fita é a América. O Brasil é o futuro do passado de Portugal. A missão de universalizar os valores do espírito, a missão de restaurar o Reino do Espírito, é também, e agora mais do que nunca, a nossa missão. Dos portugueses, em cujas veias corre o sangue de lusos, celtas, romanos, visigodos, judeus, árabes e mouros herdamos a aptidão para a convivência fraterna com povos de todas as raças, culturas e religiões, posto que aqui este caldeamento originário continuou com índios, africanos, asiáticos e quantos mais vieram e continuam a vir aportar às nossas praias.

Creio ter sido este o laço mais forte que unia António Quadros ao Brasil, a convicção de que somos uma só pátria com uma mesma missão. Em inúmeras passagens ele o reafirmou. O povo português, no que se refere ao seu universalismo, sofreu maior influência da cultura árabe, do que da hebraica e, este universalismo,

fez-nos uma nação criadora de nações e assim fundamos o Brasil, e, sem abandonar nunca a presença do território ibérico de origem, alargamos o âmbito nacional para além do estrito continente europeu⁶.

E mais adiante acrescentava:

[...] onde haja comunidades portuguesas, [...] onde as antigas comunidades portuguesas se autonomizaram, como é o caso do Brasil, persiste uma fidelidade virtual a um espírito lusiada, ante e trans-nacional.⁷

⁶ *Idem*, *O Espírito da Cultura Portuguesa*, pp. 266-267.

⁷ *Idem*, *ibidem*, p. 267.

Ponderava, ainda, que, assim como aos árabes, a quem não havia interessado preservar a pureza rática durante os séculos em que ocuparam a Península Ibérica, aos portugueses tampouco havia interessado manter qualquer espécie de segregação. Pois, concluía, «quer misturando o nosso sangue com o de outras raças, quer integrando outras raças na nacionalidade, manifestámos verdadeiramente a consciência de que a pátria não é território ou raça, mas Espírito»⁸.

Esta é verdadeiramente a visão do espírito da cultura portuguesa que António Quadros nos transmitiu.

Agora só nos resta cumprir a tarefa que ele nos legou. Nas palavras do poeta, do poeta, dele por excelência: «Falta cumprir-se Portugal!»

⁸ *Ibidem.*

António Quadros Um testemunho*

JOSÉ ANTÓNIO BARREIROS

Há livros que, ao frequentá-los, marcam, o que os da fria gnosiologia chamam «cortes epistemológicos». São clivagens no pensamento e na própria essência do ser pensante.

Sucedeu-me isso com António Quadros. Por isso aceitaria deixar este testemunho.

De testemunho estranho se trata, este meu, porque sendo o de uma pessoa que se clama de uma outra, eu a convocar-me dele, nunca os nossos corpos se encontraram em qualquer das esquinas da coincidência possível, o meu testemunho não tem provas do efeito, sou apenas o lugar íntimo onde se situa a causa do que se espera possa vir a ter amanhã.

António Quadros frutificará, germinando a semente que deixou. A improbabilidade tornou-se facto. Falarei, pois, daquilo que sou, vindo dele.

Provenho de uma geração que, numa significativa parte, se formou sob a bandeira do marxismo, não como mais um método analítico da economia política, sim como doutrina totalizadora, a dar explicação, programa, bandeira, política e meio para a proclamada única interpretação e para a internacional transformação do mundo, como ficou na célebre tese do autor do *Das Kapital* sobre Ludwig Feuerbach.

Mas eu não sou o meu tempo, por ser a ele antecedente. Escapei, pois, incólume, a essa coletivização da pessoa.

O que me tornou naquilo que sou, foi, sim, o aluvião sensitivo dos que, vindos dos escombros trágicos da segunda guerra me transmitiram do exílio as dores, da barbárie totalitária a vergonha, os que sentiram o opróbio da humana angústia, os que viram no Homem a criatura defetiva, imperfeita, em busca do ómega possível do seu encontro com uma mística sem deuses, em perpétua derelicção, antropologia existencial do ser, situados, cercados pela História e pela genética, livres, porém, pela contingência de um acaso cósmico, os que, entre nós, tudo isso sentiram neste modo triste de ser-se português.

Estava, pois, por isso mesmo, preparado para o encontro desde que, aos dezasseis anos, não tendo ainda lido os clássicos russos, lhes conhecia, da estepe cultural, a alma, tão próxima da nossa na sua nostalgia. E tinha sentido a náusea e sobretudo a queda. E o homem revoltado. Preparei-me então para o Sísifo da

* O autor do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

vida, roendo-me dos fígados a peste que me tornara um ser isolado do coletivo dos da minha geração.

O pragmatismo amoral que se apoderou, subitamente no verão passado de 1975 de muitos dos pequeno-burgueses de fachada socialista, que já eram, encapotadamente então, o que o futuro lhes reservava, tornando-os hoje gestores materialistas do capital apátrida e suas perversões, passou-me ao lado, porque de ideologia se tratava apenas, tecnocracia de ação a fingir-se, através da dialética, ciência, positivismo utilitário, ideias hipócritas feitas carreira, seguro-caução.

Eis o vazio então em torno de mim, na hora agónica em que nenhum outro povoa o amanhã da nossa existência. Nem a frescura de asas desses seres intermédios, mercuriais ou herméticos, que ele viu.

Fruto de negações sucessivas e desencontros com a minha época, faltava-me também então um espaço a que pudesse chamar Pátria.

É que eu provinha de Angola, em viagem, e chegara a este retângulo vindo de um Império a desabar. Em 1962. Portugal, no limite a que se confinou, devolvido ao princípio da gesta argonauta, já era uma saudade do futuro, o mito profético das terras do Malpassar. A emergência da Nação Lusíada compreendia com ele, como mistério, imanência, destino, comunidade de vivos e mortos, diáspora, para além dos regimes, governos, intendências. Devo-lhe o patriotismo, esse inconsciente coletivo feito identidade transcendental do ser.

Li-o então, também no momento em que, jurista em formação, Leibniz e a sua lógica deontica, ensaiando o cálculo aplicável a tudo quanto fosse a norma e a Lei, me atraía, com a força de um magneto intelectual, e com ele o império da racionalidade, único critério que eu respeitava — que limitado eu era, sem saber! — de razão e da verdade; e de bondade e de beleza, a redução do ser ao denominador comum do ímpar magnífico.

E, permitam, o abuso da pessoalização. Naquele tempo, e durante tanto tempo assim foi, lia Simões da Fonseca e juraria que as sinapses neuronais eram homologias epistémicas da aritmética digital, que a lógica booleana tinha tornado operacional e Allan Turing instrumento de computação universal. E von Neumann e a sua teoria matemática dos jogos. E Nobert Wiener e a Cibernética, a mãe de toda a interdisciplinaridade. E trocava a inteligência humana pela inteligência artificial dos servo-mecanismos, da robótica, sei lá o quê de inumano, qualquer Golem e Companhia do «Espírito na Máquina» de Arthur Koestler. E julgava-me contemporâneo quando, para o ser, teria, como Leonardo Coimbra, de dar tudo por irritado e nulo e recomeçar.

Surpreendi-o então, imagine-se, a António Quadros, firme e cavalheiro, a polemizar com António Sérgio, não porque contra o espírito seareiro no que isso implicava de programa cívico pela democratização da República, não enquanto filho da «política do espírito» de António Ferro, seu pai, sim como inteligência contemporânea em ação contra o reducionismo, geometrismo cartesiano afinal

revisitado, negação do curvilíneo pelo retilíneo, do complexo pelo simplificado, do enigmático pelo evidente, do diverso pelo uniforme.

Corajoso, não se deixou intimidar ante os que, sob falsa tolerância, anatemiavam todos os que não vinham da laicidade jacobina paramentados, ou pelo radicalismo político protegidos, jogados, nada democraticamente, afinal, para o lixo como «cadaveroso reino da estupidez».

A coerência é uma linhagem. No seu caso um dever para consigo, antes de ser um respeito para com os seus. Uma militância.

Crúzio foi o homenageado então contra esse mundo que, julgando-se moderno era, afinal, obsoleto por não ser antigo, faltando-lhe da Tradição os arcanos, e que — fantásticas palavras suas as suas, como golpes certos — «por isso polarizou e orientou os desejos obscuros de uma burguesia desenraizada, cética e materialista, à procura de justificações ou álibis para o seu pragmatismo de curto fôlego».

Só que eu tinha chegado então, tanto tempo perdido, ao 1982 da minha vida. E sentia, febril e marítimo, o nascer de um volante dentro de mim.

Foi precisamente naquele livrinho seu, dedicado à *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* que tudo começou. Ainda em dois volumes, da Guimarães. A partir dali, surgiu-me a revelação: Pascoaes e a bruma densa do Marão, pensamento granítico e névoa poética, Fernando Pessoa, pela primeira vez trazido do óbvio paradoxo de um Álvaro de Campos, para o esotérico de que ele é, em permanente desassossego, enigma e chave, ambos os seus dois poetas, e assim o achou João Bigotte Chorão.

Pela sua mão chegou-me, arrumada já a dispersa estante, toda a filosofia portuguesa, o seu antes primordial com Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro e José Marinho, e, logo todos, de Agostinho da Silva, errante, a Dalila Lello Pereira da Costa, em íntima clausura, inclassificáveis na sua indeterminação, Lima de Freitas e Margarida Cepeda, na simbólica da expressão artística, Francisco da Cunha Leão e, através dele, o psicologismo do homem lusitano enquanto português e por isso não ibérico, todos quantos, afinal, que recolheu para *Memória das Origens*, dez anos depois. E não mais parou de jorrar essa fonte extraordinária de saber.

É verdade que o encontrara porque me perdera de mim naquilo em que a vida me traçara a rota desastinada a que se chama Destino. Percebi-o depois, em retrospectiva. Contemporâneo na docência universitária de Antônio Braz Teixeira não dei conta que um fio filosófico nos unia, impercetível, impossível de se revelar.

Com o País a arder, Antônio Quadros então escrevia. Em 1976 escrevia porque pensava, enquanto tantos desertavam ou se abstinham de intervir, e outros se iludiam ante a miragem salvífica de uma Revolução, que prometia liberdade e socialismo.

As elites salvadoras desapareceriam, sem descendentes ou sucessores, o povo viveu a sua hora de festim de ilusões macabras.

Não o pressenti então, nesse seu livro vivido no campo da honra, o *Portugal Entre Ontem e Amanhã*, tão alheado que estava eu do que ele simbolizava, e como agora o leio, nesse escrito cauto, presságio da inatingida «eticidade de uma política nacional autêntica», e eis-nos hoje ante os tempos da anomia integral, a dar-lhe razão no seu contido entusiasmo face ao que, em tresloucada aceleração, ruía do edifício moral da Nação que é o que precede os Estados e seus Governos.

«Franco-atirador» já fora ele, aliás, em 1970, compilando crónicas que editara no *Diário Popular*, juntando nesse livro da sua «Espiral» o tudo e o nada que fazem do pensamento intervenção, da opinião arma. Nesses tempos, em que a liberalização política do País estava por vir, antecipou-se ele em liberdade, a do espírito livre. Conteve a forma, não o tema.

Mas foi a filosofia da existência, que marcaria o primeiro e porventura o mais vincado elo familiar com a sua pessoa. Atento, metucioso, soube valorizar no romance *Mudança*, de Vergílio Ferreira, o corte com o neorrealismo e com os limites que a literatura-panfleto colocava à pujança criativa da forma, como a inteligência de «António Vale», esse pseudónimo literário de Álvaro Cunhal, já o havia pressentido para as páginas da *Vértice*. Foi em 1959, sob a chancela da «Sociedade de Expansão Cultural», que nos ofereceu essa percepção da fenomenologia cultural da ficção. Ali estavam todos, Régio, Agustina, tantos...

Dera-se, íntimo, a esse drama humano que é a sua existencialidade, através da qual, como tão bem se exprimiu no livro *O Movimento do Homem*, a criatura se vê e a todos os outros «através de um véu emocional, direto e perturbante, que intranquiliza todo o saber, que desequilibra todo o silogismo, que problematiza todo o valor».

Faltava a desocultação da Atlântida, essa forma extraordinária de percepção da longa persistência criacionista que é a Nação Lusíada, relutante à decadência, resistente à adversidade, em fidelidade e infidelidade a uma razão superior, nauta de um projeto áureo, sebástica talvez, ainda por cumprir.

Difícil, nesta agonia do momento, em que o «patriotismo de palha», de novo fugaz e ingénuo, obnubila a verdadeira servidão a que nos acorrentámos, às gales da usura e às Índias europeias da ilusão atroz, enxergar, entre a regressão e a menoridade, a História do porvir, prolegómeno do futuro necessário.

Mas o que virá já está. É, pois, tempo de esperança.

Com António Quadros aprendi que, para edificar há que encontrar fundações, como na árvore o crescimento é a razão das suas profundas raízes.

Em escavação interior, buscando os fundamentos do eu, como precária pessoa, e do nós, como Nação sobrevivente a mais de oitocentos anos, segui-o, até me esgotar de exaustão, perseguindo a «resistência ao trágico», nas Conferências do Casino ante o Ultimato, na perpétua bandeira da «Renascença Portuguesa»

a desfraldar-se a Norte, e em tudo quanto, da História à Filosofia, onde encontrou, em arqueologia cultural, marcos miliários messiânicos dessa «ideia de Portugal». Na busca, em saudade, de uma compreensível religiosidade incorpórea, a do divino Espírito Santo que ilumine.

Não terei o impudor de dizer quanto a António Quadros que o sei. Apenas que o tenho comigo. Eis o que vim dizer. Para o livro evocativo dos dezoito anos volvidos sobre a sua morte escrevi: «se há momentos de uma filosofia que marca um destino, o que ele escreveu sobre os males do positivismo marcou-me a rota mental». Não disse então mais, deu-me acanhamento.

Termino e alonguei-me. A bondade de Pinharanda Gomes, ser de incorruptível carácter, acreditou que «a biografia pública de António Quadros coincide com a sua biografia íntima: uma vida de reflexão, uma vida a escrever, a comunicar». Talvez não. E não apenas porque há o Amor, essa força telúrica, vinda de um qualquer ponto do que existe, a Rosa Mística, razão e mistério. E sonho. Escreveu *Anjo Branco*, *Anjo Negro*, a homenagem à Mulher Eterna, a «transcendência que invoca uma reintegração».

António Quadros morreu «com discreto pudor». Sabia, pela verdade que se lhe revelara, que apenas se ausentaria o corpo em que em si viajava a alma. É seu o verso escrito em 1949, o ano em que nasceu o meu corpo: «Um grande azul, sem fim e sem distância. Um doce vento, simples, sem motivo. Uma terra fecunda de mistério. O Universo flutuante, sem limites».

António Quadros Homem Vertical

GILBERTO DE MELLO KUJAWSKI

I.

Foi a primeira impressão que guardei. Conheci pessoalmente António Quadros quando ele me convidou para participar de um congresso realizado em Lisboa sobre Fernando Pessoa.

Quando foi anunciada a sua presença, ele surgiu aos meus olhos como um homem vertical, de palavra viril e acento profético.

Não um simples intelectual brilhante, desses que lotam os congressos e os colóquios, mas um nuncio da lusitanidade talhada historicamente por Herculano e Oliveira Martins, Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro, Leonardo Coimbra e Teixeira de Pascoaes, Jaime Cortesão e Fidelino de Figueiredo, Agostinho da Silva e Miguel Torga, e que tomou sua forma consagrada no poema *Mensagem*, de Fernando Pessoa.

A lealdade era o traço dominante no carácter de António Quadros. Lealdade aos vivos e aos mortos, compromisso sacramental com o passado e com o futuro da pátria lusitana. Na lealdade com o passado vai a consciência de que todo o homem é sempre um herdeiro. Somos quem somos porque incorporamos o legado da língua e da cultura que nos nutriu desde o berço, porque adotamos compulsivamente os usos, as crenças, as maneiras recebidas de nossos ancestrais. Consciente disso, Quadros assumiu a vida inteira o compromisso de saldar com a comunidade que lhe deu à luz a dívida do pretérito circulando em suas veias como a seiva vital que o animava.

Imbuído de tal responsabilidade, António Quadros fazia uso *social* de sua poderosa inteligência, colocando-a a serviço da pátria, aplicando-a ao seu entendimento histórico e ao seu ordenamento político, como explica com suas próprias palavras:

Têm razão as vozes que ultimamente se levantaram de vários lados, apelando para a intervenção intelectual dos escritores e dos pensadores, por demais silenciosa ou restringida quando afinal mais necessária é. Uma pátria constrói-se, não só com o trabalho dos operários, dos camponeses, dos funcionários, dos técnicos, não apenas com a acção pragmática dos políticos e dos dirigentes, não unicamente com a militância dos dirigentes e das 'bases' dos Partidos, mas também com a capacidade filosófica, crítica e criadora dos intelectuais¹.

¹ *Idem, Portugal entre Ontem e Amanhã*, Prólogo, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1976, p. 15.

II.

Chamemos-lhes alunos. Deveríamos antes chamar-lhes discípulos, se fôssemos capazes de ser mestres².

Mestre ele foi, dos exemplares e dos maiores. Pois «mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende»³. Só «de repente aprende» quem é humilde, mas humilde em profundidade, capaz de, num impulso, livrar-se do que sabe, ou pensa que sabe, para abrir-se ao assalto da verdade, da evidência imprevista que muitas vezes está debaixo dos nossos olhos e não percebemos. Só é recetivo quem é deveras humilde, capaz de despojar-se no tempo de um relâmpago, das falsas certezas para captar, no ar, as coisas sob novo e revelador aspeto.

Assim foi o nosso querido António. Prova é que formou legiões de discípulos que dele não se esquecem e agora prestigiam este Colóquio em boa hora levado a efeito em Lisboa e no Rio de Janeiro, em Portugal e no Brasil, dois lóbulos da mesma comunidade histórica e cultural, como ele insistia, bem na linha clarividente do autor de «Aventura e Rotina», Gilberto Freyre.

É o caso de perguntar se Portugal é, simplesmente, uma «nação europeia»? Na linha de Julián Marías, ousa afirmar que não. Portugal e Espanha não constituem, historicamente, duas «nações europeias», e sim duas *supernações transeuropeias*⁴. Duas nações cujo projeto histórico, múltiplo e coerente, ultrapassa os limites continentais das nações intraeuropeias. A primeira consequência desta condição ultramarina é que os seus territórios situados além das suas fronteiras não podem ser considerados, impropriamente, «colónias», e sim desdobramentos da metrópole europeia. Na Espanha, os vice-reinados eram chamados «las Españas».

A singularidade portuguesa alcança a maior transparência quando tomamos os povos e as nações não como o particular contrastando com o universal, e sim, hegelianamente, como o universal concreto. É o que conclui o nosso homenagem a respeito do ser português: «Não representa o particular a opor-se ao universal, mas antes significa o *universal concreto* na organicidade de todo o vivente, a recusar-se à uniformidade, à indiferenciação, à inorganicidade do *universal abstracto*, para usar de lapidar distinção filosófica de José Marinho.»⁵

III.

Ressalta António Quadros que a autonomia histórica portuguesa e o seu significado transnacional remontam à epopeia da Escola de Sagres, aos cuidados

² António Quadros.

³ Guimarães Rosa.

⁴ Cf. JULIÁN MARIÁS, *España Inteligible*, Alianza Editorial, 1985.

⁵ ANTÓNIO QUADROS, *Portugal entre Ontem e Amanhã*, p. 27.

do Infante D. Henrique. Portugal cresceu e assumiu o seu destino histórico, crescendo impondo-se acima da então irresistível prepotência castelhana, graças à façanha da expansão marítima com sua perspectiva inovadora.

Não fosse a expansão marítima, o pequeno Estado quase recém-formado dificilmente teria resistido a cair na órbita castelhana (o que acabou por suceder até mesmo a povos personalizados e combativos, como o catalão ou o basco) — passando nesse caso tão provável a tornar-se a pequena província atlântica de uma nação peninsular unitária, a receber ordens de Toledo e depois de Madrid, a integrar-se numa estrutura alheia à sensibilidade e formação psicológica do seu povo, e a ver diminuída, minorizada, estrangulada a sua cultura, tão certo é que o centralismo castelhano foi sempre absorvente, dominador, intransigente na afirmação dos seus valores e interesses.⁶

Poucas vezes o drama e o significado histórico da expansão marítima alcançou expressão e linguagem tão nítida e enérgica quanto no trecho acima. O reconhecimento da expansão serviu não somente para preservar a autonomia ainda frágil do nascente Portugal, como foi a semente da civilização ecuménica protagonizada pelo seu povo, segundo o parecer autorizado de historiadores do porte de Arnold Toynbee.

Juntamente com a vista soberana do historiador Quadros, ouvimos a palavra taumatúrgica do Poeta que ele sempre foi, anunciando sua mensagem na frente, como sentinela avançada do historiador e do pensador:

O mar não é pois unicamente um elemento material e natural, é o espaço simbólico que para os portugueses significava a superação de sua condição telúrica e agrária e, a um nível mais profundo, a sublimação da própria condição humana.⁷

Por fim, cumpre acentuar, fora das frias reverências protocolares, mas com máxima sinceridade, em espírito e verdade, que o autor de *Portugal, Razão e Mistério* não se encontra neste Colóquio Internacional como se fosse mera lembrança, uma sombra evocada do Hades. António Quadros está entre nós como presença viva e atuante, não apenas e tão somente como «memória», mas com todo o vigor de sua personalidade e movido sempre por aquela disposição que o mantinha e ainda o mantém vivo: as saudades do futuro. O futuro que não é mais uma lenda, sim que se prenuncia no horizonte e está a chegar para Portugal, o Brasil e todos os países de língua portuguesa.

⁶ *Idem, ibidem*, p. 32.

⁷ *Ibidem*, p. 45.

Apresentação do Colóquio no Brasil*

ANTÓNIO QUADROS FERRO

Tinha razão o filósofo português Sampaio Bruno quando escreveu que *não é o passado que explica o presente, mas o presente que explica o passado*, e estava certo António Quadros quando afirmou que *cada pequena saudade quotidiana simboliza a grande saudade do homem na história*.

Hoje, 20 anos depois da morte de António Quadros, é já tempo de finalmente conhecermos a fundo a vida, a obra e o pensamento de um escritor e filósofo que, ao longo de mais de 45 anos de atividade literária, se dividiu pelos mais diversos géneros, desde a prosa à poesia e à tradução, passando por livros de literatura infantil, até ao conto e aos livros de estética, ensaio, história e especulação filosófica.

Passam também 90 anos desde o seu nascimento, motivo mais do que suficiente para se realizar um Colóquio Internacional em sua homenagem e celebrar aqui, no Rio de Janeiro, um encontro cultural entre os dois países, por intermédio de um pensador que tanto se interessou pelo Brasil e pelo modo de ser brasileiro, nas suas múltiplas e riquíssimas expressões.

Na verdade, o estudo da obra de António Quadros teria sempre de, a nosso ver, incluir o Brasil, não só porque o escritor aqui se deslocou por diversas ocasiões, realizando palestras e travando inúmeras amizades, como também dedicou uma boa parte da sua atividade filosófica ao estudo da cultura brasileira. De notar que António Quadros foi membro do Centro de Estudos de Pensamento Luso-Brasileiro (CELBRA), Membro-correspondente da Academia Brasileira de Filosofia e co-fundador do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, sediado em Lisboa.

Se contarmos com os oradores que participaram no Colóquio em Lisboa, chegamos a um número espantoso de mais de 60 conferencistas, que durante quatro dias, um em Cascais, dois em Lisboa e um aqui, no Rio de Janeiro, se reuniram em torno de uma personalidade que desperta cada vez mais atenção, não só junto de especialistas, como também de leitores anónimos.

Importa, no entanto, ao iniciar esta difícil tarefa de apresentar António Quadros em poucos minutos, talvez começar por entender de que forma é que o escritor inicia a sua atividade literária e reconhecer, antes de mais nada, a enorme importância que tiveram na sua vida, a família, os amigos, os professores e os mestres com quem durante vários anos aprendeu, discutiu e desenvolveu inúmeras atividades enquanto pensador, pedagogo e homem da cultura.

* O autor do presente texto autoriza a sua publicação segundo as regras do novo acordo ortográfico da língua portuguesa, concordando com a política editorial da UCE, embora discorde da sua aplicação.

Para entendermos a riquíssima obra de António Quadros, não nos é suficiente o famoso sofisma de Ortega y Gasset, ao dizer *eu sou eu e a minha circunstância*. Aprendemos com António Quadros que a circunstância é apenas uma parte da nossa história e que a nossa existência ascende livremente para além das concepções rígidas das fórmulas. Há e haverá sempre um espaço novo, um espaço amplo e porventura misterioso em nós e para nós, uma intuição filosófica que não depende da história. Há, em suma, uma esfera da vida que aponta para o Aberto.

No entanto, apesar de tudo isto, a circunstância, ou melhor, a herança de António Quadros é, sem dúvida, pesada. Filho de duas personalidades com grande importância no Portugal cultural dos anos 20, 30 e décadas subsequentes (António Ferro e Fernanda de Castro), o filósofo é, desde cedo, envolto num ambiente habitado por artistas, escritores, poetas e figuras de respeito, ambiente de risco para qualquer jovem que procura dar os primeiros passos, sobressair entre a sombra do nome dos pais e das elites da época e encontrar o seu próprio caminho sem se deixar deslumbrar pelo talento dos que o rodeiam, ao ponto de ser um ator passivo no teatro dos outros que admira.

O pai, ministro de Salazar, jornalista, cronista, diplomata, escritor e poeta modernista, colega de escola de Mário de Sá-Carneiro, amigo de Fernando Pessoa e editor da revista *Orpheu*. A mãe, mulher das artes no Portugal dos homens, admirada por Carlos Drummond de Andrade e Cecília Meireles, poetisa, romancista, filantrópica, tradutora de Rainer Maria Rilke, Ionesco, Sófocles, entre outros e reconhecidamente uma das mais importantes poetisas do seu século em Portugal.

Do seu pai, António Quadros terá recebido o amor pela cultura portuguesa e a responsabilidade patriótica de manter saudável o casamento com a pátria. Da sua mãe, o amor à poesia, à liberdade, e ao mundo maternal dos afetos e das palavras.

Herdeiro dos pais? Sem dúvida, mas António Quadros soube desde cedo perfilhar o seu próprio caminho ao nível das suas exigências particulares.

Importa notar que, cerca de um ano antes de António Quadros nascer, já os seus pais tinham encetado relações culturais entre Portugal e o Brasil. Em 1922, António Ferro viaja até São Paulo para as comemorações da Semana de Arte Moderna, tendo sido recebido com grande simpatia pelos organizadores do evento. Fernanda de Castro, ainda em Lisboa, é pedida em casamento e o casal casa, imaginem, por procuração.

Ao seu estilo moderno, estridente, radical e polémico, António Ferro apresenta-se ao público brasileiro com uma peça de teatro que viria a ser censurada em Portugal (*Mar Alto*), e ainda com conferências sobre jazz e arte moderna. O seu espírito controverso arranca aplausos junto da assistência brasileira. António Ferro, que viajara pelo mundo, não vinha ao Brasil para ser mais um, vinha, se possível para causar escândalo e impressionar os seus pares.

Os seus discursos entusiásticos são apresentados no Teatro Lírico no Rio de Janeiro, no Teatro Municipal de São Paulo, no Teatro Guarany de Santos e no Teatro Municipal de Belo Horizonte. Neste seu percurso encontra Guilherme de Almeida, Ronald de Carvalho, Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral, entre muitos outros modernistas brasileiros, que viriam a tornar-se seus grandes amigos.

Já Fernanda de Castro, mulher de António Ferro, mãe de António Quadros, a tímida, mas eloquente Fernanda de Castro, chegava ao Brasil para falar sobre a sua poesia e ler alguns dos seus poemas. Era também o primeiro encontro com António Ferro desde o casamento por procuração. No seu *livro de memórias* conta:

Ponham-se agora no meu lugar. Por um lado o prazer da viagem, a tentação da aventura, a ideia de que era o próprio destino a empurrar-me [...] por outro lado, o medo do irremediável, o desconsolo dum casamento à pressa, sem festa, sem enxoval e ainda a secreta apreensão de partir para o desconhecido. E havia ainda a vencer a resistência de meu pai, a desaprovação da família e dos amigos, mas, talvez por isso mesmo, a partir desse momento empreguei toda a minha força de persuasão, toda a minha energia, todo o meu entusiasmo de modo a vencer, um a um, todos os obstáculos: a escassez do tempo, as inúmeras diligências para apressar as formalidades, as dificuldades no patriarcado por causa da procuração, pois, embora a lei o permitisse, nunca, até então, alguém se casara pela Igreja, em Portugal, por procuração telegráfica.

Fernanda de Castro tinha razão, a viagem é um enorme sucesso. Dos encontros com os artistas brasileiros resultam inúmeras amizades, nomeadamente com Tarsília do Amaral e Anita Malafati, que iriam pintar Fernanda de Castro em dois belíssimos retratos. Como se não bastasse, é nomeada a Rainha da Semana de Arte Moderna de São Paulo, apenas porque terá chegado ao evento, com as calças enroladas acima do joelho e suja de lama por causa da chuva.

Mas a viagem tornar-se-ia inesquecível também por outro motivo. Exatamente nove meses depois da estadia em São Paulo, nasce em Lisboa, no dia 14 de julho de 1923, o primeiro filho do casal, o escritor e filósofo António Quadros, o nosso homenageado de hoje, concebido aqui mesmo no Brasil.

Importa notar que em Portugal, quando António Quadros nasce, a República portuguesa, implantada apenas em 1910, vivia anos tumultuosos de mudanças sucessivas de governos. Para além disto, ainda estavam vivas as imagens da decadência lusíada, ainda agonizava a Pátria perante a humilhação estrangeira e ainda pairava o fantasma do Ultimatum inglês de 1890, que punha termo ao sonho do mapa cor-de-rosa, impedindo a união de Angola a Moçambique e abrindo uma enorme fenda no orgulho nacional, ainda iludido por uma ideia de império.

É o tempo ainda de vários suicídios de figuras importantes ligadas às letras, tais como de Antero de Quental, Camilo Pessanha, Soares dos Reis, Manuel Laranjeira e Trindade Coelho. Ficaria para sempre célebre a frase do pensador espanhol Miguel de Unamuno, ao considerar os portugueses um povo de suicidas.

Mais tarde, escritores como Eça de Queiroz, Oliveira Martins ou Teófilo Braga, criam as designadas Conferências do Casino, na tentativa de mudar as mentalidades, propondo reformas éticas, políticas e morais para sanar o traumatismo, fechar a ferida e abrir o país à modernidade intelectual, vinda, sobretudo, de França.

No campo das letras e da filosofia, era o início de uma verdadeira mudança de rumo, protagonizada por escritores e pensadores de génio, que procuraram a todo o custo revitalizar a identidade portuguesa à luz de um pensamento reformador, embora positivista, laico e de abertura à Europa.

António Quadros não menosprezou o valor desta geração, mas entendeu no entanto que ela contribuiu consideravelmente para a descrença geral nos valores próprios da nossa personalidade profunda, afastando os portugueses da sua verdadeira identidade. Talvez tivesse presente na sua memória Leonardo Coimbra quando este um dia escreveu: «Se para ser republicano é necessário ser contra Deus, então não sou republicano.»

Para António Quadros, a verdadeira regeneração só aconteceria alguns anos depois, com outro movimento cultural, nascido na cidade do Porto, e do qual ficaria para sempre herdeiro. A designada «Renascença Portuguesa», com a revista *A Águia*, de Teixeira de Pascoaes, Raul Proença, Sampaio Bruno, Jaime Cortesão e Leonardo Coimbra, e com as participações pontuais de António Sérgio e Fernando Pessoa, que se afastaria do movimento em 1915.

Tudo acontecia nos anos 20 e 30 em Portugal. Era um país novo, destemido e independente, que as elites proclamavam. O povo, esse, era analfabeto, pobre e sem grandes possibilidades de ascensão social. Salazar preparava-se para tomar o poder e, entre outras medidas, resolver o problema das contas públicas, mas preparava-se também para fechar o país a sete chaves durante mais de quatro décadas.

Em 1919, também na cidade do Porto, algo de revolucionário tinha acontecido antes do Salazarismo, um verdadeiro milagre no ensino português que mudaria para sempre a face da Filosofia em Portugal e, muitos anos mais tarde, a própria vida de António Quadros. Nascia, por iniciativa do filósofo Leonardo Coimbra, então ministro da instrução pública, a Faculdade de Letras do Porto, e com ela a Escola Portuense e um ensino filosófico com sentido ético e espiritual, que vinha, como uma pedra no charco, romper com o sistema educativo tradicional e mudar por completo o modo de se fazer filosofia em Portugal.

«Se o Universo é convívio (escreveu Leonardo Coimbra) a consciência do homem há de procurar as relações cósmicas na companhia das consciências mais

próximas.» E foi isto que, durante pouco mais de dois anos, Leonardo Coimbra transmitiu aos seus alunos.

Álvaro Ribeiro e José Marinho, Delfim Santos e Augusto Saraiva, Agostinho da Silva e Adolfo Casais Monteiro, entre muitos outros, todos eles ficariam para sempre marcados pelo método pedagógico daquela Faculdade.

Podemos dizer que é neste ambiente de ideias, entre a decadência e a vontade de uma regeneração profunda, que António Quadros formula o seu pensamento. Na década de 50, conhece em Lisboa o filósofo Álvaro Ribeiro, que viera do Porto com José Marinho, depois de ter sido encerrada a Faculdade de Letras do Porto.

Os dois filósofos, que não haviam obtido colocação em nenhuma Universidade portuguesa, criam em cafés de Lisboa tertúlias de filosofia, por onde passam importantes intelectuais, escritores e artistas. O entusiasmo por estes encontros é tal, que o que era apenas um convívio, tornou-se numa escola, cuja repercussão ainda hoje se faz sentir. António Quadros é dos primeiros a entrar para o grupo dos discípulos de Leonardo Coimbra, considerado por todos, o mestre dos mestres, e ficará para sempre fiel ao pensamento de Álvaro Ribeiro, nomeadamente quando este escreve que: «Sem Deus não há Filosofia. Sem Filosofia Portuguesa não há escola portuguesa; e sem escola portuguesa não há política portuguesa.»

Nestas tertúlias, António Quadros encontrou o que nunca tivera na Faculdade. Na verdade, o ambiente universitário desilude-o profundamente. Enquanto estudante fora um bom aluno, mas sentia que não aprendera nada enquanto homem. O seu olhar, na época, vira-se inclusive para o Existencialismo, que é, por excelência, a Filosofia do naufrágio, do tédio, da angústia e da náusea. Entusiasma-se pelo pensamento de Albert Camus, cuja obra (*O Estrangeiro*) António Quadros traduz pela primeira vez em Portugal.

O problema do sistema educativo português foi inicialmente compreendido por António Quadros à luz do Existencialismo, porque, na verdade, esta corrente é capaz de ver o homem em concreto, isto é, como Ser com emoções, sentimentos, ideias e angústias. Se, por exemplo, para o filósofo Afonso Botelho, amigo de António Quadros, a filosofia existencialista vinha contribuir efetivamente «para que, entre os estudantes, se pusesse em dúvida a autenticidade da matéria ensinada, e vinha proporcionar [...] um novo tipo de convivência [...] trazendo às razões precárias do ensino um método de humanização do conhecimento»¹, António Quadros entendeu, de igual modo, que o Existencialismo poderia animar e dinamizar a cultura portuguesa, que sofria, nas suas palavras, de um *imobilismo paralisante*.

¹ Cf. AFONSO BOTELHO, «O Existencialismo e a libertação do ensino», in 57, I, 2 (1957), p. 16.

Pouco tempo depois de se formar pela Faculdade de Letras de Lisboa, onde estas ideias não entravam, António Quadros escreve vários artigos para o jornal *Tempo*, criticando violentamente o ensino daquela Faculdade. Em 56, já inserido no grupo da filosofia portuguesa e, de certo modo, influenciado pelo pensamento de Delfim Santos, publica o livro *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade*. A obra é lida pelos seus antigos professores que a consideram uma ofensa e uma ameaça, desatentos à verdadeira intenção de António Quadros, que vinha apenas identificar problemas já muito antigos.

Olhando de alto, observa-se que, ao longo da sua aprendizagem, o aluno apenas estudou para os sucessivos exames com que pretenderam medir a sua memória e a sua inteligente maleabilidade [...]. No que se refere ao ensino propriamente dito, o símbolo da sua expressão não é vertical mas horizontal. Longe de promover uma ascensão espiritual, busca promover um alargamento em superfície. [...] O aluno universitário sabe *mais* do que o liceal mas não sabe *melhor*. Ao obter finalmente o seu diploma de curso superior, o licenciado olha para trás e lamenta o tempo que perdeu em todas as matérias que fogem à sua especialização. Essas matérias assemelham-se às peças de um «puzzle»: mas nunca as conseguiu reunir e agora já é tarde. [...] Ao estudar, o fim do aluno é hoje passar no exame, ter o diploma e nada mais. Pretende um diploma porque o diploma dá acesso a posições social ou economicamente compensadoras. Daí a sua total obediência à ciência do professor, que pode ser falsa, incompleta, desactualizada, pervertida e burocratizada, mas que não constitui para o aluno mais do que o obstáculo que é preciso transpor, sem análises, nem afirmações de personalidade que estariam deslocadas. Por sua vez, o professor, uma vez instalado na sua posição [...], limita a sua acção ao ensino de um conjunto de conhecimentos especializados, sujeitando inteiramente o aluno, ou a uma preguiça que o impede de actualizar-se [...] ou a uma incapacidade intelectual para transcender o conhecimento de compêndio.

Para António Quadros, o problema crucial do seu tempo não era social, económico ou político, o problema era, acima de tudo, educativo.

Nesse sentido, António Quadros entendeu que era absolutamente necessário que a filosofia se aproximasse da vida e que interferisse positivamente na sociedade. A filosofia não era ensino, ou obrigação escolar; filosofia era e é iniciação.

Foi precisamente neste contexto que em 1965 António Quadros se aproximou pela primeira vez do Brasil e do pensamento brasileiro, para se encontrar com Agostinho da Silva e realizar um seminário no extinto Centro Brasileiro de Estudos Portugueses em Brasília.

Foi em Brasília que encontrou pela primeira vez Eudoro de Sousa, que considerava o maior estudioso da teoria do Mito, tão importante como Jung ou

Eliade. Foi em Brasília que conheceu o poeta José Santiago Naud, o investigador Almir dos Campos Brunetti, Edson Nery da Fonseca, entre muitos outros. Nesta sua primeira viagem, apaixonou-se pela arquitetura barroca de Minas Gerais, por Sabará, Mariana, Ouro Preto e Congonhas do Campo, nas suas palavras, verdadeiros museus urbanísticos e arquitetónicos.

Depois de Brasília, viaja, tal como os seus pais muitos anos antes o haviam feito, até São Paulo. Conhece Fidelino Figueiredo, à época responsável pelo Instituto de Estudos Portugueses, Massaud Moisés, Guilherme de Almeida, Osman Lins, Luis Washington Vita, João Alves das Neves e, naturalmente, Lygia Fagundes Telles, sua amiga, com quem partilhou durante muitos anos a paixão pela obra de Fernando Pessoa.

Depois de Brasília e São Paulo, António Quadros faz uma conferência no Rio de Janeiro, onde conhece os romancistas Marques Rebelo, Lêdo Ivo, Guimarães Rosa, entre muitos outros. Só voltaria ao Brasil em 1985, exatamente vinte anos depois da sua primeira viagem, mas desta vez com o apoio da Embaixada Portuguesa, da Fundação Calouste Gulbenkian, da Academia Lusíada de São Paulo e com a ajuda incansável de António Gomes da Costa, hoje Presidente do Real Gabinete Português de Leitura.

António Quadros realiza cerca de 10 conferências sobre Fernando Pessoa, cuja obra conhecia profundamente, na medida em que organizara a edição das suas obras completas e escrevera várias biografias sobre o Poeta.

Em São Paulo, participa no I Colóquio Luso-Brasileiro de Estudos Pessoaanos, na companhia de Teresa Rita Lopes e João Gaspar Simões. No Rio de Janeiro, as suas conferências sobre Fernando Pessoa, cuja obra conhecia como poucos, merecem muitíssimos aplausos. Depois, viaja para Brasília, onde é novamente recebido por Eudoro de Sousa, infelizmente já bastante doente. Em Brasília, reencontra velhos amigos, como José Santiago Naud, Domingos Carvalho da Silva e João Ferreira, professor de Literatura na UnB (Universidade de Brasília). Mas a viagem ainda estava longe de terminar. De Brasília, António Quadros segue para Salvador da Bahia, onde é recebido pelo cônsul de Portugal, Manuel Malheiro Dias.

Volta a entusiasmar-se pela arquitetura barroca da cidade, pelo interior da Igreja de São Francisco, pela Igreja dos Capuchinhos e pelo culto moreno do Senhor do Bomfim. Depois da Bahia, viaja até Fortaleza, no Ceará, e por fim o Recife, o ponto alto desta sua peregrinação pelo Brasil, onde, na sala de conferências do Diário de Pernambuco, depois de uma palestra sobre Fernando Pessoa, conhece o escritor brasileiro Amaro Quintas e o pensador Ariano Suassuna, cuja obra tanto admirava. Tornar-se-iam aliás grandes amigos.

No ano seguinte, em 1986, depois de tantas conferências realizadas aqui e de tantas amizades feitas, António Quadros regressa ao Brasil, desta vez para realizar um seminário sobre Cultura e Filosofia Portuguesa na Universidade

Gama Filho, desafio que lhe fora lançado no ano anterior pela sua grande amiga Ana Maria Moog Rodrigues. Foram três semanas de aulas quase diárias sobre os principais escritores e filósofos portugueses.

Hoje, 20 anos depois da sua morte, não podemos deixar de notar e de aplaudir o esforço de difusão da Cultura Portuguesa levado a cabo por António Quadros no Brasil.

Mas somos levados, ainda assim, passados todos estes anos, a perguntar, se terá sido apenas a história comum dos países que interessou a António Quadros? Terá sido a arquitetura barroca que o levou a apaixonar-se pelo Brasil? Teriam sido os livros de Tobias Barreto, Sílvio Romero ou Suassuna que o trouxeram até aqui? Terá António Quadros vindo, também para se conhecer, trazendo na memória a imagem dos pais que aqui chegaram para aproximar o Modernismo Português do Modernismo Brasileiro dos anos 20? Terá sido a vontade de formular uma Filosofia Luso-Brasileira e de esboçar uma possível convergência cultural, que esbatesse diferenças e preconceitos?

Terá sido tudo isto e muito mais. É verdade que António Quadros, depois de três visitas ao Brasil, onde, certamente, tornou mais nítida a constelação da obra de Fernando Pessoa e dos seus vários heterónimos, procurou tornar mais próxima a relação cultural entre os dois países e enriqueceu a Filosofia Portuguesa tornando-a mais consciente das suas potencialidades ontológicas do outro lado do oceano, tornando mais aberto o diálogo filosófico entre pensadores de cá e de lá.

No entanto, António Quadros, ao contrário de Agostinho da Silva, não depositava no Brasil a esperança de um novo Portugal, não concebia o milagre supremo da fraternidade absoluta entre os dois países, por transformação divina, nem entendia que a missão universal do povo português se realizasse um dia por reencarnação brasileira.

António Quadros, pelo contrário, acreditava na contradição do mundo, desconfiava da boa vontade do Mito e defendia que cada cultura, cada civilização, são movimentos de uma realidade mais ampla e mais global. Deste modo, concebeu a história como um labirinto, com diferentes movimentos que mutuamente se buscam e completam, se corrompem e regeneram para uma mesma finalidade escatológica.

Na verdade, acreditamos que está ainda por escrever um estudo profundo sobre a Ideia de Deus no pensamento de António Quadros. É decerto significativa a sua visão da história, como problemática teológica, interpretada à luz de princípios providenciais, que termina na ideia de um projeto ecuménico português e de sentido universal.

E é ainda expressiva, nos seus textos, a lição de Álvaro Ribeiro, ao desejar um estado de independência política, que tornasse um dia possível a reintegração

fraterna dos seres. Do mesmo modo que são evidentes as suas críticas à passividade mental de séculos no magistério eclesiástico da Igreja Católica.

Se foi cristã, a obra de António Quadros não deixou também de ser heterodoxa, dinâmica e dialética. No entanto, podemos afirmar, com alguma segurança, que no contexto do pensamento português heterodoxo, a sua obra corresponde a um período menos crítico em relação à teologia racional do Catolicismo português.

Nesse sentido, António Quadros está muito mais próximo de Leonardo Coimbra, do que de Amorim Viana, Sampaio Bruno, ou até Agostinho da Silva, mais anticlesiásticos e anticlericais do que o primeiro.

Não nos podemos esquecer que Sampaio Bruno começou por considerar o Cristianismo uma religião obsoleta, anacrónica e moribunda, e os seus primeiros textos entraram na lista negra do Vaticano. E devemos ainda notar que Agostinho da Silva foi preso em Portugal quando ousou afirmar que Deus,

Não exige de nós nenhum culto. [...] que prestamos a nossa homenagem a Deus, entramos em contacto pleno com o Universo, quando desenvolvemos a nossa Inteligência e o nosso Amor: um laboratório, uma biblioteca são templos de Deus; uma escola é um templo de Deus; uma oficina é um templo de Deus; um homem é um templo de Deus, e o mais belo de todos. Todos podemos ser sacerdotes, porque todos temos capacidades de Inteligência e de Amor; e praticamos o mais elevado dos cultos a Deus quando propagamos a cultura, o que significa o derrubamento de todas as barreiras que se opõem ao Espírito. Estão ainda longe de Deus, de uma visão ampla de Deus, os que fazem consistir o seu culto em palavras e ritos [...].

Já António Quadros concebeu a humanidade em dois passos fundamentais. O momento da criação e o momento da responsabilidade humana. Sobre o momento da criação, disse ser tão radicalmente diverso do nosso, que nem sequer o poderíamos formular em nossa imaginação. Se houve um primeiro momento, isto é, um momento de Deus e de Deus apenas, uma perfeição, esse momento único será sempre insondável.

Já sobre o segundo passo, o da responsabilidade humana, defendeu a exigência de reivindicar, com esperança e entusiasmo, a realização de fins superiores na terra. E acreditou, à luz deste duplo movimento, transcendente e histórico, que era necessário conciliar o livre arbítrio com a necessidade. Isto é, que Deus precisa dos homens, como os homens precisam de Deus.

Aprendeu com Leonardo Coimbra, essencialmente, a consciência de ser homem e de querer amar. Mas a posição de António Quadros foi mudando ao longo dos anos. Sabemos que, tal como Leonardo Coimbra, viveu uma conversão religiosa em determinado momento e que, apesar de ter tido educação católica,

durante algum tempo se manteve agnóstico. Sabemos ainda que, a partir de certa altura da sua vida, saía de casa uma vez por semana para visitar um amigo, e que um dia, uma das filhas o seguiu pelas ruas de Lisboa e o viu entrar numa Igreja.

Como qualquer filósofo da Razão Pura, António Quadros preservou sempre no seu espírito a Liberdade, liberdade de agir, de pensar e de sentir.

Numa das suas obras, escreveu que:

É preciso que os homens descubram a razão que trazem escondida, na sua alma de peregrinos. E que é preciso que descubram a verdadeira razão de viver, de sofrer e de morrer. É preciso que se sintam irmãos, precisamente porque são diferentes. É preciso que se sintam homens, precisamente porque não são autómatos e não foram fabricados em série por um Deus relojoeiro.

António Quadros foi um homem de fé, mas que não escreveu contra quem não a tem. Preocupava-o mais quem não tivesse amor, daí ter escrito esta passagem com que termino a minha comunicação:

Não sabemos se há Deus? Não temos um critério de verdade que dirija os nossos actos? Procedamos como se Deus existisse, como se o Estado fosse justo, como se a razão pura tivesse em si a garantia de uma autenticidade. Por outras palavras, e encarando o problema do ponto de vista político: como se o maior número, ou a razão social, constituíssem o selo da verdade; como se o super-homem, ou a razão da vontade, justificassem o direito pela própria virtude da vontade mais forte; como se o indivíduo, ou a razão psicológica fossem justificados em fazer prevalecer, contra o mundo, a superioridade do «ego»; ou ainda como se um futuro ou a razão histórica constituíssem critério para o drama dirigido do presente.



