

**A SABEDORIA ORIENTAL
NA OBRA POÉTICA
DE ANTERO DE QUENTAL
E ENSAÍSTICA
DE MANUEL DA SILVA MENDES**

CARLOS MIGUEL BOTÃO ALVES

Dissertação para a obtenção do
Grau de Doutor em Literatura
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais

Trabalho realizado sob a orientação do
Professor Doutor Pedro Alfonso Ferré da Ponte (UAlg - FCHS) e da
Professora Doutora Helena Carvalhão Buescu (UCL - FLUL)

MACAU / FARO

2014

DECLARAÇÃO

Declaro ser o autor deste trabalho, que é original e inédito. Autores e trabalhos consultados estão devidamente citados no texto e constam da listagem de referências incluída.

O candidato

(Carlos Miguel Botão Alves)

INDICAÇÃO DE *COPYRIGHT*:

A Universidade do Algarve tem o direito, perpétuo e sem limites geográficos, de arquivar e publicitar este trabalho através de exemplares impressos reproduzidos em papel ou de forma digital, ou por qualquer outro meio conhecido ou que venha a ser inventado, de o divulgar através de repositórios científicos e de admitir a sua cópia e distribuição com objectivos educacionais ou de investigação, não comerciais, desde que seja dado crédito ao autor e editor.

AGRADECIMENTOS

Um profundo agradecimento à minha família e aos meus amigos pelo seu empenhado e permanente apoio; em especial à Elsa Maria, à Maria Beatriz e à Maria Carolina pelas conversas sempre desafiantes e esclarecedoras que me proporcionam.

Obrigado aos meus pais pelo paradigma de estudo com constância e perseverança em que me formaram e que me deixaram.

Um reconhecido agradecimento com respeitosa admiração aos meus professores pelos ensinamentos e pelo modelo de estudo que, com eles, partilhei, muito especialmente ao Professor Pedro Ferré, pela sua sempre solícita disponibilidade para me apoiar e pela profundidade dos seus comentários, e também ao Professor João Ferreira Duarte pelas linhas de análise e de investigação, na área dos estudos de tradução e dos estudos culturais, que muito enriqueceram o meu trabalho.

À Professora Helena Carvalhão Buescu reservo uma palavra muito particular. Muito grato lhe estou pelas sempre oportunas palavras de alento, de orientação científica e de abertura de linhas de investigação, para além da sua imensa e incondicional amizade que me tem sido preciosa, sobretudo em momentos mais críticos da minha carreira profissional e da minha vida.

Muito obrigado e imensamente reconhecido.

Carlos Alves

RESUMO:

O presente trabalho de investigação em literatura abrange um conjunto sistémico de ideias e de conceitos oriundos das correntes sapienciais do pensamento oriental, que foram tomados por Antero de Quental nos seus sonetos, e por Manuel da Silva Mendes nos seus ensaios, e tomaram um lugar central na sua mundivisão, através de um processo elaborado de tradução cultural, enformando a sua interpretação da realidade e estruturando o seu pensamento.

No seio de debate sobre o Orientalismo, foi nossa intenção sublinhar o papel activo que estes autores de língua portuguesa desempenharam no diálogo cultural entre a Europa e o Oriente.

Tendo como objectivo central a compreensão de como é que estes dois autores activaram um conjunto de estratégias e de instrumentos para efectivarem uma real tradução cultural, a fim de poderem inserir elementos da sabedoria e da filosofia orientais (budista e taoista) nos seus sistemas de interpretação do Mundo e do Homem, efectuámos uma análise detalhada das suas obras, de acordo com um enquadramento teórico bem definido.

Se é verdade que, por um lado, Antero de Quental teve um contacto indirecto com o Oriente cultural, sobretudo através de traduções, já Silva Mendes, que viveu em Macau durante cerca de três décadas, teve um diálogo directo e contínuo com os orientais. Todavia, o que é relevante é que os dois pertencem a uma geração de grande empenhamento político e social, para além de fecunda do ponto de vista literário. Para além disso, ambos desenvolveram uma reflexão profunda que se estendeu pelos campos da metafísica e da ética, facto que trouxe às suas obras uma densidade e um alcance único, especialmente no contexto português.

Se Antero de Quental tem já uma posição bem estabelecida no contexto do sistema literário de língua portuguesa, Manuel da Silva Mendes é bem menos conhecido, muito possivelmente porque passou a sua vida em Macau, apartado dos centros de cultura e de decisão, onde construiu uma carreira docente e de causídico.

Sendo autores dos finais do séc. XIX e do início do séc. XX, ambos tiveram, ao longo de várias décadas, uma actividade poética e filosófica bastante importante. A sua obra, aliás, influenciou de forma marcante o diálogo intercultural da literatura portuguesa e europeia com o oriente sapiencial.

Pensamos que estudos como este que apresentamos, são essenciais no mundo do dealbar do séc. XXI, pois que se colocam como um desafio académico a uma reflexão intercultural, com vista a poder desencadear um diálogo mais racional e uma compreensão mútua mais aprofundada com a Alteridade, que nos possam conduzir a uma tão desejada paz global.

PALAVRAS CHAVE: Antero de Quental; Manuel da Silva Mendes; Orientalismo; Tradução cultural; Budismo; Taoismo.

RÉSUMÉ:

Ce travail de recherche porte sur un ensemble systémique d'idées et de concepts qui, appartenant originellement à de différents courants de la pensée orientale, a été traduit par Antero de Quental dans ses sonnets et par Manuel da Silva Mendes dans ses essais, par un processus bien élaboré de traduction culturelle. Au fur et à mesure que ces idées ont été soigneusement traduites et intégrées dans leur vision du monde, elles y ont pris une position centrale et ont eu une part fondamentale dans la structuration de leur pensée.

À l'intérieure des débats sur l'Orientalisme, nous avons voulu déterminer le rôle actif que ces auteurs de langue portugaise ont eu dans le dialogue culturel entre l'Europe et l'Orient.

Ayant comme objectif central de comprendre comment ces deux auteurs ont su mettre en place une série de stratégies de traduction culturelle, à fin de pouvoir inclure des éléments de la sagesse et de la philosophie orientales (bouddhiste et taoïste) dans leurs systèmes d'interprétation du Monde et de l'Homme, nous avons fait une analyse détaillée de leurs œuvres, selon un encadrement théorique bien défini.

En effet, si Antero a eu un contact indirect avec l'Orient culturel, surtout à travers des traductions, Silva Mendes a vécu à Macao pendant une période d'environ trente ans où il a pu établir avec les orientaux un dialogue direct et permanent. Ce qui est d'ailleurs vrai, c'est que tous les deux appartiennent à une génération de grand engagement politique et social, aussi bien que prolifique sur le point de vue littéraire. Tous les deux ont, ainsi, développé une réflexion sur les champs de la métaphysique et de l'éthique, ce qui apporte à leurs textes une densité et une portée toute particulière et unique dans le contexte portugais.

Si Antero de Quental a déjà une position bien élevée à l'intérieur du système littéraire de la langue portugaise, Manuel da Silva Mendes est beaucoup moins connu, très possiblement car il a passé la plupart de sa vie à Macao, écarté des centres de culture et de décision, où il a poursuivi une carrière de professeur et d'avocat.

Auteurs portugais de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, ces deux auteurs ont eu, au fil de plusieurs décennies, une activité poétique et philosophique assez remarquable, qui a beaucoup influencé la façon dont le dialogue interculturel de la littérature portugaise et européenne s'est dorénavant produit avec la sagesse orientale.

Nous croyons que des études comme celui que nous présentons maintenant, sont essentielles dans le monde actuel du début du XXIe siècle, car se posent à maintes reprises comme un défi académique à une réflexion interculturelle, en vue de pouvoir déclencher un dialogue plus rationnel et une compréhension mutuelle plus approfondie avec l'Altérité, qui puissent nous mener tous à une paix globale tant désirée.

MOTS CLÉS: Antero de Quental; Manuel da Silva Mendes; Orientalisme; Traduction culturelle; Bouddhisme; Taoïsme.

ABSTRACT:

This research work in comparative literature focuses on a systemic set of ideas and concepts that, although originally from different Eastern philosophical traditions, have been translated by Antero de Quental in his sonnets and by Manuel da Silva Mendes in his essays, through an sophisticated process of cultural translation. As these ideas were integrated in their vision of the world, they occupied a central position and had a relevant part in structuring their thought.

In the context of the debate on Orientalism, we aimed at standing out the active role they both have played in the cultural dialogue between Europe and the Orient.

Our main objective is to understand how these authors managed to activate a series of cultural translation strategies in order to be able to insert oriental philosophical elements (Buddhist and Taoist) in their interpretation systems of Man and the World. For that we made a profound and detailed analysis of their texts within a well defined theoretical framework.

Thus, if Antero had an indirect contact with the cultural Orient, mainly through translations, Silva Mendes lived in Macau for several decades where he had a direct and permanent dialogue with the Orientals and their culture. However, what is relevant in their context is that they belong to a generation deeply committed in politics and in social changes and particularly prolific in literary terms. Both of them have carried out an extensive metaphysical and ethical reflection, which brings to their works a depth and a density unique in the Portuguese language context.

Moreover, if Antero de Quental has a renown position within the literary system of the Portuguese language, Manuel da Silva Mendes is a lot less known, most probably because he spent most of his life in Macau, far away from the political and cultural centres, where he carried out a career as a teacher and a lawyer.

Having lived during the last decades of the 19th century and the first half of the 20th century, both authors who had through the years a remarkable philosophical and poetical activity, which have shaped up the ways in which the dialogue with the oriental wisdom has ever since been made.

We believe that research works as the one we present now are essential in nowadays world, for they challenge us in the academy to deepen an intercultural reflection, in view of finding new and more productive ways to reach a mutual understanding with the Other, that may lead to a well established and durable global peace.

KEYWORDS: Antero de Quental; Manuel da Silva Mendes; Orientalism; Cultural translation; Buddhism; Taoism.

“Muito que dizer, e pouca vontade de falar...”

Antero de Quental, *Cartas I*, (1865), p. 34.

“O Budismo traz consigo toda a satisfação, toda a consolação e toda a alegria”.

Antero de Quental, *Cartas II*, (1887), p. 841.

“Desvantagem é ser útil;

Vantagem é ser inútil.

A maior veneração

Alcança-se na inacção.”

Manuel da Silva Mendes, *Sobre Filosofia*, p. 155.



Antero de Quental



Manuel da Silva Mendes

Translation is always [and particularly in what the cultural issues and questions are concerned] a shift not between two languages but between two cultures.

Umberto Eco, *Experiences in Translation*¹

¹ Umberto Eco, *Experiences in Translation*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto, 2008, p.17.

ABREVIATURAS USADAS

LISTA DAS INICIAIS USADAS: (por ordem alfabética)

Para que o texto do presente trabalho de investigação fosse mais facilmente consultado, utilizou-se um conjunto de abreviaturas para referir as obras mais vezes citadas.

BGB - refere-se à obra:

COOMARASWAMY, K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Munshiran Manoharlal Publishers, New Delhi, 1985.

CAMSM, I - refere-se à obra:

MENDES, Manuel da Silva, *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*, vol. I, compilado, organizado e prefaciado por Luiz Gonzaga Gomes, Macau, 1963.

CAMSM, III - refere-se à obra:

MENDES, Manuel da Silva, *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*, vol. III, compilado, organizado e prefaciado por Luiz Gonzaga Gomes, Macau, 1963.

DSRA, F - refere-se à obra:

SERRÃO, Joel, *Devir e Ser na Rota Anteriana, Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991.

EBFMFL - refere-se à obra:

QUENTAL, Antero, *Ensaio sobre as bases filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade, Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991.

E, F - refere-se à obra:

QUENTAL, Antero, *Espontaneidade, Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991.

FIP - refere-se à obra:

PULIGANDLA, R., *Fundamentals of Indian Philosophy*, Abingdon Press, New York, 1975.

FNN, F - refere-se à obra:

QUENTAL, Antero, *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas, Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991.

IP - refere-se à obra:

R. Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, Abingdon Press, New York, 1975.

MIR - refere-se à obra:

MENDES, Manuel da Silva, *Macau – Impressões e Recordações*, prefácio de Graciete Batalha, ed. Tipografia Mandarin, Macau, 1979.

NMRP, F - refere-se à obra:

QUENTAL, Antero, "Nota sobre a missão revolucionária da poesia", Alberto Ferreira (ed.), *Antologia de textos da "Questão Coimbrã*, Moraes ed., Lisboa, 1980.

SI, F - refere-se à obra:

QUENTAL, Antero, *Sentimento da Imortalidade, Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991.

SM, F - refere-se à obra:

QUENTAL, Antero, "Na sentida morte do meu discípulo e amigo Martinho José Raposo", *Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991.

TGF, F - refere-se à obra:

QUENTAL, Antero, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do século XIX, Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991.

INTRODUÇÃO

ÂMBITO E APRESENTAÇÃO

Com o presente trabalho de investigação tentar-se-á mostrar como um conjunto de ideias próprias do pensamento budista e taoista enformam o horizonte de compreensão e a perspectiva que tanto Antero de Quental como Manuel da Silva Mendes têm da realidade, e, além disso, como na obra poética (sonetística) do primeiro e na obra ensaística do segundo, é elaborado um sofisticado processo de tradução cultural desse oriente sapiencial, que tem em vista a sua apropriação e reescrita, num contexto cultural e filosófico ocidental.

Além disso, veremos como levam a cabo uma leitura a vários níveis muito peculiar de certas noções fundamentais da tradição sapiencial oriental budista e taoista, e, como a sua inclusão e incorporação na sua mundividência lhes permite uma abertura de compreensão mais alargadas e abrangentes do mundo e da situação do homem.

Aproximamos dois autores bem diversos e com fama e impacto bem diferentes: se, por um lado, Antero de Quental quase não necessita de apresentação dado o seu relevo e empenhamento em múltiplas questões que caracterizam a contemporaneidade da História Cultural Portuguesa, se é verdade que a sua obra tem sido objecto de um considerável número de trabalhos de investigação², exactamente o contrário se passa com Manuel da Silva Mendes, vulto da cultura portuguesa que viveu e desenvolveu a sua actividade cerca de uma geração após a de Antero, e que, para além disso, o fez no oriente. A sua apresentação breve é pois por onde começamos, alargando-nos mais em Silva Mendes, por estas óbvias razões.

Estabelecer num estudo comparatista de cariz literário-filosófico uma aproximação de escritores com fama e obra tão diversas é o nosso objectivo, quer por propormos perspectivas de análise e linhas de leitura, quiçá diversas das ideias que a Antero se têm vindo a colar, quer por estabelecermos entre os dois autores pontes de comparação e de analogia que potenciam no reflexo uma da outra a compreensão de ambos. Sabemos que ousamos tocar em ideias feitas e em conceptualizações cristalizadas: em relação a Antero, pela sua fama e pelo facto de a sua obra ser bastante divulgada, e em relação a Silva Mendes, exactamente pelo inverso. Dado o seu

² Cf. António Sérgio, *Notas sobre Antero, Cartas de problemática e outros textos filosóficos*, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001. (Cf. pp. 60 e segs. “Notas sobre os Sonetos e as Tendências Gerais da Filosofia, de Antero de Quental”) e António Sérgio, *Um problema anteriano: (sobre a ideia e a realidade do desprendimento activo na peregrinação moral do autor dos Sonetos*, edição do autor, Portugal, 1940.

Cf. Lúcio Craveiro da Silva, *Antero de Quental – Evolução do seu Pensamento Filosófico*, Livraria Cruz, Braga, 1959; Hernâni Cidade, *Antero de Quental*, ed. Presença, Lisboa, 1988; Joaquim de Carvalho, *Evolução Espiritual de Antero de Quental e Outros Escritos*, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1991; Leonardo Coimbra, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Guimarães ed., Lisboa, 1991; Eduardo Lourenço, *Antero ou a Noite Intacta*, ed. Gradiva, Lisboa, 2007.

quase desconhecimento por parte do grande público, e considerando que a sua obra nem em termos editoriais tem tido o relevo que mereceria, a sua aproximação à de Antero reveste-se, sem dúvida, de alguma ousadia, que nos faz intelectualmente vibrar, e que torna o nosso trabalho de análise foco de maior interesse.

Por uma apresentação biográfico-literária dos dois autores que nos ocuparão neste trabalho perscrutamos de imediato que encontraremos similitudes e distanciamentos no tratamento que os dois autores fazem da sabedoria oriental.

Porém, necessitamos obviamente de iniciar a nossa pesquisa por balizar o campo e por demarcar o que entendemos por oriente, por escrita acerca do oriente e por Orientalismo. Os termos têm sido muito usados em situações e com intuítos bastante diversos em vários trabalhos de análise histórico-literária e, por isso, necessitam de esclarecimento para a compreensão do contexto em que os usamos. Com esse capítulo inicial propomo-nos, pois, balizar em termos ideológicos o campo da nossa análise e as linhas de contacto que, em termos da apreensão dos elementos da sabedoria oriental budista e taoista, podemos encontrar entre os dois autores. Assim, compreender-se-á qual é o sentido da aproximação dos dois autores que fazemos, assim como do seu alcance.

Num capítulo seguinte, fazemos a descrição da atmosfera cultural europeia-ocidental no momento da escrita de ambas as obras. Descrevemos de forma selectiva como se foi fazendo a descoberta do oriente por parte de autores europeus.

Se é um facto que, na realidade, ao longo da história sempre foi havendo contactos mais ou menos esporádicos, e mais ou menos profundos, entre as duas áreas culturais, desde a Antiguidade até à modernidade e ao início das viagens de descoberta e negócio transoceânicas, não deixa de ser menos verdade que é no séc. XIX que a escrita sobre o oriente ganha um fôlego e desperta uma voga na comunidade erudita e académica, por um lado, e no público leitor que se ia alargando por força de uma maior escolarização por outro; um público onde se incluíam (incluem) tanto os que, embora não saindo da Europa, se interessavam pelo “Outro” (lado do mundo), como aqueles que demandavam o oriente para evangelizar, para comerciar, para administrar, para ensinar e/ou para lá/cá se radicarem.

Ambos os autores manifestam um profundo interesse intelectual acerca da tradição do pensamento oriental, e ambos tentam, a seu modo, e de acordo com as suas necessidades reflexivas, penetrar na alteridade que constitui a tradição da sabedoria oriental, para dela

recolherem aspectos que lhes parecem possuir potencialidades explicativas e vivenciais que não encontram na sua cultura de origem.

Como veremos, une-os tanto a época em que levam a cabo a sua actividade reflexiva, como a procura e a abertura à sabedoria oriental. Os dois empreendem um caminho de pesquisa e de compreensão de noções e de ideias orientais e realizam a sua incorporação no seu sistema de compreensão do mundo. Ambos se embrenham nas ideias dos textos sapienciais orientais e investem intelectual e reflexivamente no oriente budista e taoista, na procura de novos instrumentos de análise da realidade e de orientações para o comportamento humano.

Num período social e politicamente conturbado que lhes foi dado viver, Antero de Quental em Portugal e Manuel da Silva Mendes em Macau (a ocidente e a oriente) sentem o mesmo anseio de encontrar e empreender um caminho sério de procura de meios de reflexão, que permita dar sentido a toda a rápida e caótica “movência” do mundo, e a todas as alterações a que estava sujeito o homem ocidental e europeu no virar do séc. XIX para o séc. XX.

Nesta medida, e a vários níveis, ambos os autores se inscrevem no movimento intelectual europeu de descoberta e de representação mais sistemática do oriente. A descoberta do oriente é, efectivamente, uma das traves do pensamento ocidental na sua curiosidade de conhecer as terras orientais. A este movimento dedicamos um outro capítulo do nosso trabalho, para que se perceba de que modo as obras de ambos os autores se integram e dão voz e corpo às discussões e debates da sua época, e de como esse debate continua, em grande medida, vivo e pujante nos dias de hoje.

No momento actual, em que se assiste à entrada na cena internacional de potências orientais como o Japão, a Índia e a China, e levando em linha de conta a presença multi-secular de Portugal e da língua e cultura portuguesas no oriente – as quais, nos dias de hoje, sentem uma procura, suscitam um interesse e são objecto de estudo como talvez nunca antes - faz todo o sentido descobrirmos o que de oriental existe na escrita de autores da nossa cultura, para que, informada e conscientemente, o entendimento (mútuo) seja mais aprofundado e abrangente, e para que esse contacto possa ser potenciador de ideias e se possa efectivar um diálogo real.

Por conseguinte, queremos mostrar e argumentar como Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes realizam um laborioso trabalho de tradução cultural, (que em si é já um diálogo intelectual e reflexivo com os textos e os conceitos orientais) que os conduz a uma incorporação conexa e sólida de certos aspectos orientais no seu sistema de compreensão do mundo, o que os leva a encontrar sofisticados meios da sua expressão: ensaios e traduções em Silva Mendes, e a renovação (da forma) do soneto em Antero.

Seguem-se dois capítulos em que - após o esclarecimento do âmbito de estudo e dos instrumentos de análise e de entendimento dos textos - descemos aos textos concretos e neles penetramos. Fazemos um trabalho de análise textual pormenorizada, com vista a sobre eles lançar uma nova luz que possa ser relevante para a sua compreensão, acrescentando-lhes sentido, mas que possa sobretudo ser significativa para todos aqueles que a levarem a cabo, já que se trata de textos de cariz metafísico e ético-moral e, por isso, almejam em grande medida a alteração de quem os lê.

Todo o trabalho é dedicado pois a esclarecer os meios e os instrumentos intelectuais usados por Antero de Quental e por Manuel da Silva Mendes na tradução do oriente, e a como o tratamento da releitura desse oriente que encontramos nas suas obras se desenvolve tanto a nível literário como a nível filosófico: nas áreas de encontro destes dois campos de reflexão. Para além disso, lança pistas de compreensão para um entendimento mais pragmático do mundo oriental (nomeadamente de como conviver e lidar com os orientais), o que é crucial na actualidade, sobretudo para aqueles que do oriente espacial optaram por fazer a sua casa, e que se dão conta de como esse oriente é já constitutivo da sua forma de pensar, de viver e plasma já a forma de organizar a sua vida e de “orientar” a sua conduta, como é, em grande medida, o nosso próprio caso.

Constituem ainda partes do trabalho as conclusões, um breve glossário dos termos próprios da sabedoria oriental que mais usamos na nossa investigação, e terminamos com alguns anexos de textos que consideramos importantes, mas que há muito estão arredados dos olhos do

público, por não terem sido re-editados. Consideramos que o facto de assim os voltarmos a disponibilizar é mais um contributo a este diálogo que tentamos destacar e revigorar e, quem sabe, um convite a que ele seja prolongado por outros.

APRESENTAÇÃO DE ANTERO DE QUENTAL

Embora já muito se tenha escrito e debatido sobre o percurso de vida de Antero de Quental, interessa-nos frisar alguns momentos que nos parecem ser importantes para podermos compreender de forma mais abrangente como é que a questão do oriente, e do Budismo em particular, aparece com um lugar de bastante relevo na sua produção poética. Intentamos, além disso, aproveitar esta oportunidade, que é a de falar da sua vida, para sublinhar o não distanciamento entre a sua escrita e a sua existência: a vida e a escrita, num homem tão inteiro, são dois aspectos indissociáveis que aparecem completamente inextrincáveis na elaboração e desenvolvimento das suas ideias. Daí que tenhamos recorrido às suas cartas, para tornarmos mais claro e espontâneo o seu percurso, que é, afinal, de escrita literária porque é poético, e por o ser sobre as questões do mundo e do homem, ganha uma densidade e uma profundidade filosóficas, e por decorrer directamente da consciência, é existencial, pois que confessadamente ele torna os Sonetos o percurso de uma consciência onde se manifestam e debatem questões Humanas³, onde, de uma maneira mais ou menos evidente, e mais ou menos elaborada, o oriente sapiencial está definitivamente presente. É esse o núcleo do nosso trabalho de investigação e de reflexão, é essa a nossa tese.

Antero Tarquínio de Quental nasceu nos Açores na ilha de S. Miguel, cidade de Ponta Delgada, numa família que pautava a sua conduta segundo os preceitos católicos, numa ambiência profundamente religiosa.

Estudou no Colégio do Pórtico, de Ponta Delgada, fundado e coordenado por António de Feliciano de Castilho, do qual foi aluno e desse tempo dirá:

³ Antero de Quental, *Cartas II*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, ed. Comunicação, Lisboa, 1989, p. 748, 1885. (Carta a Carolina Michaëlis de Vasconcelos).

V.Ex.a. aturou-me em tempos no seu Colégio do Pórtico, tinha eu ainda dez anos, e confesso que devo à sua muita paciência o pouco francês que ainda hoje sei.⁴

Apesar disso, anos mais tarde, durante os momentos mais vivos do que se veio a celebrar como a “Questão Coimbrã”, envolveu-se com o seu antigo professor em debate literário-político. Todavia, a educação literária do colégio, e mal grado a sua tenra idade, marca-o e orienta-o no estudo das humanidades e da literatura em particular. A propósito de ter ouvido ler a um dos padres seu professor um poema de Alexandre Herculano escreve:

Teria os meus dez anos, quando pela primeira vez, a ouvi recitar a um bom padre, que me ensinava rudimentos de gramática latina. Não ousou dizer que tivesse entendido. E, no entanto, profunda foi a impressão que recebi, como a revelação dum mundo novo e superior, a revelação do ideal religioso. Escapava-me o sentido de muitos conceitos, a significação de muitas palavras: mas, pelo tom geral de sublimidade, pela tensão constante de um sentimento grande e simples, aqueles versos revolviam-me, traziam-se lágrimas aos olhos, como se me introduzissem, embalado numa onda de poderosa harmonia, na região das coisas transcendentas...⁵

Em 1858 ingressou na Universidade de Coimbra, de onde viria a sair bacharel em Direito em 1864.

A Fatalidade que me persegue com tenacidade verdadeiramente paternal, não me quis poupar - não quis deixar sem coroa este templo de sandice e ridículo chamado formatura; não lhe tremeu a mão adunca e férrea escrevendo no livro-caixa do Fado esta sibilina palavra

⁴ Antero de Quental, “*Bom Senso e Bom Gosto carta ao Ex.mo sr. A. F. de Castilho*”, (1865), ed. Universidade de Coimbra, 2009, p. 15.

Vidé Antero de Quental, “*A Dignidade das Letras e das Literaturas Oficiais*”, (1865), Colares ed., 1996.

⁵ Prefácio à antologia “*Tesouro Poético da Infância*”, que edita no sentido do seu empenhamento na educação popular e para criar bases em que pudesse despertar um espírito de responsabilidade intelectual e cívica. Para esta antologia, seleccionou textos de João de Deus, Castilho, Tomás Ribeiro, Júlio Dinis, Guerra Junqueiro, Gonçalo Crespo, Mendes Leal, Bulhão Pato, incluindo autores populares anónimos, para além de poemas seus. Logo na sua introdução, Antero de Quental afirma que “a poesia constitui o instrumento por excelência acomodado para desenvolver, e até evocar, na alma infantil, aquele sentido do bem e do belo, sem o qual, mais tarde, a própria rectidão do carácter degenera numa dureza intolerante e estreita” e conclui “Se as mães de família e os mestres inteligentes acolherem com favor este livrinho, aplaudir-me-ei por este pequeno serviço prestado à causa da educação.”

São de notar, por um lado o seu comprometimento que sente para com a educação, em que a poesia desempenha um papel basilar, e a inter-relação íntima e fundadora que encontra entre as questões estéticas (o belo) e as éticas (o bem), as quais constituem traves mestras e orientadoras da sua reflexão, como trataremos na segunda parte deste estudo.

BACHAREL!!! E sou Bacharel!!! E Bacharel *nemine-discrepante*!! E não houve um R justiceiro, um R honesto e consciencioso que protestasse, levantando no ar com terrível assobio, o seu rabo de serpente, não houve R - um só - que protestasse contra essa sentença fatal, que assim condena um inocente cábula a arrastar perpetuamente, qual rocha de Sísifo, essa grilheta de uma carta de Bacharel em Direito!!! *Nemine-Discrepante*!!!

Sabeis vós o que é um *nemine discrepante*? É trocar a sua coroa de poeta, pelo círculo de sebo da borla doutoral dum Neiva! É ler no horizonte da vida, em vez do poema de oiro das aspirações embalsamadas, a letra gorda e enchundeada dum sempiterna sebenta ! É escambar [!] a púrpura brilhante das aspirações sublimes, pela albarda, vermelha da vermelhidão das digestões felizes, o capelo de Doutor! É ter por alma um sofisma, por vida um *a-contrario-sensu*, por templo santo a audiência, por culto a Deus e tudo a Ordenação do Reino!! **Este trecho duma meditação que actualmente componho em estilo Oriente, e em que trabalho debaixo da [sua] salutar influência (...), vos dará ideia do estado moral do vosso,**

E assina ironizando,

Antero (o Bacharel)⁶

Desde cedo mostra como está em contacto com os ecos dos trabalhos acerca do oriente⁷ e de como encara a presença do elemento oriental na sua visão metafísica e moral da realidade. Em carta a António Lopes dos Santos Valente (1883) vem confessar como é do oriente que apreende elementos que lhe são essenciais para poder compreender o mundo e o homem, com vista a tomar uma perspectiva que lhe desvele as razões últimas da sua existência enquanto sujeito moral:

A minha vida moral é agora verdadeiramente a de um budista, e isso tem reflectido na minha poesia (...) [n]os meus Sonetos Completos.⁸

⁶ Antero de Quental, *Cartas I*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, ed. Comunicação, Lisboa, 1989, pp. 31-32, 1863. (1864). (Carta a José e Alberto Sampaio). [destaques e itálicos nossos]. De facto a carta deveria ser de 1864, ano da conclusão dos estudos em Coimbra. (*Cartas I*, *op. cit.*, p. 31).

⁷ Desses estudos que se iam publicando refere Antero que conhecia sobretudo a obra de Barthélemy Saint Hilaire e de Eugène Burnouf (que referimos num capítulo à frente). Todavia, embora nunca desenvolva a questão na “matéria oriental” senão muito esparsamente e a propósito de outros temas nas suas Cartas e outros escritos, não deixa de a mencionar. É nos Sonetos que explora os aspectos do Oriente sapiencial, que selecciona e traz para a sua mundivisão. (cf. nota 8).

Vejam-se, a propósito, as reflexões que fazemos acerca da forma do soneto na expressão poético-filosófica de Antero.

⁸ Antero de Quental, *Cartas II*, *op. cit.* p. 656, 1883. (Carta a António Lopes dos Santos Valente).

Durante os seus anos de formação universitária, entra em contacto e lê aprofundadamente a obra de alguns dos pensadores que mais influenciavam a vida filosófica, política e social da época, e através dos quais encontrava uma explicação teórica dos acontecimentos que iam transformando a Europa do tempo. Estudou pois Kant, Hegel, Proudhon, Michelet, Comte e outros pensadores seus contemporâneos, entre os quais Hartmann, mas ainda outros de onde se destacam igualmente aqueles que mais contactos tinham com o pensamento oriental, tal como Arthur Schopenhauer, para além de se dedicar à tradução de alguns autores alemães do início do século, aos quais o oriente não era alheio e que, de certa forma, estavam envolvidos na compreensão e “tradução” da “matéria oriental”.

Por estes anos é pois crível que se tenha também inteirado – mesmo que em segunda mão, por traduções e por comentários dos muitos artigos que se iam editando - dos estudos acerca do oriente, e do impacto que o conhecimento da sabedoria oriental ia tendo na Europa intelectual e erudita, como aliás se depreende pelas referências (embora raras) que faz a esse facto.⁹

Em Coimbra funda a Sociedade do Raio, organização semi-secreta de estudantes envolvida na contestação ao sistema, onde se envolve na divulgação e no debate das ideias que alteravam o mosaico político e social da Europa. Durante o período em que está em Coimbra (1858-1864), tem um acesso mais directo e actualizado a tudo o que se ia publicando sobretudo em França e, com toda uma geração que se inquietava e ansiava por mudança, alimentava-se das ideias que o comboio mais rapidamente e de forma mais eficaz trazia de Paris.

O facto mais importante da minha vida durante aqueles anos, e provavelmente o mais decisivo dela, foi a espécie de revolução intelectual e moral que em mim se deu, ao sair, pobre criança arrancada ao viver quase patriarcal de uma província remota e imersa no seu plácido sono histórico, para o meio da irrespeitosa agitação intelectual de um centro, onde mais ou menos vinham repercutir-se as encontradas correntes do espírito moderno. Varrida num instante toda a minha educação católica e tradicional, caí num estado de dúvida e incerteza, tanto mais pungentes quanto, espírito naturalmente religioso, tinha nascido para crer placidamente e obedecer sem esforço a uma regra reconhecida. **Achei-me sem direcção, estado terrível de espírito, partilhado mais ou menos por quase todos os da minha geração, a primeira em Portugal que saiu decididamente e conscientemente da velha estrada da tradição.** Se a isto se juntar a imaginação ardente, com que em excesso me dotara a natureza, o acordar das paixões amorosas próprias da primeira mocidade, a turbulência e a petulância, os fogachos e os abatimentos de um temperamento meridional, muito boa fé e boa vontade, mas muita falta de paciência e método,

⁹ Idem, pp. 803-805 e pp. 925,926 (em duas cartas que escreve a A. Jaime de Magalhães Lima em 1886 e 1889); pp. 900,901 (em carta a A. Manuel Ferreira Deusdado) e pp. 833-840 (onde refere a questão mais extensamente na carta de cariz autobiográfico a Wilhelm Storck, de 1887).

ficará feito o quadro das qualidades com que, aos dezoito anos penetrei no grande mundo do pensamento e da poesia.¹⁰

As elites portuguesas debatiam as novas ideias até porque, nas palavras de Eça de Queirós, “Coimbra vivia então (1860-1865) uma grande actividade ou antes um grande tumulto mental”¹¹, que diariamente era facilitado pelos comboios que despejavam no seio dessa juventude as ideias que a França criava e irradiava. E desse ambiente de fértil procura, descoberta e debate intelectuais que marcaram os anos de formação da geração de Antero, refere Eça:

Pelos caminhos-de-ferro, que tinham aberto a Península, rompiam cada dia, descendo da França e da Alemanha (através da França) torrentes de coisas novas, ideias, sistemas, estéticas, formas, sentimentos, interesses humanitários... Cada manhã trazia a sua revelação, como um sol que fosse novo. Era Michelet que surgia, e Hegel, e Vico, e Proudhon; e Hugo tornado profeta e justiceiro dos reis; e Balzac, com o seu universo perverso e lânguido; e Goethe, vasto como o Universo; e Poe, e Heine, e creio que já Darwin, e quantos outros! Naquela geração nervosa, sensível e *pálida* como a de Musset (por ter sido talvez como essa concebida durante as guerras civis) todas estas maravilhas caíam à maneira de achas numa fogueira, fazendo uma vasta crepitação e uma vasta fumaraça!

(...) Nesse mundo novo que o Norte nos arremessava aos pacotes, fazíamos por vezes achados bem singulares: - e ainda recordo o meu deslumbramento quando descobri esta imensa novidade – a Bíblia! Mas a nossa descoberta suprema foi a Humanidade. (...) Começámos logo a amar a Humanidade!¹²

Um crescente número de jovens vibrava com a filosofia de Proudhon e de Hegel, e discutia os romances de Balzac, Zola, de Vitor Hugo, além dos escritos de Renan, de Musset entre outros, onde as ideias de reforma social e de subversão política eram ensaiadas e, em breve, Antero acabou por as transpor para os seus primeiros escritos marcados por uma forte natureza ideológica, versando temas sociais e políticos; é o tempo das *Odes Modernas*, publicadas em 1865, um ano após a *Visão dos Tempos e Tempestades Sonoras* de Teófilo de Braga.

É por estes anos de Coimbra que colabora com bastante assiduidade no jornal *O Académico*, onde escreve textos muito comprometidos com o novo ideário ideológico do seu tempo (republicanismo na política, realismo na arte), destacando-se logo em 1865-1866, pelos

¹⁰ Antero de Quental, *Cartas II, op.cit.*, pp. 833,834. 1887. (a famosa carta autobiográfica de Antero escrita a Wilhelm Storck). [destaques nossos]

¹¹ Eça de Queiroz, “Um Génio que era um Santo”, in *Notas Contemporâneas*, Lisboa, Edições Livros do Brasil, pp.254, s.d.

¹² Idem, pp. 254, 255.

ataques que faz aos defensores das concepções mais tradicionais da arte, como Feliciano de Castilho, na polémica conhecida como a Questão Coimbrã. A sua intervenção é intempestiva nas palavras, mas genuína nas ideias; afirma-se na sua atitude face ao valor e ao papel da “Ideia” na sua vida intelectual, que concebe em plena liberdade de exercício sem ser dominada por preceitos de autoridade, quer política, quer académica, quer qualquer outra: Assim, seguindo a forma de uma carta aberta, em *Bom Senso e Bom Gosto*, diz:

O que se ataca... não é uma opinião literária menos provada, uma concepção poética mais atrevida, um estilo ou uma ideia. Isso é o pretexto, apenas. Mas a guerra faz-se à independência irreverente de escritores que entendem fazer por si o seu caminho, sem pedirem licença aos mestres, mas consultando só o seu trabalho e a sua consciência... A guerra faz-se à impiedade destes hereges das letras, que se revoltam contra a autoridade dos papas e pontífices... quem move estes ridículos combates de frases é a vaidade ferida dos mestres e dos pontífices... é a banalidade que quer dormir sossegada no seu leito de ninharias; é a vulgaridade...¹³

Pugna por uma verdadeira ruptura cultural e disso dá conta em textos filosóficos e poéticos e, a partir deste empenhamento no debate intelectual tanto a nível da produção literária como da reflexão filosófica, coloca a sua escrita no interface da produção artística e da reflexão teórica, uma das marcas que consideramos mais importantes da sua obra, de que damos conta na análise dos seus textos num capítulo mais adiante deste trabalho de investigação. A Arte e a reflexão filosófica, literária e ideológica constituem assim dois vectores essenciais na produção anterior, que se entrecruzam com as questões da sabedoria oriental, e de cuja confluência iremos tentando seguir no decurso do presente estudo de investigação.

Em 1866 Ramalho Ortigão sai em defesa de Castilho com o folheto *A Literatura de Hoje* em que acusa Antero de cobardia, pois este referira, aliás de forma descortês, a velhice e a cegueira do poeta, mas Antero reage:

Ramalho Ortigão escreveu insolências bastante indignas a meu respeito num folheto a propósito da sempiterna questão Castilho. Eu vim ao Porto para lhe dar porrada. [sic.] Encontrei, porém, o Camilo o qual me disse que adivinhava o motivo da viagem e que antes das vias de facto, ele iria falar com o homem para ele dar satisfação. Aceitei. A explicação, porém, do dito

¹³Antero de Quental, “Bom Senso e Bom Gosto, Carta ao Ex.mo sr. A.F. de Castilho”, (1865), ed. Universidade de Coimbra, 2009, p. 15-16.

homem pareceu-me insuficiente e dispunha-me a correr as eventualidades da bofetada quando me veio dizer o Camilo que o homem se louvava em C. J. Vieira e Antero Albano com plenos poderes de decidir a coisa e que fizesse eu o mesmo em dois amigos meus; na certeza de que uns e outros seriam considerados padrinhos de um duelo (!) no caso de se não entenderem a bem... Que can-can!¹⁴

Após ter acabado os estudos em Coimbra, lança-se na vida prática, demonstrando que era mais do que um mero teórico.

Quer partir e sente um enorme desassossego, por isso e, seguindo o exemplo de Proudhon resolve aprender a profissão de tipógrafo na Imprensa Nacional, em 1866:

Há oito dias que entrei para a Imprensa Nacional e como me sinto cada vez mais resolvido a continuar neste caminho (que, quando não tivesse mais razões por si, tinha esta triunfante de ser único).¹⁵

Consegue efectuar uma viagem a Paris a fim de viver *in loco* a luta do proletariado francês, cuja luta apoia, no entanto, cedo regressa e em 1868 fixou-se em Lisboa, onde vem reencontrar antigos colegas da universidade e funda o Cenáculo, na Casa de Jaime Batalha Reis, onde se realizavam tertúlias político-literárias e no âmbito do qual se afirmou como defensor da “revolução” e das ideias republicanas.

Em Setembro de 1870, com o desastre da Batalha de Sedan, a conseqüente queda do Segundo Império e o movimento da Comuna de Paris, participa em Lisboa activamente na efervescência de ideias daí decorrente. Mobiliza os defensores da mudança e organiza as Conferências do Casino, que marcaram o início da difusão das ideias socialistas e anarquistas em Portugal. Abraça as ideias socialistas e entrega-se mais do que ao seu estudo, à sua propagação: o seu credo passa a ser a liberdade e a fraternidade universais. A proposta é a de uma livre circulação de ideias e do seu debate.

É no ano seguinte, a 22 de Maio, que são abertas as Conferências do Casino, organizadas pelo Cenáculo, e Antero profere a segunda com o título *Causas da Decadência dos Povos*

¹⁴ Antero de Quental, *Cartas I, op. cit.*, pp. 65,66, 1866. (Carta a António de Azevedo Castelo-Branco).

¹⁵ Idem, p. 79, 1866. (Carta a António de Azevedo Castelo-Branco).

Peninsulares. No entanto, quando *Salomão Bensabat Saragga*, se preparava para apresentar o seu texto, o governo manda encerrar as Conferências, alegando que constituiriam uma ofensa à religião e às instituições do Estado.

A reacção é forte e Antero escreve ao presidente do Conselho de Ministros:

A Portaria com que V.Exa. mandou fechar a sala das Conferências Democráticas, (sic) é um acto não só contrário à lei e ao espírito da época, mas sobretudo atentório da liberdade do pensamento, da liberdade da palavra, e da palavra de reunião, isto é, daqueles sagrados direitos sem os quais não há sociedade humana, verdadeira sociedade humana, no sentido ideal, justo, eterno da palavra. Pode haver sem eles aglomeração de corpos inertes: não há associação de consciências livres. Ex.mo. Sr.: nem eu nem V.Exa. passaremos à história: e muito menos as ineptas portarias que V.Ex.a. faz assinar a um rei sonâmbulo. Mas supondo por um momento que alguma destas coisas possa passar ao século XX, folgo de deixar aos vindouros com este escrito a certeza duma coisa: que em 1871 houve em Portugal um ministro que fez uma acção má e tola, e um homem que teve a franqueza caridosa de lho dizer.¹⁶

Com o projecto das conferências gorado, o grupo da “geração de 70” dispersa-se e Antero colabora então na criação de associações operárias, e ao mesmo tempo dedica-se a divulgar ideais revolucionários, escrevendo panfletos e artigos sobre assuntos sociais e literários para o *Jornal do Comércio* e o *Diário Popular*, de Lisboa, mas também para *O Primeiro de Janeiro*, do Porto.

Numa fase da sua vida decididamente empenhada no movimento social e ideológico, fundou, em 1872, a Associação Fraternidade Operária, representante em Portugal da 1ª Internacional Operária, publicou vários folhetos de cariz intervencionista e participou em jornais de propaganda das novas ideias: *A República Federal*, *A República - Jornal da Democracia Portuguesa*, *O Pensamento Social* e a *Revista Ocidente*.

Em 1872 publica as *Primaveras Românticas*, que reúnem a sua produção poética durante a década anterior.

A sua inquietação e o desânimo começam a ser já evidentes, e faz uma viagem aos Açores, durante a qual escreve:

¹⁶ Carta de Antero ao Marquês de Ávila e Bolama, 1871.

Estou efectivamente desassossegado e muito; mas como não estar? Cada vez mais o falso da minha posição nesta terra lusitana. Não me entendo com os homens e com as coisas; apenas com o céu e com os montes, mas isto não é suficiente.¹⁷

E acrescenta, mostrando talvez uma certa ingenuidade:

Para onde irei? Ignoro; talvez daqui até lá, indague dum emprego para a Índia, para Goa ou Macau, países onde a vida moderna não deve ostentar-se em muito excessivo luxo de seu vermelho sangue burguês e gordura de banalidade, como acontece nesta Europa soesmente comodista, esta Cartago sem Moloch - mas com muitos mercenários.¹⁸

E de forma mais intimista dá conta do seu estado de espírito:

Tenho pena de não ter achado aqui o silêncio e a despreocupação que esperava e ansiava... Se eu tivesse achado um ermitério de S. Columbano, uma ilha - no mar - ah! mas bem no mar! Assim o julguei e desejo ainda.¹⁹

Sente o tédio e o desassossego, e a doença não o abandona. A propósito disso escreve:

De plano em plano, e de desejo em desejo, vou descendo lentamente a espiral dos desenganos. (...) Je m'enuie et je m'embête.²⁰

E em muitas das suas cartas partilha o seu sentimento de desassossego,

¹⁷ Antero de Quental, *Cartas I, op. cit.*, p. 66 1866. (Carta a António de Azevedo de Castelo-Branco).

¹⁸ Idem, p. 73, 1866. (Carta a António de Azevedo de Castelo-Branco).

¹⁹ Idem, p. 77, 1866. (Carta a Germano Meireles).

²⁰ José Bruno Carreiro, *Antero de Quental: subsídios para a sua biografia*, Livraria Morais, 1948, p. 368.

Estou efectivamente desassossegado e muito...²¹

Um desassossego que, muito para além de um estado de espírito psicológico, tem um cariz existencial e metafísico, pois que é metafísico o caminho que empreende para dele sair, e porque o conduz ao aprofundamento dos estudos do oriente sapiencial, numa procura do que (d)na alteridade da “outra” cultura se apropria com vista à explicação da sua própria situação e que, portanto, se tornará culturalmente traduzível e a traduzir.

Continuaremos os nossos (...) estudos orientais...²²

Mas é a França que continua a ser o pólo catalisador das novas ideias e, durante uma viagem a Paris, Antero fica gravemente doente. O seu estado de saúde obriga-o a vir a Portugal descansar durante alguns meses. A sua instabilidade psíquica não acalma e volta para visitar Michelet, a quem oferece um exemplar das *Odes Modernas*, mas não permanece por lá muito tempo e, depois de regressar a Portugal, viaja para os Estados Unidos. Paris aborrecera-o:

Se pudesse saía amanhã mesmo de Paris. Que me importa a Exposição? Assistir às grandes loucuras do século, faz bem a alguém, enche a vida? Não! Antes de ontem saí no meio de um curso no Colégio de França.²³

²¹ Antero de Quental, *Cartas I, op. cit.*, p. 66, 1866. (Carta a António de Azevedo Castelo-Branco).

²² Idem, p. 73, 1866. (Carta a António de Azevedo Castelo-Branco).

²³ Idem, pp. 85-87, 1866. (Carta a Alberto Sampaio).

Inicia por estes anos uma fase mais reflexiva, refere que continua a trabalhar nos *Sonetos* e publica a segunda edição de *Odes Modernas* em 1875. Dedicar-se por esta altura à leitura de Hartmann e de outros autores que acusam uma influência do oriente. Penetra em leituras acerca da temática e combina-as com as da filosofia estóica

Abençoada doença se fizer de mim o homem impassível dos Estóicos, o santo de Marco Aurélio. Não digo isto brincando, e para mim, o livro das Máximas de Epicteto é um dos livros mais sérios que têm sido escritos. (...) A Fé não é só património do cristão; há também a Fé da Filosofia idealista, que pelos menos é tão boa.²⁴

Mas o seu estado psicológico apresenta sinais sérios de perturbação:

Em 1874 adoeci gravissimamente, com uma doença nervosa de que nunca mais pude restabelecer-me completamente. A forçada inacção, a perspectiva da morte vizinha, a ruína de muitos projectos ambiciosos e uma certa acuidade de sentimentos, própria da nevrose, puseram-me novamente e mais imperiosamente do que nunca, em face do grande problema da existência. A minha antiga vida pareceu-me vã e a existência em geral incompreensível.²⁵

Isola-se em Vila do Conde em 1881, onde aprofunda o estudo de Schopenhauer e de Hartmann. Como estudioso das novas correntes filosóficas da segunda metade do séc. XIX, e também como homem de acção, adere à concepção do mundo como Vontade, como fruto da realização da Acção humana e sua Representação.

Estuda alemão até conseguir ler na língua original Goethe, Heine e outros autores germânicos: “Traduzo o Fausto de Goethe, do alemão para versos portugueses, coisa que muito me distrai.”²⁶

²⁴ Idem, p. 269, 1875. (Carta a Germano Meireles).

²⁵ Antero de Quental, *Cartas II, op. cit.*, p. 837, 1887. (Carta a Wilhelm Storck).

²⁶ Antero de Quental, *Cartas I, op. cit.*, p. 116, 1871. (Carta a Francisco Machado de Faria e Maia).

Numa carta datada de 7 de Agosto de 1885, a Carolina Michaelis de Vasconcelos, afirma que terminara o seu período poético e entrara no filosófico, pretendendo desenvolver e sistematizar a sua filosofia. Deixa mesmo bem claro que foi nos seus sonetos que exprimiu a sua filosofia:

Mas, em todo o caso, pretensão ou realidade, o certo é que o filósofo, que por muito tempo só se exprimiu pela boca do poeta, acabou por confiscar, por absorver, por devorar o pobre poeta, e agora que este acabou, impõe-se ao filósofo (...) A colecção dos meus Sonetos é o testamento do pobre poeta que acabou. Entro agora numa fase nova, e tenho jurado consagrar-me daqui em diante, todo e exclusivamente, ao trabalho de coordenação definitiva das minhas ideias filosóficas...

E acrescenta, ainda na mesma carta que:

...do que tenho feito, julgo que só essa colecção de Sonetos merece ser conhecida. (...) Posso dizer que está ali o melhor da minha vida, aquela parte da nossa vida, que, justamente, por ser já humana e não só individual, temos como que o direito de impor à tenção dos outros.²⁷

Em 1886 são publicados, finalmente, os *Sonetos Completos*, coligidos e prefaciados por Oliveira Martins. Há em Antero ao longo de toda a sua vida uma relação muito próxima entre o seu projecto de vida e o seu plano de escrita. Neste período final da sua vida, mostra uma fase mais pessimista e desiludida e refugia-se em leituras místicas de que elabora uma visão muito própria, a que de todo não são estranhas as leituras que fizera dos textos (ou das interpretações) orientais, e disso dá conta no texto *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, o seu último texto filosófico que é publicado em 1884 na *Revista de Portugal*, editada por Eça de Queirós.

Entro agora numa fase nova, e tenho jurado consagrar-me daqui em diante, todo e exclusivamente, ao trabalho de coordenação definitiva das minhas ideias filosóficas e, se tanto puder, à exposição metódica e rigorosa das mesmas.²⁸

²⁷ Antero de Quental, *Cartas II*, op. cit., p. 747-749, 1885. (Carta a Carolina Michaelis de Vasconcelos).

A reflexão filosófica de Antero é inseparável da sua poesia, onde de forma mais sistemática procurou desenvolver todo um percurso poético-filosófico, marcado pelo questionamento de inspiração oriental acerca do mundo e da situação do homem, mostrando nos *Sonetos*, através de uma forma poética, uma séria procura filosófica fundamentalmente metafísico-ética.

Em Março de 1887, vai novamente aos Açores, sentindo o apelo da terra e talvez em procura de sossego de vida para um desassossego existencial que sente grassar; de um sentido e de uma reconciliação entre a Existência e a Ideia, numa tentativa de compreender o mundo como este se lhe foi apresentando ao longo da duração daquela, e na realização desta:

Tive um certo prazer em tornar a ver a minha terra, ainda que não sei porquê, e talvez só por instinto, pois deve haver uma relação profunda entre o homem e a terra em que nasceu e se criou.²⁹

E ainda,

Tem-me agradado esta terra e foi até com certo prazer que ontem me achei a passear no campo de S. Francisco.³⁰

Regressa a Vila do Conde e é publicada a tradução alemã dos *Sonetos*.

²⁸ Idem, p. 748, 1885. (Carta a Carolina Michaelis de Vasconcelos).

²⁹ Idem, p. 830, 1887. (Carta a Oliveira Martins).

³⁰ Idem, p. 827, 1887. (Carta a Ana de Quental).

Em 1890 é chamado para encabeçar um movimento patriótico em reacção ao Ultimatum britânico no culminar do conflito diplomático que opôs Portugal a Inglaterra em relação à partilha de África e a todo o debate que se iniciara com uma questão internacional na Conferência de Berlim, mas que rapidamente se tornou mais um pretexto para discutir os acontecimentos e a situação nacional. Assim, afirma que: “O nosso maior inimigo não é o inglês, somos nós mesmos”³¹, pois que,

Declamar contra a Inglaterra é fácil, emendarmos os gravíssimos defeitos da nossa vida nacional será mais difícil, mas só essa desforra será honrosa, só ela salvadora. Portugal ou se reformará política, intelectual e moralmente ou deixará de existir. Mas a reforma, para ser fecunda, deve partir de dentro e do mais fundo do nosso ser colectivo: deve ser antes de tudo, uma reforma dos sentimentos e dos costumes.³²

Desde 1890 sente-se muito preocupado com os problemas do país e de si próprio. Regressa a Ponta Delgada em Julho de 1891 e sente a doença a agravar-se, piorando a forma como se relaciona com a realidade do mundo e com o sentido da sua vida, e numa carta derradeira a Oliveira Martins declara:

Depois de uma melhora que me iludiu (...) tenho piorado consideravelmente

E, no mesmo texto, declara-se definitivamente impotente face às questões que o atormentam e lhe retiram a razão de viver:

³¹ Antero de Quental, *Prosas sócio-políticas*, coord. Joel Serrão, col. Pensamento Português, Maia, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982. Cap. IV, p. 447.

³² Antero de Quental, “Expiação”, *A Província*, 26 de Janeiro de 1890.

Peço à minha razão que comunique aos meus nervos o estoicismo que ela tem mas de que eles não parecem susceptíveis.³³

A 11 de Setembro de 1891 suicida-se.

Dele dirá Eça de Queirós palavras inteiras e completas nas *Notas Contemporâneas*:

Desse poeta [Antero] de face ardente e veia rutilante, todo idealização, todo paixão, metafísico e batalhador, bem se podia esperar uma epopeia, o apostolado de uma religião, longas aventuras sonoras – nunca a passiva dor de um budista aspirando palidamente ao Não-Ser.³⁴

Nunca, no entanto, um não-ser de passividade e de quietude inoperante, mas um não-ser de plena acção e realização do sujeito, como disso daremos parte mais adiante, na segunda parte deste estudo.

E acrescenta Eça:

De toda a filosofia de Antero (que sou bem incompetente para interpretar) só quero reter esta linha ética, porque ela o explica nesses anos de paz e de admirável doçura. A vida de Antero

³³ Antero de Quental, *Cartas II*, *op. cit.*, p. 1070, 1891. (Carta a Oliveira Martins).

³⁴ Eça de Queiroz, *op. cit.*, p. 266.

em Vila do Conde era então verdadeiramente edificante – e constituía, sem doutrina, um forte ensino moral. O velho Santo Antão no monte Colzin não vivia um viver mais puro, mais entregue ao ideal, à perfeição, à Vida Eterna, do que Antero naquela casa de Vila do Conde, simplificada até ao cenobitismo...³⁵

Poderíamos dizer então, na linha da análise do perfil do pensamento filosófico português de Délio Nobre Santos³⁶ que, se o pensamento filosófico se manifesta em Portugal como um pensamento de acção, em Antero de Quental é, como invoca Eça, o homem que deve ser “lido” na sua inteireza ético-moral de vida e grandeza de pensamento, muito para além do que deixou escrito e, de tudo o que escreveu, são os *Sonetos* a expressão da sua reflexão.

Afirma Antero que:

[os meus *Sonetos*] “têm revestido a forma poética o meu pensar e o meu sentir (coisas que em mim andam sempre muito irmãs) no curso de uma evolução moral (...) que me tem absorvido de molde a tornar-me quase alheio a tudo o mais.”³⁷

E como indicador de avaliação à sua própria escrita e como orientador de leitura, diz:

...do que tenho feito, julgo que só essa colecção de *Sonetos* merece ser conhecida. (...) Posso dizer que está ali o melhor da minha vida, aquela parte da nossa vida, que, justamente, por ser já humana e não só individual, temos como que o direito de impor à atenção dos outros.³⁸

³⁵Eça de Queiroz, *op. cit.*, p. 274.

³⁶Vidé Délio Nobre Santos, “Perfil Espiritual do Pensamento Filosófico Português”, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 11, n. 3-4, 1955, pp. 721-738.

³⁷Antero de Quental, *Cartas II*, *op. cit.*, p. 747, 1885. (Carta a Carolina Michaelis de Vasconcelos).

³⁸*Ibidem*.

APRESENTAÇÃO DE MANUEL DA SILVA MENDES

Manuel da Silva Mendes pertence a uma plêiade de estudiosos portugueses que em Macau desenvolveram a sua actividade intelectual e nesta cidade deitaram raízes, interessando-se por múltiplos aspectos da vida local, nomeadamente pela confluência que aqui existe entre tradições culturais diversas. Tinha um gosto especial em cultivar amizades com estudiosos e com pessoas que com ele pudessem partilhar as longas horas do estio penosamente quente e húmido de Macau e em criar grupos de conversa e de debate sobre a realidade do espaço e do tempo que viveu no oriente.

Muitos desses estudiosos eram portugueses naturais de Macau e bilingues naturais em português e chinês; os chamados “filhos da terra”³⁹ ou simplesmente “macaenses”, nascidos da miscigenação plural deste lugar, com uma educação formal portuguesa, mas proficientes no seu dia-a-dia em chinês cantonense. Com eles privou e desenvolveu amizades de forte cariz intelectual, em grupos a que se juntavam muitos chineses também. Por outro lado, no decorrer das suas actividades docentes, estabeleceu contactos sociais e intelectuais com vários dos seus alunos que foram ocupando posições mais ou menos destacadas na administração do Território. Sempre muito sensível aos aspectos culturais da vida étnica e culturalmente diversa de Macau, desdobrou-se em múltiplas actividades profissionais e sociais de relevo na colónia e acarinhou muito particularmente os contactos que lhe foram proporcionados pela sua longa e empenhada permanência no oriente.

Em Macau coincidiu com Camilo Pessanha, com o qual chegou a trabalhar no Liceu Infante D. Henrique, mas de cujo encontro pouco ficou registado⁴⁰. Terá sido um encontro crítico e sem entusiasmo, talvez pelo progressivo distanciamento de Pessanha em relação à sociedade de Macau, devido, muito possivelmente, à sua cada vez mais assídua frequência das casas de ópio, e conseqüente dependência dos “paraísos artificiais” oferecidos pelo gozo da droga, aliás um passatempo em voga entre muitos dos que, vindos da Europa, acabavam por se instalar mais ou menos permanentemente na colónia. Silva Mendes foi desenhando uma ideia cada vez mais crítica de Camilo Pessanha e nos seus ensaios e artigos que frequentemente editava nas publicações de Macau e de Portugal exprime as suas opiniões

³⁹ Vidé Ana Maria Amaro, *Filhos da terra*, ed. Instituto Cultural de Macau, 1988.

⁴⁰ Escreve muito pouco sobre esse ‘convívio’ e após a morte deste Silva Mendes publica no jornal “Notícias de Macau” (18.03.1929) uma crónica muito crítica e objectiva em que expõe a sua opinião sobre a escrita e a pessoa de Camilo Pessanha, bem como a sua acção em Macau.

relativamente a muitos dos vultos principais da vida cultural de Macau. De Camilo Pessanha, afirma de forma condensada e detalhada nos textos que publica após a sua morte:

Conheci o Camilo Pessanha durante mais de vinte anos de Macau e sempre com ele estive em boas relações.⁴¹

E, ao debruçar-se sobre o que deixou escrito, não aprecia tanto a sua produção poética:

Poeta não é o indivíduo que faz versos, mas só aquele que fielmente reproduz em formas poéticas as noções do belo. Ora, naquela sua obra os erros de metrificacão, as ideias ilógicas, incongruentes e inconsequentes, são em tal número que revelam claramente a sua impotência para reproduzir o belo.⁴²

Mas tece elogios aos seus textos em prosa, pela elegância e distinção que neles encontra:

São os seus trabalhos em prosa, muitos deles apenas ditados que “marcam”: não as poesias que deixou. Preguiçoso como era, os seus trabalhos em prosa são pouco numerosos e ele, não os coligiu

Pureza, correcção e clareza, graça ou elegância com o cunho da sua individualidade, de resto, tão característica, são qualidades bem impressas nos seus escritos. Eu leio-os e, antes de ver a assinatura, logo digo: cá está ele, é Pessanha, excelente prosador!⁴³

Coincidiu também em Macau com muitas outras figuras de referência, que deixaram obra notável em torno do oriente, entre as quais tem um lugar mais ou menos crucial. Muitos deles, além disso, se bem que de modos distintos, marcaram (e debruçaram-se sobre) a presença portuguesa no Extremo Oriente e teceram interessantes reflexões acerca, não só das relações de Portugal com a Ásia oriental, mas também se preocuparam com os efeitos que a permanência longa e intensa nestas paragens tem (teve) no homem europeu e na sua identidade cultural, influenciada e manifestada no estabelecimento de laços com os lugares e

⁴¹ Manuel da Silva Mendes, “Camilo Pessanha”, *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*, vol. III, compilado, organizado e prefaciado por Luiz Gonzaga Gomes, Macau, 1963, p. 281. (esta obra será em diante referida por *CAMSM, III*).

⁴² *Idem*, p. 283.

⁴³ *Idem*, p. 286.

nas relações interpessoais. Neste aspecto, essencial é referir que muitos deles foram macaenses nascidos num meio social e profissional onde a tradução é incessante e uma actividade natural e do seu modo de vida e da forma como perspectivam o mundo. Além disso, alguns destacaram-se como tradutores e sinólogos, tanto a nível profissional (no então chamado *Expediente dos Assuntos Sínicos*), como a nível das investigações acerca de múltiplos aspectos da cultura chinesa e oriental que desenvolveram *de motu proprio* em Macau.

Esta cidade, quase uma república nos arredores do império⁴⁴, muitas vezes esquecida da distante metrópole, sem riquezas naturais e exígua no espaço, sempre aprendeu a adaptar-se às circunstâncias e a, por si mesma, deitar mão dos dotes das suas gentes, para se manter e florescer por entre a confluência dos interesses imperiais e de domínio de potências que se localizavam nos extremos opostos do continente euro-asiático.

A fim de que se possa compreender o ambiente social e intelectual (e também moral) que Manuel da Silva Mendes veio encontrar no oriente, e como a herança e a história cultural e consuetudinária das diferentes etnias e culturas que fazem de Macau um caso muito especial de sucesso do contacto, diálogo e tradução cultural no contexto mundial, importa indicar em poucas pinceladas como o território aprendeu a saber conviver com as diferenças que traz no seu âmago e constituem a sua natureza e riqueza. Parece-nos que é por ter experienciado longamente esta pluralidade da vida macaense que, em grande parte, poderemos entender a curiosidade e o questionamento de Silva Mendes acerca da realidade, a abertura que manifesta em colocar em contacto e de entroncar elementos de tradições culturais distintas,

⁴⁴ Vidé Almerindo Lessa, *A História e os Homens da Primeira República Democrática do Oriente*, ed. Imprensa Nacional, Macau, 1974.

Nesta obra o autor defende a ideia, já muitas vezes antes ventilada, do conceito global de Leal Senadismo dos Homens Bons eleito de forma democrática, em que assentava o governo de Macau, governado por si próprio. Defendemos nós que, mais do que uma autonomia administrativa nas franjas de um império colonial etnicamente diverso e geograficamente esparso e descontínuo, Macau, desde os seus alvares no séc. XVI, gozou sempre de uma considerável independência e de uma liberdade de pensamento que foram factores relevantes para o seu assinalável florescimento intelectual. A vida intelectual dos portugueses em Macau muito devia à sua administração, que pode ser apresentada como “o tipo consumado da habilidade política de uma república”.

que dão uma característica de enorme interesse à forma como incorpora na sua obra aspectos vários do oriente sapiencial. É disto que trataremos especificamente neste nosso estudo.

Macau, ainda que exígua de terra e sem grande protecção militar, muito afastada do poder central (cujas ordens, imperativos e limitações nunca acatou sem reservas), “mas largamente experimentada nos usos e costumes do Oriente”, foi conseguindo sempre, logo desde a criação da “primeira escola universitária” de estilo europeu no Extremo Oriente (com a criação do Colégio de S. Paulo pelos padres jesuítas em 1594), um reconhecido brilho cultural muito pelo facto de estar sempre disposta a “substituir o diálogo das espadas pela dialéctica dos arranjos subtis.” Esse brilho ganhou maior visibilidade para a posteridade também com a fundação da primeira imprensa mecânica de estilo europeu no oriente em 1585⁴⁵, embora só se possa, em nossa opinião, perceber o sucesso de Macau, se se entender a forma suave e não impositiva, mas também tolerante e aberta, como são operados e ritualizados os contactos pessoais e se estabelecem aqui as relações sociais e de saber.

Talvez este facto se possa perceber de forma mais objectiva e, claro está, se tenha claramente consubstanciado em instituições como a Santa Casa da Misericórdia de Macau (com uma imensa actividade e autonomia, também hoje em dia), criada por D. Belchior Carneiro Leitão em 1569 nas últimas décadas da dinastia Ming, assim como o Leal Senado (cioso herdeiro das liberdades concelhias, mas entretanto reduzido a mero departamento do governo regional após a transferência de soberania em 1999), o Seminário de São José, a Associação Promotora da Instrução dos Macaenses, o Clube de Macau, o Clube Militar e o Hospital dos Pobres (depois, de São Rafael),⁴⁶ do lado das instituições de cariz português, para além, também, das inúmeras associações de natureza chinesa donde se destaca a Tung Sin Tong, que foram sendo fundadas e que, pela forma como plasmam a vida local, vincam a autonomia e a auto-determinação da terra. Sem estes *fora* a vida do Território não se pode entender no seu carácter autónomo e plural.

Todas estas instituições são essenciais para se poder compreender a forma de relacionamento das comunidades locais (sobretudo a portuguesa e a chinesa) e para se entender como elas se encontram, se juntam e convivem e mutuamente se convocam nos

⁴⁵ Fundada na Casa de Santo António, adjacente ao Colégio de São Paulo, em 1585, para iniciar a sua actividade com a impressão do primeiro catecismo em língua chinesa, obra do Pe. Rev. Miguel Ruggieri.

⁴⁶ Hoje sede do Consulado Geral de Portugal e do Instituto Português do Oriente.

rituais da vida social e comunitária de Macau, de onde desabrocham projectos comuns e/ou de conhecimento mútuo.

Este potencial de Macau, sempre foi (é) conhecido e prezado pelos chineses, pois que, logo em 1749, (durante o reinado de Qianlong, no apogeu da dinastia Qing) o vice-rei de Cantão escrevia para Pequim a dizer que “Macau, sem ser um reino, sendo mesmo um lugar insignificante, tinha várias fortalezas e *uma grande e insolente população*”⁴⁷. Atente-se à dupla adjectivação que é, por um lado o reconhecimento da importância cultural da cidade, e que, por outro é a prova implícita de os chineses se aperceberem que a educação livre, a convivência de uma pluralidade de sistemas de ensino e o debate de ideias não entroncam certamente na sua tradição, baseada antes em estritos códigos assentes na obediência confuciana, que pouca abertura deixa ao debate académico e científico. Ao aperceberem-se desse elemento em Macau, consideram-no diferente e, se por vezes o criticam e lhe querem impor a obediência, apreciam-no no convívio e dele querem participar, por exemplo educando maioritariamente os seus filhos em escolas católicas e mantendo um sistema de imprensa livre, desconhecido no continente chinês.

De assinalar, portanto, que a relativa envergadura cultural da cidade foi sempre objecto de respeito por parte das autoridades chinesas, sobretudo quando lhe reconhecem a tolerância religiosa e o decoro do símbolo monárquico português, em que sempre os moradores de Macau foram irredutíveis (daí o orgulho do título outorgado por D. João IV: “Cidade do Santo Nome de Deus de Macau, Não Há Outra Mais Leal” que passou a fazer parte das armas do Leal Senado).

Nas palavras dos próprios chineses, podemos afirmar com Wu ZhiLiang que “Macau tem desempenhado, apesar da sua dimensão minúscula, um papel da maior importância na introdução na China do saber ocidental e na expansão da cultura chinesa no resto do mundo desde a dinastia Ming. Esta situação muito especial na história moderna chinesa e na conjuntura da rede das relações regionais e internacionais faz Macau sentir e viver todos os momentos, altos e baixos, da evolução do destino da China.”⁴⁸

A obra reflexiva de Manuel da Silva Mendes insere-se precisamente neste contexto das relações que o Ocidente, por via da cultura portuguesa, estabeleceu com o oriente

⁴⁷ Almerindo Lessa, *op. cit.*, p. 27 e segs. [destaque no original]

⁴⁸ Vidé Wu Zhi Liang, “A História e a Realidade dos Periódicos de Ciências Sociais de Macau”, *Administração*, n. 82, vol. XXI, 4, Macau, 2008, pp. 1039-1046.

sapiencial budista e taoista, e do qual se veio a interirar durante a sua longa estadia em Macau.

Assim, se não terá sido uma cidade que se tenha notabilizado de sobremaneira por razões académicas e/ou científicas, no período que medeia sensivelmente entre 1840 e 1940 (mais ou menos das guerras do ópio ao auge do expansionismo imperial nipónico no pico da Segunda Guerra Mundial) conseguiu, ainda assim, atrair um grupo de personalidades marcantes, que em muito ajudaram a forjar a sua identidade até à actualidade.

A fim de que possamos ter uma breve ideia do ambiente cultural, e dos desafios intelectuais que se colocavam imediatamente antes, e durante o período de produção intelectual de Manuel da Silva Mendes, são de referir o Rev. Régis Gervais (que escreveu com o pseudónimo de Eudore de Colomban⁴⁹) e Montalto de Jesus (1863-1927)⁵⁰, que se notabilizaram na área da História, com estudos acerca da presença portuguesa nas costas da China e do modo de vida e expansão do Cristianismo no Extremo-Oriente. Também Pedro Nolasco da Silva (1842-1912)⁵¹ e Luíz Gonzaga Gomes (1907-1976)⁵² que, entre

⁴⁹ Vidé Eudore de Colomban, *Histoire abrégée de Macao*, collection Politique de Pékin, 1927;

na sua tradução portuguesa, *Resumo da História de Macau*, ed. Tipografia Mandarin, Macau, 1980.

Cf. ainda Eudore de Colomban, *Hommes et Choses d'Extrême Orient*, ed. Tipografia do Orfanato da IC, Macau, 1919.

⁵⁰ Vidé Carlos Augusto Montalto Jesus, *Macau Histórico*, ed. Livros do Oriente, Macau, 1990, (1902; ed. substancialmente revista em 1926).

⁵¹ Pedro Nolasco da Silva, "O Patois de Macau", in, *Jornal Único*, Macau, 1898,

Cf. Pedro Nolasco da Silva, *Manual da lingua sinica escripta e fallada*, vol. 1, ed. Typographia Mercantil, Macau, 1902, e ainda,

Pedro Nolasco da Silva, *Manual da lingua sinica escripta e fallada: Lingua sinica fallada: phrases usuaes, dialogos, e formulas de conversação. Vocabulario*, 2 vols., vol. 2, ed. Typographia Mercantil, Macau, 1901.

⁵² Vidé Luiz Gonzaga Gomes, *Ou-mun kei-leok, Monografia de Macau*, ed. Instituto Cultural de Macau, Macau, 1979.

Vidé Luiz Gonzaga Gomes, *Macau, factos e lendas*, in, vol. 7, ed. Instituto Cultural de Macau, Macau, 1994. e ainda, Luiz Gonzaga Gomes, *Chinesices*, ed. Instituto Cultural de Macau, Macau, 1994.

Bastante importante é igualmente a sua tradução para língua portuguesa da obra de Lao Tze " *O Livro da Via e da Virtude de Láucio*, numa versão com uma introdução sua, editada pela primeira vez em Macau em 1952 e reeditada em 1995 pela Fundação Macau.

os muitos macaenses, “filhos da terra”, como José Vicente Jorge (1872-1948), bilingues naturais português - chinês de educação e cultura portuguesas, se interessaram por estudar as suas raízes e a razão de ser do lugar que os viu nascer, por meio de edições, traduções e ensaios, e cujas obras têm uma densidade e uma riqueza que merecem também um estudo mais atento e aprofundado, que contamos poder vir a realizar.

Em Macau depararam-se com as obras - e muitas vezes fisicamente, por períodos mais ou menos longos de convivência e de intercâmbio intelectual - com outros tantos nomes que deixaram obra de referência acerca das relações Ocidente/Oriente, com reflexões sobre os contactos dos portugueses, em particular, e dos ocidentais, em geral, com a(s) cultura(s) orientais, dos quais merece aqui indicação Andrew Ljungstedt (1759-1835)⁵³ na área dos estudos de história dos contactos económico-sociais e de descrição dos aspectos da vida local, assim como vários outros que antes, durante e após a sua estadia em Macau, deixaram aqui obra: Venceslau de Moraes⁵⁴, George Chinnery, George Smirnoff, Orlando Neves, José Maria Braga, Charles Ralph Boxer, Rev. Manuel Teixeira, os irmãos Paço de Arcos (Henrique Belford Corrêa da Silva e Joaquim Paço d’Arcos, que foi aluno de Silva Mendes), Rev. Benjamim Videira Pires S. J., D. José da Costa Nunes, Deolinda da Conceição, Henrique de Senna Fernandes, e vários outros.

São ainda de referir homens que se tornaram vultos fundamentais da identidade da colónia e que se notabilizaram, não tanto por obras publicadas, mas por actos determinados que alteraram o curso da vida colectiva local. Se ficou marcado o mandato do governador Ferreira do Amaral por pugnar por uma clarificação do estatuto jurídico de Macau, nunca pode ser esquecido o coronel Vicente Nicolau de Mesquita e o Ouvidor Manuel José de Arriaga, para além do governador Carlos da Maia, de Sir Robert Ho Tung e Lou Lim Ieoc. Todos eles, portugueses e chineses, “filhos da terra” ou aqui radicados, eram homens de acção, portanto, que influenciaram, com grande determinação, as relações das comunidades locais e moldaram também a nível intelectual a vida da cidade, ao determinarem o estatuto político da colónia e ao quererem clarificar as bases das relações luso-chinesas. Para além disso, ajudaram a moldar, com a sua actividade e

⁵³ Vidé Andrew Ljungstedt, *An Historical Sketch of the Portuguese Settlements in China*, Samuel N. Dickinson Printer, Boston, 1836. (reimpresso em 2011 na edição substancialmente revista de 1926).

⁵⁴ Sobre o qual escreve vários textos, nomeadamente uma longa crónica no *Notícias de Macau* em 1929.

com as instituições que criaram, o formato da educação local onde confluem aspectos da tradição portuguesa e chinesa, e construíram um sistema de vida caracterizado por uma grande plasticidade, dinamismo, capacidade de adaptação e eclectismo. As suas iniciativas e acções deixaram marcas para as gerações seguintes e ajudaram a moldar a forma como as comunidades do Território se relacionavam e como interagiam (e interagem) culturalmente.

Todos eles, a seu modo, deixaram obra relevante na área do que então se chamavam os “estudos (e expediente) sínicos,” com um destaque especial para a tradução para português de textos considerados fundamentais para a compreensão da cultura chinesa e das relações desta com o Ocidente, nomeadamente em Macau (mas também em Xangai - até 1949 – e Hong Kong), como entrepostos que, ao longo de muito tempo, foram desempenhando o papel de palcos do encontro do português asiático e dos europeus que aqui demanda(va)m, integra(va)m e que se interessa(va)m pelas tradições do oriente sapiencial.

De facto, a viragem do século XIX e a primeira metade do século passado foram décadas profícuas em termos de acontecimentos históricos marcantes na Á sia oriental, e Macau foi sendo o local de eleição de todos eles, para levarem a cabo a sua vida intelectual e profissional, contando-se no seu seio também vários intelectuais chineses com os quais tiveram mais ou menos prolongado contacto. Dentre estes, é de referir Sun Yat Sen, (que visitou e permaneceu em Macau por várias vezes até 1912), o qual veio a ser o primeiro presidente da República da China após o derrube da dinastia Qing em 1911. Também alguns abades de templos e de mosteiros budistas e taoistas (sobretudo Ah-Ma, Mong Há, Chok Lam Chi, Kun Iam Tong em Macau e Po Tai Un, na ilha da Taipa), onde, aliás, Manuel da Silva Mendes se recolhia com muita frequência (como Pessanha e alguns dos macaenses antes referidos) para momentos de reflexão solitária, ou para debates com os bonzos, de que nos dá conta em vários dos seus ensaios.

Conheci o bonzo Sek Kin Seng durante cerca de vinte anos, como prelado do mosteiro de Choc Lam de Macau. Por “tai fat chi”, como sinal de muita deferência e consideração e não por “wó sheong”, o tratava, posto que “tai fat chi” não fosse. Era “chu chi”(abade superior do mosteiro) propriamente e por isso “Choc Lam chu chi (abade de mosteiro) de Choc Lam. “Chu” é mosteiro e “chi” abade. “Tai fat chi” à letra

significa – grande mestre ou professor budista – teólogo ilustre, como em caso correspondente se diria na Europa.⁵⁵

Embora vindo de fora, Silva Mendes é um daqueles europeus que, sendo “construtores do império”, não só acabaram por se interessar pelo conhecimento do modo de vida local, como também sobre ele teceram reflexões tendentes à sua compreensão, para além de ter desenvolvido reflexões sobre o oriente sapiencial. Por meio dos seus textos, podemos participar na forma séria como estudou e penetrou nos aspectos da sabedoria oriental, que aliás entreviu como orientadores dos comportamentos e da organização comunitária e pessoal, a nível moral e ético da vida local.

Manuel da Silva Mendes nasceu na zona do Douro Litoral, uma província bem húmida e dada a contínuas chuvas que, se a isso for adicionado o calor e a instável pressão atmosférica tropicais, viria a encontrar também no sul da China. Foi em S. Miguel das Aves que, no dia 30 de Novembro de 1876, viu pela primeira vez o mundo no seio de uma família da média burguesia. Desde cedo encaminhou os seus estudos para uma vida profissional ligada ao Direito, que estudou com certa distinção na Universidade de Coimbra. Acabado o curso, voltou para o Norte e, em Vila Nova de Famalicão trabalhou num escritório.

Por estes anos empenha-se a fundo no debate público acerca da forma de regime para Portugal e lutava mais ou menos na clandestinidade por uma república que a sua reflexão política desenhava com fortes traços socialistas e anarquistas.⁵⁶

⁵⁵ Cf. Manuel da Silva Mendes, "O Bonzo Sek Kin Seng", *Sobre Filosofia*, p. 25. (esta obra será em diante referida por *SF*).

Cf. Idem, pp. 25-55.

⁵⁶ Sobre a faceta político-ideológica de Manuel da Silva Mendes, vidé António Aresta, “Manuel da Silva Mendes: historiador do socialismo libertário”, *Revista de Cultura*, Macau, n.º 16 (Out.-Nov.-Dez.), Macau, 1991, pp. 187-195, mas também, Maria João Cabrita, “Manuel da Silva Mendes, Socialismo Libertário ou Anarchismo”, *Revista de Cultura*, vol. 26, Lisboa, 2009, pp. 307-310, e ainda, Amadeu Gonçalves, *Manuel da Silva Mendes: com Vila Nova de Famalicão e em Macau: entre o anarquismo e a filosofia oriental*, V. N. de Famalicão, 2009.

Mas do ponto de vista profissional e da possibilidade real de o seu país mudar, deixa deste tempo uma nota de vida monótona e sem grande entusiasmo que levava até ao dia em que recebeu, no início do ano de 1901, um telegrama a informá-lo que se poderia candidatar a um lugar de professor no então Liceu de Macau que entretanto tinha vagado.

Estava eu (...) no meu escritório em Vila Nova de Famalicão a fazer um requerimento, quando recebi inesperadamente este telegrama...⁵⁷

Tudo se precipitou após este momento que, ele o sublinha, foi um acontecimento por que ele não procurara nem esperara, mas que presentiu que mudaria a sua vida radicalmente:

É que eu não pedi lugar nenhum e não sei se quero ou não.⁵⁸

Todavia, a hipótese de se mudar para Macau apareceu-lhe como uma forma também de poder dar mais largas às suas reflexões de carácter político⁵⁹, pois que, dizia-lhe um amigo:

...o meu amigo aqui [em Vila Nova de Famalicão] não está bem; o republicanismo só o prejudica; isto aqui, regenerador ou progressista; a república há-de vir para Portugal daqui a um século, se vier... Por que não vai o meu amigo para o ultramar?! Podia arranjar lá colocação e dedicava-se a estudos...⁶⁰

⁵⁷ Manuel da Silva Mendes, *Macau – Impressões e Recordações*, prefácio de Graciete Batalha, ed. Tipografia Mandarin, Macau, 1979, p. 9.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ A propósito da importância da reflexão e acção políticas de Manuel da Silva Mendes, cf. ARESTA, António Aresta, “Manuel da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura”, *Administração*, n. 58, vol. XV, 2002 – 4º, Macau, pp. 1351-1374. (Cf. Jorge A. H. Rangel, “Silva Mendes e o exercício da cidadania”, *Jornal Tribuna de Macau*, n. 2664, 2007.

⁶⁰ Manuel da Silva Mendes, *Macau – Impressões e Recordações*, prefácio de Graciete Batalha, ed. Tipografia Mandarin, Macau, 1979, p. 9.

E foi exactamente o que acabou por fazer. E partiu.

Em Macau exerceu as funções de docente no Liceu (que, ao tempo, era lugar de importância e que conferia estatuto social de certa distinção) nas disciplinas de Latim e de Português, actividade que muito se ligava ao seu pensamento político social. Aliás, o seu empenhamento nas acções de educação pública era, em grande medida, uma realização concreta do seu pensamento pedagógico e político⁶¹, e, talvez por isso mesmo, nelas se deteve durante vinte e cinco anos, imbuído por um ideário de reforma do Homem através da cultura. Durante este período foi chamado várias vezes a ser reitor, cargo que lhe dava uma importância e um reconhecimento em toda a colónia, o que lhe permitia simultaneamente organizar múltiplas actividades educativas e culturais, como um célebre conjunto de conferências sobre questões políticas e filosóficas, que coordenou e proferiu no Clube Militar nos derradeiros dois anos da monarquia portuguesa. É 3 de Janeiro de 1909 a mais famosa dessas conferências com o título “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”⁶², onde tenta sintetizar um conjunto de estudos e de reflexões acerca do oriente sapiencial que o acompanharam quase durante toda a sua estadia em Macau.

Para além disso, exerceu outras actividades paralelamente às educativas e que em certo sentido as sublinhavam e alargavam; foi Presidente do Leal Senado da cidade e Administrador do concelho, além, claro está, de advogado de reconhecido valor e honestidade.

Foram cerca de três décadas o tempo que viveu no oriente e, se se teve de ausentar para Portugal por razões de saúde no final da década de 20 do século passado, logo na Europa sentiu aquela estranha desconexão, aquele mal-estar indefinível que tantos outros sentem/sentimos com os lugares e com as gentes que antes lhe eram tão familiares, crescendo incontrolavelmente em si um enorme desejo de regressar a Macau; antes indefinidamente e, logo depois, obsessivamente.

Se em meados de 1926 confessava serenamente ao seu amigo A Ming que:

⁶¹ Vidé Jorge A. H. Rangel, “Silva Mendes e o exercício da cidadania”, *Jornal Tribuna de Macau*, n. 2664, 2007.

⁶² Manuel da Silva Mendes, “Camilo Pessanha”, *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*, vol. I, compilado, organizado e prefaciado por Luiz Gonzaga Gomes, Macau, 1963, pp. 209-253.

Meu caro A Ming (...) Quero ver se consigo partir para Macau em Setembro ou Outubro...⁶³

Porém em finais de 1927, nas palavras que endereça a Soi Cheong, um outro seu amigo chinês, já se nota um certo desespero:

Estou com imenso desejo de voltar para Macau e logo que possa embarco.
(...) Logo que puder, vou para Macau.⁶⁴

De notar que esta quase obsessão pelo regresso - como que a assegurar-se de se poder dar o direito de escolher o lugar da sua morte – é confidenciada insistentemente a amigos chineses (o Ming, o Soi Cheong, etc...), numa confissão indirecta de que (só!) eles poderiam perceber esse desejo íntimo (e as suas razões). Um desejo que, bem sabia ele, os chineses compreenderiam como baseado no entendimento de que a sua morte não era tanto desejada geograficamente em Macau, mas sim, sobretudo, no lugar mental, despojado e facetado asceticamente, longe da sua terra natal, que só poderia ser física (embora difusamente) encontrado e sentido em Macau.

Voltou de facto a Macau e continuou a ler, a estudar, a interessar-se e a escrever incessantemente acerca do oriente, mesmo quando a doença o amarrou a uma cadeira de rodas, e aqui morreu com 55 anos no dia 30 de Dezembro de 1931.

⁶³ Manuel da Silva Mendes, *idem*, 1979, p. 7.

⁶⁴ *Ibidem*.

PARTE 1.

CAPÍTULO I

ORIENTE E ORIENTALISMO

Desde os primeiros contactos que as culturas europeias foram tendo e estabelecendo com o oriente, que se foi acumulando uma vasta tradição de escrita em que, de formas diversas, em géneros muito variados e focando aspectos muito plurais e diferenciados, se foi criando progressivamente a consciência da tentativa de apropriação e de apreensão de entidades culturais exógenas. Na relação que os europeus foram estabelecendo com esse oriente referencial, por via dos textos que daí surgiram, foi-se moldando um desígnio de domínio de entidades que, sendo sempre apreendidas inicialmente como exteriores ao sujeito da escrita, seriam por essa mesma escrita (re)criadas, absorvidas e apropriadas.

Vários são os estudos que analisam em minúcia este processo de (re) criação do oriente na e pela escrita europeia-ocidental, como uma entidade que, por oposição, se impõe em vista de uma maior definição própria. Comum a todo esse vasto conjunto de escritos, está a consciência de que se escreve acerca de algo que é exterior à cultura de quem escreve, e que essa realidade se impõe como tal na sua origem e natureza. A “exterioridade” do objecto da escrita permeia a longa esteira de textos acerca do oriente, o qual foi sendo formado e (re) construído ao longo de séculos e foi igualmente ganhando características mais ou menos elaboradas e complexas.

Edward W. Said intenta logo na introdução de *Orientalismo*⁶⁵ demarcar o âmbito do termo, e afirma que:

...os franceses e os britânicos – e em menor escala os alemães, os russos, os espanhóis, os portugueses, os italianos e os suíços – tiveram uma longa tradição daquilo a que se passou a chamar ‘orientalismo’, um modo de se relacionar com o Oriente que se baseia no lugar especial que o Oriente ocupa na experiência, intelectual e de acção, da Europa ocidental. O Oriente não é apenas um lugar adjacente à Europa; é também onde se encontram as maiores, mais ricas e antigas colónias europeias, é a fonte das civilizações e línguas europeias, o adversário cultural e uma das imagens mais profundas e recorrentes do Outro. Por outro lado, o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) como contraposição à sua imagem, como ideia, personalidade e experiência contrárias à sua. O Oriente é uma parte integrante da civilização e cultura *materiais* da Europa. O orientalismo exprime e representa, cultural e ideologicamente, essa parte, com um todo de discurso apoiado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas e até burocracias e estilos coloniais.

E acrescenta mais à frente que,

⁶⁵ Edward Said, *Orientalismo, Representações ocidentais do Oriente*, trad. Pedro Serra, ed. Cotovia, Lisboa, 2004.

Ficará claro para o leitor (...) que, com orientalismo, me refiro a várias coisas, todas elas, do meu ponto de vista, relacionadas entre si. A acepção de orientalismo mais facilmente aceite é académica, e de facto a etiqueta serve ainda um considerável número de instituições académicas. Quem ensine, escreva ou investigue sobre o Oriente (...) tanto nos seus aspectos específicos como gerais, é um orientalista, e aquilo que ele ou ela fazem é orientalismo⁶⁶.

Se alguns autores, na linha de *Orientalism* de Said, tendem a perspectivar a tradição de escrita europeia (sobretudo inglesa e francesa), com séculos de actividade, desígnios mais ou menos afirmados de dominação de/pelo discurso e do seu conteúdo, em menor escala, e com uma participação menos activa e profícua, também escritores de várias outras nações com história de presença e de contacto com o oriente, (nomeadamente também os portugueses) foram participando nesta actividade de referência, de estabelecimento e de contenção, (até) por via do discurso, do objecto ideológico e referencial dos seus textos. Por essa incessante tarefa de escrita, de reescrita, de incorporação e de adaptação, vários foram os escritores e pensadores que foram tornando o oriente num “Outro Oriente”, acessível e significativo para o seu sistema de compreensão da realidade⁶⁷; um oriente que, sendo/ tornando-se um Outro de si próprio, e concomitantemente um Outro de quem sobre ele escreve e, assim, dele se apropria, se torna um elemento importante na formação e auto-consciencialização do discurso ocidental acerca de si mesmo.

Ora, o que nos interessa neste trabalho, é exactamente avaliar em que medida, Antero de Quental nos seus sonetos e Manuel da Silva Mendes nos seus ensaios, se apropriam de aspectos desse oriente e, ao incorporá-los na sua perspectiva sobre a realidade, lhes oferecem um novo sentido e fulgor. Desvelar e provar a relevância do oriente no horizonte de compreensão e de interpretação destes autores, através da forma que por eles foi usada para acederem, interpretarem e se apropriarem dele, é a questão que nos importa esclarecer, baseando-nos em instrumentos de análise e em pressupostos teóricos relativos à actividade de “tradução cultural”. Além disso, fundamentaremos as nossas reflexões num delicado e detalhado trabalho de análise e de interpretação profunda dos textos de Antero e de Silva Mendes, muito na linha da

⁶⁶ Idem, p. 2.

⁶⁷ Idem, cap II, pp. 57-83, com o sub-título “A geografia imaginária e as suas representações: orientalizar o oriental.”

São referidos autores como Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, etc. que, nas palavras de Said, tornam legítimo que se possa referir o orientalismo como um sub-género literário. (cf. *op.cit.* p. 60).

contemporânea acepção dos estudos que apelam ao regresso à filologia que, nas palavras de Said em “Orientalism Once More”⁶⁸, se aponta como “in fact is the most basic and creative of the interpretive arts”⁶⁹, e que, no ensaio “Sobre o Regresso à Filologia”, Vítor Aguiar e Silva determina como sendo um domínio de estudos “claramente pós-imperial”, “dialogante com a teoria literária contemporânea (...) capaz de reconhecer e admitir as consequências hermenêuticas, numa perspectiva gadameriana, da exotopia e da exocronia do leitor/intérprete em relação ao texto.”⁷⁰

Várias foram as reacções ao texto original de Said, e muitas delas implicaram uma reapreciação do campo e dos métodos de análise textual do horizonte dos estudos orientalistas, pelo que Edward Said, no seu ensaio posterior “Orientalism Reconsidered”⁷¹, o veio a redefinir nos seus objectos material e formal, considerando que

Orientalism of course refers to several overlapping domains: firstly, the changing historical and cultural relationship between Europe and Asia, a relationship with a 4000 year old history; secondly, the scientific discipline in the West according to which beginning in the early 19th century one specialized in the study of various Oriental cultures and traditions; and, thirdly, the ideological suppositions, images, and fantasies about a currently important and politically urgent region of the world called the Orient.⁷²

Estaremos assim perante um conceito complexo com um referente plural e bastante fluído, um sector de estudos em permanente e dinâmica redefinição, que advém e se aplica a várias instâncias na análise das relações culturais entre a Europa e o Oriente, de que a tradução cultural será uma das suas expressões.

⁶⁸ Edward Said, “Orientalism Once More”, ed. Institute of Social Studies, The Hague, 2003. (Conferência proferida em Haia, por ocasião da atribuição do grau de *Doctor Honoris Causa* no quinquagésimo aniversário do I.S.S.).

⁶⁹ Idem, p. 5.

⁷⁰ Vítor Aguiar e Silva, *op. cit.*, 2005, pp. 91, 92.

⁷¹ Edward Said, “Orientalism Reconsidered”, in *Cultural Critique*, n. 1, University of Minnesota Press, 1985, pp. 89-107.

⁷² Idem, p. 90.

Desde cedo, a escrita acerca do Oriente foi uma forma de o europeu poder estabelecer uma relação lógica e conexa com esse vasto espaço que se lhe ia abrindo e de que pressentia e vislumbrava características plurais.

Através da reflexão de uma vasta linha de escritores empreendida ao longo de vários séculos (de que damos conta no capítulo II desta parte do nosso estudo), o Oriente foi tomando um lugar mais ou menos central na mundividência europeia. A leitura e a “re-leitura” foi sendo alimentada em termos experienciais e empíricos pelo efeito de viagens de diferente natureza, que foram estabelecendo, também a diferentes níveis, contactos do homem europeu com o oriental, seguindo desígnios de apostolado, de comércio, de domínio político-colonial, de exploração económica, de diversão, etc. Destes contactos plurais, dá-nos conta uma vastíssima e plural linha de produção literário-filosófica⁷³, mas é nos séculos XVIII e XIX, com um vigor muito próprio, e com uma intensidade e acuidade muito particulares, que é apropriado e reflectido em termos ideológicos, filosóficos e literários, enformando essencialmente o olhar europeu sobre o Oriente e o “oriental”⁷⁴, e alterando a abordagem e forma de vida, tanto daqueles que escreveram, como daqueles que em profundidade os leram.

O Oriente, entendido a nível desta atitude cognitiva, foi-se constituindo como um *alter* do Ocidente europeu, e foi permitindo a moldagem da consciência ocidental e (até) de domínio daquele por este. Por meio da representação de um universo configuracional exógeno, constituído por múltiplos factores e a vários níveis e sobre diversas áreas do saber, possibilitou-se a (re)definição do ocidental em situação de contacto face à diferença, e a inquirição acerca da possibilidade de se poderem encontrar meios e pontes de contacto com o Oriente.

Dessa actividade intelectual, foi sendo publicado um vasto número de experiências ocidentais sobre esse lugar, que mais do que geográfico e referencial, foi sendo facetado como mental, epistemológico e ideológico *lato sensu*. Este Oriente particular criado por referência foi-se formando como o possível dialogante cultural da Europa, que por lá foi estendendo, ao longo de séculos, o seu domínio político e administrativo. Nesse contexto, muitos escritores europeus vão-se apoderando do Oriente por via do discurso, e foi por meio dele que construíram recorrentes imagens da alteridade, que, aliás, foram concomitante e dialecticamente contribuindo para a elaboração de um novo discurso da “mesmidade”. O Oriente de que falamos - e que para a análise dos dois autores que nos propusemos analisar é relevante – é o Oriente intelectual de um

⁷³ Cf. Cap.II, Parte 2, deste trabalho.

⁷⁴ Cf. Capítulo II, Parte 1, deste trabalho.

contacto baseado numa actividade de diálogo cultural, de que as imagens e construções da alteridade foram sendo a sua mais elaborada expressão, desempenhando um importante papel na definição, no alargamento e no aprofundamento da consciência da Europa em geral, e muito particularmente da sua perspectiva intelectual e ideológica sobre o Outro.

Em *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*⁷⁵, Paul Ricoeur afirma que a presença do Outro se dá no pensamento como uma condição deste. É na alteridade que emerge em toda a sua complexidade a questão da identidade do sujeito, de forma tão irrecusável e inadiável quanto inevitável, constituindo um ganho para este, sobretudo em termos cognitivos, na sua perspectivização da realidade. A alteridade pode, contudo, ser procurada de múltiplas formas e em tempos e espaços diferentes: os “outros” são múltiplos e podem referir-se a várias instâncias numa diáspora espacial e também histórica, pelo que o discurso sobre a alteridade é sumamente plural e rico nas potencialidades que abre (também) à redefinição e à actividade de “tradução” do sujeito.

Muito para além de ser um problema exterior ao sujeito na sua relação com a objectivação que faz do mundo, a fim de o compreender e dele se inteirar em termos gnoseológicos, a relação do sujeito com a alteridade torna-se uma condição da sua projecção e relação com o mundo, e muito especialmente com os demais sujeitos, ganhando assim cambiantes ético-existenciais; o Outro impõe-se na sua radical alteridade como a condição da concepção de si do sujeito (da mesmidade) que, nessa dupla relação com ele e consigo mesmo, se projecta no mundo moral, por incitar e implicar a escolha e a acção.

O sujeito encontra mesmo essa alteridade adentro de si, num eco da frase de Arthur Rimbaud “Je est un autre”⁷⁶: o sujeito divide-se e subverte-se para melhor conhecer e se conhecer. A presença do Outro estabelece-se como uma condição do conhecimento (teórico e prático) de si por relação e comparação. Ao sujeito, pela consciência mesma da presença do objecto, é dada a possibilidade de conhecimento (e de acção) que exige quer uma “apropriação”, quer uma “expropriação” que são movimentos de pensamento em que o sujeito sai de si, para melhor se poder observar num processo de “auto-alienação”, de “auto-libertação”, ao que tende a

⁷⁵ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 2013.

⁷⁶ « Maintenant, je m'encrapule le plus possible. Pourquoi? Je veux être poète, et je travaille à me rendre voyant : vous ne comprendrez pas du tout, et je ne saurais presque vous expliquer. Il s'agit d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de tous les sens. Les souffrances sont énormes, mais il faut être fort, être né poète, et je me suis reconnu poète. Ce n'est pas du tout ma faute. C'est faux de dire : je pense : on devrait dire On me pense. – Pardon du jeu de mots. – *Je est un autre*. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait ! », in « Lettre du voyant », Arthur Rimbaud, *Œuvres Complètes*, 1871, p.22.

culminar na apropriação do Outro. Por meio da palavra (*la parole*), o sujeito reclama a sua libertação na referência do Outro, em outros lugares, com outras gentes, noutros espaços. A viagem da e pela escrita tem sido sempre isso mesmo no seu núcleo fundamental: uma saída de si e de apreensão (e “re-construção”) do Outro. Para tal, concorre por um lado a saída da familiaridade de si e da sua identidade, e, por outro, a intertextualidade e a “tradução” *lato sensu*, pelo seu carácter essencial e radicalmente dialógico, que (se) abre à comparação e à analogia. E, na escrita que a Europa foi fazendo do Oriente, pela qual o desenhou e facetou (para/por si), e na qual se inscrevem as obras tanto de Antero de Quental como de Manuel da Silva Mendes, há uma soberana habilidade de criação de redes de sentido que se activam, quer como inclusão, quer como exclusão, sob um pano de fundo do questionamento do Outro e, através dele, de si próprio.

Neste diálogo de intensas trocas de elementos intelectuais, a Europa pôde encontrar no Oriente (que foi em grande parte construindo pela prática da sua elaboração discursiva), o Outro dialógico de si própria que, por contraste e/ou por complementaridade, mas também, por vezes, por oposição, foi sendo a imagem, a ideia, a personalidade e a experiência de si, e por vezes ao invés de si. Quer pelo domínio pelo discurso, quer pela experiência da diferença, o Oriente ganhou uma dupla dimensão no discurso europeu, como alteridade e como razão da sua própria consciência de si. A escrita orientalista funda-se, em termos teóricos, numa geografia mental e funcionalmente artificial com fins operativos na actividade interpretativa⁷⁷, o que, em certa medida, é um traço pelo qual também podemos aproximar Antero de Quental e Silva Mendes. A distinção basilar em termos mentais é sempre estabelecida como limite e a fronteira mental do discurso, que é, por assim dizer, por um lado assertivo e dominante nas interpretações que vai fazendo do Outro, mas que, por outro lado, é absorvente, especialmente quando tenta apropriar-se de aspectos que encontra ou interpreta, ensaiando por esta via a sua incorporação na sua própria visão do mundo.

Nesta segunda ocorrência há efectivamente uma tentativa (muitas vezes bem subtil e aparentemente pacífica, como nos parece acontecer em grande parte com os autores de que nos ocupamos) de total apropriação do elemento exógeno oriental, tornando-o parte do “todo” do seu horizonte de compreensão do mundo. Este facto mostra uma enorme pujança e um grande dinamismo intelectual e teórico do sistema de interpretação da realidade do sujeito cognoscente, mas por vezes, pode retirar ao elemento incorporado o seu carácter especificamente próprio, por força da própria interpretação e da sua fixação pela escrita, que dele vão sendo feitas.

⁷⁷ Edward Said, *op. cit.*, 2004, pp. 2, 3 e segs.

Além disso, se por um lado é verdade que o discurso orientalista é o lugar onde o domínio e o *apoderamento* do Oriente se efectiva, também não deixa de ser real que é na sua prática discursiva orientalista que o ocidental é levado a definir-se e a usar exactamente a escrita acerca do Oriente para reflectir sobre si próprio. No contraste e em face de irrecusáveis discrepâncias, ressalta, na prática insistente do discurso orientalista do ocidental, o desejo efectivo de domínio e de exercício do seu poderio também a nível (e por via) textual. Mas, para além disso, o auto-conhecimento é uma imposição mais ou menos inadiável e mais ou menos irrecusável, no tempo e no espaço, que se gera da abertura e da auto-reflexão que a alteridade oferece; uma auto-reflexão acerca da prática discursiva em si (a escrita do orientalismo, neste caso) e uma auto-reflexão acerca do objecto dessa prática discursiva (o Oriente).

Pelo confronto com a diferença, o sujeito dá-se a conhecer naquilo que, por para ele ser evidente, nunca antes fora levado à reflexão. O discurso orientalista baseia-se na distinção fundamental apercebida entre o sujeito da escrita e o seu objecto e, por esse facto, assenta na forma da exclusão. Por este facto, segue uma lógica disjuntiva, coloca-se muitas vezes *contra o outro* e poucas *com o outro*, no sentido de justificar o acto de conhecimento segundo os parâmetros próprios, e também, em certa medida, para apoiar a empresa civilizadora ocidental. Neste quadro mental, o discurso ocidental acerca do Oriente - pelo fosso entre um “eu” e um “eles” - quando o tomou como objecto de interpretação, passou a realizar generalizações e abstracções, que o tiveram mais como um pretexto do que como uma razão e objecto de estudo. Quando tal aconteceu, o discurso orientalista gerou-se no sentido de frisar (e até por vezes justificar, quando o discurso ganhou cambiantes estratégico – políticas) a intransponível distância epistemológica entre o sujeito e o objecto “a conhecer em si”. Nesta procura discursiva, torna-se só possível ao sujeito de conhecimento captar, com uma maior ou menor riqueza, o âmbito fenomenológico desse Outro, estando-lhe vedado um contacto com a “realidade em si”, do que seria o oriental, no seu nível essencial e “numérico”. O discurso orientalista desenvolve-se numa observação idealizada do Oriente e do oriental, sem nunca se permitir tocar e efectivar uma apropriação real.

É nesta moldura gnoseológica que se desenvolve a reflexão e a análise textual do *Orientalism* de Edward Said, a par do trabalho de Ronald Inden⁷⁸ e de vários outros, muitos deles

⁷⁸ A obra de Ronald Inden vai no sentido de sustentar a ideia de que a abordagem da Índia, e do seu peso civilizacional e cultural, tem sido feita tendo por pressuposto que os indianos não são verdadeiramente sujeitos da sua acção, entendendo fundamentalmente a história cultural do sub-continente pelo mero fluxo das influências e dos actores que nele (e com ele) agiram. O ensaio “Imagining India” (1990) realiza a desconstrução de modelos de

orientais, também como Gyan Prakash⁷⁹. Como traço comum a todos eles, está o facto de receberem inspiração do quadro e da perspectiva de análise propostos por Said, o qual frisa que a posição epistemológica e o horizonte de compreensão do discurso orientalista é fruto de uma prática discursiva que se fundamentou em obras várias, que criaram uma imagem muito peculiar e “pré-judicial/judicativa” do Oriente. Dentre essas obras, as literárias jogaram um papel essencial por lidarem com o universo ficcional e configuracional da consciência, e por ser nelas que, em grande medida, se estabelece e se joga com o imaginário que estrutura o pensamento.

Certos autores europeus criaram e “mobilaram” a sua geografia imaginária com uma imagética específica, arvorando-se o direito de poder interpretar e de poder dominar a distinção e a irredutível alteridade desse Outro, o que vinca, em simultâneo, uma projecção da imagem criada como duas vertentes correspondentes e interdependentes desse acto de consciência: de um lado, uma inapelável alteridade do Outro e, do outro, por antítese, ou unicamente por distinção, uma crescente auto-consciência de si, que tende a dar espessura, conhecimento e densidade à sua identidade.

Os universos configuracionais representados pela prática discursiva orientalista retratam, em termos relacionais, mais uma postura intelectual do que um acto de conhecimento com um referente objectivável, podendo avaliar-se, assim, a importância de cada um destes dois pólos na relação do sujeito e do objecto do orientalismo em cada um dos autores a estudar, pela maior ou menor distância em que colocam o objecto dos seus textos (os sonetos em Antero e os ensaios

análise baseados em modelos de clara herança colonial, e traz para a boca de cena pensadores e académicos que lançam as bases de uma Indialogia autónoma, num re-centramento da perspectiva de análise para além do discurso eurocêntrico e num apelo à multipolaridade cultural.

Com “Orientalist constructions of India” (in, *Modern Asian Studies*, 1986, XX, 3, pp 401-446) aprofunda exemplos variados da cultura indiana, e explora novas (e inovadoras) vias de análise e de conhecimento da cultura indiana que não sejam limitadas (e limitadoras) pelos quadros coloniais (e neo-coloniais) de pensamento. Conclui Inden: “The scholar would (...) assume that the societies of the world are not more or less ‘correct’ images of a single reality but are themselves differing realities [e, assim,] it becomes genuinely possible to present ancient India as a product of its own thoughts and acts.

(...) The scholar (...) would begin to present Indian ideas and institutions as human products every bit as rational (or irrational) as those of the modern West” (pp. 445,446).

⁷⁹ Vidé Gyan Prakash, “Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography”, in *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, vol. 32, n. 2 (Apr., 1990), pp. 383-408.

Ainda na esteira de Edward Said, e no contexto da tentativa de autonomização, de redefinição e do recentramento em novas bases do discurso cultural africano, vidé V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, James Currey, London, 1988. Nesta obra, o autor aventa a hipótese da existência de um “African Orientalism” como um conceito de natureza heurística, que possa explicar, por analogia, traços definidores do discurso africano (Vidé Philip Zackernuck, “ ‘Orientalism’ and Western African Intellectuals in the Nineteenth Century”, Ann Arbor, MPublishing, Michigan, 1993.)

em Silva Mendes⁸⁰), ou seja, pelo maior ou menor grau de “solipsismo gnoseológico” que acarretam nas suas considerações.

Pelo nosso lado, na análise que faremos nos capítulos que constituem a Parte 2 deste trabalho do conteúdo dos textos dos dois autores que nos propusemos aproximar, ressaltará evidente, adentro deste quadro teórico, como esta maior ou menor distância na relação gnoseológica sujeito/ objecto permitirá a abertura a uma apropriação, reescrita e tradução do Oriente referencial; pela diferente posição e atitude gnoseológicas do sujeito, resultará uma também diferente compreensão do objecto que aborda e sobre o qual se debruça.

Tal poderá acontecer, na medida em que o autor puder ir além dos seus universos de conhecimento e puder alcançar a percepção do Outro enquanto tal e, por conseguinte, puder também conhecer-se em si, e não (totalmente) por referência à alteridade que “con-fronta” no seu acto de conhecimento. Interessa-nos analisar em que medida o discurso assim conduzido pode instar o sujeito a uma reflexão ética - aposta à relação gnoseológica - pelo efeito de reenvio que implica, no sentido de o sujeito de conhecimento ter de se “re-definir” agindo. Ao assim acontecer, estaremos em presença de um acto de “tradução cultural”, cujos efeitos fundamentais afectam sobretudo a cultura de recepção, como aliás apontamos num capítulo específico deste trabalho.

Uma outra consequência do discurso orientalista terá sido a incessante necessidade e tentativa de explicação e/ou de explicitação da alteridade (do Oriente percebido) que os autores orientalistas efectuam, dado que sentem o imperativo de tornarem o Oriente passível de ser captado e tocado pelo seu público potencial de referência, o qual era/ é, obviamente, sempre ocidental.

Já que se percepcionava como uma realidade exógena e remota, o Oriente, os orientais e a cultura oriental no discurso orientalista eram para ser explicados ao auditório europeu e, assim,

⁸⁰ Cf. Parte 2 deste trabalho.

houve necessidade de se criarem pontes e vias de entendimento. Para tal, o autor orientalista deita mão de várias estratégias e compromisso no acto de reescrita, as quais podem implicar uma vasta gama de cambiantes que vão desde uma completa anulação da voz do objecto oriental pela sua total e completa alteração, até a uma tentativa de incorporação dos seus elementos na perspectiva de entendimento do sujeito, elementos esses, contudo, sempre percebidos no horizonte de compreensão do sujeito ocidental.

No primeiro pólo, a perspectiva do sujeito tende a apagar qualquer característica da alteridade, forçando a realidade oriental a parâmetros pré-estabelecidos de que o sujeito não abdica, e em que, aliás, baseia a sua escrita⁸¹. Trata-se de uma atitude em que o objecto é visto como uma imagem do sujeito segundo os ditames desse mesmo sujeito, obedecendo a uma estratégia de domínio ou a um arquétipo conceptual firmado em desígnios de poder e/ou de controlo. Assentes em concepções estabelecidas previamente, ou em “pré-juízos” as mais das vezes anteriores a qualquer possível experiência directa e empírica com a realidade oriental, acabam por ser modelos abstractos que, exactamente por não advirem da experiência e do contacto directo, pré-existem, prevalecem e enformam a essa mesma experiência. No seu conjunto acabam por abrir caminho à constituição de toda uma vasta série de estereótipos, que se foram agregando à imagem do Oriente.

Todavia, no segundo pólo, o sujeito tenta de certa maneira respeitar a alteridade do objecto e, ao fazê-lo, será capaz de valorizar as suas características e tentar apropriar-se de algumas de que pensa carecer, e que selecciona exactamente por lhe serem complementares. Neste pólo, o sujeito sai parcialmente de si, e dá-se conta de falhas no seu aparato conceptual de compreensão do mundo e tenta colmatá-las com elementos que percebe na alteridade; ou seja, a fim de poder integrar na sua mundivisão elementos da cultura com que entre em contacto, o sujeito é levado a integrar também conceitos funcionais que permitirão essa integração, sendo isto em grande medida o que se passa com conceitos como *Nirvana* e *Tao* (referidos como tal,

⁸¹ É em grande medida o que nos parece acontecer sobretudo nos ensaios de Manuel da Silva Mendes “Impressões e Recordações de Macau – de Lisboa a Macau” e “Macau e Hong Kong”, o que terá levado Graciete Batalha a afirmar que, “ao contrário de Luíz Gonzaga Gomes que, sendo macaense, conheceu a terra de dentro aceitando-a e amando-a como ela é, Silva Mendes aportou a Macau armado da sua combatividade ocidental e decidido a endireitar o mundo”, pelo que muitos dos seus textos não são tanto expressão de um conhecimento do Oriente, mas sim relevam de uma crítica constante e de uma ironia altaneira. Diz ainda Graciete Batalha que “...grande parte da sua colaboração na imprensa da terra [Macau] são críticas contundentes à administração local ou sátiras a personagens...” (Manuel da Silva Mendes, *Macau – Impressões e Recordações*, ed. Tipografia Mandarim, Macau, 1979, pp. 5,6).

criando um efeto de estrangeirização), para além de outros para os quais foi encontrada uma expressão na língua portuguesa, e que referimos na Parte 2 deste trabalho.

Com esta atitude, o sujeito estabelece uma relação “humanista”, segundo o termo reiterado por Edward Said, que caracteriza como sendo “centered upon the agency of human individuality and subjective intuition, rather than on received ideas and approved authority.”⁸²

Que as interpretações sigam paradigmas ideológicos que se reflectem na sua visão do Outro, isso é um aspecto que enforma qualquer análise hermenêutica; o olhar do sujeito é sempre um olhar intencional que, por o ser, lhe permite iniciar a procura e o encontro com esse Outro, mas que impede o seu acesso enquanto tal. O sujeito está por definição “em situação” – de que o acto de compreensão é um dos aspectos, por se contrapor a um objecto – e a procura de uma posição e/ou de um estádio fora dessa “situação” (que se reveste de aspectos histórico-geográficos, económicos, políticos, culturais e religiosos que enformam o seu horizonte de compreensão) será sempre quimérica, quer porque o olhar do sujeito é expressão já de um “pré-conhecimento”, quer também porque o objecto é essencialmente mutável: efectivamente, o acto de compreensão e a relação de conhecimento são por natureza dinâmicos e fluidos,⁸³ e é na sua fluidez e dinamismo que a escrita orientalista estabelece uma relação mais ou menos efectiva com o Oriente.

O que fica contudo claro, é que os estudos orientalistas trabalham, como elemento distintivo, a partir da separação epistemológica e ideológica Ocidente / Oriente, e sobre ela constroem as suas reflexões, estando mais ou menos conscientes das consequências que advêm do carácter imaginário que essa geografia mental acarreta. Essa distinção, quando aplicada aos estudos acerca do Oriente, permitiu que a visão europeia-ocidental se sobrepusesse de tal forma às outras culturas sobre que incidia (incide) o seu olhar, que o seu discurso foi (é) usado – em muitos casos - como uma arma de domínio (e de exclusão).⁸⁴

No entanto, parece-nos que é possível e desejável alargar de certa forma a análise de Said, entrevendo que, na indagação do quadro mental possibilitador da escrita acerca do Oriente, vários autores recentemente propõem um quadro mais abrangente e inclusivo, detectando

⁸² Edward Said, *op. cit.*, 2003, pp.7, 8.

⁸³ “The interesting point here is how difficult it is to try to understand a region of the world whose principal features seem to be, first, that it is in perpetual flux, and second, that no one trying to grasp it can by an act of pure will or of sovereign understanding stand at some Archimedean point outside the flux.” (Edward Said, *op. cit.*, 1985, p. 92).

⁸⁴ “What was neither observed by Europe nor documented by it was therefore ‘lost? ...’ (Edward Said, *op. cit.*, 1985, p.101).

n(ov)os contactos com o Oriente (por meio de) uma relação afora das relações de poder e de domínio e, por isso, uma relação mais estreita.

Destacam-se, a nosso ver neste particular, os trabalhos de François Pouillon⁸⁵, o qual, com base em numerosos e alargados projectos de investigação-acção de cariz antropológico-filosófico levados a cabo no terreno durante décadas,⁸⁶ nos leva a afirmar que:

Du Maroc à la Chine, l’Orient n’a pas cessé de fasciner un Occident partagé à son égard entre la convoitise et la volonté de conquête (...) [,] des hommes (...) ont parcouru les routes lointaines [física e mentalmente], appris des langues inouïes, observé des mœurs étranges et rapporté de leurs voyages des images, des manuscrits, des objets, des récits et des fables [que, no seu conjunto, constituem uma enorme área e um significativo acervo de conhecimento pluridisciplinar, em que têm um lugar muito especial e crucial as reflexões filosófica e literário-filosófica]. D’autres en ont rêvé, parlé, [reflectido também] sans jamais s’y rendre”. E isto parece ser, em grande medida, o que se passa com os dois autores que aproximamos e analisamos neste trabalho – Manuel da Silva Mendes no primeiro caso e Antero de Quental no segundo; um com um conhecimento no terreno e com uma vivência ligada a Macau, e o segundo, que tem do Oriente um conhecimento mediado e reflexivo. Daí que, a escrita do Orientalismo, para além de ser uma criação e construção (ocidentais) numa projecção de si do Ocidente num quadro político-intelectual muito específico, também, conforme a certos casos, “il est d’abord attaché à une discipline savante [implementada por] des cohortes (...) pluridisciplinaires de spécialistes⁸⁷”.

Por conseguinte, sem esquecer a reflexão crítica pós-colonial, e levando precisamente em linha de conta o quanto está marcada pelas balizas de análise postas no terreno pela obra de Edward Said, parece-nos haver lugar a uma reflexão em que se pode “montrer que la population des agents et des porteurs de ces savoirs est infiniment variée et qu’elle échape aux simplifications [sempre] réductrices: toute la gamme des motivations, des plus désintéressées aux sauvagement pragmatiques nous offre un échantillon (...) d’un certain *humanisme*”.⁸⁸

A proposta que é feita é a de um estudo humanista, que se quer para além da visão estreita das relações Ocidente/Oriente baseada nos pressupostos de imposição ou de intenções de

⁸⁵ Especialista do Mundo Árabe e do islamismo, director de estudos na EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) e conferencista do IMA (Institut du Monde Arabe), para além de editor e coordenador do *Dictionnaire des Orientalistes de Langue Française*, éditions Karthala, Paris, 2008.

⁸⁶ Especialmente o oriente muçulmano que é a sua área de especialidade: desde os anos 70 até recentemente no Magrebe, na Arábia Saudita, África Oriental, mas também na Índia e no Extremo Oriente.

⁸⁷ François Pouillon, (ed.) *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, éditions Karthala, Paris, 2008, pp. 1011, 1012.

⁸⁸ *Ibidem*. [itálico nosso]

domínio colonial e/ou imperial. Na linha da investigação de François Pouillon, a relação com o Oriente teve desde sempre efectivamente razões e foi conduzida por intuítos muito variados, de entre os quais (muito possivelmente) o texto de Said não dá conta senão de uma parte (seleccionada aliás criteriosamente, possivelmente com o fim de sustentar uma tese), e que por esse facto, pode ser considerado reducionista.

Assim, a perspectivização de séculos de estudos orientalistas segundo premissas de poder e de domínio, ressalta em certa medida como reducionista e mesmo forçada. A análise pós-colonial parece seleccionar e escamotear estudos laboriosos e persistentes que intentaram, na realidade, um conhecimento mais aprofundado e mais abrangente do Oriente, para além, ou afora, dos parâmetros da empresa colonial e de formação de um discurso ao seu dispor e serviço.

É exactamente esta postura intelectual “humanista” o que nos parece essencial reter também, a fim de podermos abarcar e aprofundar a obra poética de Antero e ensaística de Silva Mendes. A relação que têm sobretudo com toda a esteira de textos que dão conta das reflexões metafísicas sobre o mundo e das reflexões de cariz ético-moral que intentam “orientar” o homem na sua acção – a que chamaremos Oriente sapiencial - é guiada (também) por intuítos de conhecimento e de assimilação de aspectos desse Oriente, tal como lhes aparecia e era percepcionado, o qual é o que transparece nos seus escritos.

O termo “humanismo”, como referimos antes, fora também já precisamente usado pelo próprio Edward Said – vinte anos após a publicação de *Orientalism* - para descrever o (real e proposto) quadro relacional entre o Ocidente e o Oriente, e para expressar a forma mais próxima e respeitadora da alteridade: para indicar caminhos de diálogo com essa alteridade, sem que pré-exista a esse diálogo qualquer tipo de imposição ou de “pré-juízo”. A abordagem que é proposta em “Orientalism Once More”⁸⁹, além disso, abre a porta a uma releitura da reflexão plurissecular orientalista, e deixa margem para aí se encontrar um real acervo de conhecimento e de reais tentativas de estabelecimento de pontes de relação efectiva com o Oriente.

Assim, num alargamento das potencialidades heurísticas dos estudos orientalistas, para além dos limites da questão do poder e de domínio discursivo-colonial, o próprio Said propõe que se alargue igualmente o paradigma de abordagem, permitindo que se incluam nos estudos acerca do Oriente perspectivas várias, até conflituantes e opostas, que emanem de diferentes

⁸⁹ Edward Said, *op. cit.*, 2003.

pontos de vista e que cruzem os domínios do saber⁹⁰, os quais exponham as suas potencialidades, sem que haja (intencional ou efectivamente) a sobreposição de um discurso (e de um público) face aos demais. Neste contexto, no texto de 2003 (que se quer como uma “re-visão” de *Orientalism*, de 1978) diz concretamente Said:

What I want to do in conclusion is to try to draw them together into a common endeavor which, it has seemed to me, can inform the larger enterprise of which the critique of Orientalism is a part. First, we note a plurality of audiences and constituencies; none of the works and workers I have cited claims to be working on behalf of One audience which is the only one that counts, or for one supervening, overcoming Truth, a truth allied to Western (or for that matter Eastern) reason, objectivity, science. On the contrary, we note here a *plurality of terrains, multiple experiences, and different constituencies*, each with its admitted (as opposed to denied) interest, political desiderata, disciplinary goals. All these efforts work out of what might be called a *decentered consciousness*, not less reflective and critical for being decentered, for the most part non- and in some cases anti-totalizing and anti-systematic. The result is that instead of seeking common unity by appeals to a center of sovereign authority, methodological consistency, canonicity, and science, they offer the *possibility of common grounds of assembly between them*.⁹¹

A “descentralização do discurso” e a multipolaridade do diálogo são pois os traços propostos para os novos caminhos “humanistas” do Orientalismo e para os estudos a empreender na investigação das relações com o Oriente. Dar a conhecer autores e lançar nova luz e novas perspectivas de análise sobre textos, de acordo com esta perspectiva e sob estas coordenadas, é também um dos objectivos deste trabalho de investigação.

Trilhando perspectivas de análise que se colocam bem para além das relações binárias e bipartidas, que se apoiam em construções mentais que pecam fatalmente pelo seu carácter disjuntivo, e por não serem produtivas do ponto de vista da reflexão nem resultarem num

⁹⁰ Edward Said, *op. cit.*, 1985, pp. 106, 107.

⁹¹ Edward Said, *op. cit.*, 2003, pp. 4, 5. [itálicos nossos]

aprofundamento de conhecimentos, são apontadas novas bases para um diálogo mais sustentável e menos impositivo com a alteridade (Ocidente/ Oriente; Norte; Sul; etc.). Aliás, o conhecimento do Outro é hoje uma necessidade de (sobre) vivência comum, que se impõe na aldeia global que se foi criando e que “gives the often facile [aparente] notion of ‘one world’ a new urgency”⁹². Daqui decorre a consciência, que se quer que se torne global, relativamente à noção do destino comum do homem. A abordagem “humanista” a que aludimos é a que se quer inclusiva e dialogante e que, por conseguinte, ultrapassando quadros de análise reducionistas e mesmo maniqueístas, permita aproximar o que é (inicialmente) diferente, a fim de melhor iluminar o que é (aparentemente) semelhante; no entanto, tal deve ser levado a cabo sem cair na euforia de fazer com que as semelhanças encontradas possam acabar por apagar as diferenças culturais e simbolicamente relevantes encontradas entre as realidades que são entre si contrapostas.

Colocamo-nos decididamente num plano além das “mind forged manacles”⁹³ referidas por Said, para nos tornarmos capazes de escutar os textos que nos propomos analisar, tão genuinamente quanto possível, e que dessa análise surja um conhecimento possibilitador da convergência dialogante, que é aquela que não pretende reduzir nenhuma realidade a qualquer outra. No horizonte de compreensão dos estudos orientalistas assim entendidos, habilitar-nos-emos a “to use one’s mind historically and rationally for the purposes of reflective understanding and genuine disclosure,” e compreenderemos “that every domain is linked to every other one, and that nothing that goes on in the world has ever been isolated and pure of any outside influence.”⁹⁴

Embora contradita por inúmeros acontecimentos, depoimentos, actos e tomadas de decisão – que inúmeras publicações e os *media* mundiais difundem diariamente, criando um imenso ruído à visão e à mente - a abordagem “humanista” das relações com o Oriente, proposta pelos mais recentes estudos orientalistas, pugna por uma atitude intelectual que use a “critique to open up the fields of struggle”[, e que seja capaz de] “to introduce a longer sequence of thought and analysis to replace the short bursts of polemical thought-stopping fury that so imprison us in labels and antagonistic debate whose goal is a belligerent collective identity rather than understanding and intellectual exchange.”⁹⁵

⁹² Idem, p. 5.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

Trata-se de um estudo menos comprometido com a agenda política, menos constrangido por ditames ideológicos e, por certo, mais consentâneo com o mundo multipolar e descentrado em que vivemos actualmente. Pela interpenetração (e contraste) civilizacional e pelo contacto das áreas culturais em presença activa no mundo actual, gera-se um horizonte de compreensão e um discurso acerca da alteridade, antes de mais dentro das sociedades que se quiseram como multiculturais (num processo *in fieri* não sem solavancos nem retrocessos), mas sobretudo no carácter cosmopolita da perspectiva que os indivíduos de hoje têm/temos (vindo a saber ter) sobre o mundo, os quais comungam de uma diversidade de abordagens (que perseguem um paradigma multilingue e multicultural – descentrado, portanto) sobre o mundo e o homem (e do lugar deste naquele), o qual, de certa forma, se começou a forjar com obras de vários autores, como são as de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes: é nossa intenção demonstrar que o discurso orientalista de ambos os nossos autores é, em particular naquilo que deve ao Oriente sapiencial, uma aprendizagem da combinação e harmonização descomplexada de elementos culturais plurais tendentes a um mais cabal conhecimento do Outro.

Logo durante os anos 80 e 90, a crítica é imensa às dicotomias e às generalizações em que se baseia e que constituem os limites e os pilares gnoseológicos do estudo de Edward Said⁹⁶. Para além da crítica da reflexão francesa sobre o Oriente (nomeadamente árabe e muçulmano) a que aludimos anteriormente, com o exemplo da obra de François Pouillon e dos orientistas que se congregam em torno do Institut du Monde Arabe e da EHESS, também em língua inglesa, e

⁹⁶ Como refere Eva-Maria von Kemnitz, “For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies”, in *Archives de sciences sociales des religions*, octobre - décembre 2007, pp. 140-146 :

“En dépit des polémiques exacerbées et des voix qui se sont levées pour défendre l’orientalisme, comme Jacques Berque, Maxime Rodinson, Francesco Gabrieli ou Bernard Lewis, la perspective tracée par Said a trouvé de nombreux partisans surtout parmi les intellectuels non européens de la plus jeune génération qui l’ont appliquée aux études post-coloniales, du genre et plus récemment aux études aborigènes en utilisant Said avec quelque excès. Bref, penser l’orientalisme autrement est devenu politiquement incorrect !” (pp. 142,143). A crítica e o concomitante alargamento do campo de estudos do orientalismo e da(s) abordagem(s) sobre o mesmo cedo se tornou uma necessidade e um desafio.

oriunda dos espaços antes colonizados, a(s) obra(s), por exemplo de Lata Mani, e desta com Ruth Frankenberg⁹⁷, fazem uma análise crítica do espaço dos novos estudos do Oriente, e apontam vias de investigação para além das divisões e classificações binárias de Said e das suas supostas omnipresentes relações com o poder: propõem elas uma “review of reviews”⁹⁸ do Orientalismo.

Desta feita, estabelecem como parâmetros do seu estudo, que *Orientalism* de Said foi essencialmente um “provocative study of Western discourses on the Orient”⁹⁹, que teve o seu papel historicamente decisivo, por assim dizer, mas que é necessário avançar no sentido da relação intercultural e no aprofundamento da “tradução cultural”, a fim de encontrar pontes de compreensão e de diálogo com o Outro. Apesar de atribuírem à obra de Said este papel de levantar uma questão e de reactivar a discussão sobre temas relevantes do diálogo intercultural, as referidas ensaístas não deixam de ver, na perspetivação que Said faz dos estudos orientalistas, uma parcialidade e mesmo um extremismo de posição, que deve ser apurado e acautelado nos seus exageros. Para tal, declaram que pretendem com a sua obra “[to] explore some of the political and methodological challenges of Orientalism (...) informed by what we see as key aspects of a definition of Orientalism, emphasizing historical specificity, knowledge and power noting problems both in Said’s text and in the way it has been taken up and signaling issues that require further exploration”.¹⁰⁰

Diríamos então que, como traços que caracterizam esta reacção imediata ao estudo de Said, são o facto de o considerarem um marco importante por ter desencadeado um enorme debate em torno do Orientalismo - nomeadamente acerca do campo e das metodologias dos estudos orientalistas - mas também não deixam de lhe notar marcas de uma parcialidade, e mesmo de um extremismo, que necessitam de correcção baseada numa reflexão amadurecida e mais fundada na “exploração” dos textos; numa análise textual menos comprometida com uma agenda e com objectivos datados.

Embora no centenário do *Congrès des Orientalistes* de 1973 de Paris (em comemoração do centenário do primeiro) se tivesse vaticinado o fim dos estudos orientalistas, e se tivesse de forma contundente (mas muito datada e a par da agenda da descolonização e dos seus traumas)

⁹⁷ Lata Mani, Ruth Frankenberg, “The Challenge of Orientalism”, in *Economy and Society*, vol. 14, Issue 2, 1985, p. 190.

Elaboram uma crítica à análise do discurso orientalista tal como fora apresentado por Said e propõem uma visão de conhecimento do Oriente para além das representações pautadas (exclusivamente) por intuítos de poder. O seu estudo baseia-se em temas, mais do que em obras ou em autores.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Lata Mani, Ruth Frankenberg, *op. cit.*, 1985, p. 174.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

reafirmado o repúdio pelo carácter imperialista do seu discurso de que a publicação de *Orientalism* em 1978 veio dar eco nos círculos académicos, o que é certo é que o Orientalismo de hoje não está morto e se impõe como uma procura reflectida de caminhos novos de entendimento de encaminhamento para um maior conhecimento da alteridade, de onde se espera que brote uma maior tolerância e um maior enriquecimento mútuo.

Ora, foi precisamente em reacção ao estrangulamento dos estudos orientalistas, na sequência da análise de Said, que surgiram em vários países bastantes autores que muito publicaram a favor da procura de novos parâmetros dos estudos orientalistas, e se desdobraram em conferências e publicações em várias academias, destacando-se Jacques Berque, Maxime Rodinson, Francesco Gabrieli e Bernard Lewis,¹⁰¹ entre os mais referenciados.

Juntando a sua voz crítica a esta nova geração de estudiosos do Orientalismo (pós – *Orientalism*, a que o próprio Edward Said colocou limites) Robert Irwin¹⁰² é um orientalista da nova geração que explora, na sua actividade como escritor e como ensaísta e académico, em termos práticos e em termos teóricos, o tema e as questões actuais do Oriente e do Orientalismo, congregando estudiosos em esforços comuns, no sentido da reabilitação do Orientalismo e da dignidade académica dos estudos acerca do Oriente. Nesse sentido, tanto ele como esta nova geração de orientalistas que tem publicado bastante já no séc. XXI, têm-se desdobrado em publicações e em conferências, cujo intuito confessam ser o de, em palavras de Robert Irwin, “enable a return to the notions of textual and historical specificity the Orientalism demonstrated with characteristic verve”, para além de uma leitura que, mais do que servir em grande parte os desígnios de um dado momento histórico da recepção desses textos, os possa explorar na sua especificidade. Numa recusa de vincar paradigmas interpretativos que sigam modelos formais pré-estabelecidos, neste particular Irwin coloca-se na linha dos novos estudos orientalistas que (também eles) apelam a um regresso à filologia¹⁰³, e que clamam pela dignidade dos estudos

¹⁰¹ Robert Irwin, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, ed. Penguin Adult, 2007, Introdução.

¹⁰² “Robert Irwin is a Publisher and writer of both fiction and non-fiction. His works of non-fiction include *The Arabian Nights: A Companion* (1994); *Nights and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature* (1999); *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies* (2006) [entre outras]. A fellow of the Royal Society of Literature, the Royal Asiatic Society and the Society of Antiquaries, he is also a consulting editor at the Times Literary Supplement and a senior research associate of the History Department of the School of Oriental and African Studies, London University.” (in ELMARSAFY, Ziad, BERNARD, Anna, ATTWELL, David (eds.), *Debating Orientalism*, ed. Palgrave Macmillan, London, 2013, p. X.)

Cf. “Flaubert’s Camel: Said’s Animus”, idem, pp. 38-54. (um artigo que lida com o novo posicionamento proposto relativamente à questão dos estudos orientalistas, numa abordagem que supere e se coloque além da discussão “pós-colonial” dos textos de Said.)

¹⁰³ Cf. Robert Irwin, *op. cit.*, 2007, cap. III., p. 49 e segs., para além de Vítor Aguiar e Silva, 2005.

orientalistas baseados num abandono, ou pelo menos num abrandamento, de tomadas de posição ideológicas e numa mudança de atitude, mais do que em alterações do seu objecto material e formal.¹⁰⁴

Robert Irwin desenvolve também uma enorme actividade de redacção e de edição de monografias e de estudos críticos sobre temas e autores orientais (com um pendor especial para o mundo muçulmano) e tece uma crítica cerrada à perspectiva de Said, desenhando com a sua obra um novo paradigma de relações Ocidente / Oriente.

Com a sua reflexão de erudito, e com a sua prática de escrita ficcional, conforma a relação com o Oriente e o campo de estudos orientalistas, bem para além das relações de poder político e discursivo e, assim, abre novas linhas de leitura dos textos europeus (nomeadamente dos sécs. XIX e XX) acerca do Oriente e do seu acervo sapiencial, que são relevantes para o nosso estudo.

Robert Irwin é talvez dos críticos mais contundentes, ao denunciar que a obra de Said peca por univocamente tender a só ver que o discurso orientalista europeu “had been from its beginnings tacitly (...) allied with colonial and imperial interests” e que “as a cultural apparatus, Orientalism is all aggression, activity, judgement, will-to-truth, and knowledge”¹⁰⁵; ou seja, era um exercício cru de poder em que o conhecimento servia de arma de domínio. Contudo, se critica na obra de Said o facto de este permanentemente forçar os textos aos desígnios do momento da sua leitura, não deixa de afirmar que “Said’s book would help revitalize a field in danger of stagnation”.¹⁰⁶

Contrapõe a Said o apreço pela análise pormenorizada e atenta dos textos, e valoriza os estudos dos orientalistas seus antecessores no sentido de aprofundarem o saber acerca do Oriente (das suas gentes, dos seus textos e da sua cultura), embora neles note marcas do tempo. A sua obra faz uma análise que cobre os estudos orientalistas desde Raymond de Lulle¹⁰⁷ até aos

¹⁰⁴ Cf. Tim Brennan, “Settling Scores: the Orientalists strike back”, 2007, pp. 94 e segs.

¹⁰⁵ Robert Irwin, *Dangerous Knowledge – Orientalism and its Discontents*, Overlook Press, New York, 2006, p. 237 e segs.

Cf. Capítulo 3 - “Renaissance Orientalism” (pp. 54-80) - em que, para além de uma paráfrase do título e intuito da obra de Raymond Schwab, se propõe uma reanálise dos estudos sobre o Oriente, expurgada da “agenda (neo) colonial” da análise de Said ao Orientalismo; e o capítulo 10 - “Enemies of Orientalism” (pp. 310-329) - onde se criticam os limites da análise de Said, pautada por juízos generalistas e por uma obsessiva denúncia do discurso orientalista, onde a todo o passo se encontram intuitos (neo) coloniais.

Nesta nova fase dos estudos sobre o Oriente e a escrita orientalista, e seguindo as apontadas críticas a Said, são ainda de salutar valor, para o aprofundamento das razões deste debate, as obras de vários outros autores, dos quais destaco Matthew Scott (Cf. SCOTT, Matthew, “Edward Said’s Orientalism”, in *Essays in Criticism*, no. 58, vol. 1, 2008, pp.64-81).

¹⁰⁶ Robert Irwin, *op. cit.*, 2007.

¹⁰⁷ Cf. Cap. II, Parte 1, deste trabalho.

nossos dias (termina com Bernard Lewis), discutindo os termos em que Said pusera toda a plêiade de estudiosos do Oriente, argumentação que serve de fio condutor da obra. Assim, argumenta com as conclusões e com os textos dos autores tratados e, para o fazer, desce aos detalhes desses mesmos textos, “deixando-os falar”, o que diz não ter acontecido com Said. E, num exercício profundo de erudita análise textual - na esteira de uma tradição orientalista já de vários séculos, e que permeou as concepções, os termos e as conceptualizações de uma miríade de textos acerca do Oriente, de que os que tratamos neste trabalho grandemente participam - recusa a sua abordagem como mera expressão e instrumentos da empresa político-colonial.

Neste contexto, afirma que:

The suggestion that ‘orientalist’ professors might be covertly involved in grand colonial designs was so comical as to be exhilarating. Most of the ‘Orientalists’ (...) largely oblivious of their own times, they were insatiably curious about other peoples, other places, other epochs; they were refreshed by trying to see the world through different eyes, however ‘alien’. Their empathy – even at times their identification – with viewpoints hostile to their own was astonishing. Most of all, their reverence in the face of difficult texts, to which they devoted hours of deciphering, revealed a fascination, and an openness, worthy to Herodotus.¹⁰⁸

Além disso, na leitura que faz das obras dos grandes autores que nortearam os estudos orientalistas, sobretudo nos sécs. XVIII, XIX e XX, recusa as generalizações e as configurações do discurso pós-colonial de Said e afirma a reabilitação daqueles; através da análise dos seus textos, conduz o leitor a compreender que os intuitos do trabalho de investigação da tradição orientalista são academicamente profundos e escrupulosos na sua análise. Admira-se (e faz-nos sentir admiração e reverência académica) com a profundidade dos achados e coloca as conclusões dos autores orientalistas em discussão; permite, por assim dizer, que o leitor participe da discussão exposta, a seu modo e de acordo com o seu nível de erudição, e tire partido das possibilidades de estudo ulterior, a que as conclusões dos estudos orientalistas apelam.

Desta forma, afirma com alguma amargura que “Said libelled generations of scholars who were for the most part good and honourable men and he was not prepared to acknowledge that some of them at least might have written in good faith”.¹⁰⁹ Deixa entrever que Said força os textos à sua tese e que há campo nos estudos acerca do Oriente, para apontar que nas obras de

¹⁰⁸ Robert Irwin, *op. cit.*, 2006, p. 13.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 15.

certos autores orientalistas, não há tanto um discurso fundamentador e ancilar do imperialismo colonial¹¹⁰, até porque muito simplesmente, nas palavras do comentário de Tim Brennan,

Orientalists were never political (...) because they never mattered. They could not have lent their services to empire because no one cared what they had to say. The field (...) was little more than a baggy collection of devotees – the province of bookworms, librarians and endearing eccentrics.¹¹¹

Muito pelo contrário, Irwin orienta a sua abordagem no sentido de uma nova e mais profícua leitura dos textos, fazendo ressaltar neles as “re-leituras” de conceitos, de pontos de vista e de reflexões, que só se compreenderão mais cabalmente e com maior profundidade, se forem entendidos em correlação com o Oriente e a sua sabedoria.

E é exactamente também este o objectivo primordial do nosso trabalho.

Assim, após um momento de crítica da posição de Said, os novos estudos orientalistas encontram e abrem um terreno profícuo de análise erudita e de diálogo com a alteridade oriental (nomeadamente com a sua densidade sapiencial, que torna possível a permeabilização do pensamento ocidental por elementos orientais, nomeadamente budistas e taoistas) e, do *Orientalism* de Said, se não deixam de lhe reconhecer o valor merecido, especialmente por, como dissemos antes, ter agitado águas estagnadas, são deveras contundentes quando afirmam que:

On the whole, though, the qualities of ‘Orientalism’ are those of a good novel. It is exciting, packed with lots of sinister villains, as well as an outnumbered band of goodies, and the Picture that it presents of the world is richly imagined, but essentially fictional.¹¹²

¹¹⁰ Cf. Tim Brennan, *op. cit.*, 2007, pp. 94-98.

¹¹¹ *Idem*, p. 95.

Não podemos deixar de notar, contudo, que os estudos orientalistas e a visão que deles decorre, para além dos modos como enformam o discurso e a acção políticos, um a par da outra, devem muito ao que António Gramsci refere em *A Formação dos Intelectuais* como sendo a “função politicamente organizadora” de humanistas “desinteressados” e academicamente devotados.

¹¹² Robert Irwin, *op. cit.*, 2007, p. 11.

Cf. Ziad Elmarsafy, Anna Bernard, David Attwell (eds.), *op. cit.* 2013, pp. 6 e segs.

É toda uma nova geração de orientalistas, a par de Robert Irwin, que traz para os estudos contemporâneos do Orientalismo uma enorme riqueza de documentação e uma meticulosa contextualização histórica e filológica dos textos sobre que se debruça, pelo que apresenta, em termos práticos, uma metodologia de abordagem próxima dos textos, e tendente a patentear as virtualidades e a profundidade que encerram. Desta feita, também pelo ponto de vista formal, - não se baseando numa perspectiva unilateral e tentando superar posições confrontacionais, dando, para tal, espaço aos textos se poderem expandir - parece tratar de aspectos que caracterizam as novas tendências do Orientalismo e ensaia novos modelos de relacionamento erudito e académico de aproximação ao Oriente.

Afirma a este propósito Eva-Maria Kemnitz que :

Robert Irwin apporte une grande richesse de documentation, une appréciation contextualisée de chacune des périodes étudiées et aussi des réflexions pertinentes qui font de son livre [*For Lust of Knowing : The Orientalists and their Enemies*] une lecture obligatoire pour ceux qui veulent approfondir la complexité du phénomène de l’Orientalisme. De plus, il offre d’autres perspectives pour les recherches dans le cadre de la culture. Ce livre constitue sans doute la réhabilitation de l’orientalisme qui se faisait attendre.¹¹³

Pela leitura em que Robert Irwin nos inicia, e pela perspectiva filológica e reflexiva que empreende, podemos observar a persistência e a perseverança com que os autores marcantes da tradição de estudos orientalistas – de que tratamos em grande medida no capítulo deste trabalho que exactamente intitulámos “A Descoberta Intelectual e o Contacto da Época de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes com o Oriente Sapiencial (budista e taoista)” - intentam lançar luz sobre a mundividência do Outro, e como na alteridade perscrutam virtualidades que poderão ajudar a desenvolver a reflexão ocidental. Comungando desta admiração e desta “escuta”

¹¹³ Eva-Maria von Kemnitz, *op. cit.*, 2006, p. 142.

dos textos orientais que Irwin leva a cabo, pensamos que é em grande parte por meio desse caminho, e com essa atitude, que entenderemos a presença do Oriente sapiencial nos textos, tanto de Antero de Quental como de Manuel da Silva Mendes.

Por outro lado, se o espaço do Orientalismo de Said parece recusar a contribuição de autores de vários países profundamente empenhados nas relações com o Oriente (sobretudo o Extremo, e não tanto o Médio), também os estudos da nova geração de orientalistas tratam só muito superficialmente das virtualidades do orientalismo por exemplo russo-soviético, mas também de outros como o português, sem os aprofundarem. Tal parece ser um facto que, se é incompreensível por um lado, pois que Robert Irwin refere que as primeiras informações sobre o arabismo português foram mencionadas em Inglaterra por James Canavah Murphy¹¹⁴ e por Stephan Weston¹¹⁵, e que ambos estes autores se referem amiudadas vezes às conclusões dos trabalhos eruditos de orientalistas portugueses como é o caso de Frei João de Sousa¹¹⁶, é sem dúvida um desafio para que se desenvolvam ulteriores estudos no contexto do orientalismo português, e na “descoberta” e “re-leitura” de textos escritos em português no e sobre o Oriente, como o nosso trabalho tem intenção de ser.

Na actualidade, os estudos orientalistas procuram assentar em novas bases metodológicas de análise textual de acordo com uma atitude dialogante que permita empreender estudos e lançar análises que deixem falar os textos, mais do que os fazer conformarem-se a pré-estabelecidos desígnios ideológicos. O campo de estudo do orientalismo simultaneamente alarga-se e diversifica-se nas suas vozes: trata-se de uma atitude que se coloca para além do discurso pós-colonial e que, no seu conjunto, nas palavras de Adrian Vickers:

[T]hese kinds of insights do not depend on a major change to the theoretical and methodological bases of Oriental Studies but, rather, on adjusting attitudes, and not being afraid of Orientalism. If we assume that mobility is an inherent part of [it]; then we can (...) assume (...) that wider patterns of fluidity are built into local [Oriental] epistemology and ontology.¹¹⁷

¹¹⁴ Vidé James Canavah Murphy, *Travels in Portugal*, 1795.

¹¹⁵ Vidé Stephan Weston, *Remains of Arabic in the Spanish and Portuguese Languages*, 1810.

¹¹⁶ Arabista português (1732-1812).

¹¹⁷ Adrian Vickers, “Southeast Asian Studies after Said”, *Arts: Journal of the Sydney University Arts Association*, n. 31, 2012, p. 70.

Com efeito, a recente intensificação dos processos de mundialização, e o reconhecimento do papel essencial da cultura e do diálogo que ela propicia, como pilares de uma real refundação das relações internacionais, ao mesmo nível e com a mesma importância dos factores e dos contactos de cariz político-económico, têm vindo a demonstrar a absoluta necessidade de abertura ao Outro por que, afinal de contas, os estudos orientalistas pugnam. Nesta linha, o estudo em diálogo com o Oriente e com os seus textos permite, além disso, ao homem europeu reflectir (-se) no espelho de si próprio, para se poder colocar em posição de sobre si reflectir, nos pressupostos da sua atitude epistemológica, e sobre os pressupostos da sua visão do mundo e do homem nele: uma reflexão metafísica e ético-moral a que assistimos nos nossos dias.

Neste novo contexto contemporâneo do discurso do Orientalismo a várias vozes, o diálogo intercultural diversifica-se, enriquece-se, torna-se certamente mais abrangente e, para além disso, progressivamente mais aprofundado. Em face desta nova situação de um mundo e de estudos multipolares, pensamos que novas oportunidades surgem para que se dê a conhecer toda uma vasta e rica tradição multissecular do diálogo entre culturas, que há já vários séculos se tem vindo a levar a cabo em língua portuguesa, tanto adentro do espaço lusófono (já de si fundamentalmente pluricontinental e pluricultural), como entre este e os demais espaços culturais. Para efectivar este diálogo, nomeadamente os das línguas e culturas principais do Oriente, pensamos que esforços suplementares devem ser feitos, para que o orientalismo português/lusófono possa fazer também ouvir a sua voz no diálogo intercultural, através do conhecimento das outras culturas e da utilização das suas línguas, e, através deste diálogo, poder encontrar formas de se dar a conhecer por meio delas. Este trabalho insere-se nesta visão de uma empresa mais alargada de ascensão da voz lusófona no diálogo com as culturas do Oriente, sendo esta uma trave da escrita orientalista que desejamos ver reforçada.

Com efeito, temos vindo ao longo destas páginas a delimitar e a esclarecer os traços de como se tem colocado e como se tem caracterizado a questão do Orientalismo e do Oriente nas últimas décadas, e como a escrita orientalista foi encontrando o seu espaço e foi definindo o campo de estudos acerca do Oriente. Desta feita, estaremos mais habilitados a compreender como, *in fieri*, se foi estabelecendo o domínio do Orientalismo, e de como diferentes abordagens gnoseológicas foram tendo (e estão a ter) múltiplas implicações a nível do teor das relações interculturais, tanto discursivas como políticas. Assim, por um lado, clarificamos em que termos teóricos, em que campos, e de acordo com que tradição de investigação, assentamos e desenvolvemos o nosso estudo - para que ressalte com maior clareza o valor das nossas

conclusões – e, por outro lado, queremos deixar que sobressaiam as novas tendências do século XXI dos estudos acerca do Oriente e da escrita orientalista.

Embora já parcialmente fora do âmbito estrito da nossa investigação, e como expressão da forma descomplexada e aberta do actual “diálogo polifónico” intercultural, são de mencionar os estudos que mesmo muito recentemente começam a aparecer com análises das relações Ocidente/ Oriente, que tomam a perspectiva da alteridade no sentido da Europa. De todos eles, no contexto do Oriente sapiencial que nos interessa para a análise dos textos de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes, o estudo de Mingming Wang *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*¹¹⁸, baseando-se numa substancial bibliografia que cobre as tradições ocidental e oriental, dá conta das relações Oriente/ Ocidente que a nível comercial, político e cultural se foram estabelecendo, e de como todas elas foram forjando, na mente e na cultura chinesas, a ideia do Ocidente. Embora expondo sobretudo realidades factuais segundo uma ordem cronológica (afinal, trata-se de uma “genealogia”), e falta talvez de um trabalho de maior reflexão e amadurecimento (pois que se quer como um primeiro texto que possa despoletar outros mais sectoriais e aprofundados), trata-se sem dúvida de um passo importante, entre tantos outros que no momento actual vão sendo publicados, de aproximação a um diálogo que se espera seja frutuoso. Fornece muitos dados e indicações culturais e bibliográficas¹¹⁹ de suma relevância para a produção de estudos ulteriores.

A todo o conjunto de relações com o Ocidente e às variadas tentativas de lançamento de pontes de diálogo e de contacto com a alteridade do Oriente (finalmente reconhecida em pleno

¹¹⁸ Mingming Wang, *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*, Chinese University Press, Hong Kong, 2014.

Cf. Cap. 8, “Islands, Intermediaries and ‘Europeanization’”.

¹¹⁹ A bibliografia e as notas deste estudo são de considerável riqueza e extensão abarcando variados campos e aspectos das relações Oriente/ Ocidente, em línguas asiáticas (sobretudo chinês) e em línguas europeias (inglês e francês), com especial ênfase para os de natureza político-comercial (a par da ascensão actual da China na cena internacional) e os que se prendem com questões ideológicas e filosóficas.

como tal), de onde foram resultando múltiplos textos de variada natureza e importância, chamam os chineses *world activities*, e o referido estudo conclui que:

Chinese world activities not only reached extremely far into remote lands but also produced a great number of ‘gazettes’ of other kingdoms, other landscapes, and other things. Among the numerous texts falling into this category, fine examples were the descriptions of foreign countries in the dynastic histories, ‘biographies’, of Chinese Buddhist monks such as Fahhsien, and the Song-Yuan ethnographies of the maritime world such as those compiled by Zhao Rugua, Wang Dayuan, and Zhou Daguang.¹²⁰

Para além disso, sublinha a importância do Ocidente em termos culturais e de mentalidade, pois que “For the past three millennia, the West has been a direction of ultimate importance to Chinese minds”¹²¹, acerca e através da sua ideia, das suas configurações, dos universos configuracionais dele decorrentes e do saber por ele desenvolvido e difundido, “the culture of science and democracy became the two aspects of Chinese new Occidentalism. Europe gained its ‘religious position’ as a destination of Chinese ‘sacred journeys’ to the West¹²². ‘Europeanization’ became not only a calling but also a customary practice among Chinese intellectuals and politicians.”¹²³

A Oriente, na consciência que foi forjando do Ocidente, assim como, já víamos antes, a Ocidente pela forma como foi olhando e se foi relacionando com o Oriente, “the most serious criticism that can be made of the hypotheses concerning these contacts is that up till now they have always been sought in the same direction and conceived on the same model.”¹²⁴

Com tomadas de posição cada vez mais audíveis, sobretudo a nível das academias, apela-se a um estudo da alteridade no encontro das diferentes perspectivas, em que a voz do Outro ganha um crescente papel na (re)definição do que é próprio. A consciência da necessidade e da realidade de um diálogo Ocidente/ Oriente (e vice-versa) parece pois ser uma realidade que é sentida universalmente, de abertura ao conhecimento do Outro.

¹²⁰ Mingming Wang, *op. cit.*, p. 260.

¹²¹ *Idem*, p. 261.

¹²² Referência parafraseada a um dos quatro livros clássicos chineses *Viagem ao Ocidente* (Cf. Wu, Cheng'en, *The Journey to the West*, Vols. 1 e 2, University of Chicago Press, 2012).

¹²³ Mingming Wang, *op. cit.*, p. 261.

¹²⁴ *Ibidem*.

A referida abertura ao Outro, no contexto do Oriente, implica desde logo um conhecimento das suas línguas e da sua cultura, muito no sentido de que é pelo saber, e pelo “re-conhecimento”, que se pode evitar o confronto e o conflito civilizacional de que, em grande medida, o mundo actual sofre as consequências. Mas também implica que o Próprio se saiba dar a conhecer, encontrando para isso meios de comunicação baseados num conhecimento de si mesmo, devidamente fundados em trabalhos de investigação sérios e profundos, que possam abrir (-se) ao Outro.¹²⁵

Será assim certamente no plano da cultura, como fruto do diálogo, que se poderão criar as condições para que emerja o conhecimento (do “Outro” e também do “Próprio”) e que se possam lançar as bases sólidas de duradouras relações interculturais: um diálogo que “offre d’autres perspectives pour les recherches dans le cadre de la culture [e que] constitue sans doute la réhabilitation de l’orientalisme”,¹²⁶ e que agora também estabelece as bases do “Ocidentalismo”.

O que é certo porém, é que no início da segunda década do séc. XXI, muitas são as vozes a afirmar que “it is time that the issues raised in ‘Orientalism’ move beyond a referendum on Edward Said”¹²⁷, e vários são os pensadores que apontam formas de o fazer. Ivan Davidson Kalmar apela ao diálogo que sempre se produziu entre o Ocidente e o Oriente a nível das questões artísticas e religiosas; as preocupações com os rituais, as belas artes e os aspectos litúrgico-estéticos são, na sua opinião, centrais na (e para) a análise do diálogo Ocidente/Ocidente e, por isso, o seu diálogo é essencial a nível da sua expressão, a que ele chama de “soft orientalism”¹²⁸, explorando a dupla conotação do adjectivo, quer por ser uma forma que pode

¹²⁵ Cf. Fred Halliday, “In a Time of Hopes and Fears”, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, n. 36 (2), August 2009, pp. 171-175.

¹²⁶ Eva-Maria von Kemnitz, *op. cit.*, 2006, p. 144.

¹²⁷ Ivan Davidson Kalmar, *Early Orientalism. Imagined Islam and the Notion of Sublime Power*, Routledge ed., New York, 2012.

Cf. Cap. 1: “The Obscene Father: Allah, Jehovah, and the Oriental despot”, pp. 9-17.

¹²⁸ Cf. Ivan Davidson Kalmar, *op. cit.*, 2012, Cap. 2: “Orientalism: what has and has not been said”, pp. 18-29.

propiciar um diálogo sereno e brando que apele à emoção estética, quer por (se) tratar de um “soft power” eficaz para colmatar diferenças e para permitir diálogos de entendimento. É desta forma que propõe o estabelecimento de diálogo para além do binarismo Ocidente/ Oriente, o qual sempre impõe a escolha e a tomada de posição, a hierarquia e o discurso do domínio; a sua proposta de relação intercultural é um “second pattern that stresses the East-West differences only to suggest overcoming it at some ‘higher’ level [e de onde possa decorrer para o discurso europeu/ ocidental]. A profound admiration for the Orient as a continuing source of spiritual inspiration.”¹²⁹ Com todas as suas virtualidades, a funcionalização no terreno prático das relações interculturais e a operacionalização no plano da pesquisa académica deste novo conceito (*soft orientalism*) tornam-se extremamente úteis na tentativa de encontrar um novo horizonte de compreensão multicultural com vários pólos. Todavia, é um facto que já podemos, aliás, encontrar este conceito – não ainda enunciado na sua expressão meta-cultural, mas aplicado nos estudos que diversos autores orientalistas efectuam, de entre os quais destacamos tanto Antero de Quental como Manuel da Silva Mendes na tradição em língua portuguesa (um a escrever a Ocidente e outro a Oriente). Este será aliás um dos aspectos que nos propomos demonstrar com o presente trabalho de investigação; ou seja, como a integração, explícita ou implícita, de elementos da sabedoria oriental é feita por ambos os autores, numa efectivação do diálogo intercultural empreendido num plano especificamente humano, para além de qualquer visão contrastiva e redutora. É na superação da dicotomia e das oposições, num plano superior de reflexão, que a convergência discursiva do discurso cultural se levará a cabo, naquilo a que de certo modo Rudyard Kipling dá voz de forma poética em *The Ballad of East and West*:

OH, East is East, and West is West, and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at God’s great Judgment Seat;
But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth,
When two strong men stand face to face, tho’ they come from the ends of the earth!¹³⁰

¹²⁹ Ivan Davidson Kalmar, *op. cit.*, 2012, pp. 5,6.

¹³⁰ Rudyard Kipling, “The Ballad of East and West”, in *A Victorian Anthology 1837-1895; selection illustrating the editor’s critical review of British poetry in the reign of Victoria*, ed. Edmund Clarence Stedman, Cambridge University Press, 1895; in Bartleby.com, 2003: www.bartleby.com/246/. (consultado a 03Maio2014).

Com efeito, o discurso orientalista e os estudos actuais sobre o Oriente ao requerem uma nova atitude que já desponta vivamente nos que se empenham no estudo e análise das relações interculturais, e, nas palavras bem apelativas de Daniel Martin Varisco, (re) nasce a consciência de que “There is something real that is worth being conceptualized by and beyond the term ‘Orient’. Orientalism can be conjured, constricted, constructed, and deconstructed ad nauseam, tasks quite Herculean if done right but absurdly Sisyphean if carried on in the same old spirit of competitive intellectualizing.”¹³¹ E, além disso, vem também ele reafirmar que os novos caminhos de diálogo devem ser assentes na dinâmica dos estudos culturais, indicando por isso que “The best way to battle misleading binary thinking is to get on with academic scholarship and spend less time reconstructing incomplete genealogies of intellectual history”¹³², de onde ressaltam mais as divergências, do que o esclarecimento da expressão das criações do espírito humano, que, afinal, é um só. E será aí que o verdadeiro diálogo (com os textos e com as gentes) se deverá entabular.

Portanto, na última década tem-se desenvolvido um profundo e alargado debate acerca do campo e do papel dos estudos orientalistas, discutindo um novo posicionamento ocidental, pelo que tem havido um recentramento da questão do Oriente e do campo de estudos orientalistas, reabilitando uma área de estudos que muito se ressentiu (ainda se ressent) com os estudos críticos de Said e da popularidade que os mesmos granjearam entre a comunidade intelectual e académica ao longo de várias décadas, mas que encontra as suas raízes numa longa tradição de séculos.

Por conseguinte, no momento actual, é mais um imperativo que se impõe à comunidade de investigadores das questões que se prendem com o Oriente e com o Orientalismo, e à academia em geral, a procura de entendimentos pelos estudos culturais e pelo diálogo intelectual:

¹³¹ Daniel Martin Varisco, *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*, University of Washington Press, 2007, p. 303. Cf. “Beyond the Binary”, pp. 290-305.

¹³² *Ibidem*.

[L]iving through the convulsions of the present era – a watershed in human history – forces one to examine critically one’s own position and commitment. If from a re-examination and re-assessment of Orientalism we emerge with a craft answering to, and compatible with, the times our introspection will not have been in vain.¹³³

Com base em tudo o que acabámos de referir e assentando a nossa perspectiva nas linhas de investigação que se abrem com as perspectivas mais recentes acerca dos estudos orientalistas, o Orientalismo, sobretudo no que toca aos aspectos da sabedoria oriental, surge no horizonte de compreensão, tanto de Antero de Quental como de Silva Mendes, com um papel a vários níveis confluyente em termos de ideias e interdependente em termos de conceptualização. Possui um papel de “com-formação” de elementos à partida distantes pela sua natureza e pela diferente origem cultural, que são combinados antes de mais no ponto de vista intelectual, pois que, com maior ou menor preocupação sistemática e/ou fundamentada, os dois autores intentam “dizer algo *sobre* o Oriente” e, em virtude desta apropriação, “dizem o mundo *com* o Oriente”.

Sobre o papel intelectual de relação com o Oriente debruçar-nos-emos nos capítulos que compõem a Parte 2, em que, de forma mais detalhada, nos centramos na análise que fazemos dos textos dos dois autores, precisamente por/para vermos como, no seu discurso, ambos plasman um Oriente reescrito, “traduzido” na sua atitude interpretativa: um discurso a que chamaremos do “Oriente sapiencial”, por exactamente depender, na sua origem e natureza, dos textos e das ideias da sabedoria oriental, tal como elas lhes foram aparecendo, tal como a elas ambos foram acedendo, e tal como as foram interpretando, “re-lendo” e absorvendo, de acordo com as suas necessidades de compreensão da realidade em geral, e do mundo e do homem nela, em particular.

Assim, tanto a relação com o Oriente como o discurso do Orientalismo aparecem, na nossa opinião, como uma construção interpretativa e transcultural, que se materializa na busca que uma cultura empreende de elementos numa cultura outra dos quais sente a falta, e, por isso,

¹³³ Malcolm Caldwell, “Orientalism in Perspective”, *Bulletin of the British Association of Orientalists*, new series, n. 9, 1977, pp. 37, 38.

incide sobre eles a sua escrita, a fim de, por meio dela elaborar processos de “tradução cultural”. Por ser uma “re-leitura” que pretende compreender melhor o mundo, e que intenta inserir melhor o homem nele, diríamos, na sequência do que ficou antes afirmado, que é um discurso e uma escrita “humanistas”.

O discurso ocidental acerca do Oriente acaba por criar instrumentos de análise e conteúdos de reflexão novos, grandemente devedores desse mesmo Oriente, com o objectivo de poder iniciar processos de compreensão e de referência de áreas do real a que não acederia, sem que elementos de uma (outra) cultura, ou de uma (outra) tradição cultural, ideológica e filosófica exterior a si próprio tivessem sido absorvidos e convenientemente “traduzidos”. O discurso ocidental em geral (sonetístico e ensaístico em particular no que diz respeito aos nossos autores) foi sendo tocado pela sabedoria oriental e redefiniu-se, assimilando e transformando os seus conteúdos com vista a uma reorganização dos seus próprios elementos. O seu sistema de compreensão alterou-se pela inclusão do Oriente sapiencial, e, nessa medida, a experiência de escrita do Oriente parece-nos ser, para Antero de Quental e para Manuel da Silva Mendes, uma experiência de compreensão, que se altera pelo acto do conhecimento. A problemática da relação Ocidente/Oriente é, pois, em ambos a de dois espelhos que se colocam face a face, e que reenviam toda uma série de imagens, sobre o horizonte mais profundo de si mesmos.

Na convocação de textos, de paradigmas de conhecimento e de conceitos e conceptualizações que enformam o conhecimento recebido do Oriente, ambos os autores constroem o que podemos então designar como a “matéria oriental”, que nos permite compreender como as duas tradições se relacionam e se complementam. É por ela que ensaiam uma combinação de perspectivas que se torna eficiente no seu sistema de compreensão, o que lhes permite (re) criar as bases da sua própria edificação; ambos os autores fazem apelo a um conjunto relativamente circunscrito de textos e de ideias da sabedoria oriental, e este elemento

parece-nos ser essencial para a compreensão mais alargada da sua obra no total, sob uma nova luz.

Acerca desta relação que é estabelecida com o Oriente sapiencial, podemos retomar de alguma maneira o socrático e platónico carácter ético do conhecimento, pois que nos parece que para os dois autores a experiência oriental, manifestada numa escrita de diálogo e de inclusão da (e com a) alteridade, radicou num processo de alteração/elevação do sujeito cognoscente, por via das virtualidades inerentes do objecto de conhecimento. De certo modo, a viagem em geral, mas muito particularmente a viagem de conhecimento ao Oriente (a viagem de leitura e de apreensão), foi sendo marcada por um processo de alteração da consciência, que passou por processos vários de “tradução cultural”, dos quais ressaltava uma nova visão do mundo, entre “os de lá” e “nós” definidos como “os de cá”, sendo que o “lá” e o “cá” são o Outro do Oriente do Ocidente, de que necessitam para a efectivação do diálogo e para a afirmação consciente da sua identidade.

Ao transformar-se o sujeito ganha, dialogicamente, novas dimensões. O discurso orientalista sobre a alteridade ganha igualmente uma densidade e contornos muito particulares (aspecto que analisaremos também em maior detalhe nos capítulos seguintes) e, em efeito de retorno, impele a uma reflexão sobre o essencial da mesmidade. Na sua reflexão sobre a sabedoria oriental, focando aspectos muito particulares do budismo e do taoísmo nos casos de Antero de Quental e de Silva Mendes, argumentaremos como, em nosso entender, é precisamente este diálogo (nos termos em que antes expusemos) com a alteridade oriental, e a “co-formação” e “tradução cultural” de certos conceitos orientais, o que lhes permitiu, pelo seu lado, a nível da consciência, poder referir pela palavra, realidades sobre as quais, muito embora pudessem ter sido percebidas, de outra forma, teriam simplesmente de ser deixadas em silêncio. Na sua escrita, encontraremos um Oriente sapiencial que permitiu aos nossos autores lançar uma nova luz sobre a concepção do mundo e do homem e do lugar, valor e implicação da acção deste, naquele.

Com efeito, estes dois autores inserem-se numa vasta plêiade de escritores orientalistas, entre os quais encontramos poetas, filósofos, romancistas, políticos, missionários, etc., que escreveram sobre o Oriente, recusando tacitamente que a perspectiva epistemológica e a base ontológica do seu discurso fosse a oposição e a dicotomia Ocidente/Oriente. Estes escritores orientalistas incidiram as suas reflexões sobre as diferenças e tentaram estabelecer pontes nas suas reflexões tendentes a procurar um quadro teórico comum, o que lhes permitiu ver nas (pelas) outras culturas sobretudo o que era total e propriamente Humano, e não tanto o que seria só parcelar e redutor.

Os contactos com o mundo oriental (que para Silva Mendes foram sendo desenvolvidos ao longo de décadas de vida em paragens orientais, mas que, ao invés, para Antero de Quental, foram sendo laboriosamente construídos e depurados por décadas de reflexão e de trabalho de redacção, sem ter sido um contacto directo com o Oriente “empírico”) marcaram, entre rupturas e continuidades, um esforço de incorporação da “matéria oriental” na perspectiva de compreensão do real que ambos manifestaram.

Participam, estes dois autores, de um período que Raymond Schwab apelida de “renascença oriental”¹³⁴ no qual se gera uma dinâmica de produção textual que, pelo contacto directo e/ou reflexivo com os espaços do Oriente. O contacto reflexivo do pensador ocidental com o Oriente impele a um enorme esforço de reformulação e de renovação dos temas centrais da reflexão, e dos géneros e formas de escrita. Destes aspectos é devedora a escrita orientalista de ambos, através da densidade que Antero oferece ao soneto, e com o fulgor e empenhamento que Silva Mendes atribui à sua produção e reflexão ensaísticas.

Se nos seus textos ambos acentuam um carácter novo, uma nova modelação, não deixam de estar marcados por uma novidade que desperta interesse; e é precisamente a apropriação reflexiva dessa novidade, que acaba por se centrar no próprio sujeito de reflexão. Em Antero de Quental e em Silva Mendes, a reflexão sobre o Oriente, por ser centrada no sujeito que a elabora (e que a lê), é efectuada pela densidade discursiva da matéria tratada que tenderá a uma alteração do seu posicionamento cognitivo e ético.

¹³⁴ Vidé Raymond Schwab, *La Renaissance orientale: la découverte du sanscrit, le siècle des écritures déchiffrées, l'avènement de l'humanisme intégral, grandes figures d'orientalisme, philosophie de l'histoire et des religions, sciences linguistiques et biologiques, l'hypothèse aryenne, l'Inde dans la littérature occidentale, l'Asie et le romantisme, hindouisme et christianisme*, Dissertation de Doctorat, Payot, Paris, 1950.

Interessa-nos neste trabalho explorar e fazer ressaltar as pontes, os contactos, o diálogo (textual e ideológico em sentido amplo) e o intercâmbio (cultural) que se estabelece na (e pela) obra de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes com (a descoberta d) o Oriente sapiencial, numa muito peculiar forma de prática do Orientalismo, que se efectiva por mecanismos de “tradução cultural” (do Oriente sapiencial). Exactamente por esta ordem, estes serão os aspectos que desenvolveremos nos capítulos que se seguem.

CAPÍTULO II

A DESCOBERTA E O CONTACTO INTELECTUAL DA ÉPOCA DE ANTERO DE QUENTAL E DE MANUEL DA SILVA MENDES COM O ORIENTE SAPIENCIAL (budista e taoista)

A sabedoria oriental, e muito particularmente as correntes do budismo e do taoismo, beneficia hoje em dia de uma grande corrente de simpatia, especialmente nos países ocidentais num ambiente cultural pós-moderno e pós-colonial. Mais do que entendidas como religiões, possuidoras de uma dogmática muito delimitada, nítida e específica que possa implicar uma prática, são tomadas como “filosofias de vida” que pugnam por um certo distanciamento em relação à realidade concreta circundante e envolvente do homem ocidental, capaz de lhe fornecer formas de re-equilibrar a sua relação com o mundo, para além de também o incitar a encontrar soluções para os tormentos suscitados muito concretamente por um *mal de vivre*, a que parece não poder escapar na existência no mundo do final do séc. XX e início do séc. XXI.

A voga de que o budismo e o taoismo gozam actualmente no Ocidente baseia-se, contudo, numa divulgação um tanto ou quanto assistemática e muitas vezes superficial, tendente mais a satisfazer as necessidades de bem-estar do público em geral, do que a analisar ou a incitar a um estudo sério, que os mesmos requereriam. Essa divulgação é na maioria das vezes realizada pelos meios de comunicação social generalistas, para um público que não está preparado nem apto a iniciar-se sequer nos aspectos mais abstractos e técnicos que o tema forçosamente levanta. A popularidade da sabedoria oriental (especialmente do budismo e do taoismo), a par de outras doutrinas e correntes filosóficas orientais, foi chegando às academias e universidades europeias do mundo moderno e contemporâneo, por meio de um trabalho constante e complementar de um vasto número de tradutores, correspondentes, professores, académicos, etc. Todos eles foram engrossando uma esteira de estudiosos que, desde tempos mais remotos - mas muito insistentemente desde os finais do séc. XVIII e ao longo de todo o séc. XIX - se dedicaram ao estudo das obras centrais dessas correntes sapienciais orientais, por meio dos estudos filológicos, de traduções e de comentários, que foram sendo publicados um pouco por todo o continente europeu. Estes trabalhos inseriram-se de certa forma num movimento cultural ocidental de compreensão e de domínio cultural (e político) do Oriente, o qual transbordou para além dos estritos limites das análises eruditas e passou a constituir um dos factores importantes da compreensão que os europeus de setecentos e de oitocentos tinham acerca da realidade e do lugar do homem nela.

Foi também em semelhante ambiente cultural que Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes conduziram a sua vida intelectual e foram publicando as suas obras, que são, em ambos os autores, polifacetadas e contínuas no tempo. O que nos interessa salientar no nosso estudo é a forma como este manancial de conhecimento ético-filosófico assente em fontes sapienciais orientais foi conhecido, interpretado e incorporado nas suas obras, fazendo parte da forma de perspectivarem a realidade, tornando-se, desta feita, um dos elementos fundamentais para as compreendermos.

Intencionalmente escolhemos dois autores que, tendo vivido numa banda de tempo semelhante, podem ser aproximados precisamente no que diz respeito às influências e à incorporação que foram efectuando dos elementos do budismo e do taoísmo nas suas obras.

Por um lado, Manuel da Silva Mendes (1867-1931) por ter habitado em Macau e aí desenvolvido a sua carreira profissional como professor, director de escola e jornalista, pôde contactar em primeira mão com uma sociedade estruturada e organizada em grande medida com base em crenças de cariz taoísta-budista, que orientavam (e orientam) o calendário, as festas sociais e os rituais da vida. Interessado desde cedo por todos os aspectos da vida local de Macau, descreve-os e sobre eles tece comentários e realiza reflexões, que tendem ao seu esclarecimento para um público ocidental, o qual, na altura tanto ou mais do que na actualidade, estava sedento de poder pelo menos perscrutar o Oriente sapiencial e filosófico.

Por seu turno, em Portugal, Antero de Quental (1842-1891), contactava com o Oriente por meio de leituras das obras, que com cada vez maior abundância iam sendo publicadas por editoras ou em revistas académicas e universitárias, e/ou que, as mais das vezes, chegavam a Lisboa ou a Coimbra oriundas dessa Europa de Oitocentos, onde o interesse pelo Oriente ia crescendo e assentava raízes que ainda hoje perduram. Antero foi-se apercebendo de como esta via de saber confluía e se coadunava com as reflexões de carácter sobretudo ético – filosófico

(basilares para o decorrente debate político) que o preocupavam, temática sobre a qual discorria primacialmente em linguagem poético-filosófica na forma dos seus sonetos¹³⁵.

O que desejamos neste capítulo é apontar de forma abrangente e adequadamente pormenorizada os autores e as suas obras que, desde cedo e muito particularmente nos finais do séc. XVIII e ao longo do séc. XIX, foram contribuindo para o conhecimento do Oriente cultural por meio dos seus estudos. Para além disso, queremos compreender como esses estudos orientalistas se foram desenvolvendo em termos do seu objecto material e formal, e como foram estabelecendo um debate profícuo através das obras que se foram publicando. Na verdade, acreditamos que sem esse conhecimento prévio, nem Antero nem Silva Mendes teriam tido o mesmo diálogo aprofundado com o Oriente.

Interessa-nos lançar luz sobre qual era o conjunto de ideias acerca das trocas culturais com o Oriente que tinham ambos os autores que nos ocupam no presente trabalho, a fim de podermos aclarar que papel teve o Oriente cultural e filosófico no conjunto das suas obras. Para além do mais, quanto mais nítido for o conhecimento que tivermos das leituras e das obras que preenchem as suas mentes, e quanto mais soubermos sobre as ideias e a sua visão do mundo, tanto mais clara será a nossa percepção sobre a sua reflexão acerca da realidade e do homem, e de como, para o efectuarem, recorreram ao budismo e ao taoísmo, integrando o entendimento que tinham deste Oriente nas suas reflexões metafísicas e ético-morais.

Pelo facto de tanto Manuel da Silva Mendes como Antero de Quental estarem actualizados e permeáveis às correntes culturais do seu tempo, e por, cada um à sua maneira, participarem no debate e na troca de ideias do seu tempo – especialmente no debate que se centrava no progressivo conhecimento do Oriente – ambos tomaram conhecimento do papel cultural do Oriente na Europa do seu tempo. Tanto um como outro, a seu modo, tomaram conhecimento de um conjunto de obras e de autores ingleses, alemães e franceses que, através sobretudo da língua francesa no seu papel de placa giratória do encontro da cultura europeia oitocentista, foram acabando por constituir o mundo intelectual e a azáfama de investigação, de publicações, e de obras que se empenharam e que suscitavam debate e discussão intelectual na época que assistiu, nas palavras de Raymond Schwab⁽¹³⁶⁾, a uma verdadeira “Renascença Oriental”.

¹³⁵ É nos *Sonetos* que encontramos o trabalho de “tradução cultural” dos elementos da sabedoria oriental no sistema anterior de interpretação do mundo, embora noutros textos – nomeadamente nas *Odes Modernas* - sejam também claras as suas preocupações ético-metafísicas.

¹³⁶ Vidé Raymond Schwab, *op. cit.*, 1950.

O interesse pelo Oriente e o seu estudo tem sido uma constante entre a comunidade erudita ocidental, e é desde logo na Antiguidade clássica que vários sábios se referem ocasionalmente nas suas obras a ele numa tentativa de o perscrutar e de o entender¹³⁷. Porém, no que aos estudos sistemáticos diz respeito, é nos Estudos Gerais medievais que aparecem de forma mais institucionalmente organizada estudos orientais que, se na origem versavam sobretudo as línguas (médio) orientais, se foram abrindo a outros ramos do saber como a geografia e a história e, em traços gerais, a cultura, de onde se destacava um interesse especial pela literatura e pelo pensamento.

Este conhecimento do Oriente esteve sempre presente, com maior ou menor enfoque e profundidade, no espírito europeu, embora tenha tido um impacto e originado uma reavaliação diversa nas culturas que com ele foram tendo contactos; umas com uma continuidade mais constante, como Veneza (e outras cidades italianas), outras com picos de intensidade bem demarcados no tempo (que se deveram a factores históricos), como as nações europeias da costa atlântica que se envolveram em processos de expansão marítima e colonial em momentos diferentes.

É antes de mais com os esforços dos estudiosos medievais para aprender as línguas orientais que as bibliotecas dos mosteiros e das universidades se vão apetrechando de obras sobre o Oriente. Este gosto e esta curiosidade vão conquistando os espíritos dos europeus e, entre relatos de viagem e testemunhos de viajantes que demandaram esse Oriente, foi-se criando um

¹³⁷ Estas minhas reflexões acerca da história dos estudos e da escrita orientalistas baseiam-se sobretudo na informação das seguintes obras (sem descurar obviamente muitas outras apontadas na bibliografia com valiosas informações no âmbito da questão do Orientalismo e da história das ideias): AA.VV., *Orientalist Writers – Dictionary of Literary Biography*, Book 366, ed. Gale, 2012; Urs App, *The Birth of Orientalism*, University of Pennsylvania Press, 2010; Vasilli Vladimirovitch Barthold, *La Découverte de l'Asie. Histoire de l'Orientalisme en Europe et en Russie*, ed. Payot, Paris, 1947; Youssef Courbage, Manfred Kropp, *Penser L'Orient, Traditions et Actualité des Orientalismes Français et Allemand*, Presses de l'Ifpo, Beyrouth, 2004; Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford Historical Monographies, McGill University, 2009; John M. Mackenzie, *Orientalism, History, Theory and arts*, Manchester University Press, 1995; Pierre Martino, *L'Orient dans la Littérature Française*, eds. Hachette, Paris, 1906 e Raymond Schwab, *op. cit.* 1950.

acervo de saber (registado em obras a que a comunidade culta tinha acesso) e de saberes (muitas vezes mitigados por adições fantasiosas e mitificadas acerca das terras e gentes orientais), que foi preenchendo os desejos de novos horizontes de conhecimento (e muitas vezes de domínio cultural e político) dos ocidentais.

Os relatos de viagem e as obras que advieram do estabelecimento dos portugueses, holandeses, franceses e ingleses no Oriente, que se foram publicando desde o século XV até ao XVII, deram uma espessura diferente aos anteriores, por via da sua base experiencial e dos intuitos religiosos e políticos que lhes estavam subjacentes, os quais, por sua vez, foram criando realidades sociais (e sócio-culturais) novas nas terras visitadas, dominadas e administradas pelos europeus a Oriente. A riqueza das descrições, a minúcia das enumerações, o coloquialismo dos recontos muitas das vezes recheadas de indicações circunstanciadas em primeira pessoa e mesmo por diálogos, recriam as imagens que o homem europeu tivera do Oriente, ofertando-lhe uma base experiencial e elementos de prova que conduzem o leitor a tomar parte nessa grande aventura europeia posta em texto. Uma linha de publicações foi preenchendo com imagens mais ou menos nítidas aquilo que caracterizaria a visão portuguesa do Oriente e aquilo a que vários historiadores passaram a chamar “narrativa portuguesa do Oriente”. Esta foi-se constituindo por textos de natureza diversa de autores, no que diz respeito ao Oriente Extremo, que passam por Tomé Pires, Duarte Barbosa, Gaspar da Cruz, João Rodrigues, Fernão Mendes Pinto, Bento de Góis, Manuel Dias, Luís Fróis, entre tantos outros¹³⁸. As suas obras lançam os primeiros olhares dos portugueses nos encontros com o “outro oriental” desde o início do século XVI. Por elas se vão estabelecendo os paradigmas de análise e os elementos constituintes da visão portuguesa do Oriente com os seus (pre) conceitos civilizacionais que podem ter influenciado as descrições de terras, gentes e rituais. Por outro lado, verificam-se nestas obras as marcas de interculturalidade que perpassam e manifestam esse encontro em termos reflexivos.

A cultura europeia, em geral, e a portuguesa, em particular, ficaram indelevelmente marcadas pelas relações interculturais que se estabeleceram com a Ásia desde o início do movimento das descobertas e das viagens inter-oceânicas, as quais evidenciaram imediatamente profundos contrastes e estranhezas civilizacionais. Nestes textos problematiza-se o contacto e mesmo o confronto entre a mundividência eurocêntrica dos descobridores portugueses e a

¹³⁸ Cf. Luís Felipe Barreto, “Apre(e)nder a Ásia”, in *O Orientalismo em Portugal*, ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Câmara Municipal do Porto, Porto, 1999, pp. 59-70. Cf. António Manuel Hespanha, “O orientalismo em Portugal (sécs. XVI-XX)”, *idem*, pp. 15-37.

realidade dos novos mundos descobertos, dos quais ressalta um impacto civilizacional que ganhou espessura e densidade muito próprias, tendo feito a sua história em muitos aspectos partilhada e que tem hoje lugar no que chamamos mundo da lusofonia.

Destes relatos quinhentistas e seiscentistas ressalta um Oriente mais preciso no tempo e demarcável e apreensível no espaço do que o dos textos anteriores. E se os textos portugueses têm um fulgor e uma quantidade e variedade notáveis nos séculos XV a XVII, cedem-nos todavia a partir do séc. XVIII a autores de outras nações, nomeadamente ingleses, alemães e franceses. Aliás talvez seja essa uma das razões que leva Edward Said¹³⁹, no seu estudo sobre a visão do Oriente na literatura e no pensamento ocidentais, a ignorar quase completamente a existência de uma tradição orientalista na literatura portuguesa, a qual não é senão mencionada pela presença portuguesa no Oriente, e se limita ao período hegemónico de Portugal nos sécs. XV e XVI. Tal acontece no seu estudo, muito possivelmente porque o seu enfoque era o Oriente Médio, daí ter dado atenção privilegiada às literaturas inglesa e francesa. No entanto, é de referir que este facto empobrece a sua visão do(s) Oriente(s), que acaba por quase hegemonicamente se expressar só em inglês, pondo de lado a experiência ibérica, nomeadamente portuguesa, no estreitar dos laços entre Ocidente e Oriente.

Desta feita, é a partir dos sécs. XVII e XVIII, com o vincar de estudos mais reflexivos sobre o Oriente, onde se ponderam e questionam as diferenças e se inquire acerca das razões das mesmas segundo métodos de abordagem que se querem mensuráveis e calibráveis, que se dá a conhecer um Oriente e os Orientais de forma mais próxima e mais precisa. Se por um lado esses textos nos dão conta do Oriente segundo os ditames, que se querem científicos, das Luzes¹⁴⁰ (utilizando-o como interlocutor mudo de uma auto-crítica da cultura ocidental, vista num espelho

¹³⁹ Edward Said, *op. cit.*, 2004.

¹⁴⁰ Estamos a falar por exemplo de Montesquieu (*Lettres Persanes* - 1721) e de Voltaire (*Zadig* -1747 ; *Éssai sur les mœurs et l'esprit des nations* - 1753 ; *Avis à tous les orientaux* - 1767, para além de várias entradas do *Dictionnaire Philosophique* – 1764), ao nível sobretudo das ideias político-filosóficas, mas também de autores mais ligados à prática comercial de que nos dá conta Kapil Raj, *Relocating Modern Science. Circulation and Construction of Scientific Knowledge in South Asia and Europe (Seventeenth to Nineteenth Centuries)*, Permanent Black eds., New Delhi, 2006;

Vidé cap. 2: “Circulation and the Emergence of Modern Mapping: Great Britain and Early Colonial India, 1764-1820. (pp. 60-93).

Cf. Faruk Bilici, Georges Dumézil, (org.), *Voltaire. Textes sur l'Orient*, Tome I, éditions Coda, Paris, 1998.

«Dans sa lutte acharnée contre l'imposture sacerdotale du catholicisme et tous les despotismes, qui restèrent ses ennemis privilégiés, il ne cesse de faire appel à l'esprit critique, notamment en comparant les peuples entre eux, leurs sociétés, leurs religions, leurs modes de vie et leur histoire, ruinant les vérités absolues, les traditions acceptées sans examen, les révélations, les mythes, les fables, les 'chimères' dont est encombré l'esprit humain. Sa fréquente référence au monde oriental se retrouve ainsi au cœur de son activité critique, plus profondément, et parfois plus agressivement que Montesquieu ne le fit avec ses *Lettres Persanes*. » (pp. 2,3).

por si criado), por outro, os textos orientalistas tornam-se de certo modo um utensílio ao serviço da cupidez dos poderes ocidentais a fim de no terreno se apoderarem e disporem dos seus bens (materiais e culturais) que se querem / julgam inesgotáveis.

As distâncias e os contrastes desse encontro intrigaram clérigos, poetas, escritores, romancistas, cronistas, funcionários, etc., todos eles tendo contribuído para o enriquecimento da visão orientalista através dos seus textos e potenciando primeiramente a dominação política, económica e cultural dos lugares abordados, mas à qual se segue um questionamento da posição ocidental no mundo e se ensaia (de forma real ou artificial) uma atitude de aprendizagem ocidental relativamente aos textos sapienciais orientais; ou seja, ao movimento da escrita política e culturalmente dominadora, concorre também uma linha de autores onde se desenha um diálogo de aprendizagem reflexivo-cultural. Os primeiros a manifestarem esta dupla relação com o Oriente são porventura os clérigos e os missionários que demandam a Ásia e que no seu proselitismo religioso necessitam absolutamente de dialogar com as elites culturais no Extremo-Oriente, de que nos dão conta sobretudo os textos dos padres jesuítas na China e no Japão¹⁴¹.

¹⁴¹ Cf. a propósito das extensíssimas descrições dos diálogos filosóficos e teológicos que os padres da Companhia de Jesus tinham em língua japonesa com os bonzos, descritos em diversas Cartas Anuas e muito especialmente em *História de Japam* de Luís Fróis:

“Estavão na camara de Nobunaga muitos príncipes ilustres (...) que serão por todos trezentas pessoas. O Padre e o Irmão Lourenço estavao perto de Nobunaga, que com muito gasalhado e afabilidade falava com eles, e cada favor destes era huma lançada para Nichijo.

(...) e com falsa dissimulação e fingida brandura disse Nichijo a Nobunaga:

- Dezejo de ouvir alguma couza desta ley que o Padre prega; folgaria que V. A. Lhe mandasse que aqui me dissessem alguma couza della”

Pareceo bem a Nobunaga e disse ao Irmão Lourenço que lhe praticasse.

- Para vos dizer alguma couza do Senhor dos ceos conforme ao que S. A. Manda, queria saber primeiro de vós em que opinião vos tendes resolvido acerca das seitas de Japão, porque geralmente qualquer pessoas que dezeja saber as couzas mais graves e essenciais dos outros, primeiro hé necessário que diga que conceito tem das suas, porque se forem inferiores às que nós pregamos, passaremos por ellas, e se tiverem outro grão mais aventajado folgaríamos de ouvir. Entre as oito ou nove seitas de Japão, qual hé a que professais?

Nichijo cheio de fingimentos, mostrando nos princípios hum sembrante quieto, respondeo:

- Eu não sou de nenhuma seita nem sei nada.
- Como logo sem serdes secular trazeis a cabeça rapada e insígnias de pessoa religiosa?
- O andar desta maneira não hé por respeito das leys nem dos camis e fotoques, nem menos para peregrinar ou fazer exercícius de penitencia, mas somente me enfadar a desinquietação do mundo e seo modo de proceder, e viver desta maneira descansado e mais à minha vontade.
- Eu sei que nos mosteiros de Fiyenoyama viveste algum tempo debaxo da disciplina de Xincai Xonin, que foi hum bonzo insigne, e porque vos devia ter ensinado as leys dos fotoques, dezejo saber que hé que aprendestes delle?
- Com ele estudei não sei que, mas agora me esquece.
- Eu também os anos atraz fui de propozit[o] a Fiyenoyama ver-me e praticar com Xincai, e perguntando-lhe pelas couzas das leys, me respondeo estas palavras: “*Os elementos de que agora andamos vestidos por*

Todavia, nas grandes nações europeias desenha-se desde cedo o interesse de formar gente capaz de poder compreender, interpretar e dialogar com as culturas das paragens orientais¹⁴².

Em França¹⁴³, no impulso ainda do movimento plurissecular das cruzadas, em particular a participação activa de Raymond de Lulle¹⁴⁴ no Concílio de Viena, em 1312, teve uma influência fundamental na abertura de cátedras de hebreu, grego, árabe e caldeu nas principais universidades, nomeadamente na de Paris. Os argumentos expostos nos cânones do Concílio mostram já de forma clara como só pelo conhecimento se poderia chegar a um diálogo que permitisse o contacto calmo e a discussão esclarecedora (ideia bem devedora da maiêutica socrática e do diálogo platónico), e, como por esse mesmo diálogo, se chegaria à conversão dos orientais (e dos árabes muçulmanos em especial).

Se o intento de conversão geral do infiel pouco avançou, nem por isso o afã apostólico esmoreceu, tendo-se porém deixado claro que deveria ser a nível das academias e por obra da comunidade erudita que o conhecimento do Outro oriental se difundiria e, num horizonte

derradeiro hão-se apartar, e depois daquelle ultimo passo da morte, quanto ao buxxo (nota minha: Busshô, natureza do Buda) (que segundo nós hé a alma), ella não vai, nem torna, nem menos se detem; e como não hé ornada de sustância, figura nem cor, nem discerne entre o branco e preto, hé finalmente couza que não tem conta com tormento nem com gloria.” E já que vosso mestre me respondeo por estes termos, folgaria de saber se o seguís nesta mesma doutrina, porque conforme a isso vos hirei apontando em nossas couzas para dellas vos contar a verdade.

- Isso não hé necessário, mas fazei de conta que sou hum homem que não sei discernir as couzas nem entendo nada, pelo que melhor será praticardes antes a minina do olho id est, o essencial de vossa ley, que perguntardes-me que conceito tenho das minhas.

Tratou-lhe então de como Deos N. Senhor era summo author e criador do universo, cuja natureza era ser infinito poder, saber e bondade, e isto não muito diffuzamente, mas quanto então a disposição e comodidade o compadecia.” in Luís Fróis, *Historia de Japam*, vol. II, cap. 87, pp. 283-284.

¹⁴² Vidé Raymond Schwab, *op. cit.*, 1950, e Henry Laurens, “L’orientalisme français: un parcours historique », in Youssef Courbage, Manfred Kropp, *op. cit.*, 2004, pp. 103-128.

¹⁴³ Cf. nota 111.

¹⁴⁴ Vidé Jean-Henri Probst, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle (Ramon Lull)*, éditions Privat, Paris, 1912.

Vidé 2a. parte nos capítulos I, II e III sob os títulos “Lulle et les Grecs”, “Lulle et les Juifs” e “Lulle et les Arabes” (pp. 214-249).

Vidé “Extraits de Traités Philosophiques” (p. 326 e segs.) onde se expõe o canon 11 do Concílio de Viena que versa sobre a necessidade de estudo das línguas orientais para a empresa do proselitismo religioso.

temporal mais ou menos alargado, com ele se estabelecerá um diálogo de onde decorrerá naturalmente a conversão. Sem dúvida nos parece que esta abordagem pelo conhecimento e pelo contacto, portanto com as elites culturais dos novos lugares, baseada na estrutura da dialéctica platónica, está em grande parte na base da estratégia de apostolado da Companhia de Jesus, fundamental para compreendermos o diálogo intercultural e inter-religioso sobretudo nas províncias jesuíticas do Japão e da China.

No entanto, o orientalismo como disciplina científica só se vem a constituir no séc. XVII, nas mãos e como instrumento da Monarquia, no rescaldo das guerras de religião e, após Henrique IV, segundo o paradigma do que chamaríamos hoje um diálogo (inter) religioso. A intenção apaziguadora, numa sociedade que vivera os extremismos religiosos e que tinha bem fresca memória de eventos como a noite de S. Bartolomeu, passava por constituir um *corpus* abrangente de textos cristãos, empresa essa que conduziu à descoberta, à leitura e à tradução de textos muçulmanos. O *Collège Royal* (de que o *Collège de France* é hoje herdeiro) torna-se o primeiro lugar de ensino da língua e de textos religiosos árabes e muçulmanos. Porém, talvez devido aos distúrbios políticos, religiosos e sociais do final do reinado de Luís XIII e do início do de Luís XIV, o contexto político-cultural era difícil e não deixava muito espaço para que estudos eruditos se desenvolvessem, e para que deles adviesse um impacto nas relações com as culturas (médio) orientais.

É após a Fronda, o orientalismo se torna um domínio mais ou menos claramente demarcado do saber e de análise do real, desenvolvido na confluência de estudos religiosos e de análise erudita sobre o texto bíblico, e na tentativa de adequação destes à tradição filosófica greco-romana (na esteira do esforço humanista do Renascimento). O orientalismo torna-se por assim dizer um domínio de investigação das elites eruditas europeias, segundo desígnios religiosos e políticos, como eruditos e académicos.¹⁴⁵

A recém fundada *Académie Française* e o *Collège Royal*, a par das universidades, tornam-se assim, sob a protecção de grandes senhores, e muito especialmente do próprio rei, os locais onde a investigação e o domínio do conhecimento do Oriente se desenvolve, não sem este esforço se dever em grande parte a desígnios mais ou menos confessados de domínio estratégico-religioso-político. A Biblioteca Real passa a publicar um enorme número de “obras orientalistas”, como dicionários, gramáticas, relatos de viagens, etc., das línguas e dos lugares orientais, com

¹⁴⁵ Edward Said, *op. cit.*, 2004: “...l’orientalisme devient à strictement parler un domaine de l’érudition. » (p. 77).

grande destaque, para além do árabe, para o turco e o persa. Essa biblioteca vai-se enriquecendo e a sua “secção oriental” não pára de aumentar.

Com Jean-Baptiste Colbert, as necessidades pragmáticas das relações estrangeiras com os povos orientais, com a constituição de companhias comerciais, faziam com que urgisse criar um conjunto de tradutores e intérpretes, os *linguae*, que pudessem compreender, dialogar e negociar com os povos orientais, tendo o intendente das finanças sido levado a seguir o modelo, já ensaiado em Veneza, dos jovens *linguae*, num programa claramente apoiado pela coroa. Desde 1669, começaram a ser escolhidos jovens entre os comerciantes e viajantes franceses (e italo-franceses) do Levante, os quais cursavam humanidades no colégio de Paris e depois eram enviados para estudarem as três línguas orientais sob a protecção da embaixada francesa em Constantinopla; a formação desta elite em línguas orientais não descurava a tradução de textos considerados essenciais nas “culturas outras”. Estes jovens passavam a maioria do seu tempo no Oriente, muitos viviam e vestiam-se à oriental e, claro está, desempenharam um papel chave nas relações com os países onde viviam: têm uma função de intermediários comerciais e de facilitadores dos contactos com as autoridades locais, mas também são as pontes culturais por onde começam a fluir grande parte dos debates diplomáticos e culturais. Até por lidarem com questões que se articulavam com a diplomacia e a política externa, não havia de todo interesse que os seus trabalhos fossem conhecidos e tivessem impacto na sociedade, daí que, para um público mais alargado, a fonte de conhecimento sobre os países e as gentes orientais continuassem a ser as mais ou menos abundantes edições de relatos de viagens, com valor muitas vezes pouco científico. Nestes relatos de viagens, embora os autores afirmem as mais das vezes que desejam claramente escrever o que fora visto e experimentado, o certo porém é que recorrem, sem o dizerem, a cópias de relatos anteriores e a textos desses *linguae* encontrados no Oriente.

Têm uma função importante na origem da produção deste manancial de textos de viagens, os missionários e as peregrinações ao Oriente. As missões católicas fazem chegar à edição vários textos que se tornaram essenciais na construção das imagens que os ocidentais foram tendo do Oriente e da sua cultura e saber. Menção especial deve ser feita aos textos de Raphael du Mans (1613-1696), frade capuchinho francês que se instalou na Pérsia durante a maior parte da sua vida, assim como os de tantos outros viajantes e comerciantes seiscentistas como Oléarius¹⁴⁶,

¹⁴⁶ Jean Thévenot Oléarius (1603-1671).

Vidé Rachel Lauthelie, “Quand le récit de l’aventure supplante la relation du voyage : le voyage de Perse au XVIIIe siècle », in *Révue d’Histoire Littéraire de la France*, vol. 104/4, 2004, pp. 871-886.

Chardin¹⁴⁷ ou Tavernier¹⁴⁸, os quais deixaram textos bastante elaborados e que tiveram uma influência marcante em pensadores do séc. XVIII como Rousseau, Diderot, Voltaire e Montesquieu.

O orientalismo dos sécs. XVII e XVIII manifesta-se no entanto como um humanismo interessado e votado à compreensão da diferença e da pluralidade das culturas da humanidade, embora delimitado à erudição das academias. O conhecimento do Oriente que transparece nesses textos serve sobretudo para melhor compreender e analisar o desenvolvimento e a situação europeia nas suas raízes greco-latinas, ou para através delas se estabelecer um distanciamento artificial que possa proporcionar uma maior compreensão da situação europeia, para debater as suas bases culturais ou mesmo para ensaiar a crítica.¹⁴⁹

Por outro lado editam-se as primeiras obras abrangentes das culturas orientais que, seguindo o espírito enciclopedista, dão uma visão de conjunto dos lugares, dos povos e das culturas do Oriente. Nesta linha, Barthélemy d'Herbelot de Molainville edita em 1697 a *Bibliothèque Orientale, ou Dictionnaire Universel contenant tout ce qui fait connaître les Peuples de l'Orient*¹⁵⁰, uma obra que marcará a visão europeia do Oriente em geral e do mundo muçulmano em particular durante pelo menos dois séculos.¹⁵¹

¹⁴⁷ Jean-Baptiste Chardin (1643-1713).

Vidé *Travels in Persia 1673-1677*, Preface and Introduction by Sir Percy Sykes, (Argonaut Press, 1927), Dover Publications, 1988.

¹⁴⁸ Cf. *Travels in India by Jean-Baptiste Tavernier translated from the original French edition of 1676 with biographical sketch of the author, notes, appendices and c.*, ed. V. Ball, Asian Educational Services, New Delhi, Chennai, 2004.

¹⁴⁹ Cf. a propósito o enquadramento das *Lettres Persanes* de Montesquieu.

Refere Tzvetan Todorov em "Comprendre une culture: du dehors/du dedans", in *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 1.1, 1982, pp. 9-15, que :

“Les Lettres Persanes racontent la visite de deux Persans à Paris. On aurait pu croire que leur vision du monde occidental serait superficielle et partielle. Mais c'est le contraire qui se produit: ils sont bien plus lucides sur les réalités des Français que ne le sont les Français eux-mêmes; grâce à eux, les lecteurs du livre découvrent ce qui leur était à un tel point familier qu'ils ne pouvaient le percevoir. Leurs descriptions atteignent cet effet en simulant l'ignorance du nom de la chose le quel, par son automatisme même, la rend imperceptible ; et en le remplaçant par un équivalent métaphorique ou métonymique : le prêtre devient « dervis », le chapelet, « de petits grains de bois ». Montesquieu est le premier à faire un usage aussi conscient et systématique du procédé de distanciation, qui sera si cher aux Formalistes russes et à Brecht. » (p.9).

¹⁵⁰ Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque Orientale, ou Dictionnaire Universel, contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient, leurs histoires et traditions... leurs religions, sectes et politiques, leurs sciences et leurs arts...*, publ. chez J.E. Dufour & Ph. Roux, Paris, 1776.

¹⁵¹ Pois que ainda é recorrentemente citada até ao séc. XIX pelos estudiosos orientalistas como Burnouf, Sacy, d'Anquetil-Duperron, Constant, Tassy... aos quais, aliás, aludiremos mais adiante. Era uma obra de referência que figurava, a par das destes autores, nas bibliotecas das universidades europeias.

Também Thomas Hyde com a edição em 1700 da *Veterum Persarum et parthorum et Medorum Religionis Historia*¹⁵² descreve o panorama que se oferecia aos olhos europeus da época no que diz respeito às crenças e ao pensamento, hábitos e costumes do Oriente, frisando que o seu texto se baseia nas suas viagens e experiências em terras orientais. Nota-se a todo o passo a necessidade de o autor ter como que provar com a experiência aquilo que afirma acerca do Outro. Este texto abre também o caminho para a compreensão do papel e do uso que os *philosophes* de setecentos farão do Oriente, projectando na visão transmitida, de acordo com os cânones ocidentais, as preocupações reflexivas próprias da Europa de então, e usando o Oriente como efeito de reenvio sobre o pensamento europeu. Embora com uma confessada intenção de alargar a visão ocidental acerca da filosofia e da religião dos orientais (inicialmente do Médio Oriente, da Pérsia e mais tarde do Extremo Oriente), interessa-nos frisar aqui que nela transparece um Oriente que é uma criação para ser usado no esclarecimento do debate europeu de ideias, nunca se tornando um interlocutor autónomo.

É com uma geração de estudiosos orientalistas de onde ressaltam Étinne Fourmont e sobretudo Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron¹⁵³ que a focagem no Oriente se altera, aparecendo os seus textos com citações de documentos e de textos das culturas orientais. Inicia-se o período de enormes trabalhos de decifração e de tradução das obras consideradas fundamentais para a compreensão do Oriente, onde é abundante o número de citações e de comentários (inter) textuais. A reflexão oriental ganha então um forte pendor filológico e a sua obra prepara os estudos vindouros. Tem-se por essencial que a compreensão do Oriente só se

¹⁵² Thomas Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia*, Editio secunda, e typographeo Clarendoniano, 1760.

¹⁵³ Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), foi um célebre orientalista que deixou muito jovem a França e se instalou na Índia nas vésperas da Guerra dos Sete Anos e participou nos aspectos culturais do projecto de Dupleix e de Bussy de domínio comercial e cultural francês na Índia. Decifrou e traduziu para francês o *Avesta* (conjunto de textos centrais do zoroastrismo) e estudou *zend* (a língua sagrada dos textos persas). De regresso a França em 1771, após uma vida de estudo no Oriente, publicou o *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, em dois volumes, entre 1801 e 1802, o qual teve uma profunda influência e deu um grande impulso aos estudos orientalistas.

fará se se aprofundar o conhecimento das obras que fundam e estruturam as culturas orientais; busca-se o fundamento do Oriente e da sua especificidade, sabendo que esta inquirição acerca das raízes culturais e filosóficas do Oriente levará em última análise a uma maior, mais alargada e mais completa compreensão do Ocidente em si próprio¹⁵⁴. Presente-se que a procura dos fundamentos linguísticos, ideológicos e religiosos do Oriente será a procura da razão de ser das línguas, das ideias e das crenças europeias; começa a olhar-se para o Oriente como o “berço” e a “fonte” da cultura ocidental, estruturando a forma como esta se entronca naquela segundo os modelos do “difusionismo”¹⁵⁵.

Desde muito jovem Anquetil-Duperron tem contacto com as tentativas que os académicos ocidentais faziam para traduzir textos centrais das línguas orientais para as línguas europeias, nomeadamente o francês. Publica as obras de Zoroastro¹⁵⁶ em 1801 e 1802, assim como uma tradução francesa dos *Upanishads*¹⁵⁷ a partir do persa, com comentários seus acerca da língua, da cultura e do pensamento, numa empresa de grande fôlego de erudição, que disponibiliza à comunidade erudita, material de pensamento e de reflexão que em muito perpassará por obras clássicas literárias e filosóficas desde então publicadas na Europa¹⁵⁸. Criando as bases de erudição do estudo do Oriente, facilita-se a entrada de elementos orientais nas obras europeias e abrem-se as portas para um mais abundante diálogo inter-cultural. Poder-se-ia dizer que, se as obras dos enciclopedistas e *philosophes* franceses foram sendo conhecidas e discutidas no séc. XVIII e XIX, as obras dos orientalistas como as de Anquetil-Duperron e dos seus pares eram

¹⁵⁴ Cf. Marco Platania, “L’Originalité de la politique française en Inde, 1750-1783 – Grands Établissements ou Commerce ? », in *Bulletin de l’Institut Pierre Renouvin*, 2, n. 34, 2011, pp. 91-102.

¹⁵⁵ Ao longo do século XIX e nos inícios do século XX, os estudos culturais em geral e antropológicos em particular foram influenciados por uma tendência oposta ao evolucionismo, que veio a tomar o nome de “difusionismo cultural”. Os autores difusionistas estabeleceram a premissa de que as diferenças observáveis entre sociedades distintas são irredutíveis a simples defasamentos numa mesma linha cultural, paralela e independente.

As mudanças e o progresso culturais seriam devidos ao facto de algumas sociedades absorverem elementos de outras, apropriando-se deles e aperfeiçoando-se dessa maneira. As semelhanças entre culturas diversas deviam ser explicadas assim, não por terem atravessado etapas semelhantes de desenvolvimento - como garantiam de forma quiçá simplista os evolucionistas - mas sim porque, na história das sociedades, estava presente de forma inerente um fenómeno de difusão de traços culturais de umas para outras. Esses traços culturais teriam nascido em lugares e momentos históricos distanciados entre si, mas teriam tido uma progressiva difusão, a partir do lugar de origem, até chegarem a seu estado actual, através de um movimento tão complexo e plural quanto formado incessantemente por trocas culturais. (Agner Fog, *Cultural Selection*, Kluwer Academic Publishers, 1999. Cf. “Diffusionism”, pp. 30 e segs.).

¹⁵⁶ O referido *Zend Avesta* (Cf. nota 127).

¹⁵⁷ Editou o conjunto de textos que intitulou *Upnek’hat*, ou seja, a “versão persa” dos *Upanishads* indianos, originalmente escritos em sânscrito e em Pali. (Cf. *Upnek’hat id est, Secretum tegendum continens doctrinam e quatuor sacris Indorumlibris excerptam*, em dois volumes, Paris, 1802) em edição bilingue latim – francês.

¹⁵⁸ Veja-se a título de exemplo os estudos recentes acerca de como obras como as Fábulas de La Fontaine devem às traduções e às histórias de animais traduzidas do persa e do sânscrito, e que ainda irão, bem mais tarde, inspirar autores como Rudyard Kipling.

muito apreciadas nos círculos eruditos, pelo que, a par dos estudos de um Eugène Burnouf entre outros¹⁵⁹, acabaram por se manifestar de maneiras diversas em inúmeras obras literárias e filosóficas. O saber acerca da ideologia e da religião do Oriente vai-se tornando um factor e um dado da cultura europeia, que aliás vai ganhando o seu campo de investigação muito por força da publicação de obras orientalistas de grande erudição, num processo lento e culturalmente englobante, em que têm um papel crucial autores franceses, alemães e ingleses (de certa forma bastamente estudados), mas também portugueses (estes menos tratados), dentre os quais propomos com este trabalho incluir Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes.

Desta forma, ao longo do séc. XVIII cresce um natural intercâmbio entre os estudos eruditos acerca do Oriente e as obras literárias que se inspiram no Oriente. E também as traduções que vão sendo feitas de textos literários orientais - como é o caso das *Mil e Uma Noites*, por Galland e de *Mil e Um Dias*, por Pétis de la Croix – vão confluir na criação de um imaginário oriental e orientalizante, que tomará cada vez mais um lugar relevante no quadro dos temas e motivos literários europeus e se tornará um elemento essencial da literatura ocidental.

Os estudos eruditos e muitas vezes herméticos dos orientalistas acabam por desembocar e florescer no espaço cultural bem mais alargado da literatura europeia, alargando desta feita o campo do imaginário a Ocidente e popularizando um gosto e uma moda orientalistas, entre um público muito mais alargado e menos exigente em termos de cientificidade dos conhecimentos veiculados. Com efeito, par deste orientalismo erudito e académico desponta um outro que se caracteriza pelo gosto orientalizante, que se manifesta pela criação de personagens, de ambientes e de motivos decorativos e vai sendo facetado pelas obras que os escritores ocidentais vão publicando. Tendo em mente, nas palavras de E. Said, “um estilo de pensamento baseado na distinção ontológica e epistemológica entre ‘o Oriente’ e ‘o Ocidente’”.¹⁶⁰ O que ressalta desta nova corrente é o interesse e o confessado desejo de conhecer o oriental, segundo uma forma não tão austera e erudita como nos períodos anteriores; pretende-se agora um contacto com o oriental, mas sempre mediado pelos modelos e pelos estereótipos que se vão fixando pelo olhar e pela escrita ocidentais.

Inúmeros escritores, ensaístas, poetas, na passagem do séc. XVIII para o séc. XIX, são tomados por um frenesi de temas e de referências orientais e/ ou orientalizantes, gerando e

¹⁵⁹ Vidé a primeira tradução para línguas europeias feita por André du Ryer (1580-1672(?)) e as obras de P. Vattier (1623-1667), professor de árabe no *Collège de France*.

¹⁶⁰ Edward Said, *op. cit.*, 2004, pp. 3,4.

sofrendo simultaneamente de um “gosto do tempo” (uma moda, diríamos hoje), levando Victor Hugo a afirmar que, se no século do rei-sol se era helénico por opção, no seu tempo era-se oriental¹⁶¹. Trata-se aqui de uma paixão por tudo o que é asiático, por lugares, paisagens, hábitos e temas, entre outros elementos, que produzam o efeito exótico nos seus espectadores, proporcionando-lhes quer uma evasão (ou não tanto) da sua situação, quer o desfrute do domínio (aparente ou não) dos elementos descritos, referidos ou expostos. Vão-se colando ao termo “oriental” imaginários vários que se distanciam gradualmente dos estudos eruditos e académicos, e o preenchem antes de mistério, de distância e de maravilhoso, mas também de original, de genuíno e de antiguidade e de fonte cultural¹⁶². São expressões textuais deste novo gosto oriental, ao modo romântico, textos de escritores como Goethe, Flaubert, etc., dos quais ressalta como exemplar e emblemática a obra *Les Orientales* de Victor Hugo, e de acções com carácter estratégico-político, como a campanha napoleónica no Egipto¹⁶³. Aliás, o séc.XIX, especialmente em França (com cuja actividade cultural e editorial Antero e Silva Mendes mais estreitamente tinham contacto) no campo da cultura (em especial da literatura), vai ser todo ele fortemente marcado por obras em que as temáticas são orientais e onde os motivos que as compõem o são igualmente. A sua enumeração seria aqui descabida, mas o que é facto é que se assiste literariamente a uma “verdadeira epidemia de *Orientalia*” que influencia numerosos escritores e perpassa os seus textos, como aliás é o facto tanto de Antero como de Silva Mendes.

Assim, é logo no início do séc. XIX que Napoleão, com o intuito em grande parte de preparar a campanha do Egipto, chama ao *Institut de France* um conjunto de estudiosos orientalistas, a fim de que se investigue e se dê a conhecer a história, as artes, as letras e os modos de administração dos povos orientais. Silvestre de Sacy¹⁶⁴ ganha neste projecto

¹⁶¹ Idem, p. 59.

Vidé Edward Said, *Culture et impérialisme*, ed. Fayard, Paris, 2000.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Vidé Robert Solé, *Les savants de Bonaparte*, Seuil, Paris, 1998.

¹⁶⁴ Antoine-Isaac Silvestre de Sacy iniciou-se desde cedo no estudo das línguas e da literatura dos povos orientais (se bem que com um enfoque especial no árabe, mas passando pelo sânscrito e pelo persa, de que foi aliás nomeado professor na Universidade de Paris a 1806, da qual foi reitor após a segunda restauração em 1815. A sua marca nos estudos orientalistas é visível em várias vertentes, nomeadamente pelas edições de traduções para francês de obras centrais das culturas árabe, persa e indiana (como por exemplo *Mīr Ḥwānd, Histoire des Rois de Perse de la Dynastie des Sassanides*, logo em 1793 e de *Farīd-ad-Dīn 'Attar, Pend-Nameh, ou Le Livre des conseils*, de marcado pendor ético-filosófico, em 1819), mas também de obras de iniciação e aprofundamento das línguas orientais (como por exemplo *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'École Spéciale des Langues Orientales Vivantes*, em 1810), como ainda também de antologias de textos considerados centrais para o estudo do Oriente cultural (por exemplo: *Chrestomathie arabe, ou extraits de divers écrivains arabes tant en prose qu'en vers, à l'usage des élèves de l'École spéciale des Langues Orientales vivantes*, em 1806, e *Mémoires d'histoire et de littérature orientales*, em 1818.

académico e editorial um grande destaque. Nascido em meados do séc. XVIII, cursara em jovem árabe, caldeu e hebreu, pelo que em 1806 é convidado a ser professor no *Collège de France*, onde, para além dos textos traduzidos de que foi autor, instituiu uma prática de formação pedagógica e uma tradição de erudição que deixaram marcas ao longo de muitas décadas.

Na sua actividade pedagógica e tradutológica formou eruditos como Jean François Champollion, tendo ocorrido a ouvir as suas lições, estudiosos alemães como Heinrich Leberecht Fleischer e Johann Gustav Stickel, que deram um fôlego novo aos estudos orientalistas na Alemanha, de que falamos um pouco mais à frente. Em França, para além das colaborações e da direcção no *Collège de France* e da Universidade de Paris, fundou com Jean-Pierre Abel-Rémusat a *Société Asiatique*, que foi um importantíssimo pólo de desenvolvimento, apoio e difusão de estudos e de edições sobre o Oriente. Com Sacy a preocupação de difusão dos conhecimentos sobre o Oriente tornou-se, a partir do séc. XIX, uma preocupação essencial adentro, aliás, das concepções de estudo e do seu papel no desenvolvimento social que faziam parte do ideário liberal saído da Revolução Francesa.

Nas suas obras, Sacy implica o leitor, apresentando-lhe de forma compassada e explicativa os aspectos da cultura oriental: fornece as ideias gerais, seguidas de exemplos por si seleccionados a fim de que o público, em posição de aprendiz, possa iniciar-se nos mistérios das culturas distantes. O estudo orientalista torna-se a chave decifradora da cultura da alteridade, facto que leva Said a declarar que, a este nível, o orientalismo usa como arma política o exotismo¹⁶⁵. O estudioso do Oriente coloca-se na posição de charneira e de ligação única entre o Oriente e o público-alvo europeu que tem em mente.

Nos seus trabalhos pode-se, contudo, ter uma abordagem de profunda erudição, pois que os textos considerados centrais nas culturas orientais são seleccionados, decifrados, anotados, reproduzidos e comentados de tal forma e em tal profundidade, que permitem que deles se tenham diversas leituras a diferentes níveis de profundidade, consoante a apetência e o saber do leitor. Claro é, contudo, que sem o trabalho de minúcia e de “tradução cultural” e de doseada

Todas estas obras, onde se notam claramente intenções de erudição e de estabelecimento de bases para um diálogo inter-cultural, assim como objectivos claros de cariz pedagógico-didáctico (é esse, aliás, o grande contributo que trazem aos estudos orientalistas, a saber: a de criar escola e de desenvolver estudos tanto para eruditos como para iniciados), tiveram enormíssima voga na Europa logo desde os começos do séc. XIX, fazendo por isso mesmo parte do horizonte de compreensão e de estudos de todos os que se interessassem pelo Oriente cultural, e obviamente não eram de todo desconhecidos em Portugal. Obras suas, como de Abel-Rémusat, Eugène Burnouf, Franz Bopp, Stanislas Julien, de Friedrich Max Muller, existiam também nas bibliotecas de Macau, onde estão agora microfilmadas no Arquivo Histórico local.

¹⁶⁵ Edward Said, *op. cit.*, 2004, p. 57 e segs.

explicitação, o Oriente aparece impenetrável e incompreensível ao espírito europeu,¹⁶⁶ ou seja, o trabalho erudito de tradução (mediação) é absolutamente essencial para que possa haver compreensão do Oriente, o qual, portanto, não poderá ser decifrado nem entendido sem um necessário apoio.

Além disso, é com Sacy e Abel-Rémusat que se faz a aliança entre os estudos orientais e a filologia, que se tornou profícua em termos de investigação e de publicações ao longo do séc. XIX, sobretudo no que diz respeito à cultura indiana e ao sânscrito, onde a contribuição do orientalismo erudito de vários estudiosos alemães teve uma posição fundamental. A par de uma tentativa de compreensão dos conteúdos culturais orientais, percebeu-se que no (e pelo) estudo das línguas e das culturas orientais, se poderia explorar e entender a origem mesma das culturas europeias. Há uma procura da arqueologia e da genealogia das línguas e do saber, procurando-se no Oriente o berço e a origem da Europa.

Desta feita, o estudo e a procura e descoberta das línguas e dos textos tanto do Médio Oriente como da Índia antiga com as suas obras literárias, filosóficas e espirituais colocaram-se no centro das preocupações dos eruditos orientalistas europeus. Textos como *Sacountalá*, os *Vedas*, os *Upanishads*, os *Sutras*, os *Sastras*, a *Ramaiana*, etc., suscitaram uma enorme curiosidade científica entre as elites e um entusiasmo cultural entre o público mais alargado, pois que se cria que, pela leitura e análise destes textos (além, claro está, da sua incorporação progressiva no espírito e na mundividência de vários autores), se poderia ascender à compreensão da origem do espírito europeu. Tratava-se de aprofundar as fontes do saber, mais do que entender a simples diferença cultural; não era tanto o estudo de mais uma cultura diversa da da Europa, mas sim o estudo da génese da cultura europeia encontrada nesse Oriente de alteridade, (afinal só aparentemente) distante e misterioso.

Neste contexto, com o apoio e recebendo uma subvenção precisamente da *Société Asiatique*, Antoine Léonard de Chézy devotou-se à tradução e à investigação etimológico-filológica do drama *Sacountalá*¹⁶⁷, numa empresa que durará cerca de vinte anos, após ter encontrado por acaso, segundo o próprio refere, uma tradução inglesa do mesmo texto elaborada por William Jones¹⁶⁸.

¹⁶⁶ É parte desta corrente de estudiosos do Oriente Emilio Teza (1831-1907), um difusor das ideias e dos estudos acerca do Oriente, cujos livros Antero leu e disso dá conta nas *Cartas* (cf. vol. II, p. 747).

¹⁶⁷ Vidé *La Reconnaissance de Sacountalá: drame sanscrit et pracrit de Calidasa, texte originel suivit de la traduction française*, ed. Société Asiatique, Paris, 1830.

¹⁶⁸ Sir William Jones (1746-1794).

Chézy confessa, além disso, de forma muito clara o propósito dos seus trabalhos de investigação filológica e literário-filosófica, deixando que nos apercebamos do quão consciente estava de pertencer a esta enorme empresa de descoberta, análise e publicação dos textos sapienciais orientais para a Europa, e de qual era a atitude de que estava imbuído na sua investigação.

Confessa-nos, portanto, que “Jamais je n’oublierai l’impression ravissante que fit sur moi la lecture du drame de Sacountalá (...) [os seus textos] nous donnent l’idée du peuple le plus poli et le plus spirituel de la terre, et nous inspirent l’envie d’aller chercher le bonheur près de lui. » E acrescenta em sua opinião, e de acordo com a sua experiência, qual lhe parece ser o modo de aceder de estudo da sabedoria do Oriente:

“Il ne se présentait qu’un seul moyen, celui d’apprendre la langue sanscrite, langue la plus admirable (...) [baseando, curiosamente aliás, os seus estudos nas publicações que anteriormente tinham sido feitas sobre a matéria:] “La Bibliothèque du Roi possédait bien à la vérité un éssai informe de grammaire, un manuscrit composé (...) par un quelque missionnaire portugais », de que não refere o nome.¹⁶⁹

A par destes trabalhos de enorme envergadura de investigação, empreendidos por grandes vultos eruditos franceses e alemães, também autores ingleses muito ligados ao terreno e ao contacto com o Oriente real produziram obras que tiveram certamente um papel relevante nos estudos orientalistas. Contudo, na empresa de controlo do Oriente empreendido pela Companhia

Vidé as seguintes obras que dão conta da importância de W. Jones na tradução e comentário dos textos filosófico-literários indianos para inglês:

S. N. Mukherjee, *Sir William Jones: A study in eighteenth-century British attitudes to India*, London, Cambridge University Press, 1968;

Garland H. Cannon, *Sir William Jones: A bibliography of primary and secondary sources*, Amsterdam, Benjamins, 1979.

¹⁶⁹ Um excelente exemplo, entre muitos outros, da posição dos estudiosos europeus face ao Oriente sapiencial de que damos conta de forma sistemática noutra capítulo. Mostra bem como a empresa dos estudos orientalistas na Europa dos sécs. XVIII e XIX manifestava uma admiração e um fascínio pelos textos sapienciais orientais literário-filosóficos, e de como o ocidente ressentia uma atitude de admiração e de aprendizagem face à Sabedoria Oriental, colocando-se em termos de contactos culturais numa posição defectiva que procurava complementaridade, para além de ver na procura da felicidade a finalidade última dos seus estudos.

das Índias Orientais, os ingleses mostram um pendor de domínio e de estudo bem diverso do dos autores franceses. Tal terá sido certamente devido à posição de força que alcançaram no rescaldo da Guerra dos Sete Anos e após a assinatura do Tratado de Paris (1763), podendo a Inglaterra afirmar-se como a única potência militar e comercial capaz de tratar, de dialogar e de colonizar áreas geograficamente imensas do subcontinente indiano, do sudeste asiático até à China. Com um contacto directo no terreno e orientando-se segundo imperativos coloniais, os textos ingleses que foram sendo publicados neste período são compreensivelmente mais pragmáticos. Nas suas descrições, pode-se entender o velado (ou nem tanto) intuito de dominação comercial e política, seleccionando os temas e as informações tratados com uma ligação às actividades comerciais, e, por conseguinte, manifestam uma muita menor admiração pelas culturas orientais, chegando mesmo em grande medida a uma crítica, como acontece com os seus primeiros relatos sobre as viagens à China e ao Extremo Oriente.¹⁷⁰

Com o fim do monopólio do comércio da Companhia das Índias Orientais, no rescaldo do motim de 1857, e com a consequente passagem da administração da Índia directamente para a coroa, assiste-se a uma intensificação do volume de publicações em inglês sobre o Oriente, de onde se destacam as obras de Edward Upham¹⁷¹ e de H. H. Wilson¹⁷².

Os oficiais ingleses que eram destacados para servirem na Índia, muitas vezes com formação universitária em humanidades, desenvolviam os seus trabalhos de investigação, até porque era forçoso que permanecessem no subcontinente durante longas comissões de serviço. Dentro deste grupo de estudiosos ingleses, que transportam para as suas obras o conhecimento directo das línguas, dos povos e da sua cultura (e nisso se distinguiam da erudição das escolas

¹⁷⁰ Vidé sobre a embaixada de George MacCartney à China (1792-1794):

Helen Henrietta Robbins, *MacCartney, Our First Ambassador to China: An Account of the Life of George, Earl of Macartney with Extracts from His Letters, and the Narrative of His Experiences in China, as Told by Himself, 1737-1806, from Hitherto Unpublished Correspondence and Documents*. ed. John Murray, Londres, 1908. (obra re-editada com comentários e com uma extensa introdução por Cambridge University Press, New York, 2010); Cf. Alain Peyrefitte, *Un Choc de Cultures: Le Regard des Anglais*, ed. Fayard, Paris, 1998 ; Alain Peyrefitte, *L'Empire Immobile ou Le Choc des Mondes*, ed. Fayard, Paris, 1989.

¹⁷¹ Edward Upham, (1776-1834). Livreiro e estudioso do Oriente. Sobre a Índia e a Sabedoria dos textos budistas escreveu: *The History and Doctrine of Buddhism*, em Londres em 1829, e também, *The Mahávansi, the Rájá-Ratnácari, e Rájá-vali*, (Londres, 1833) que no seu conjunto formam a colecção de livros sagrados do budismo singalês.

¹⁷² Horace Hayman Wilson, (1786-1860). Médico, desde cedo embarcou para a Índia ao serviço da Companhia das Índias Orientais e em 1819 edita o primeiro dicionário de inglês/sânscrito. Em 1827 publica uma selecta de textos dramáticos indianos (*Select Specimens of the Theatre of the Hindus*) e, já na fase mais final da sua vida, a tradução de *Vishnu Purana* (1840). Foi reitor do *Sanscrit College* em Calcutá e foi para si aberta a cadeira de sânscrito na Universidade de Oxford (1832). Além disso dirigiu a *Royal Asiatic Society* a partir de 1837.

alemã e francesa), notabilizou-se Vans Kennedy¹⁷³, que empreende um trabalho imenso de colecção e de organização das investigações na área da filologia, da história e dos estudos histórico-filosóficos feitas até ao momento, vindo a editar em 1828 as *Researches into the Origin and Affinity of principal Languages of Asia and of Europe*. Pelo porte e vastidão do conteúdo, assim como pela intenção de sistematizar, anuncia já os grandes trabalhos dos estudos orientalistas que caracterizarão a segunda metade do séc. XIX. A sua obra baseia-se nas ideias que enunciou numa conferência que proferiu na *Literary Society of Bombay* em 1822, e que até à data da publicação foram sendo alvo de investigação e aprofundamento em contacto directo na Índia. É um exemplo paradigmático de como estas investigações tinham naturalmente um carácter interdisciplinar e de como os seus autores disso tinham consciência, no sentido de coligirem o saber sobre o Oriente e de o tornarem disponível à academia e ao público europeus. Daí que, nessa obra, o coronel Vans Kennedy num comentário bastante assertivo e eivado de uma certa petulância anglo-saxónica, afirme:

I have thus endeavoured to conduct the ethymological and historical discussions contained in these 'Researches' on principles which appear to me to be incontrovertible. (...) ...it will (...) be admitted that I have contributed considerably to the further improvement of philology, not only by the new data which I have produced, but by considering into a small compass the various opinions hitherto published respecting the origin and affinity of languages. (!)¹⁷⁴

Nas colónias inglesas da Á sia, outros autores levaram igualmente a cabo estudos nesta mesma área e que iam tendo algum impacto entre as academias e a comunidade académica europeias.

Assim, já em meados do séc. XIX, após a cedência de Hong Kong, e depois do estabelecimento dos ingleses nos portos francos abertos à força ao longo da costa chinesa na sequência da Guerra do Ó pio, os trabalhos de Walter Henry Medhurst¹⁷⁵ atraíram alguma

¹⁷³ Vans Kennedy (1784-1846), foi oficial da Companhia das Índias Orientais inglesa e esteve décadas estacionado em serviço na Índia onde, no terreno, estudou as línguas e a cultura dos povos locais. Tendo residido inicialmente em Bombaim, estudou naturalmente o Maratha de que editou um dicionário com a língua inglesa (1824), com um vasto apêndice gramatical e com muitos apontamentos etimológicos e de gramática comparada.

¹⁷⁴ Vans Kennedy, *Researches into the Origin and Affinity of principal Languages of Asia and of Europe*, pp. 11,12. No campo dos estudos culturais, em 1831, publicou *Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology*.

¹⁷⁵ Em 1838 publica *China: its state and prospects, with especial reference to the spread of the Gospel*. Na composição desta obra podemos encontrar capítulos com estudos aturados e de grande erudição (por exemplo os capítulo V - "Civilization of China"- VI - "Government and Laws"- e VII - "Language and Literature"), assim como capítulos com generalidades interessantes para missionários e comerciantes, e para que estes o pudessem usar

atenção, muito possivelmente por se caracterizarem por uma grande interdisciplinaridade, que os tornavam interessantes a públicos mais diversos e alargados. Embora com uma enorme profusão descritiva de detalhes acerca dos hábitos e dos costumes, no seu todo deixam transparecer um interesse de domínio colonial, que muitas das vezes era mesmo trazido para o seu título. As suas obras são, contudo, passíveis de ser lidas a vários níveis, já que entremeiam capítulos de generalidades culturais e de pormenores comerciais com informações acerca dos produtos, necessidades do mercado chinês, com outros recheados de descrições e de apontamentos culturais e de viagens, criando um texto um pouco eclético, para o uso tanto de eruditos como de comerciantes e de curiosos do Oriente, garantindo seguramente um sucesso de mercado.

Com este interesse simultaneamente polifacetado e onde se aliam interesses de estudo e de prospecção dos mercados asiáticos e das suas necessidades, desenvolve-se muita da literatura orientalista em língua inglesa. De facto, é característica da escrita orientalista inglesa da época aliar a busca académica a aspectos pragmáticos, podendo assim satisfazer a níveis diferenciados a curiosidade e as necessidades de saber acerca do Oriente e dos orientais.

Porém, é já plenamente na segunda metade do século que surgem as obras monumentais de colecção e de comentário dos textos orientais. Editam-se então, sobretudo na Alemanha e em França, obras que merecem um lugar de destaque pelo âmbito, profundidade e erudição dos seus estudos, e porque, para além disso, desempenham um papel decisivo no enfoque que fazem da análise do pensamento oriental. Estas obras parecem criar uma inflexão importante no interesse acerca do Oriente sapiencial e, dada a sua importância como referência, estavam certamente presentes nas bibliotecas universitárias, e eram muito usadas em lições e citadas em conferências e colóquios.

como seu manual para penetrarem na China e se poderem relacionar com os locais (por exemplo os capítulos XIV, XV e XXI com os seguintes títulos bem sugestivos: “Voyages up the Coast of China”, “Narrative of the Voyage” e “Class and Laborers required for China”).

Também em 1848, já após a garantia da abertura do mercado chinês aos produtos da máquina industrial britânica, *An inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language*, voltado para a erudição filológica e para as questões filosóficas.

Edward Said faz uma distinção da escrita alemã acerca do Oriente¹⁷⁶, em relação à inglesa e à francesa, realçando que, na Alemanha, a relação que se estabelece com o Oriente é “académica” e eminentemente erudita, pois que não é influenciada por uma qualquer agenda de interesse nacional de carácter económico-político no quadro da colonização das paragens orientais. Acrescenta porém que a escrita alemã não deixa de ser gerada e de produzir autoridade sobre o seu objecto, poderio esse que se manifesta a nível intelectual, e, neste aspecto particular, não se distingue da demais produção textual europeia orientalista acerca do Oriente.

Além do mais, a escrita alemã oferece traços precisos de caracterização erudita ao orientalismo, na medida em que em muito contribuiu, para o domínio da produção intelectual oriental por meio da sua tradução. Os estudos sobre o Oriente levados a cabo na Alemanha perseguem intuítos de conhecimento, mais do que de utilização do conhecimento para o domínio político e social. Porém, se são estudos desenvolvidos nas universidades, institutos e academias na Alemanha, por académicos que muitas vezes nunca tiveram um contacto directo com o Oriente (muito por causa da inexistência aí de um império colonial alemão), não deixa de ser verdade que muitos desses académicos acabaram, por vezes, por se colocar à disposição das companhias inglesas e francesas, como será o caso paradigmático de Friedrich Max Müller com a *East India Company*¹⁷⁷. Numa palavra, os estudos alemães acerca do Oriente deram uma densidade muito peculiar de erudição ao orientalismo e levaram-no decididamente para dentro das instituições universitárias de investigação, onde se passou a difundir de forma consistente e sistemática.

Em certa medida podemos então entender que pela tradução dos textos sapienciais orientais, a escrita orientalista é em si um acto de domínio e um discurso de afirmação e de superioridade; nomeadamente esta autoridade manifesta-se sobretudo pelo acto de “referir” e de

¹⁷⁶ Edward Said, *op. cit.*, 2004, pp. 20, 21 e segs.

¹⁷⁷ Cf. notas 163 e segs.

“traduzir”, ou seja, na escrita orientalista a atribuição de nomes a entidades várias, desde lugares a obras e autores, assim como a conceptualização de ideias, permitem que se crie um “mapa da consciência” que tornam acessíveis o Outro e a sua realidade. Para além disso, no acto de tradução, o Outro conforma-se aos parâmetros culturais do “próprio”.

O acto de conceptualização e de referência na língua própria de um conteúdo cultural exógeno implica um acto de tradução que sugere um conhecimento específico, pelo qual, além disso, se oferece um novo sentido e uma certa expressibilidade nova a esses conteúdos intelectuais, por meio dos quais se exerce implicitamente uma assumpção de superioridade intelectual e cultural. O reconhecimento de que o acto de “referir” - e sobretudo de “traduzir” - manifesta um poder a nível linguístico, no qual assenta o poder de domínio do Outro e de controlo da sua cultura, não é um dado novo. Desde logo, Goethe em *West-östlicher Diwan*¹⁷⁸ reconhece duas formas principais de autoridade que enformam a produção literária orientalista; a saber, a presença de forças políticas no (e do) Oriente, e os estudos filológicos ocidentais sobre as línguas orientais e o que nelas se escrevia, que é uma forma de domínio mais subtil, embora por natureza seja extrínseca ao Oriente. Na apresentação, sugere-se uma análise das obras orientais segundo um quadro epistemológico, e segundo instrumentos conceptuais de análise, que lhes sejam genuínos e que não sejam meras transposições dos da cultura ocidental. É afirmada a necessidade de um distanciamento em relação às normas que decorrem e se aplicam às obras ocidentais e, além disso, afirma-se a necessidade de conhecimento e de compreensão dos factores sócio-culturais que operam no texto oriental. Porém, o *Diwan* - e também as *Noten und Abhandlungen* - não têm, no dizer de Bell, a intenção de “present an objective representation of the Orient as it ‘really’ is or was; the title after all indicates that it is ‘west-östlicher’. Still the work as a whole is certainly a ‘representation’ in that it presents a constellation of images and ideas said to be oriental, with which the poet engages and in conjunction with which his own poetry arises”.¹⁷⁹ De facto o *Diwan* não decorre de qualquer experiência directa do autor com o Oriente “real”, radizando antes a sua fonte no poder que o discurso orientalista exercia sobre a

¹⁷⁸ Obra escrita entre 1814 e 1819, (que poderíamos traduzir em português por “Colectânea – ‘Diwan’ - de Poemas Líricos”), consiste efectivamente na colecção antológica de poemas inspirados pelo ambiente cultural dos estudos orientalistas que iam sendo implementados; no caso desta obra, a inspiração decorre das cartas trocadas entre Marianne von Willemer e o próprio Goethe e seguem muito de perto as traduções dos poemas de Haféz (poeta persa), os quais apareceram traduzidos por Joseph von Hammer, facto que é, em si, mais um exemplo bastante significativo do carácter erudito e académico do orientalismo alemão. Uma versão mais alargada e revista foi publicada em 1827, de onde foi feita a tradução inglesa *West-Eastern Diwan*.

¹⁷⁹ David Bell, “Goethe’s Orientalism”, in *Goethe and the English-speaking World: Essays from Cambridge Symposium for His 250th Anniversary*, ed. Nicholas Boyle and John Guthrie, Camden House, New York, 2002, pp. 199, 200.

produção literária, se não mesmo político-social; ou seja, o texto de Goethe reafirma um Oriente que é sobretudo uma construção mental que estrutura e dá corpo ao sistema de conhecimento europeu acerca do Oriente¹⁸⁰. Faltas de experiências e de contacto com o Oriente e o oriental, as obras de Goethe manifestam sobretudo que, à época, o discurso orientalista se constrói principalmente através de um trabalho de estruturação do imaginário que lida com o Oriente. Encontramos nelas a apropriação de um discurso que se ia formando e alimentando por escritos de variados autores que temos vindo a referir neste capítulo e que enformavam a visão europeia do Oriente, sendo que, “the men who laid the foundations of this discourse were men like William Jones¹⁸¹ and Sylvestre de Sacy¹⁸², both of whom played a significant role in informing Goethe’s understanding of the Orient and the preparation of the ‘Diwan’ and of the ‘Noten und Abhandlungen’”.¹⁸³

Pela sua obra, Goethe, em grande medida, alerta afinal para o carácter de autoridade do discurso, anunciando alguns aspectos da reflexão de Foucault¹⁸⁴ e de Said, segundo um duplo movimento de análise. Por um lado sublinha, como antes referimos, o efeito de autoridade que o acto de “referir” e de “traduzir” estabelece em relação ao seu objecto, e, por outro, frisa que esse aspecto se constitui como um objecto de análise que deve ser estudado e analisado. Há aqui, de certo modo, como que a antevisão do valor da necessidade de descrição do discurso, entendido não como a mera listagem e análise de obras e de autores individuais, nem de teorias e das suas estruturas lógicas internas, mas de conjuntos de modos de referir e de dizer o real, e que sobre esse real exercem uma força regulamentadora. Esses modos de referir e de dizer o real possuem uma unidade e características específicas que, apesar de não serem independentes, regulamentam e, simultaneamente, advêm de práticas textuais individuais, constituindo-se portanto como seus enformadores. O discurso é composto por unidades que se aplicam a domínios específicos (de referência) da realidade e alimentam-se num movimento de permanente transformação e adaptação, de referências e de traduções anónimas, e, por isso, podem ser encontradas em inúmeros textos individuais¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Edward Said, *op. cit.*, 2004, p. 197.

¹⁸¹ Cf. nota 142.

¹⁸² Cf. nota 138.

¹⁸³ David Bell, *op. cit.*, 2002, p. 201.

¹⁸⁴ Vidé Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, ed. Gallimard, Paris, 1966.

¹⁸⁵ Cf. Edward Said, *op. cit.*, 2004, p. XX e pp. 20, 21 e segs.

Trata-se de atender e de estudar uma instância, que diríamos estruturadora (enformadora) do(s) texto(s), que lida com os movimentos do pensamento, tão subtis quanto persistentes e eficazes, de organizar e de dizer o real. Aponta-se, seguindo ainda o termo de Foucault, o nível das *choses dites*¹⁸⁶: as suas condições de aparecimento, as suas especificidades, as formas de acumulação e de encadeamento, as regras que subjazem às suas transformações. Nesta medida, a enorme quantidade de textos europeus que ao longo do séc. XIX apareceram, referindo o Oriente, deve ser perspectivada como formadora de um discurso europeu acerca do Outro, o qual opera forças subtis sobre os textos e por eles, dialéctica e simultaneamente, se transforma. É este precisamente o nosso desígnio neste capítulo, cujo objectivo é delimitar e descrever o ambiente de produção literária de Antero e de Silva Mendes; ou seja, compreender e analisar as relações com o Oriente e o ambiente da escrita orientalista na época de Antero e de Silva Mendes. O discurso orientalista forjou uma atitude gnoseológica e centrou a perspectiva de estudos num horizonte de compreensão face ao Oriente que, por ser colectivamente (re)criado, apropriado e alimentado por uma vasta linha de escritores, nos parecem ser importantes também para a compreensão mais aprofundada das obras de Antero e de Silva Mendes.

¹⁸⁶ O domínio das *choses dites* é o que Foucault chama *arquivo*, cúmulo da referência do real e base do *discours* : o estudo desse(s) arquivo(s) é, com efeito, a *arqueologia do saber*.

« En fait, il s'agit de décrire des discours. Non point des livres (dans le rapport à leur auteur), non point des théories (avec leurs structures et leur cohérence), mais ces ensembles à la fois familiers et énigmatiques qui, à travers le temps, se donnent comme la médecine, ou l'économie politique, ou la biologie. Je voudrais montrer que ces unités forment autant de domaines autonomes, bien qu'ils ne soient pas indépendants, réglés, bien qu'ils soient en perpétuelle transformation, anonymes et sans sujet, bien qu'ils traversent tant d'œuvres individuelles. Et là où l'histoire des idées cherchait à décélérer, en déchiffrant les textes, les mouvements secrets de la pensée (sa lente progression, ses combats et ses rechutes, les obstacles contournés), je voudrais faire apparaître, dans sa spécificité, le niveau des « choses dites » : leur condition d'apparition, les formes de leur cumul et de leur enchaînement, les règles de leur transformation, les discontinuités qui les scandent. Le domaine des choses dites, c'est ce qu'on appelle l'archive; l'archéologie est destinée à en faire l'analyse. » (Michel Foucault, *op. cit.*, p. 234 e segs.).

Edward Said, em *Orientalismo*, faz exactamente apelo à noção de discurso, pois que “sem examinar o orientalismo como um discurso não podemos compreender a disciplina enormemente sistemática pela qual a cultura europeia foi capaz de administrar – e até produzir – o Oriente...” (Cf. Edward Said, *op. cit.*, 2003, pp. 3, 4).

Embora Edward Said confirme com Michel Foucault que o texto individual possui em si pouca importância, não deixa de privilegiar as obras de alguns autores no caso do orientalismo, já que da sua análise cuidada se pode fazer ressaltar a dialéctica existente entre a produção textual e a formação essencialmente colectiva e complexa de um discurso.

Assim, alguns autores são incontornáveis e conduzem a alterações relevantes na forma de exercer o poder discursivo sobre o real. Outros, por seu lado, têm um efeito enciclopédico sobre um discurso que ganha maturidade e se assenhora de uma área do real, e, com as suas obras, tão vastas e abrangentes quanto eruditas e profundas, tornam-se estruturantes da perspectiva sobre esse(s) objecto(s) de estudo, e essenciais para ulteriores estudos sobre o objecto sobre que estudam. Vários são os autores que, em meados e na segunda metade do séc. XIX, se podem incluir nesta categoria, os quais, pelo que antes dissemos, têm um papel definidor do discurso orientalista e, também por isso, terão tido um papel estruturante na apreensão do Oriente sapiencial em Antero e em Silva Mendes.

A par de Becker, de Brockelmann e de Steinthal¹⁸⁷, entre outros, a obra de Friedrich Max Müller é central¹⁸⁸. Ao serviço e a pedido da Companhia Inglesa das Índias Orientais, enceta o projecto grandioso da edição crítica dos hinos sagrados dos brâmanes com tradução inglesa em 1845. Tendo obtido a garantia de estadia e de contrato na Índia durante várias décadas, cedo se apercebe de que a empresa lhe consumirá o resto da sua vida activa. De facto, entre 1867 e 1875 publica várias obras sobre a língua e o pensamento indianos, onde condensa temas diversos que tinham em vista atrair o público ocidental para a riqueza e profundidade da sabedoria indiana: *Essays on the Science of Religion, Essays on Mythology, Traditions, and Customs, Essays on Literature, Essays chiefly on the science of language*.

Mas é em 1879 que edita o primeiro volume da referida edição crítica dos hinos sagrados dos brâmanes¹⁸⁹ (cuja edição segue uma ordem de importância e relevância para a compreensão

¹⁸⁷ Edward Said, *op. cit.*, 2004, p. 21.

¹⁸⁸ Cf. Jennifer Jenkins, “German Orientalism: Introduction”, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 24, n. 2, 2004, pp. 97, 98:

“There is a possibly misleading aspect to my study,” he [Jennifer Jenkins refere-se a Edward Said] writes, ‘where, aside from an occasional reference, I do not exhaustively discuss the German developments after the inaugural period dominated by [the Arabist Silvestre de] Sacy. Any work that seeks to provide an understanding of academic Orientalism and pays little attention to scholars like Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke—to mention only a handful—needs to be reproached, and I freely reproach myself.’ Said writes that German Orientalism was interested in the professional study of texts rather than in the exercise of colonial power. Lacking a direct ‘national interest’, Germany’s Orientalist scholarship existed at one remove from colonial practice and administration.”

¹⁸⁹ Obra imensa de 50 volumes que toma o título *Sacred Books of the East*, publicada entre 1879 e 1910.

do impacto da sabedoria indiana no pensamento ocidental, iniciando-se pelo *Rig-Veda*) e registra as suas investigações a nível da análise do texto, e as suas descobertas a nível crítica textual, obra esta que só virá a acabar de ser publicada já postumamente, em 1910.

Em comentário a esta obra colossal, o próprio confessa as suas intenções, manifestando como lhe parecia essencial no momento pôr à disponibilidade do público todos os textos até então conhecidos da tradição sapiencial filosófica e religiosa da Índia, cobrindo as obras fundadoras das tradições hindu e budista, numa empresa de compilação crítica de fixação dos textos conhecidos, acompanhados de comentários de ordem filológico-literária e histórico-filosófica, recorrendo para isso a todos os trabalhos, que lhe eram merecedores de seriedade e de cientificidade, que tinham sido elaborados até ao momento. Afirma pois: “I felt that I should better serve the interests of Sanscrit Philology by devoting all my spare time to editing the texts and the commentaries of the Veda”; e, manifestando a sua intenção enciclopédica e de domínio total do texto indiano, acrescenta: “in the notes, as well as in the body of the work, I have availed myself, to the best of my ability, of all the really important and solid information that could be gathered from the latest works of Sanscrit philologists”. E acaba por fazer como que uma enumeração das suas fontes e dos estudiosos orientalistas aos quais recorreu e com os quais entabulou um diálogo erudito: “Wilson, Burnouf, Lassen, Benfey, Roth, Boehtlingk, Kuhn, Regnier, Weber, Aufrecht, Whitney and others.”¹⁹⁰

Muito citada e comentada por Max Müller e com intenções similares de compilação e de organização do saber europeu, e da escrita orientalista acerca do Oriente sapiencial, é também uma obra que teve um enorme impacto na comunidade académica de estudiosos orientalistas: o *Éssai sur le Veda, ou Études sur les religions, la littérature et la constitution sociale de l’Inde*

¹⁹⁰ Friedrich Max Müller, *A History of the Ancient Sanscrit Literature*, 1860, pp. 12, 13.

*depuis les temps primitifs jusqu'aux temps brahmaniques*¹⁹¹ ao qual o autor, Émile-Louis Burnouf,¹⁹² acrescenta o elucidativo sub-título *ouvrage pouvant servir d'introduction à l'étude des littératures occidentales*. São evidentes as intenções pedagógicas do autor, para além de fornecer muita informação acerca das relações entre os estudos das línguas da Índia e os textos fundamentais do budismo.

A relação entre os estudos de Sânscrito e do Pali e os dos textos budistas é, como verificamos, uma constante dos estudos orientalistas do séc. XIX, em cuja génese se inscreve a investigação de Eugène Burnouf,¹⁹³ texto com que muitos orientalistas dialogam incessantemente (em especial Max Müller, como verificámos).

As suas obras, embora mais antigas algumas décadas, tiveram grandes consequências nos estudos orientais em geral, e indianos em particular, aliando os estudos filológicos aos literários e filosóficos. Obra de formato mais adaptado a ser usada mesmo com intenções pedagógicas e didácticas, aparece muito citada e referida em quase todos os autores orientalistas da segunda metade do séc. XIX. Foi, aliás, a partir dos trabalhos de Eugène Burnouf que o budismo começou a suscitar enorme interesse entre as elites orientalistas europeias, pois que a língua francesa desempenhou no séc. XIX o papel de ponto de encontro e de debate das ideias, e o impacto que suscitava o que nela fosse editada, repercutir-se-ia de forma exponencial nas comunidades intelectuais e universitárias da época. Tal aconteceu, precisamente com as obras de Eugène Burnouf, muito especialmente o *Éssai sur le Pali*¹⁹⁴, e também com a *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*¹⁹⁵ onde Burnouf descreve as principais doutrinas budistas, ensaiando o estabelecimento de pontes de aproximação com o cristianismo. Deste cruzamento entre as tradições orientais e as europeias, quer na linguagem usada, quer mais profundamente

¹⁹¹ *Éssai sur le Veda, ou Études sur les religions, la littérature et la constitution sociale de l'Inde depuis les temps primitifs jusqu'aux temps brahmaniques. Ouvrage pouvant servir d'introduction à l'étude des littératures occidentales*, editado em Paris, em 1865, na Librairie Orientale de Dondey-Dupré, Père et Fils, que eram, como pessoa colectiva, os proprietários, e como pessoas individuais, membros da *Société Asiatique* antes referida.

¹⁹² Émile-Louis Burnouf, 1821-1907.

Publicou também, na sequência dos seus estudos acerca do budismo, um dicionário de sânscrito-francês.

¹⁹³ Eugène Burnouf (1801-1852).

Escreve em 1844, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, e faz uma tradução para francês dos Sutas, que publica em 1852 com o título *Le Lotus de la Bonne Loi*.

¹⁹⁴ *Éssai sur le Pali*, (1826) que é seguida, no ano seguinte, da obra *Observations grammaticales sur quelques passages de l'Éssai sur le Pali*, onde é notória, a nível metodológico e crítico, a proximidade entre os estudos filológicos e os filosófico-sapienciais.

¹⁹⁵ Obra de 1844, que veio a ter múltiplas reedições ao longo do séc. XIX.

nas ideias apresentadas, tanto Antero como Silva Mendes comungam, como veremos mais adiante.

O estabelecimento de uma relação estreita e a aproximação dos textos budistas com os da tradição cristã acabam em termos de difusão das ideias orientais, por ter um efeito plural, pois que potenciam a possibilidade de o pensamento indiano vir a ser (a)percebido e aceite entre os leitores europeus da época. Para além disso, pela aproximação que estabelece entre o cristianismo e o budismo (tal como os entende), Burnouf parece-nos abrir as portas a estudos comparatistas que ganharão grande fôlego entre a intelectualidade da época. Parece-nos mesmo que é nesta tentativa de aproximação entre as duas correntes de pensamento que se projectam tanto os textos de Antero como os de Silva Mendes, uma temática que, embora fora do alcance deste trabalho, não deixará de ser interessante para análises posteriores.

Se por um lado é Burnouf que impulsiona grandemente os estudos indianistas e de línguas do subcontinente, nomeadamente o sânscrito, a visão do budismo que faz perpassar nos estudos aproxima-se da tese de que o budismo é um culto do nada. Nunca o afirmou de forma taxativa, deixando espaço a interpretações ulteriores, quiçá mais aprofundadas apercebendo-se, porém, que não se estava em face de um niilismo extremo. A sua escrita é especialmente cuidadosa neste aspecto e ele marca sempre esta perspectiva como sendo pessoal e talvez falha de maior conhecimento da matéria. Ao lermos os seus ensaios, colhemos sempre a impressão de que se apercebia de que o campo era vasto e de que ele não tinha senão entrevisto uma pequena parcela do mesmo. Porém, foi a visão de um budismo negativo e decrescente na natureza exterior e constituinte do homem que se espalhou, e que foi (e tem sido) aceite e repetida.

Por fim, de toda esta linha de estudiosos, eruditos e pensadores, destacamos Barthélémy Saint-Hilaire¹⁹⁶, não tanto pela profundidade ou novidade e extensão das suas obras, mas sobretudo porque foi um dos principais difusores dos estudos da sabedoria oriental de tradição

¹⁹⁶ Barthélémy Saint-Hilaire (1805-1895).

É uma personalidade multifacetada que desenvolve a sua actividade como político, jornalista, divulgador de ideias. Em 1838 acede ao *Collège de France* e chega a ser eleito deputado, mas após o golpe de Napoleão III, manifesta-se irredutivelmente contrário ao Terceiro Império, apoiando as ideias republicanas e vindo a apoiar a campanha de Thiers. No governo de Jules Ferry aceita a pasta dos Negócios Estrangeiros (1881), na qualidade da qual desenvolve a política de expansão colonial francesa especialmente no Norte de África (Tunísia).

Os seus interesses como homem de acção aproximam-no do Oriente e vem a publicar várias obras que dão conta das suas pesquisas: *Des Védas* (1854), *Du Bouddhisme* (1856) e *Bouddha et la Religion* (1860), da qual se fez ainda recentemente, em 2002, uma tradução inglesa, o que mostra em grande medida como matém um certo impacto científico.

budista na Europa do séc. XIX. Saint-Hilaire é lavado ao estudo do budismo pelo seu percurso interior de consciência, contudo dele parece captar somente a exterioridade; ou seja, não aprofunda ou explana a lógica das ideias, mas sim apresenta-as como factos que se impõem, de que parece depreender que o seu leitor alvo deva estar de antemão ciente ou que os venha a aprofundar ulteriormente.

Nas suas obras, não desenvolve propriamente uma reflexão com os textos orientais, nem os põe em discussão; nelas temos antes acesso a uma descrição mais ou menos extensa do que antes de si houvera sido dito de cada uma dos aspectos do budismo que escolhe para a sua apresentação,¹⁹⁷ e do que lhe parece que os vários textos budistas, postos à disposição pelas traduções antes feitas, deixam entrever. Nessas longas descrições das “doutrinas do budismo”, emite opiniões e faz juízos de valor sem estabelecer um diálogo lógico com os seus conteúdos. O seu papel parece mesmo ser o de um difusor do que da sabedoria oriental, e especialmente do budismo, se sabia e se discutia no seu tempo, e, nessa medida era bastante lido e, por ter sido referido por Antero em várias passagens, é nesse papel que aqui o mencionamos.¹⁹⁸

Dentre as suas obras, aquela que mais divulgação e mais edições teve, foi *Du Bouddhisme*¹⁹⁹ e, pelo seu teor, faz com que tenha sido visto como um difusor da visão pessimista e niilista do real e da vida de que o budismo era ao tempo acusado. Logo no prólogo afirma que “si le Bouddhisme n’a rien à nous apprendre sur les grandes questions qui sollicitent et troublent la raison humaine, il mérite toute notre attention par son originalité (...) par son désespoir inconsolable autant que sincère”,²⁰⁰ numa declaração bem clara da intenção do seu estudo, que será a todo o passo a reafirmação da falta de lógica e de razoabilidade / racionalidade das ideias budistas. Contudo, mais à frente, virá a dizer em tom laudatório que “le Bouddhisme n’a choisi ses armes toutes puissantes que dans la persuasion. Il appelle à lui les hommes de toutes les castes (...) il les exhorte à embrasser la Loi qu’il leur expose. (...) Ne se fier qu’au pouvoir de la vérité et de la raison, c’était se faire une noble idée de la dignité humaine... »²⁰¹

¹⁹⁷ Faz referência às suas intenções simultaneamente enciclopédicas e de resenha dos autores anteriores tanto no início como na conclusão de *Du Bouddhisme*. Pretende com os seus textos fazer um ponto da questão, apontando que se baseia nos estudos de Stanislas Julien, Hudson, Lassen, Burnouf, entre outros. (Cf. Barthélémy Saint-Hilaire, *Du Bouddhisme*, ed. Benjamin Duprat, Paris, 1855, p. 1 e p. 248).

¹⁹⁸ Cf. Paulo Feitais, “Antero de Quental foi budista?”, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 11, Ano VI, 2007, pp. 110,112.

¹⁹⁹ Barthélémy Saint-Hilaire, *Du Bouddhisme*, ed. Benjamin Duprat, Paris, 1855.

²⁰⁰ Idem, p. 7, 8.

²⁰¹ Idem, p. 148,149.

Acrescenta mais adiante que “On doit s’attendre à trouver dans la métaphysique (...) comme dans la morale [budistas], plus d’axiomes que de démonstrations, plus de dogmes que de développements systématiques et réguliers»²⁰², após ter mostrado espanto com a falta de lógica interna, quer dos princípios da metafísica, quer dos da moral budista.²⁰³ No capítulo que precisamente dedica à moral, faz a apresentação dos seus princípios segundo uma mera listagem, privilegiando aquilo a que chama “les quatre vérités sublimes”: 1. “l’existence de la douleur qui atteint l’homme (...) 2. La cause de la douleur est due au désir (...) 3. La douleur peut cesser le Nirvana (...) comme récompense à ceux qui le méritent (...) 4. Le moyen d’arriver à la cessation de la douleur c’est la voie (magga). »²⁰⁴ Como se pode verificar, faz-se uma descrição resumida e inerte do pensamento budista, e é a visão exterior do difusor, mais do que do pensador, que é exposta ao longo dos capítulos das suas obras, que seguem, aliás, uma organização segundo um esquema pré-concebido e de fácil leitura e compreensão; como vários outros, é um texto que apresenta “elementos culturais outros”, sem intentar a sua incorporação e/ou “tradução cultural” no sistema próprio.²⁰⁵

Também acerca dos termos e conceitos centrais do budismo, muitas das reflexões da época recorrem às obras de Saint Hilaire com vista ao seu esclarecimento e, neste particular, depois de ter concluído que “Il [o budismo] n’a point, il est vrai, séparé formellement la métaphysique de la morale”²⁰⁶, ensaia uma tentativa de tradução do Nirvana, a qual, por falta de correspondente em francês, é descrito como “la délivrance à laquelle il [o budismo] convie toutes les créatures; c’est la récompense (...) le salut éternel.” Assenta as suas afirmações no que outros autores antes de si tinham dito e, a este propósito, refere Eugène Burnouf, para quem “le Nirvana est l’anéantissement complet, non seulement des éléments matériels de l’existence, mais de plus et surtout du principe pensant”²⁰⁷, salvaguardando todavia que “cette impassibilité absolue [do Nirvana] n’empêche pas l’ascète d’acquérir (...) l’omniscience.”²⁰⁸

Para além disso, atem-se nas regras do *dhyana* que vê como o caminho para atingir o Nirvana: “Le procédé pour atteindre à ce nirvana (...) c’est le ‘dhyana’ ou la contemplation.”²⁰⁹

²⁰² Idem, p. 181,182.

²⁰³ A divisão das disciplinas filosóficas é feita de acordo com a tradição ocidental (cf. índices e anexos), forçando os textos búdicos a essas divisões e criticando-os quando as não respeitam.

²⁰⁴ Barthélémy Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. 127.

²⁰⁵ Cf. Paulo Feitais, *op. cit.*, 2007, p. 112.

²⁰⁶ Barthélémy Saint-Hilaire, *op. cit.*, p. 179.

²⁰⁷ Idem, p. 196.

²⁰⁸ Idem, p. 202.

²⁰⁹ Idem, p. 199.

Deste processo que é o “dhyana” afirma que “c’est un état transitoire d’un nirvana incomplet (...) déjà un néant transitoire [para que se possa] « chercher le nirvana lui-même [que não será nada mais] “qu’un néant éternel et définitif. »²¹⁰ Ao longo do seu texto assistimos a uma progressiva absorção do seu conteúdo, por meio de várias estratégias de enunciação; ou seja, à medida que vai desenvolvendo a sua visão do budismo, nota-se que exerce estratégias de domínio e de controlo sobre os textos com que lida, aplicando-lhes pré-estabelecidos modelos teóricos e tentando conformá-los ao seu horizonte e paradigmas de compreensão, pelo que é levado a afirmar como conclusão que: “les vertus qu’il [o budismo] a inspirées ont été très sincères et parfois éclatantes, si d’ailleurs ses principes étaient faux. (...) Le seul, mais immense service que le Bouddhisme puisse nous rendre, c’est, par son triste contraste, de nous faire apprécier mieux encore la valeur inestimable de nos croyances, en nous montrant tout ce qu’il en coûte à l’humanité qui ne les partage point. »²¹¹

No seguimento de tantos outros autores dos estudos acerca da sabedoria e do pensamento do Oriente, os estudos de Saint-Hilaire tiveram, como dissemos, uma imensa voga na divulgação dos estudos sobre a sabedoria oriental, e enformaram consequentemente, por aceitação ou por reacção aos seus conteúdos, as ideias orientalistas que a Europa ia produzindo, e a imagem que ia elaborando, do Oriente sapiencial.

Uma outra forma de dar a conhecer o Oriente aos ocidentais advém da imagem que os viajantes dão da alteridade. Desde os finais do séc. XVII e durante todo o séc. XIX editam-se muitíssimos livros que se reclamam de ser relatos de viagem, onde a realidade e a ficção coexistem, tendo o Oriente como tema de eleição e criando uma apetência e um gosto que enformam a visão ocidental. Poderíamos assim dizer que a abordagem e o estudo das imagens que decorrem dos textos de viagem ao Oriente permitem que possamos distinguir neles um *alter*

²¹⁰ Idem, p. 203.

²¹¹ Idem, p. 248.

e um *alius*; ou seja, a figura e a imagem do *alter* é criada e ganha significado na medida em que está relacionada com aquele que a cria (e por isso desse depende), enquanto o *alius* é irredutível à mundivisão do sujeito de representação.

As imagens do Oriente que vão aparecendo na literatura orientalista colonial, com maior ou menor detalhe, e mais ou menos profícuas em termos do valor e da expressividade das descrições, dão a conhecer um Oriente que, pelo seu diferente ponto de vista enquanto viajantes, é já diferente do dos ocidentais que, no fundo, são os seus leitores potenciais. Enquanto viajantes, possuem a autoridade oferecida pelo conhecimento *in loco*, mas a sua posição não deixa de ser a de observadores estranhos e estrangeiros que intencionalmente passam essa estranheza exótica para os textos, na abordagem dos quais o público ocidental sentirá intencionalmente distância. Esta distância criada pelas imagens exóticas e exotizantes do *alter* oriental não deixa de se fortalecer com o cada vez maior caudal de produção literária orientalista.

O olhar atento sobre o Outro, que é manifestada nos textos, espelha a mentalidade e as características do observante, pela forma como o seu filtro cultural do seu olhar e a intenção comunicativa que intencionalmente quer imprimir aos textos. Na sua escrita transparece uma imagem bem diversa da de uma descrição simples (e pretensamente) objectiva dos acontecimentos, das gentes e dos locais. Apercebemo-nos nestes textos de ficção colonial, produzida sobretudo ao longo de todo o séc. XIX, de um Oriente de certa maneira ideológica e imagetivamente filtrado pelo Ocidente, em grande parte sua concepção e criação²¹².

O Oriente torna-se um dos temas favoritos da escrita ficcional europeia – começando pelo Médio Oriente com as viagens aos locais da origem da civilização ocidental e passando, com o decorrer das décadas, para a Índia e o Extremo Oriente – e, na sua descrição e *mise en*

²¹² Temos em mente neste particular um enorme conjunto de produção literária que normalmente é designada de forma muito genérica por “literatura colonial”, mas que no seu seio possui uma assinalável variedade de textos, muitos dos quais ainda quase total ou parcialmente inexplorados; um enorme campo ao qual teremos de nos ater mais tarde num futuro próximo.

Assim, e a título de exemplo, em língua francesa, incluem-se textos de viagem (*Voyage au tour du monde*, de Ludovic de Beauvoir, de 1878; *Le pèlerin d'Angkor*, de Pierre Loti, de 1901); poesia (*Devant l'Énigme*, de Jules Boisière, de 1883); de ficção (*Fumeurs d'Opium*, de Jules Boisière, de 1895; *Sao Kéo ou le bonheur immobile*, Pierre Billotey, de 1930; *Sous le signe du Bouddha*, de Henri Casseville); e também textos de ficção com claros intuídos de crítica e de intervenção político-social (*Les civilisés*, de Claude Farrère, de 1905 – que ganhou o Prix Goncourt; *Désordre à Pondichéry*, de Georges Delamarre, de 1930).

Também em língua inglesa, e a título de exemplo: Joseph Conrad (1857-1924), *An Outcast of the Islands* (1896); *Heart of Darkness* (1899), para além de *Lord Jim* (1900); E.M. Forster (1879-1970), *A Passage to India*; Rudyard Kipling (1865-1936), *The Man who would be King* (1888) e *Kim* (1901).

Igualmente em português podemos observar estas mesmas características em autores como Francisco Luís Gomes (1829-1869), com *Na terra de Brahama*, Nascimento Mendonça (1884-1926), com *Através da música Ayodya*, José da Silva Coelho, com *Contos Regionais* (1889), entre outros.

scène – desenvolve-se um “estilo oriental”, muitas vezes baseado nas experiências pessoais tidas nas viagens a essas paragens, do Egipto e antiga Mesopotâmia no ocidente do continente asiático até à China e ao Japão, no seu extremo oriental.

No estudo das imagens dadas do Oriente e no das representações do estranho, estrangeiro e exótico na literatura²¹³ podemos empreender essencialmente duas vias; o estudo dos textos como documentos primários da experiência oriental (onde as confluências com a História são evidentes), e o estudo das obras de ficção que foram ensaiadas levando em linha de conta o público potencial europeu, e o seu (des)conhecimento da realidade oriental no terreno, de onde ressaltam os *clichés* e os estereótipos que, desta forma, passam a estar no âmago da caracterização do que entendemos mesmo por literatura oriental colonial. No âmago destes textos encontra-se a questão do exotismo que, nas palavras de Jean-Marc Moura, se por um lado se pode distinguir do pitoresco por se referir a espaços geográfica e mentalmente apercebidos como distantes, por outro se define por ser na sua essência, “l’appropriation de l’Autre selon l’expression donnée à travers un discours hégémonique qui, très souvent, nous renvoie vers l’Occident. Soit il fonctionne comme une source de rêveries, soit de fantaisies sur l’Autre, essentiellement l’exotisme est une des forces motrices de toutes les formes d’Orientalisme.»²¹⁴

Os textos de Flaubert escritos a propósito da viagem que em 1849-1851 faz ao Egipto²¹⁵, mostram o posicionamento e a atitude de quem, nas terras orientais, não só não perde a consciência da sua diferença, como, além disso, por um lado toma o Oriente como um local de oportunidades alargadas e, por outro, afina a distinção que o separa do lugar onde se encontra e do lugar que transporta para o texto na representação configuracional literária, para além do que no Outro perscruta como distinto e incompreensível. A isto não será estranho o facto de muitos destes textos terem sido efectivamente escritos sobre notas de viagem, após o regresso, com um amadurecimento e reflexão que o momento posterior propicia, e não *en route* como querem por

²¹³ Vidé Jean-Marc Moura, *Lire l’Exotisme*, ed. Dunod, Paris, 1992.

²¹⁴ Jean-Marc Moura, *op. cit.*, p.6.

²¹⁵ Gustave Flaubert, *Voyage en Egypte*, édition intégrale du manuscrit original établie et présentée par Pierre-Marc de Biasi, Grasset, Paris, 1991.

Imbuído do espírito de partida, confessa nas *Mémoires d’un fou* (1842) que “Aujourd’hui mes idées de grand voyage m’ont repris plus que jamais : c’est l’Orient toujours. J’étais né pour y vivre. » (in *Mémoires d’un fou – Novembre et autres textes de jeunesse*, ed. Yvan Leclerc, Gallimard Folio, 1991, p. 387), Flaubert inicia uma viagem para si decisiva ao Egipto, a propósito da qual escreve *Voyage en Egypte* (1849-1851), e da qual dá parte em múltiplas cartas que escreve (das quais se pode destacar as muitas que enviou a Louis Bouilhet, nomeadamente a escrita do Cairo em 1 de Dezembro de 1849). Cf. *Correspondance de Flaubert*, ed. Jean Bruneau, Paris Gallimard, Pléiade, 1973.

vezes deixar transparecer²¹⁶. Esta relação de estranheza com o Oriente está na origem do exotismo na literatura colonial, - aquele que se (re)sente (e do qual o olhar do observador se ressent) – e faz estabelecer com “esse Oriente do seu olhar” uma relação de irreduzível desigualdade. Orientaliza-se o Oriente, para que claramente se distinga de si e para que seja mais facilmente apropriável pelo leitor europeu.

Para além de *Voyage en Égypte* de Gustave Flaubert, são representativos desta produção literária (que vendia muito bem e de que obviamente Antero e Silva Mendes tinham conhecimento), obras de inúmeros autores de valor e celebridade diferente, como Victor Hugo²¹⁷ e Chateaubriand,²¹⁸ a partir dos quais surge um oriental (e uma oriental) fixo nos paradigmas e nos estereótipos do olhar ocidental, perdido em miríades de crenças, hábitos e costumes profundamente irracionais e muitas vezes cruéis, que o mantém num estado de quase sub-desenvolvimento intelectual e reflexivo, com a necessidade de orientação, de civilização e de promoção social e cultural que, afinal, seria a tarefa do homem europeu, apoiado pela sua superioridade científica.

Todavia, o desejo de dar a conhecer o Oriente é uma das preocupações confessadas da literatura europeia de oitocentos. As observações e as experiências directas – ou a escrita que reclama credibilidade por estar baseada nelas – constituem em grande medida a fonte do manancial de informação e de ficção desses textos. A viagem ao Oriente é também vista como “a viagem” de uma vida, tão esperada e ponto de viragem na vida e de alteração na existência do observador-escritor. Quando Lamartine empreende a sua viagem²¹⁹, apresenta-a como “o” momento por que tanto aguardara e que constituirá o alargamento do seu interior e ficará como o lugar da sua imaginação e da sua mente. A viagem ao Oriente é o momento da reflexão e da viagem interior.

Também para Byron²²⁰ o Oriente aparece como o lugar das possibilidades abertas de relações humanas e de feitos, do livre curso da sua imaginação e das suas inclinações emocionais

²¹⁶ Cf. *Carnet de Voyage à Carthage*, no qual Flaubert relata a viagem que realizou à Argélia e à Tunísia de 12 de Abril a 12 de Junho de 1858.

²¹⁷ Cf. Victor Hugo, *Les Orientales* (1829).

²¹⁸ Cf. François-René de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811).

²¹⁹ De onde sairá o livro *Voyage en Orient* inicialmente publicado em 1841 com o longo título *Impressions, souvenirs, pensées et paysages pendant un voyage en Orient, 1832-1833, ou Notes d'un voyageur*, onde é feito um relato de viagem em que se nota um cuidado com o detalhe das descrições de paisagens naturais e humanas na linha da ficção orientalista. Sendo apresentada como a grande viagem da sua vida, é também, neste caso, uma forma de o poeta se iniciar na prosa.

²²⁰ Cf. Lord Byron, *Oriental Tales*, nomeadamente os poemas “Giaour” e “The Bride of Abydos” (ambos de 1813) e “The Corsair” (1814).

e amorosas, na distância que se percebe entre as instâncias do observador, do experimentador, do escritor e, finalmente, do leitor²²¹. Muito mais do que um Oriente geográfico, aparece aqui um Oriente da mente e do sentimento, da crença e das possibilidades de realização inteiramente ao dispor dos desígnios culturais e políticos da Europa.

O Oriente é orientalizado e torna-se uma terra de prodígios e de possibilidades infindas, o que só se torna possível pelo completo domínio do oriental por meio da sua escrita²²². Com os textos de meados do séc. XIX, as imagens nos textos orientalistas projectam um Oriente inteiramente à mercê (e com necessidade do domínio) da Europa, e é precisamente isso que Lamartine preconiza nas observações da sua *Voyage en Orient*²²³:

Ceci n'est ni un livre, ni un voyage ; je n'ai jamais pensé à écrire l'un ou l'autre. (...) Quelques fois le voyageur, oubliant la scène qui l'environne, se replie sur lui-même, se parle à lui-même, s'écoute lui-même penser, jouir et souffrir ; il grave aussi alors un mot de ses impressions lointaines pour que le vent de l'Océan ou du désert n'emporte pas sa vie tout entière...²²⁴

Já por meados do século, Nerval empreende também a sua viagem ao Oriente e, de regresso a França passará cerca de uma década a preparar a edição e a publicar a sua *Voyage en Orient*²²⁵. Uma recolha de impressões e de histórias, entremeadas de factos e de fragmentos que são escritos com a intenção de iniciar aquele que os leia na procura interior de si, mais do que alimentar o imaginário já abundante e profícuo do orientalismo europeu. É um texto de apelo à

²²¹ Cf. Malcolm Kelsall, "Once did she hold the gorgeous East in fee: Byron's Venice and Oriental Empire", in *Romanticism and Colonialism: Writing and Empire 1780-1830*, in Dowling, Linda C., "Recent Studies in the Nineteenth Century", SEL Studies in English Literature 1500-1900, n. 39.4, 1999, pp.791-825:

"The changing dynamic of British imperial culture in the late Romantic period is succinctly expressed in Lord Byron's *Oriental Tales*. A world traveler, Byron met his end fighting for Greek independence from Turkey. While Byron was a connoisseur of cultures, his audience, in large part, was comprised of the citizens of European metropolitan centers where his work was available in print. Byron challenged this audience's preconceptions with his writing, referring often to foreign cultures in what he called 'some samples of the finest Orientalism.'"

²²² Edward Said, *op. cit.*, 2004, pp. 75 e segs.

²²³ Alphonse de Lamartine, *Souvenirs, Impressions, Pensées et paysages pendant un Voyage en Orient (1832-1833) ou Notes d'un Voyageur*, ed. Langlet et Cie., 1838.

(Atente-se aos elementos trazidos para o título na sua versão completa, bem como à sua ordem. Na versão breve, a obra é apenas referida por *Voyage en Orient*).

²²⁴ Alphonse de Lamartine, *op. cit.*, pp. 3,4.

²²⁵ Gérard de Nerval, *Voyage en Orient (1840-1851)* é um relato muito pessoal da viagem que fez ao Oriente onde, para além das características já apresentadas, se manifesta um interesse muito especial pelas crenças, pelas religiões e pelas práticas esotéricas.

viagem interior de transformação do sujeito leitor e, assim, são inúmeros os detalhes esotéricos a que alude. Nerval faz jogar o seu texto na distância do que apresenta como a consciência oriental, como um lugar de expansão e de exploração da consciência do ocidental que leve a cabo a proposta de viagem interior que inicia no texto.

Embora por razões de afinidade cultural e de formação as edições francesas estivessem bem mais ao dispor tanto de Antero como de Silva Mendes, também em língua inglesa um vasto número de escritores recriou nos seus textos o Oriente. Também Walter Scott²²⁶ apresenta uma visão mais nítida e pragmática do que a escrita francesa e, além disso, mostra um interesse ainda mais agudo do que o de Byron acerca das relações político-sociais da Europa com o Oriente, e do impacto social daí decorrente. Estabelece na sua economia narrativa clivagens e distanciamentos que advêm do momento da escrita, apesar de a sua acção romanesca se passar na época das cruzadas.

Muitos outros são os poetas e os escritores que tratam e enformam a visão do Oriente na época de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes e neles se nota uma grande necessidade de conhecimento, de domínio e de prova (da sua existência, antes de mais) do que é referido nos textos, para além igualmente de um real e valioso momento de (auto) conhecimento do sujeito (da escrita e da leitura). O ocidental conhece a seu modo o Oriente e os orientais num acto de enunciação que transporta em si o domínio, mas também um desejo de relação e de contacto. De todos estes escritores e pensadores se encontrava imbuída a visão e a mente europeias do séc. XIX acerca do Oriente, dos seus lugares, gentes e saber. Tanto Antero de Quental como Silva Mendes, por viverem nesta ambiência cultural oitocentista, foram naturalmente tocados por ela, apesar de as suas preocupações se centrarem nos aspectos sapienciais do Oriente.

²²⁶ Em vários contos e romances, tais como “Talisman”, parte dos *Tales of the Crusaders* (1825) e *Count Robert of Paris* (1831), recria-se o ambiente das cruzadas numa projecção dos elementos orientalistas do tempo do autor, expondo questões de relações socio-políticas e culturais, apelativas e reconhecíveis pelo leitor do momento.

A par dos autores referidos antes, um pouco por toda a Europa foram aparecendo estudos nesta linha de pensamento e de investigação. Como já referimos antes, na Alemanha surgem vários estudos sobre o Oriente que ganham um enorme fôlego com autores como Franz Bopp²²⁷ e os irmãos Friedrich Schlegel²²⁸ e August Schlegel, nos quais, é importante mencionar também, o carácter filológico e de análise intra-textual ressaltam como centrais.²²⁹ Além disso, nesta corrente, os conteúdos ideológicos, filosóficos e religiosos ganham o centro das preocupações dos seus autores, pelo que aparecem diversas obras acerca das correntes da sabedoria oriental, nomeadamente o budismo e o taoismo.

As obras destes autores, a par de outros, de onde se destaca nomeadamente Friedrich Wilhelm Joseph Schelling,²³⁰ têm também um papel importante na ligação e adequação da

²²⁷ Franz Bopp (1791-1867) foi um dos primeiros orientistas alemães, que se notabilizou pela erudição e pela edição de obras monumentais de tradução e de comentário. Pelos seus estudos, inicia uma tradição germânica de tradução e comentário de obras centrais das culturas indiana e persa, caracterizadas por uma profunda erudição. As suas obras, a par das de outros indianistas alemães como os irmãos Schlegel e de, mais tarde, toda a escola de Max Müller, interessam-se efectivamente por um estudo académico do Oriente, muito para além de relatos ou de memórias de viagens ou de lugares.

Foi professor de linguística e de sânscrito, tendo editado várias obras no campo da linguística comparada onde foi um dos precursores tendo como ponto de estudo a aproximação das gramáticas de sânscrito e de alemão.

Cf. *Gramática Comparada das Línguas Indo-Europeias* (1833-1852), obra que foi traduzida para francês por Michel Bréal, a qual gerou grande discussão na comunidade científica (aliás até bem recentemente, pois que Raymond Schwab (1950) a ela alude como referência, pois que apontava para a ideia de que a compreensão do Mundo levada a cabo e expressa por uma cultura se faz através da linguagem, e que, dada a proximidade e laços analógicos entre as línguas indo-europeias, a mundivisão que delas poderia decorrer, teria por certo analogias e possibilidades de adequação que interessaria esclarecer.

²²⁸ Friedrich Schlegel (1772-1829), explora em várias obras as proximidades do ideário do romantismo alemão com os estudos das culturas orientais (nomeadamente a indiana), e faz ressaltar como aspectos, que afinal são devedores da cultura indiana, problematizam e de certa maneira enformam a sua filosofia. É profundamente influenciado pela obra de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814).

²²⁹ August Wilhelm von Schlegel (1767-1845) leva a cabo estudos de aproximação e de tradução de várias tradições literárias e de pensamento, na senda da concepção da *Weltliteratur* proposta e enunciada por Goethe. Neste particular, propõe que é na Poesia que o pensamento intuitivo se manifesta de forma espontânea, e é compreensível que no quadro desta ideia tenha traduzido poesia de línguas latinas que publicou com o título *Blumensträusse italienischer, spanischer und portugiesischer Poesie*, em 1804.

Porém, entre 1823 e 1830 publica *Indische Bibliothek*, bem como *Bhagavad Gita* a partir de uma tradução em latim, e *Ramayana* suscitando um enorme interesse sobre os estudos do sânscrito e da sabedoria indiana e sobre a sua importância na formação e desenvolvimento do pensamento filosófico europeu.

²³⁰ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), reside em Paris entre 1802 e 1804 onde estuda sânscrito e onde prepara a obra “Sobre a Língua e a Sabedoria dos Indianos” que teve um enorme impacto pelas aproximações que ensaia entre o Oriente sapiencial e a filosofia europeia.

Para além deste aspecto, um outro livro seu, *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, de 1809, (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, traduzido em 1936 na íntegra com anotações, notas e uma introdução crítica onde são referidas as aproximações com o pensamento indiano em *Of Human Freedom*, por J. Gutmann) virá a ter influência na produção filosófica anterior, nomeadamente nas obras *Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da religião* e *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, ambas de 1887, nas quais (como em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*), Antero manifesta uma posição crítica em relação às explicações mecanicistas da ciência, que apenas veiculam um conhecimento superficial e imperfeito dos seres.

filosofia alemã aos estudos do Oriente sapiencial²³¹. As obras de Schelling manifestam um interesse enorme pela sabedoria indiana e, da discussão que desenvolve com Fichte, e com a Crítica kantiana, - nomeadamente no que diz respeito à relativização que ambos levam a cabo da rígida distinção kantiana entre sujeito e objecto, assim como da correlativa distinção entre entendimento e sensibilidade, ou entre conceitos e intuições - discorda de Fichte, por este colocar a (o)posição do ser ao não-ser adentro da pura subjectividade. Em Schelling apercebemo-nos de que a distinção entre sujeito e objecto não é meramente subjectiva, advindo antes de uma “identidade absoluta” primordial que não é nem subjectiva nem objectiva, mas que é devedora simultaneamente de ambas. A anteposição dessa identidade à consciência do sujeito sobre si próprio e à consciência relacional com o objecto possui inevitáveis paralelos e analogias com os princípios da sabedoria budista-taoista, muito particularmente na tradição indiana, e é igualmente indispensável para a compreensão da obra poética de Antero e ensaística de Silva Mendes.

Para além deste aspecto, um outro livro seu, *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, de 1809²³², virá a ter influência na produção filosófica anterior, nomeadamente nas obras *Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da religião* e *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, ambas de 1887, nas quais (como aliás em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*), Antero manifesta uma posição crítica em relação às explicações mecanicistas da ciência, que apenas veiculam, segundo ele, um conhecimento superficial e imperfeito dos seres. Para Antero, só se alcança os verdadeiros motivos através de um conhecimento intuitivo, os quais constituem o âmago do espírito e têm como essência o bem, dando-se o processo evolutivo pelo progressivo aperfeiçoamento da vida moral, condição para a existência da liberdade, o fim último do universo. Assim sendo, a progressiva santidade, não está deste modo assente em meras atitudes contemplativas e inconscientes, mas no incremento de acções práticas que não sejam egoístas, conduzindo

Para Antero, só se alcançam os verdadeiros motivos através de um conhecimento intuitivo e espontâneo, os quais, aliás, constituem o âmago do espírito, e que tem como essência o bem, dando-se o processo evolutivo pelo progressivo aperfeiçoamento da vida moral, condição para a existência da liberdade, o fim último do universo. Assim sendo, a progressiva santidade, não está deste modo assente em meras atitudes contemplativas e inconscientes, mas no incremento e na realização de acções práticas que não sejam egoístas, conduzindo progressivamente à perfeição. A estes aspectos nos referiremos adiante na análise dos textos anteriores.

²³¹ Cf. Jean W. Sedlar, *India in the Mind of Germany, Schelling, Schopenhauer and their times*, University Press of America, 1982.

²³² *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, traduzido na íntegra em 1936, com anotações, notas e uma introdução crítica onde são referidas as aproximações com o pensamento indiano, com o título *Of Human Freedom*, por J. Gutmann. (Cf. nota 204).

progressivamente à perfeição. A estes aspectos nos referiremos adiante na análise do texto anterior.

Com base em todos estes estudos, nas primeiras décadas do séc. XIX assiste-se a uma verdadeira onda de popularidade dos estudos orientais, com um enfoque especial nas investigações levadas a cabo acerca da sabedoria e das religiões da Índia. O estudo do sânscrito ganhou maior centralidade e os trabalhos de investigação das correntes filosófico-sapienciais indianas suscitaram a atenção de muitos académicos que a ele se dedicaram com verdadeiro interesse histórico, arqueológico, etimológico e filológico, a fim de descortinarem o parentesco das grandes famílias de línguas no tronco geral das que passaram desde então a chamar-se precisamente de indo-europeias²³³.

Como temos vindo a verificar, já desde o final do séc. XVIII que se assistia ao desabrochar dos estudos indianistas e do interesse pelo sânscrito, mas haveria que esperar pela primeira metade do séc. XIX para que pudessem aparecer as primeiras interpretações e reconstituições do pensamento budista e dos ensinamentos de Buda assentes em traduções dos textos budistas disseminados pela Ásia. Curioso é já notar que o termo “budismo” aparece só por volta de 1820. Até este momento, Buda é simplesmente visto como um ídolo de contornos mal definidos no qual se fazia confluír um feixe mais ou menos conexo de doutrinas e de ensinamentos ético-morais.

Porém, a Índia e a sua espiritualidade fascinaram os pensadores europeus do primeiro romantismo, a tal ponto que por vezes o budismo causou alguma resistência, escândalo e consternação pelo seu acento na tónica de um certo desprezo pela vida e pela materialidade do mundo.

É este, por conseguinte, o tempo em que são empreendidas obras de grande erudição, em que se nota uma preocupação de estabelecer campos de estudo, e de fixar conceitos e

²³³ Cf. nota 201.

instrumentos básicos de análise e de hermenêutica textuais.²³⁴ Autores como Friedrich Schlegel²³⁵, August Wilhelm Schlegel²³⁶ e Franz Bopp²³⁷ desenvolvem trabalhos de aproximação dos textos indianos aos europeus, seguindo padrões e modelos de análise filológica, tendentes a encontrar aproximações e paralelos entre ambas as tradições linguísticas e literárias. De toda esta esteira do romantismo alemão ressalta o apelo de F. Schlegel: “It is in the Orient that we must search for the highest Romanticism”.²³⁸

Para além disso, no campo da filosofia desponta de igual modo o interesse pela sabedoria indiana. Na Alemanha, Hegel tratou do budismo nas suas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, e perspectiva-o como uma religião em que o homem se deveria negar e esbater na sua individualidade, a fim de poder regressar ao nada de onde proviera.

Todavia, a aproximação que Hegel opera entre o budismo e o esbatimento do indivíduo contradiz, em grande medida, as perspectivas dos principais tradutores alemães dos textos indianos, pois que distinguiram sempre o nirvana de “calma profunda”, obviando a uma não colagem aparente entre o termo budista e a “anulação” do sujeito.⁽²³⁹⁾ É de notar, porém, que no texto hegeliano sobre a filosofia das religiões, ressalta que a associação do budismo à negação da existência individual não é de todo negativa, pois que o nada era equivalente ao “ser puro”, livre de quaisquer determinações particulares.

Em Hegel, não se quis entender o nada como o contrário do ser absoluto, mas sim de o identificar com o ser indefinido, liberto de constrangimentos, da existência individual. Colocado nesta perspectiva, o budismo não representava de todo, na perspectiva hegeliana, a negação de tudo quanto existia, mas foi como tal que foi divulgado, muitas vezes fora do seu contexto, como uma doutrina puramente negativa.

²³⁴ De relevância são os estudos de Friedrich Schleiermacher no campo da hermenêutica e da análise textual na exploração (e alargamento) do entendimento do acto, do campo e da intenção da tradução. Cf. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings (Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, 1838), trad. de Andrew Bowie, Cambridge University Press, 1998.

²³⁵ Vidé *Über die Literatur und Weisheit der Indier*, Heidelberg, 1808.

²³⁶ Vidé *Bhagavad-Gita, id est θεσπέσιον μέλος sive Almi Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis*, Bona, 1823.

²³⁷ Vidé *Ardschuna's reise zu Indra's Himmel, nebst anderen Episoden des Maha-Baharata ; in der Ursprache zum erwstenmal herausgegeben, metrisch ubersetzt, und mit Anmaerkungen versehen*, Berlim, 1824.

²³⁸ Cf. Edward Said, *op. cit.*, 2004, p. 115.

²³⁹ Vidé Wilhem Halbfass, *op. cit.*, 1998; e Raymond Schwab, *op. cit.*, 1984.

Em todo este movimento cultural europeu que se debruçou sobre a cultura oriental, estudaram-se os *Vedas* e os *Upanishads* explorando-se as suas potencialidades e a capacidade que projectam de alargamento da compreensão do mundo e das suas possibilidades de serem incorporados na visão oitocentista de um homem em crise, muito devido aos movimentos migratórios sem precedentes, à urbanização e aos contrastes e às contradições que advinham da rápida e irreversível industrialização das sociedades europeias, assim como à escala mundial do sistema colonial que alteravam as relações sociais, a concepção e o entendimento do lugar no homem no mundo.

No séc. XIX industrial, urbano e cosmopolita, o homem europeu apercebe-se, muito através do estudo dos textos sapienciais orientais, em especial os *Vedas*, que “there is a certain structure in the chaos”²⁴⁰; procura uma unidade e uma regra num mundo que lhe parece desenvolver-se e progredir por regras sociais e de mercado que lhe parecem ter saído definitivamente do seu controlo e, no estudo dos textos de outras culturas, e muito particularmente nos textos indianos, encontra uma dupla analogia, entre a escrita na sua forma e, entre o seu conteúdo e o que percepção e experiencia no mundo do seu tempo. Assim, entende que “there are mutual references and explicit interrelations and hierarchies between different parts of the Veda; there is also a great deal of self-reference, self-proclamation and self-reflection in these texts. All this provides hermeneutic suggestions and prototypes for later approaches on life and on its understanding”²⁴¹. Além disso, o estudo da tradição sapiencial indiana é aos seus olhos um caminho “for the orthodox understanding of the relationship between human thought and Vedic revelation.

In its structured multiplicity, through its different layers and types of statements, the Veda [especificamente, mas os textos fundamentais do Oriente em geral] seem to anticipate basic possibilities of human thought and orientation, of reflection, debate and disagreement”²⁴². Daqui

²⁴⁰ Wilhelm Halbfass, *op.cit.*, 1991, p. 40.

Cf. em especial os ensaios “The Presence of the Veda in the Indian Philosophical Reflection” (pp. 23-49) e “Man and Self in Traditional Indian Thought” (pp. 265-289).

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

ressalta claro o duplo processo de análise e de promoção da natureza humana aos níveis metafísico e ético-moral. Este movimento dos estudos do Oriente sapiencial surge como o enquadramento que pode (re) centralizar os desafios do Budismo e das outras tradições (orientais).²⁴³

As várias tradições da sabedoria oriental que, através dos trabalhos de investigação e de análise, foram surgindo aos olhos do público europeu, progressivamente tomaram o gosto e a expressão em múltiplas manifestações artísticas e de pensamento. Permearam e perpassaram nomeadamente a tessitura da expressão literária, e ofereceram matéria cultural rica e diversa para a reflexão filosófica, sendo neste contexto que atingiram pensadores e escritores em lugar tão díspares como Portugal, no caso de Antero de Quental, e Macau, no de Manuel da Silva Mendes.²⁴⁴

Para Wilhelm Halbfass, a sabedoria oriental budista-taoista “seems, moreover, to separate and to integrate more or less relevant, more or less authoritative statements, and to encompass and to interrelate provisional and ultimate truth...”²⁴⁵, e, para o estudo de alguns dos seus textos, (e das questões por eles levantadas, sobretudo quando postos em relação com o pensamento ocidental), o mesmo autor diz serem requeridas “specialized philological investigations (...) while others pose questions of broad philosophical and comparative interest. (...) In some central instances, the resolution of technical problems, and the attention to minute philological details are indispensable in order to approach the broader issues [de natureza metafísica e ético-moral]. Philology and philosophical reflection cannot be separated (...)”²⁴⁶.

Os estudos sobre o Oriente na vertente do orientalismo erudito e académico dos autores da escola e da tradição germânica, como os de um Abel-Rémusat e de um Eugène Burnouf, - assim como a produção estético-literária que foi aparecendo ao longo do séc. XIX e que a eles estava aliada, e de que era em grande medida seu produto - apontavam para uma aliança entre os estudos filológicos e a produção e a investigação literárias. A inquirição acerca da verdadeira natureza da carga filosófica e sapiencial dos textos orientais aparece pois a este nível intimamente interligada com os estudos filológicos, de onde decorrem, na procura das origens,

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ Cf. Wilhelm Halbfass, *op. cit.*, 1991, pp. 23 e segs.: onde se trata das principais correntes doxográficas do budismo indiano e de como estas foram sendo “(re) lida”, “traduzidas” e incorporadas nas obras e no pensamento dos autores europeus.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Idem*, p. 41.

características e no estabelecimento da genealogia e da família das línguas, estudos de etimologia e de gramática histórica e comparada.²⁴⁷

Interessante porém é notar que tal parece ser em grande medida o ponto do movimento actual de retorno aos estudos filológicos e a uma “releitura atenta, profunda e próxima” (*close reading*²⁴⁸) dos textos literários, bem como ao seu ensino e à sua aprendizagem. Já nos anos oitenta Paul de Man iniciou este apelo para o retorno à filologia ao dizer que,

It appears that the return to philology, whether it occurs casually or as a consequence of highly self-conscious philosophical mutations, upset the taken-for-granted assumptions with which the profession of literature has been operating. As a result, the attribution of a reliable, or even exemplary, cognitive and, by extension, ethical function to literature indeed becomes more difficult. (...)

The link between literature (as art), epistemology, and ethics is the burden of aesthetic theory at least since Kant. (...) In its origin and its development, aesthetics has been the province of philosophers of nature and of the self rather than of philosophers of language.²⁴⁹

Em vários estudos recentes sobre a metodologia de análise do texto literário, encontramos um eco desta aliança entre a filologia, a literatura e a filosofia, subsequente ao apelo de Paul de Man para que se regressasse à filologia, pois que no seu estudo afirma que se poderá voltar a prestar atenção ao texto, e à exploração de todas as suas virtualidades, e que, só desta forma, ele poderá abrir “novos horizontes sobre a relação da filologia com a sociedade e com a história”.²⁵⁰

²⁴⁷ Cf. estudos de Franz Bopp (nota 202 e segs.).

²⁴⁸ Vítor Aguiar e Silva, *op. cit.*, 2005, pp. 90-92.

²⁴⁹ Paul de Man, “The Return to Philology”, in Paul de Man, *The Resistance to Theory*, foreword by Wlad Godzich, in *Theory and History of Literature*, vol. 33, Manchester University Press, 1986, pp. 25-26.

²⁵⁰ Cf. Vítor Aguiar e Silva, *op. cit.*, 1991, pp. 90, 91:

Cf. Paul de Man, *op. cit.*, 1986, p. 25.

Foco de atenções cada vez mais alargadas, e, como vimos, simultaneamente na origem e na confluência da reflexão filológica, literária e filosófica (estética e epistemológica), no séc. XIX assiste-se a uma apropriação da doutrina de Buda; esta teve um enorme acolhimento no pensamento europeu, tendo sido entendida em grande parte como uma expressão de “negação da individualidade da existência”, tendo mesmo sido tomada por certos pensadores como um fascínio pela destruição. Em certos círculos houve até um certo receio de que o budismo (e todo o manancial das interpretações que dele foram sendo divulgadas) pudesse ser usado para desmorar o edifício dos princípios morais da sociedade e da educação do indivíduo.

Porém, a pouco e pouco, conforme foi avançando o século, a imagem das doutrinas budistas foi sendo objecto de uma reflexão mais precisa e rigorosa (até por força do maior conhecimento das línguas em que os seus textos originais estavam escritos – especialmente o Sânscrito e o Páli, e dos estudos filológicos) em centros de estudos indianistas nas principais universidades europeias, de onde começou a irradiar um certo fascínio pelas subtilezas da compreensão de que, através do budismo, se vai podendo obter do mundo e do homem. ⁽²⁵¹⁾

Com efeito, o budismo e o taoísmo inseriram-se na mundivisão europeia do séc. XIX de formas mais ou menos profundas, tendo em vários autores constituído um elemento sem o qual não se poderá compreender a sua percepção e discurso sobre a realidade. ⁽²⁵²⁾ Nesta linha, a reflexão filosófica de meados do séc. XIX não deixou obviamente de estar imune a este movimento cultural de interesse pelo Oriente, e muitos têm sido os estudos que focam essa relação na obra de vários autores, como A. Schopenhauer, E. Hartmann e F. Nietzsche, e até S. Kierkegaard. A reflexão destes pensadores enformou sobretudo as gerações da segunda metade do séc. XIX, e são de mencionar as influências que têm de elementos do pensamento oriental, à

²⁵¹ Vidé Roger-Pol Droit, *La Peur du Bouddhisme au XIXe siècle*, ed. Seuil, Paris, 1997; Roger-Pol Droit, *Le Culte du Néant, Les Philosophes et le Bouddha*, ed. Seuil, Paris, 2004.

Vejam-se a propósito desta recepção inicial das correntes da sabedoria oriental (nomeadamente do budismo e do taoísmo) na Europa, os comentários de Jordi Riba na *Revistes Catalanes amb Accés Obert, EnraHonar, Quaderns de Filosofia*, n.28, 1997.

²⁵² Vidé sobre esta temática da recepção europeia da doutrina de Buda os seguintes ensaios que constituem parte integrante da obra coordenada por S. R. Bhatt, *Schopenhauer and Indian Philosophy – a Dialogue between India and Germany*, ed. Arati Barva, New Delhi, 2008;

São de especial interesse, quer pela originalidade da interpretação, quer pela clareza da explanação, os seguintes ensaios:

Stephen Cross, “*Schopenhauer’s Reception by the Western Indialogist and Comparativists*” (pp. 81-91); e de forma muito particular o ensaio de R. Raj Singh, “*Suffering and Nirvana in Schopenhauer’s Trans-Cultural Philosophy*” (pp. 203-215), pela perspectiva da análise da apropriação do budismo pelo pensamento europeu como um processo de tradução cultural, cujo enquadramento metodológico de abordagem e de análise dos textos nós partilhamos, o qual, aliás, seguimos em grande medida neste trabalho, com o intuito de lançar nova e mais abrangente luz de compreensão dos textos de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes.

medida que vários textos, sobretudo budistas e taoistas, iam sendo traduzidos para línguas europeias. A sua leitura por parte de Antero é múltiplas vezes referida pelo próprio nas *Cartas* de onde ressalta sobretudo a questão da necessidade de “acordar” para a liberdade²⁵³, como referia Kierkegaard, e da vontade e da correlativa auto-responsabilização radicalmente individual dos actos humanos. Na realidade, na forma como é tratada por Schopenhauer²⁵⁴ é possível nela detectar aspectos da sabedoria oriental, o mesmo se passando em grande medida relativamente à questão da auto-responsabilização em Kierkegaard²⁵⁵, particularmente no que respeita à relação entre conhecimento e paradoxo, e à existência e angústia. Os limites referenciais da linguagem impelem a que se desenvolvam mecanismos que possam sugerir as realidades radicais da existência humana, pelo que se exploram formas alternativas ao texto organizado segundo uma lógica discursiva, nomeadamente a metáfora e o paradoxo, os quais aliás fazem parte essencial do discurso poético usado por Antero.

Os textos filosóficos apresentam um tom confessional, referem-se à existência humana e recorrem a experiências individuais; se após a crítica kantiana o conhecimento ficara coarctado do acesso à realidade “em si” por via da “Razão Pura Teórica”, e sabendo que o universo fenomenal refere o que se manifesta e deixa escapar o que realmente é a nível numenal, o pensamento volta-se para a experiência concreta e circunstanciada do sujeito de acções que decidem e (re) inventam a sua existência²⁵⁶. É por via da acção empiricamente independente que o sujeito conhece o real indeterminado pelo mundo empírico e regido pela regra moral, instância onde esse real se dá a conhecer; aos limites que a Crítica kantiana apontou ao conhecimento teórico, abre-se com a autonomia da vontade o mundo moral, onde o sujeito de acção toca o real numenal por uma regra de acção independente de qualquer determinismo ou constrangimento empírico-fenomenal que se apoia sobre si mesma.

Vários são os pensadores que analisam e exploram as potencialidades que foram deixadas ao homem no campo da vontade, como fonte de conhecimento prático; pelo imperativo da decisão e a necessidade de existir que impele à acção, o “desejo de se fazer” e de existir

²⁵³ Vidé Soren Kierkegaard, “Which is more difficult, to awaken one who sleeps or to awaken one who, awake, dreams that he is awake?”, in Soren Kierkegaard, *Works of Love*, 1847.

²⁵⁴ Vidé Arthur Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, trad. UNESP, Fundação editora da UNESP, São Paulo, 2005.

²⁵⁵ Vidé *Kierkegaard's Writings, VII: Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy/Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, vol. único, Princeton University Press, 2013.

Cf. Cap.I: “Thought – Project” (pp. 9-21) e o Cap. III, “The absolute paradox” (pp. 37-48), em que estão coligidos textos de Kierkegaard que focam os aspectos dos limites do conhecimento teórico-discursivo (Razão Pura Teórica) e apontam ao Homem o caminho da sua própria realização enquanto tal.

²⁵⁶ Cf. George J. Stack, “Kierkegaard: The self and ethical existence”, *Ethics*, n.83.2, pp. 108-125, 1973.

enquanto sujeito autónomo e responsável de actos leva o homem não só a conhecer, mas ao imperativo de se conhecer e à angústia radical de se fazer²⁵⁷. A angústia da existência, com uma valoração positiva, conduz à necessidade de responsabilização dos actos humanos na realização consciente da existência.

Com Feuerbach e Marx exploram-se as virtualidades deixadas ao sujeito de acção, mas agora de um sujeito colectivo e consciente do seu lugar e papel no desenvolvimento geral da sociedade e da humanidade.

Certamente muito por via da tradição e do pensamento oriental-indiano, interioriza-se a ideia de que o desejo de existir e a absoluta obrigatoriedade de decidir (de se decidir) trazem tanto o fardo da responsabilização última e solitária do acto de existir e dos actos na existência, como implicarão claramente a angústia de existir como acompanhante permanente da vida. Anuncia-se que a essência no homem é um “a fazer (-se)” e que a existência é a realidade a ser experimentada, pelo que a vida – a existência do homem -, não é um problema (enquanto uma posição teórica), mas uma realidade a ser experienciada²⁵⁸.

Das inter-relações existentes entre as ideias recolhidas pelos trabalhos de tradução, pesquisa e investigação dos textos sapienciais orientais, nomeadamente budistas e taoistas e o pensamento existencialista oitocentista dão conta vários estudos, dos quais é de realçar o ensaio de Wesley K. H. Teo:

The buddhists, like the existentialists, believe that the future is open-ended and that man alone is responsible for it. (...) The future is an open one and thus what becomes of an individual is his sole responsibility. In existentialism [inicialmente com Kierkegaard] there is room for an open future where man himself may produce something wholly new, by his own acts creating significance in the universe and helping to alter its destiny as well as making his own.²⁵⁹

²⁵⁷ “A person in despair wants despairingly to be himself. But surely if he wants despairingly to be himself, he cannot want to be rid of himself. Yes, or so it seems. But closer observation reveals the contradiction to be still the same. The self which, in his despair, he wants to be is a self he is not (indeed, to want to be the self he truly is, is the very opposite of despair),” in Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, ed. Soren Kierkegaard, transl. Alastair Hannay, London Penguin Books, 1989, p. 21.

²⁵⁸ “Someone in despair despairs over something. So, for a moment, it seems, but only for a moment. That same instant the true despair shows itself, or despair in its true guise. In despairing over something he was really despairing over himself, and he wants now to be rid of himself.” in, Soren Kierkegaard, *op. cit.*, 1989, p. 49.

²⁵⁹ Wesley K. H. Teo, "Self-responsibility in existentialism and Buddhism", in *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 4, issue 2, 1973, pp. 80-91.

Estas posições “embody a philosophy which takes the business of existing with an ultimate sense of seriousness and concern, [e, ambas as tradições] urge man to assume the total responsibility for the way he lives, the lifestyle he chooses. And his being is determined by how he exists.”²⁶⁰ Daqui conclui Teo a existência de paralelos quanto ao enquadramento ético-moral de ambas as culturas; isto é, também aí, nos princípios em que uma cultura se fundamenta, nos arquétipos e paradigmas epistemológicos e nas ideias e “pré-supostos” que a sustentam (a que Teo chama *ethical fictions*) existem naturalmente, paralelos:

...both of these philosophies [o budismo e o existencialismo] employ ‘ethical fictions’ (...) the doctrine of karma in Buddhism to bring about the intensification of man’s sense of responsibility towards his own conduct in the hope that it would lead to a radical alteration of his total lifestyle.²⁶¹

Deste entrosamento entre o pensamento oriental e a filosofia europeia do séc. XIX também Antero e Silva Mendes comungam, nomeadamente no que diz respeito à questão da liberdade essencialmente criativa do indivíduo, questão que abordaremos mais adiante.

Queremos deixar registado, por conseguinte, que o impacto e as consequências em termos culturais e filosóficos da releitura e incorporação do Oriente sapiencial são extensos e conduzem tanto à confluência da produção filológico-literária, que antes vimos, como à sua relação com a reflexão filosófica, que aliás vai acompanhando aquela.

A partir dos meados do séc. XIX já são pois visíveis elementos orientais na forma e no conteúdo da reflexão filosófica europeia, os quais passam a incorporar a perspectiva de vários autores acerca do mundo e do homem. Que grande, longo e intenso caminho fora percorrido desde as primeiras aproximações estabelecidas a nível filológico e gramatical!

²⁶⁰ Idem, p. 81.

Acrescenta ainda que: “... this existentialist doctrine of responsibility (...) is not new. It is really an old Eastern wine put in a new Western cup”. (Wesley K. H. Teo, *op. cit.*, 1973, pp. 80,81).

²⁶¹ Idem, p. 80.

Com diferente profundidade, mas a vários domínios da cultura, a descoberta, o estudo e a investigação do Oriente sapiencial torna-se um factor fundamental para a compreensão da escrita e da produção literária e filosófica, sobretudo na segunda metade do séc. XIX, e muito particularmente dos textos de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes que nos propomos analisar neste trabalho.

Possivelmente não se trata de um budismo e de um taoísmo na sua versão original mas, evidentemente, de uma incorporação da sabedoria oriental devedora do horizonte de compreensão do homem europeu do séc. XIX, por um lado agente e paciente dos fenómenos (e dos efeitos) plurais e complexos que foram a industrialização e a urbanização, que revolucionaram o seu pensamento e o seu modo de vida e, por outro, protagonista de campanhas de colonização, através das quais entrou – alterando e absorvendo, num movimento epistemologicamente dialéctico – em contacto com o pensamento e a sabedoria dos povos e dos lugares por onde estendeu o seu domínio colonial.

A descoberta e a entrada e tratamento do Oriente sapiencial na cultura ocidental europeia, com intuits vários, advêm de um processo de verdadeira tradução cultural, a qual, por meio de processos de aquisição, incorporação e de releitura, descortinam nele potencialidades que passam a enformar a sua visão do mundo, e do homem nele. É nesta atmosfera que Antero e Silva Mendes escrevem, e nós, se dela estivermos cientes, mais profundamente poderemos tornar mais proveitosa a leitura dos seus textos.

Em jeito de conclusão, Michelet confessa na sua *Histoire de France*, que muito colheu das leituras que fez das obras de Eugène Burnouf, e de tantos outros tradutores culturais do

Oriente, e dá conta da abertura de pensamento que todo esse manancial de informação que inundava (inunda) a Europa lhe causou. Numa evocação deste mestre e especialista em sânscrito e estudioso dos textos sapienciais indianos, afirma Michelet que pôde absorver

[S]a lumière, sa parole limpide, où je voyais si bien naître d'Orient, d'Occident, le miracle unique des deux Evangiles. Touchante, identité! Deux mondes séparés si longtemps dans leurs mutuelle ignorance et se trouvant tout à coup pour sentir qu'ils sont un, comme deux poumons dans la poitrine ou deux lobes d'un même coeur!

(...) Là je l'ai bien senti! L'unité de l'âme humaine, la paix des religions, la réconciliation de l'homme et leur embrassement fraternel.²⁶²

De facto, aquilo para que Michelet aponta no seu texto, de forma um tanto exaltada quando analisa as razões da pluralidade da humanidade, é para a universalidade e possibilidade de encontro entre as várias tradições de pensamento. A radical unidade da humanidade permite que no estudo mútuo das diferentes tradições de pensamento se possa alcançar e cultivar uma visão universal e aberta do mundo e do homem.

Do diálogo intercultural e por via da possível tradução cultural, emergem o diálogo e uma visão abrangente do homem, através da qual a sua mensagem humanista poderá levedar qualquer cultura, promovendo assim em qualquer cultura o que é essencialmente humano no homem.

O grande número de escritores, ensaístas, investigadores, viajantes, que abordámos neste capítulo, forjaram sobretudo na segunda metade do séc. XIX uma atmosfera cultural que tornava os estudos e a escrita mais abertos aos ecos e às informações do Oriente, os quais, a níveis diferentes, mais ou menos de forma parcial vieram a contribuir para a obra de inúmeros autores, quer em primeira mão, por aqueles que escreviam, vivendo e desempenhando funções variadas no Oriente geográfico, quer os que, apesar de lá/cá não se terem deslocado, dele comungavam por estarem empenhados no movimento do estudo e da escrita sobre matérias orientais.

Como exemplo vivo dos primeiros encontramos Manuel da Silva Mendes a escrever em Macau, e como exemplo dos segundos, temos Antero em Portugal. Todavia, o que é certo é que são dois autores em cujo pensamento o Oriente sapiencial está bem presente e tem um papel crucial para o entendimento que dele têm, tendo a ele recorrido na medida em que nele

²⁶² Jules Michelet, *Histoire de France - 1516-1547*, Volume 10, p.19.

encontram, por um lado, meios de descortinar o espírito e a acção humanos, e, por outro, instrumentos e conceptualizações que lhes permitem alargar e aprofundar a sua interpretação do mundo, tendo em mente uma concepção universalista do homem, capaz de promover o diálogo intercultural muito para além dos constrangimentos e das limitações da geografia política e cultural.

CAPÍTULO III

**OS SONETOS DE ANTERO DE QUENTAL E OS
ENSAIOS DE MANUEL DA SILVA MENDES COMO
FORMAS DE TRADUÇÃO CULTURAL:
RE-LEITURAS PORTUGUESAS, A OCIDENTE E A
ORIENTE, DA SABEDORIA ORIENTAL
(o budismo e o taoismo)**

Neste capítulo analisaremos como é no contexto de uma real tradução cultural que Antero de Quental se apropria de uma visão budista da realidade, a qual é por si utilizada na sua actividade enquanto pensador e sobretudo como poeta. Além disso, é através do mesmo aparelho conceptual que Manuel da Silva Mendes realiza através da sua escrita um verdadeiro acto (culturalmente) translatório, quando apresenta, racionaliza e comenta aspectos que lhe parecem significativos da tradição da sabedoria e da filosofia orientais, nomeadamente budista e taoista.

O conceito de tradução cultural será por nós usado, pois, como um conceito funcional e operativo em que nos apoiaremos para tentar esclarecer de que modo estes dois autores na sua vida intelectual contactaram, interpretaram e se apropriaram de elementos centrais da sabedoria oriental das tradições budista e taoista, e como é que os incorporaram na sua visão da realidade e do homem e, no caso de Antero, na sua experiência estético-literária.²⁶³

Vários são os autores que centram a sua atenção no aspecto cultural de que se reveste o acto de tradução. Eugène Nida²⁶⁴ chama a atenção para o seu aspecto transcultural, apontando directamente para o facto de o tradutor na sua actividade ser sempre e inevitavelmente afectado pela sua cultura. No contexto da análise das traduções dos textos bíblicos, faz a distinção entre a tradução linguística e a tradução cultural. Considera a tradução como uma passagem transcultural, na medida em que a cultura afecta tanto o tradutor no processo de tradução como a leitura que se fará do elemento traduzido. Por isso, abre ao tradutor a possibilidade de conformação do conteúdo da tradução até com a inclusão de elementos novos, a fim de encontrar correspondências e poder transportar desejavelmente para o texto de chegada o que encontra implícito no texto de partida, e para activar sentidos que sejam relevantes no contexto cultural de

²⁶³ Cf. Friedrich Schleiermacher, [1813], “On the Different Methods of Translating”, in André Lefevere (ed.), *Translation, History, Culture*, London, Routledge, 1992, pp. 141-165.

Vários são os autores que trabalharam e afinaram o conceito de “tradução cultural”, mas parece-nos que é num dos primeiros textos não prescritivos de reflexão sobre o acto de traduzir, como é o texto de Schleiermacher, em que podemos encontrar um alargamento do entendimento da tradução além dos limites da relação inter-linguística, e onde se ensaiam os contornos culturais que qualquer acto translatório acarreta, e, além disso se tenta uma caracterização da tradução nos seus aspectos culturais, ou quando efectivamente o acto de tradução incide sobre conteúdos eminentemente culturais; veja-se o uso alargado e a exploração conceptual analítica que é feita da tradução por autores como Herder e A. Schlegel).

Vidé a propósito R. Schulte, J. Biguenet, *Theories of translation: an anthology of essays from Dryden to Derrida*, University of Chicago Press, 1992.

²⁶⁴ Eugène Nida, *Toward a Science of Translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*, E. J. Brill, Leiden, 1964.

Cf. Cap. 7: “The Role of the Translator” (pp. 145-155).

chegada e que, existindo, não estavam explícitos no de partida. Adverte portanto, para a necessidade de o tradutor dever dar ao texto traduzido a necessária tonalidade da cultura de chegada, com vista a torná-la activa e relevante no novo polissistema cultural em que é incluído. É importante destacarmos portanto que o acto de tradução tem um carácter cultural que deve ser descrito e estudado na sua implicação e na sua activação de um quadro axiológico-cultural muito próprio, pois que a prática discursiva e o entendimento de determinados conteúdos de uma cultura podem vir a ter seguramente valorações bastante diferentes noutra²⁶⁵.

Ao entendermos cultura como “the deposit of knowledge, experience, beliefs, values, attitudes, meanings, hierarchies, religion, notions of time, roles, spatial relations, concepts of the universe, and material objects and possessions acquired by a group of people in the course of generations through individual and group striving”²⁶⁶, interessa-nos realçar o facto de o acto de tradução ocorrer sempre num contexto cultural particular, e chamar igualmente a atenção para o facto de o mesmo dever ser entendido segundo estes aspectos que lhe são essenciais. A tradução está inextrincavelmente relacionada com a cultura e é no seu contexto e através dela que deve ser entendida.

Vários são os autores que vincam a “viragem cultural” nos Estudos de Tradução e a par de Robinson²⁶⁷ e de Venuti²⁶⁸, Mary Snell-Hornby²⁶⁹ faz passar a tónica da tradução do texto para a da cultura, pela admissão de que um texto admite reescritas e leituras variadas e diferentes, alertando para o facto de a dimensão cultural ser o objecto central da actividade de tradução. Além disso, colocando a ênfase na vertente antropológica, sublinha o facto de a tradução se dar sempre entre duas culturas e não somente entre duas línguas, pelo que é imperioso que o tradutor, para além de ser bilingue, seja também bicultural. Nesta linha, também Mona Baker²⁷⁰ afirma que a consideração do contexto é essencial para o entendimento dos processos activados na tradução, a fim de que a compreensão de como se traduzem e se recebem textos não fique incompleta. Por seu lado, também Gideon Toury refere que a tradução “is a kind of activity which inevitably involves at least two languages and two cultural traditions, i.e. at

²⁶⁵ Francisco Castro-Paniagua, *English-Spanish Translation, Through a Cross-Cultural Interpretation Approach*, Lanham, University Press of America, New York, 2000.

²⁶⁶ L. A. Samovar, R. E. Porter (eds.), *Intercultural Communication*, Wadsworth Publishing Company, New York, 1997, pp. 12,13.

²⁶⁷ Douglas Robinson, *The Translator's Turn*, The Johns Hopkins University Press, 1991.

²⁶⁸ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: a History of Translation*, London, New York, Routledge, 1995.

²⁶⁹ Mary Snell-Hornby, *Translation Studies – An Integrated Approach*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 2006, p. 46.

Cf. Cap. 2: “Translation as a cross-cultural event”, pp. 39-64.

²⁷⁰ Mona Baker, *In Other Words: a coursebook on translation*, Routledge, New York, 1992.

least two sets of norm-systems on each level”²⁷¹, daí que seja essencial a ponderação (e a descrição) da experiência cultural que as contextualiza.

A tradução cultural é entendida por nós como o lugar em que se desenrola o contacto e o diálogo entre duas culturas, através das transferências que se concretizam e que são operadas nos textos; o diálogo em que se redefinem as diferenças entre os dois universos culturais em presença e se limita (desejavelmente) a diferença. Este diálogo é para nós paradigmaticamente representado pela tradução cultural na consideração da multiplicidade de formas do contacto intercultural e das também múltiplas (re)configurações do Outro e do Próprio.

Considerando a “viragem cultural” na análise da tradução acentua-se como os elementos culturais traduzidos são integrados no polissistema cultural de chegada pela implementação de estratégias de familiarização/domesticação e/ou de distanciamento/estrangeirização²⁷², através das quais se traz à consciência a diferença e a necessidade de redesenhar em termos dinâmicos a relação entre o Eu e o Outro. Portanto, interessa-nos levar em linha de conta outros factores (mais do que só os linguísticos) que desempenham um papel importante na análise e compreensão da tradução: conceitos como norma, sistema, estrangeirização, familiarização, integração/absorção, manipulação. Todos eles possuem uma evidente espessura cultural e transportam para os estudos de tradução uma análise mais alargada e abrangente, tendente a fazer sobressair os aspectos culturais dos textos, a traduzir e a permitir o estabelecimento de relações com outras áreas do saber.

Certo é então que a consideração dos elementos culturais é conveniente e essencial para a inteligibilidade da tradução e das suas consequências, no sentido de que o texto traduzido deve necessariamente aos aspectos culturais que envolvem a sua produção (tradução) e compreensão²⁷³. Neste aspecto, a tradução cultural é um conceito que em certa medida se radica na confluência dos Estudos de Tradução e dos Estudos Culturais, e o tradutor cultural é “uma personagem fronteiriça”²⁷⁴ que cruza as diferenças e que interpreta e se apropria do Outro, descodificando-o e tornando-o inteligível no que tem de diferente e estrangeiro.²⁷⁵

²⁷¹ Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, John Benjamins B.V., Amsterdam, Philadelphia, 1995, p. 56.

²⁷² Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: a History of Translation*, London, New York, Routledge, 1995.

²⁷³ Ovidio Carbonell, “The Exotic Space of Cultural Translation”, in *Transaltion, Power, Subvertion*, Román Alvarez and M. Carmen Africa-Vidal (eds), *Multilingual Matters*, 1996, pp. 79-98.

²⁷⁴ João Ferreira Duarte (ed.), “A Tradução enquanto metáfora e modelo”, in *Estudos literários / estudos culturais, actas do IV Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*, vol. 2, Organização de Carlos J. F. Jorge e Christine Zurbach, Évora, 2004, p. 8 e segs. (destaques no original).

²⁷⁵ Ovidio Carbonell, *op. cit.*, 1996.

Numa perspectiva intercultural que nos interessa aqui destacar, entendemos a tradução cultural como um acto em que se utilizam meios culturalmente relevantes para transpor para a cultura própria, elementos pertencentes a uma cultura diferente, os quais passam a ganhar uma importância e a desempenhar um papel específico no sistema cultural de chegada, muitas vezes inexistentes na cultura de partida²⁷⁶; uma importância e um papel certamente diversos dos que aí possuíam, mas essenciais para a compreensão do acto de tradução (cultural), e para a verificação do seu impacto e consequências.

Além disso, importa igualmente referir como o tradutor passa a ser visto como um verdadeiro mediador cultural entre as línguas e as culturas: o tradutor é aquele que possui um saber específico a nível linguístico posto ao serviço da comunicação intercultural.²⁷⁷

Tomando portanto em sentido lato e em linhas gerais de entendimento uma cultura como um texto²⁷⁸, o conceito de tradução cultural passa a ser usado na investigação das ciências sociais, como a etnografia, a antropologia cultural e os estudos culturais, no sentido de dar uma expressão teórica à passagem de modelos e de paradigmas culturais de natureza e importância variadas de uma cultura para outra.

Na linha dos estudos sobre as bases teóricas e as possibilidades de análise de culturas diferentes, e dos estudos dos teóricos alemães acerca das “genealogias culturais” e da crítica das estruturas e dos paradigmas culturais, tendentes a perscrutar a relevância das culturas orientais, desenvolvem-se as potencialidades de análise da tradução. A tradução com autores como Herder e A. Schelegel metaforiza-se e, se por um lado aquele vê nela uma forma de pensamento, este considera-a como o essencial da actividade da mente.²⁷⁹ O âmbito de aplicação do paradigma da tradução alarga-se e esta é usada a fim de poder explicar múltiplas figuras do pensamento, que permitem sobretudo colocar em contacto e estabelecer paralelos entre universos culturais diferentes em geral e objectos culturais em particular.

O modelo da tradução é usado para dar conta de uma pluralidade de actos com densidade, pressupostos e implicações culturais e para lhes dar uma expressão e compreensão teóricas; no dizer de João Ferreira Duarte, de certa forma, esta alteração sublinha como a tradução “se torna

²⁷⁶ “Para Ovidio Carbonell (...) o processo de tradução cultural descreve uma reescrita em que o texto de partida é ‘manipulado ou até subvertido ao ser incorporado na cultura de chegada’ ”. (João Ferreira Duarte, *op. cit.*, p. 8).

²⁷⁷ Mary Snell-Hornby, Zuzana Jettmarová, Klaus Kaindl (eds.), *Translation as Intercultural Communication*, John Benjamins B. V., 1997.

Cf. “Translation as Intercultural Communication”, pp. 325-338.

²⁷⁸ James Clifford, George E. Marcus, *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*, University of California Press, 1986.

²⁷⁹ João Ferreira Duarte, *op. cit.*, p. 2.

de *objecto representado em meio de representação*”²⁸⁰. A tradução alarga-se a várias áreas do saber como o modelo através do qual, em disciplinas diferentes, a passagem e o tratamento de elementos culturais desempenham um papel relevante e estabelece-se como um metaconceito que permite dar inteligibilidade a processos de cariz diverso.

A tradução passa a poder dar forma teórica a actos de transferência cultural que cruzam culturas diversas, e este processo de explicitação dos actos teóricos que esclarecem as passagens de conteúdos culturais tem um duplo efeito sobre as áreas do saber a que se vai aplicando: por um lado, favorece a compreensão de processos entendíveis só em estudos multidisciplinares e, por outro, reforça o carácter auto-reflexivo dessas áreas do saber.²⁸¹

A tradução cultural, como refere Talal Asad²⁸², visa tornar visíveis as estruturas implícitas dos objectos culturais que transitam de uma cultura para outra, pois que o seu sentido na cultura de acolhimento poderá ser tão mais produtivo quanto a sua compreensão as levar em linha de conta. Aquilo que numa cultura é essencial e nuclear não necessita, por definição, a í, de explicitação. Porém, qualquer elemento que traduzido seja colocado num ambiente cultural diverso, terá a ganhar em termos de impacto e de aceitabilidade, se for esclarecido nos seus pressupostos e implicaturas.

A tradução cultural desempenha o papel de deixar visível a raiz cultural dos elementos que, no dizer de Robyns²⁸³, migram entre culturas, pondo a descoberto o implícito (da cultura de origem) e levando, por via dos meios usados para a sua aceitação, à reflexão sobre o que lhes é implícito para além dos meios usados para lhes permitir a transição e a aceitação (na cultura de chegada). Ao esclarecer os pressupostos culturais, diz Carbonell, “autoriza-se”²⁸⁴ os objectos culturais na cultura nova e dá-se-lhes inteligibilidade numa experiência cultural da novidade.

De referir contudo, que a mencionada perspectiva da tradução como migração²⁸⁵ e do entendimento da tradução cultural como a transposição e explicitação dos níveis implícitos da

²⁸⁰ *Ibidem* (destaques no original).

²⁸¹ Theo Hermans, “Paradoxes and aporias in translation and translation studies”, in Alessandra Riccardi (ed.), *Translation Studies, Perspectives on an Emerging Discipline*, Cambridge University Press, 2002, pp. 10-23.

²⁸² Talal Asad, “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, in James Clifford, George E Marcus (ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, pp. 141-164.

²⁸³ Clem Robyns, “Translation and Discourse Identity”, in *Poetics Today*, vol. 15, n.3, pp. 405-427, 1994.

²⁸⁴ Ovídio Carbonell, “The Exotic Space of Cultural Translation”, in *Translation, Power, Subversion*, Multilingual Matters, Román Alvarez and M. Carmen Africa-Vidal (eds), 1996, pp. 79-98.

²⁸⁵ Cf. Clem Robyns, “Translation and Discourse Identity”, in *Poetics Today*, vol. 15, n.3, pp. 405-427, 1994.

A perspectivização da tradução cultural como uma migração discursivo-cultural estabelece um paralelo entre a tradução e a metáfora da viagem, que lhe imprime um sentido dinâmico (não-fixo) e dialéctico nos pólos e também nos elementos que nela intervêm, nomeadamente Eu/Outro, partida/ chegada.

cultura de origem se dá em contextos de exercício de forças de poder diferenciado. Na passagem do texto para a cultura de chegada, o tradutor desempenha o papel do intérprete que, apesar de tornar disponível ao seu público determinado texto cultural, não deixa de limitar, por essa mesma acção, outras interpretações, associações e leituras possíveis que sobre ele se poderiam fazer. A leitura dos níveis implícitos de uma cultura, implica sempre uma atribuição de sentido conveniente àquele que a realiza e que na relação da tradução cultural está em posição impositiva. Aquando da colocação dos novos elementos culturais na cultura de chegada, e aquando da textualização dos conteúdos entrevistados pela sua interpretação, o tradutor cultural exerce sobre o texto traduzido um acto de profundo exercício de poder. A migração e a correspondente atribuição de sentido dá-se sempre numa relação em que os dois pólos possuem uma desigual capacidade de exercício de poder²⁸⁶, o que, além disso, se realiza solitariamente; ou seja, a interpretação realizada pelo tradutor é efectuada por este quando sabe que, na relação entre as duas culturas, ele é o único que possui a capacidade de atravessar as fronteiras que as distanciam e de estabelecer o contacto entre elas. O sentido lido e explicitado pelo texto do tradutor na cultura de chegada não deve por isso ser ingenuamente visto como a clarificação do sentido original mas, por um lado, como aquilo que a perspectiva do tradutor lhe permite analisar, e por outro, como uma atribuição de sentido através dos parâmetros da língua e da cultura de chegada.²⁸⁷

Daí que certos autores sejam críticos desta perspectiva, chegando mesmo a identificar este abusivo uso (solitário) do poder por parte do tradutor cultural como podendo incorrer em “violação”.²⁸⁸

Parece claro porém que o exercício da tradução cultural, e as aproximações que realiza, potencia a tolerância intercultural na medida em que o contacto e a passagem interculturais implicam a alteração e a aceitação da diferença a vários níveis, tanto a nível linguístico, como também de formas de vida e de modos diversos de criação, e até mesmo a nível da atitude gnoseológica face aos mesmos. A realização da tradução cultural e a leitura e acompanhamento da mesma potenciam e dão espessura cultural ao atravessamento de fronteiras linguísticas, epistemológicas, culturais e (até) nacionais. Os procedimentos da passagem e da tradução dos

²⁸⁶ “...a recuperação dos sentidos implícitos na leitura antropológica das culturas de partida constitui um acto de apropriação sempre já inscrito em relações de poder extremamente desiguais...” (João Ferreira Duarte, *op. cit.*, p. 8).

²⁸⁷ Ovidio Carbonell, *op. cit.*, p. 84.

²⁸⁸ Cf. Gayatri Chakravorty Spivak, “Imperialism and Sexual Difference”, in *Oxford Literary Review*, vol. 8, n. 1, 1986, pp. 225-244.

elementos culturais a transferir passam em conjunto por processos múltiplos combinados e/ou alternativos que vão da adequação²⁸⁹, à domesticação e à estrangeirização²⁹⁰, mas que reconduzem à auto-reflexão e ao auto-conhecimento de quem, individual e socialmente, opera a tradução cultural, gerando um impacto e consistindo numa mais-valia sobretudo para a cultura de chegada.

Além disso, o valor cultural dos elementos traduzidos e o significado que ganham na cultura de chegada serão somente identificáveis se, para tal, se utilizarem instrumentos de análise também eles culturais, isto é, instrumentos que permitam explicitar as estruturas de profundidade do texto cultural em geral e permitam abarcar as suas razões e consequências. É de acordo com estes múltiplos aspectos que entendemos a tradução cultural, por ser a estes vários níveis que poderemos compreender como o acto de tradução não se esgota nos seus aspectos meramente técnicos, nem unicamente linguístico-discursivos, mas sim ganha importância por se tornar um fenómeno cultural necessariamente multifacetado que se impõe na cultura de chegada, pelas razões da sua realização e pelo seu impacto.

Assim, a tradução cultural é trazida para o nosso estudo como base e modelo teórico de formas várias de contacto entre culturas diversas, que permite a reflexão consciente sobre a alteridade e que concomitantemente conduz à ponderação da mesmidade, numa relação que redesenha as distinções e os limites das várias culturas²⁹¹.

Nesta perspectiva, a tradução cultural aparece, no âmbito deste trabalho, não como o fim da nossa investigação, mas como o instrumento pelo qual nos parece que se poderão mais contundente e claramente patentear e realçar os aspectos da “leitura orientalizante” que propomos para os textos de Antero e de Silva Mendes. O nosso intuito é o de fazer ressaltar aspectos que poderão não ser convenientemente apercebidos nos textos anteriores e de Manuel da Silva Mendes e que, através do aparato conceptual que utilizamos neste trabalho, aparecerão com maior clareza e destacar-se-ão pela importância que têm na obra de reflexão literário-filosófica de ambos os autores.

²⁸⁹ Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, John Benjamins B.V., Amsterdam, Philadelphia, 1995.

²⁹⁰ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: a History of Translation*, London, New York, Routledge, 1995.

²⁹¹ Ovídio Carbonell, *op. cit.*, pp. 79-98.

Na perspectiva da sua visão ocidental sobre aspectos sapienciais das culturas orientais, e no cruzamento dos registos de escrita poética e ensaística, tentam ambos os autores reescrever e apropriar-se do Oriente que lhes suscita admiração e crítica.²⁹²

É por esta razão que, em estreita consonância com o conceito de tradução cultural, utilizamos aqui também o conceito de reescrita, cuja centralidade nos Estudos de Tradução deve ser também ela reconhecida. Consideramos que, com o conceito de reescrita, encontramos um instrumento operatório que nos permite olhar para os nossos autores como trabalhando, ambos, no sentido de tornar o elemento traduzido como pertencente à sua nova situação (cultural) na cultura de chegada. Pela reescrita os novos conteúdos culturais, que são a matéria da actividade translatória, ganham também uma nova expressão e encontram o seu lugar no sistema cultural de chegada.

O conceito de tradução cultural é, por um lado, um conceito funcional que nos permite de forma consistente analisar os textos de ambos os autores que seleccionámos do ponto de vista das suas leituras orientais, mas também, por outro lado, é complexo, pois que é composto de um feixe de aspectos que na sua inter-relação sublinham o aspecto cultural (que no fundo é o cerne) de qualquer discurso. A tradução cultural é um acto comum que até mesmo um indivíduo de si e para si realiza, quando quer assegurar e/ou bem fundamentar o seu próprio discurso acerca de qualquer aspecto da realidade, especialmente quando a despoletar esse discurso sobre a realidade está a presença de um Outro. Este é, aliás, percebido como tal, por o seu discurso se colocar além das margens do do próprio (o conteúdo é apercebido como “estranho” ou “culturalmente estrangeiro”), e por carregar no seu interior elementos (e formas de os referir) que se apresentam igualmente como desconhecidos (“estranhos” ou “culturalmente estrangeiros”) mas que, de forma séria, desafiam com frequência os fundamentos, as criações e a situação cultural do Próprio.²⁹³

Se entendida com esta espessura cultural, a posição do Outro em face da cultura própria torna-se uma “im-posição”²⁹⁴ na medida em que a mera percepção e interpretação do Outro culturalmente diverso suscita a interrogação acerca de si próprio (o Outro gera desconforto no sentido em que é sempre um despertar por meio de um desafio). Não é a mera presença do Outro

²⁹² André Lefevere, “Why waste our time on rewrites? The trouble with interpretation and the role of rewriting in an alternative paradigm”, in *The manipulation of literature: Studies in literary translation*, 1985, pp. 215-243.

²⁹³ “Pois a tradução não é uma simples mediação: é o processo no qual entra em jogo toda a relação com o Outro.” Antoine Berman, *A prova do estrangeiro*, trad. Maria E. Pereira Chanut Bauru, ed. EDUSC, 2002, p. 322.

²⁹⁴ Retiramos a este conceito qualquer carga negativa de autoritarismo, por isso grafamo-la com aspas e destacamos o seu prefixo.

que gera o discurso em que se opera a tradução cultural, mas sim, a presença do Outro que suscita admiração e questionamento, inicialmente sobre “Ele” mesmo como objecto do discurso, mas seguida e seguramente sobre o “Próprio”; ao acolhimento da diferença segue-se a pergunta e a esta a procura, sendo este, já se vê, um percurso de cariz também filosófico.

A este propósito importa trazer para o nosso esclarecimento da natureza, do conteúdo e dos procedimentos da tradução cultural a reflexão de pensadores que entendem a relação Eu/Outro da tradução cultural, ou como uma negociação que ora permita, ora decorra do acto translatório. Importante é também realçar como a encaram num contexto multicultural de relações complexas, onde o sentido e as diferenças estão em permanente *re-delimitação* e *re-definição*:

Multicultural coexistence and multicultural conceptions of world literature explicitly require that differences be maintained. But even though it is necessary to take advantage of obstacles and conflicts that arise in the exchange between cultures, this should only be a transitory phase. It is crucial not to regard these obstacles as fixed barriers of ethnocentrism but as driving forces indispensable to cultural interaction. It is through them that we are called upon to depart from the habit of regarding our own as well as foreign cultural positions, customs, texts, and literatures only in the context of traditions, but to reassess and relocate them.

(...) Beyond fixed cultural (ethnic, gender-, and class-related) identities, so-called "hybrid" identities are formed by discontinuous translation and negotiation.

(...) New concepts and new examples of world literature call attention to new horizons of language and text: to the explicitly ambiguous and negotiable cultural symbolizations. Contrary to the languages of global internationalization, which express and support a growing assimilation of life circumstances, the decentralized literatures of the world are an important medium of difference. They go beyond the scope of traditional views of a pre-defined (Western) common language of a universal culture and literature. They require permanent mutual processes of translation by way of negotiation of cultural differences, as they are carried out in and are provoked by the literatures themselves.²⁹⁵

²⁹⁵ Doris Bachmann Medick, “Cultural Misunderstanding in Translation: Multicultural Coexistence and Multicultural Conceptions of World Literature”, in *Erfurt Electronic Studies in English*, 7, 1996, pp. 7-96, caps. IV, V e VII. in <http://webdoc.gwdg.de/edoc/ia/eese/artic96/> (consultado em 24 de Maio de 2014).

Interessa-nos referir a reflexão de Homi Bhabha²⁹⁶ que aponta no sentido de entender a cultura e as relações culturais como um espaço de intercâmbio e de redefinição de identidades e de papéis. Num mundo de complexas realidades culturais plurais e de intersecções múltiplas de conteúdos culturais, importa e urge redefinir os pólos, os agentes e as funções da tradução cultural; importa sobretudo ir além de seprações que seccionem os actores, os procedimentos e os resultados do acto translatório em contexto cultural e se ultrapassem as divisões binárias e antitéticas, abrindo o aparato conceptual da tradução cultural às realidades *multi* e *trans* culturais em presença.

A dramatic turn in the representation of the Other that goes far beyond the Manichean division of self and other is being taken. Advocates of this “turn” in cultural studies recognize the danger in simply reversing these dichotomies, and therefore look to deconstruct them by analyzing the complex processes involved in cultural contact and its various implications, and by emphasising the concept of “difference” in the formation of cultural identity. Thus the key concept in cultural studies is *hybridity*.

(...) I will then look at models of representation that have already been adopted (...) based on the concept of the *space-in-between*, which in turn is based on the concept of *hybridization*.²⁹⁷

Para além disso, com vista a redesenhar em termos teóricos a realidade contemporânea da multiculturalidade, e para dar conta das complexas inter-relações culturais que impelem a uma permanente redefinição de identidades, coloca-se em destaque um quadro teórico possibilitador

²⁹⁶ Cf. Homi K. Bhabha, tanto em *The Location of Culture* (1994), como em *Cultures in Between. Questions of Cultural Identity* (1996), a partir de uma análise cultural da realidade indiana (e oriental), cria para o efeito um aparato conceptual próprio que vai no sentido de autonomizar o discurso sobre as relações culturais. Homi K. Bhabha considera o “hibridismo” como a expressão da possibilidade de uma pluralidade de pontos de vista, pois que demonstra como as culturas são representadas em processos dinâmicos, mistos e interdependentes pelos quais os seus significados se dão por um processo de auto-reflexão de cada um dos actores implicados na relação intercultural.

Para além disso, o diálogo intercultural foi desde sempre uma realidade, pelo que, qualquer “essentialist claims for the inherent authenticity or purity of cultures which, when inscribed in the naturalistic sign of symbolic consciousness frequently become political arguments for the hierarchy and ascendancy of powerful cultures” (*The Location of Culture*, 1994, pp. 83, 84), não é sustentável (desejável), donde se pode concluir que é num “Terceiro Espaço” (*Third Space*) que o diálogo intercultural se pode realmente efectivar e desenvolver. (Idem, p. 55).

(cf. Philip Zackernuck, “ ‘Orientalism’ and Western African Intellectuals in the Nineteenth Century”, Ann Arbor, MPublishing, Michigan, 1993.)

²⁹⁷ Michaela Wolf, “The Third Space in Postcolonial Representation”, in Sherry Simon, Paul St. Pierre (eds.), *Changing the Terms, Translating in the Postcolonial Era*, University of Ottawa Press, 2000, pp. 129,130.

da sua compreensão: a tradução ressalta como uma *migração* de elementos culturais e também dos agentes que a efectivam.

(...) Cultures are never unitary in themselves, nor simply dualistic as in the relation *self/other*, rather there is a *Third Space*, which can neither be reduced to the *self* nor the *other*. (...) Meaning is created beyond cultural borders and is principally located in the Third Space, a sort of “in-between space” located between existing referencial systems and antagonisms.

(...) It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew.

(...) requires that these two places [the I and the You] be mobilized in the passage through a Third Space, which represents both the general conditions of language and the specific implications of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot ‘in itself’ be conscious.²⁹⁸

A tradução é perspectivada como um espaço de intercâmbio cultural em que os seus agentes têm a necessidade de *se* traduzirem, de saírem de si e de se darem a perceber num espaço necessariamente híbrido, mais alargado e com um dinamismo centrífugo e relacional.

No caso do encontro com o Outro nos textos da sabedoria oriental, dado o carácter das questões em jogo e considerando o elevado grau de alteridade e distanciamento do discurso (do seu sujeito e do seu objecto), trata-se sobretudo de uma procura que gera uma atitude gnoseológica de interrogação e de inquirição sobre si próprio, a qual obriga a uma explicitação e

²⁹⁸ Michaela Wolf, *op. cit.*, p. 135.

a uma refundamentação do que nela existe como pressuposto.²⁹⁹ Consideramos neste particular os critérios para a compreensão da tradução cultural, levando em linha de conta os estudos acerca da tradução numa abordagem cultural, nomeadamente de Susan Bassnett e André Lefevre, os quais apontam para uma relação inextricável entre as abordagens linguística e cultural segundo critérios textuais, linguísticos, sociológicos e culturais³⁰⁰, não esquecendo nunca que são áreas de grande intercepção e onde os factores que os caracterizam devem ser encarados no seu dinamismo próprio.

A tradução cultural encerra portanto todos estes aspectos de relação dialéctica com o “Outro” e adentro do “Próprio”, no sentido de esclarecer os meios e as formas como certos conteúdos em determinado momento são passados de uma cultura a outra e por ela/nela são incorporados e, além disso, como é que esse fenómeno obriga a uma redefinição (também ela realizada e entendida de forma dialéctica) da posição cultural e dos pressupostos da situação daquele que opera a tradução³⁰¹. Se a tradução está a ganhar uma crescente importância hoje como forma de conceptualizar processos de transmissão de cultura, é porque reconhecemos que ela participa das mais diferentes maneiras da geração de novas formas de conhecimento, das novas formas textuais e das novas relações com a língua.³⁰² A tradução cultural manifesta-se como um meio privilegiado de detectar como uma cultura contacta e apreende (elementos de) outra, forjando para tal meios e instrumentos para a sua expressão, que sejam significativos e relevantes para a cultura de chegada.

O tradutor cultural, que produz o texto de chegada e nele incorpora os elementos culturais traduzidos, reveste-se, portanto, do papel de um especialista, conhecedor, mais do que das línguas, das culturas entre as quais opera a tradução, a fim de garantir que o texto traduzido também cumpra o propósito desejado na cultura de chegada; isto é, que os elementos traduzidos

²⁹⁹ Cf. Susan Bassnett, André Lefèvre, *Constructing Cultures - Essays on Literary Translation*, Clevedon, Multilingual Matters, 1998.

³⁰⁰ “these criteria consist of four complimentary approaches: the textual, the cognitive, the sociological and the cultural (...) and all these spheres are overlapping...”, in Hosni Mostafa El-dali, “Towards an Understanding of Distinctive Nature of Translation Studies”, in *Journal of King Saud University – Languages and Translation*, n. 23, 2011, p37 e segs.

³⁰¹ Cf. Hans Josef Vermeer, *A Skopos Theory of Translation*, Textcon Text, Heidelberg, 1996.

“O tradutor é o especialista para as línguas e para as culturas com que trabalha. Quer dizer que ele “sabe” (deve saber) qual o comportamento verbal e não-verbal, linguístico e cultural adequado em determinada situação”. (p.87). Todo o texto comunica, tem uma determinada intenção. O escritor redige um texto com a intenção de comunicar algo através dele e dirige-se assim a um público leitor querendo alcançá-lo com suas palavras e para tal activa procedimentos específicos que farão com que os elementos culturais ganhem um lugar também ele específico no sistema da cultura de chegada. (Hans Josef Vermeer, *op. cit.*, 1996)

³⁰² Cf. Lawrence Venuti (ed.), *Rethinking Translation*, Routledge, London, 1992.

atingam o(s) objectivo(s) desejado(s) na cultura de chegada e, para tal, o tradutor cultural activa procedimentos e estratégias de tradução adequados³⁰³ e relevantes para a cultura de chegada, no sentido de aí serem apercebidos em toda a sua amplitude e repercussões culturais. O tradutor possui portanto um papel de insubstituível mediação entre as culturas que contactam por meio exactamente da sua actividade translatória³⁰⁴.

Muito para além de um processo linguístico-discursivo, trata-se antes aqui de compreender como certos autores se revestiram do papel de agentes de mediação intercultural, na medida em que activaram processos de selecção e de transposição de elementos culturais. Refere João Ferreira Duarte que “o etnógrafo é, como o tradutor, uma personagem fronteira, um especialista em transferência intercultural, um emissário do Outro ou, (...) uma espécie de Hermes, um intérprete hábil na descodificação do estranho/estrangeiro”³⁰⁵, apontando para a maior amplitude que o conceito de tradução ganha, bem como para alertar para a carga cultural que o acto translatório implica, e ainda para sublinhar as implicações que a actividade do tradutor possui no diálogo intercultural, de que é (afinal) fruto.

Este alargamento e maior abrangência de que o conceito de tradução cultural se reveste, por força dos estudos de tradução, permite simultaneamente que se compreendam os processos de tradução nos pressupostos culturais que sempre os acompanham.³⁰⁶

Como vimos no capítulo referente ao propósito do trabalho, tanto Antero de Quental como Manuel da Silva Mendes se apropriam e tratam de aspectos da sabedoria oriental, questão que no decorrer das suas obras vai ganhando um papel progressivamente mais importante. Esse

³⁰³ “I understand translating roughly as a procedure initiated by a commission consisting of a set of (verbal and non-verbal) instructions (plus additional material) to prepare an (oral or written) ‘target text’ for transcultural interacting on the basis of ‘source text material’.” Hans Josef Vermeer, *op. cit.*, 1996, p. 125.

³⁰⁴ João Ferreira Duarte, *A Tradução nas Encruzilhadas da Cultura*, ed. Colibri, Lisboa, 2001.

³⁰⁵ João Ferreira Duarte, “A Tradução enquanto metáfora e modelo” in *Estudos literários/estudos culturais, actas do IV Congresso da APLC*, Carlos J. F. Jorge e Christine Zurbach (org.), Évora, 2004, p.15.

³⁰⁶ A propósito desta consciência dos pressupostos culturais que sempre estão implicados no processo da actividade de tradução (cultural), Gideon Toury aponta para o facto de “being a translator cannot be reduced to the mere generation of utterances which would be considered ‘translations’ within any of these disciplines. Translation activities should rather be regarded as having cultural significance” (Gideon Toury, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, John Benjamins B.V., Amsterdam, Philadelphia, 1995, p. 53. Cf. Cap. 2.: “The Nature and Norms in Translation”, pp. 53-69).

Susan Bassnett vem sublinhar que a tradução não se exerce no vazio, mas sim em contínuo; ela não é um acto isolado, mas sim é parte de um processo de transferência entre culturas. (cf. Susan Bassnett, *Reflections on Translation*, Multilingual Matters, Bristol, 2011).

Além disso, e para alertar para as consequências nas relações interculturais do acto de tradução, afirma também Susan Bassnett que: “translation is a highly manipulative activity that involves all kinds of stages in that process of transfer across linguistic and cultural boundaries. Translation is not an innocent, transparent activity but is highly charged with significance at every stage.” (Susan Bassnett, Harish Trivedi, (eds.), *Post-colonial Translation: theory and practice*, Routledge, London, 1999, pp. 2, 3).

diálogo intercultural que se opera nos textos de ambos os autores, permeados por conteúdos sapienciais orientais, é o objecto que tentamos analisar de forma mais pormenorizada neste trabalho, uma vez que nos parece que é uma questão que ainda está em grande medida por estudar e tratar de forma coerente e sistemática.

Tendo situações bem diferenciadas, decorrentes em grande medida do facto de lhes ter sido dado viverem a maior parte das suas vidas em lugares tão diferentes quanto o Extremo Ocidente da Europa (Açores e Portugal Continental, no caso de Antero de Quental) e o Extremo Oriente (Território de Macau, no caso de Manuel da Silva Mendes), este facto fá-los experimentar e compreender de forma também diferente o Oriente que encontram no decurso das suas vidas intelectuais e dos seus percursos de reflexão e que transpõem para os seus textos. Fazem-no de formas diversas, pelo que, se por um lado há em Manuel da Silva Mendes um vigor na redacção e um pendor descritivo que advêm da vivência directa do Oriente no próprio Oriente, devido em grande parte aos longos anos que residiu em Macau e aos contactos directos que estabeleceu com os chineses locais, nomeadamente as amizades que cultivou com os bonzos de “Ma Kuok Miu” (Templo da deusa Ah-Ma em Macau), com os quais teria tido regularmente conversas acerca dos temas dos seus escritos. Deverá entretanto salientar-se que também com os portugueses nascidos em Macau ou com os aí radicados há décadas, que eram, todos eles, simultaneamente o público dos seus ensaios e conferências e sujeitos dos mesmos, pela acuidade das questões e discussões que propunham e pela forma que tinham de sobre elas discorrer. Todavia, por outro lado, em Antero de Quental, encontramos uma abordagem intelectual daquele que acede ao Oriente pela via filosófica e busca nessa elaborada (e construída) alteridade uma resposta para as suas inquietações metafísico-existenciais. Trata-se aqui de um encontro reflexivo que é despertado por leituras que um pouco por toda a Europa se iam fazendo do Oriente e donde se geravam obras de maior ou menor fôlego, num conjunto de publicações e de reflexões que constituíram uma verdadeira (re)descoberta intelectual, despertando nos elementos

mais empenhados da comunidade intelectual ocidental um verdadeiro desejo de contribuição e de diálogo: de um certo modo, é o que nos parece ter acontecido com Antero de Quental na sua reflexão oriental.

Então, se Silva Mendes sente no seu dia-a-dia, em directo, o impacto vivencial da sabedoria e da filosofia - sobretudo nos seus aspectos ético-morais - na existência quotidiana do Oriente, Antero tem com esse Oriente um contacto baseado em estudos e reflexões, veiculados por muito do que se ia publicando na Europa acerca do tema. Porém, o certo é que ambos intentam levar a cabo uma apropriação da sabedoria oriental, a qual passa a permear a sua perspectiva do real e a torna tão peculiar, especialmente se pensarmos no contexto destes dois autores, que sobre esta temática se debruçaram durante o momento histórico (sensivelmente idêntico) que lhes foi dado viver.³⁰⁷

A utilização de elementos da filosofia e da sabedoria orientais por parte destes dois autores, ao realizar-se, como todo o acto (culturalmente) translatório, sempre de forma selectiva e seguindo finalidades e objectivos cognitivo-ontológicos bem precisos, (apesar de as mais das vezes não serem explicitados), vem a manifestar-se nas suas obras de maneira muito específica e diferenciada, usando processos de escrita e de apreensão distintos, é certo, mas partilhando a intenção de apreender uma parte da realidade de uma forma e com uma profundidade que, sem esses elementos orientais, não lhes teria sido possível efectivar.

O que une precisamente em termos epistemológicos e formais a actividade de pensamento e de escrita destes dois autores, é o facto de haver neles a consciência de que certos elementos exógenos (advindos da cultura e do pensamento oriental) são usados por cada um, com vista a permitir tocar e/ou apreender áreas da realidade que de outra forma não seriam abarcáveis na sua reflexão. A apropriação que operam é em nosso entender norteadas por uma necessidade de alargar (e aprofundar) a realidade tratada nas suas reflexões. É neste contexto que se torna evidente a tradução cultural como a forma pela qual se realiza essa apreensão e utilização de elementos orientais, que a ambos é comum, não deixando porém de ser bem diferenciado o *modus operandi* de cada um destes autores, bem como o seu resultado, e isso é o que em grande medida queremos provar e mostrar neste trabalho.

³⁰⁷ Cf. Capítulo I deste trabalho - “A descoberta e o contacto da época de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes com o Oriente sapiencial (budista e taoista)” - no qual se tenta descrever em linhas gerais os marcos principais da descoberta intelectual do Oriente pelo Ocidente e de como esse processo permeou o discurso de vários autores.

É pois nossa intenção neste capítulo apresentar e discutir aspectos vários em torno da complexa problemática do alcance da tradução, e do acto de traduzir nas suas implicações de cariz não somente linguístico e discursivo, mas sobretudo cultural – aspectos que, logo à partida, não se excluem, mas sim se implicam de forma intrínseca: língua é cultura, e esta não se manifesta e desenvolve senão por meio daquela. O ser e o pensar são efectivamente (faces d) o mesmo, sendo a relação estreita entre a Lógica e a Ontologia um dos traços que atravessa todo o pensamento ocidental desde os alvares do pensamento pré-socrático.

Tentaremos fazer ressaltar aspectos da actividade tradutória em geral, e da “tradução cultural” em particular, tendo por foco a recepção, transformação e activação que Antero de Quental faz de um conjunto de conceitos importados da tradição budista, e que Manuel da Silva Mendes convoca e congrega da sabedoria oriental (budista e taoista). Para tal fazemos incidir a nossa atenção no processo de detecção, transformação e recepção que uma cultura faz de elementos de uma outra, quando, em determinado momento, ambas entram em contacto - necessariamente através de autores proeminentes que funcionam nestes casos como faróis culturais que difundem, propagam e filtram elementos de uma cultura noutra - e, de seguida, analisaremos as formas através das quais esses elementos recebidos e culturalmente traduzidos ganham novo sentido exactamente pelo novo contexto em que foram colocados.

A tradução é comumente entendida e discutida como sendo uma actividade prática, um “saber fazer” (uma *τέχνη*, no sentido aristotélico) que tem em grande parte só a ver com a

passagem e a transformação (translação/ transposição) de uma língua para outra, operação para a qual se requer de forma indispensável um conhecimento linguístico e eminentemente técnico. É normalmente confinada a este contexto que a tradução é entendida pelo grande público e que é ensinada quase sempre de modo prescritivo em muitos cursos politécnicos e universitários, veiculando-se técnicas que se alheiam de qualquer tipo de maior elaboração teórica e, só muito tangencialmente, tocam as questões culturais inerentes e correlacionadas com a actividade da tradução. Todavia, tem pleno valor este género de ensino e sobretudo de aprendizagem, sobretudo quando em vista se têm, quase em exclusivo, objectivos de carácter prático, pois que conduzem invariavelmente a um treino e a uma *πράξις*. Por tal facto, é mais raro que deste ponto de vista despontem momentos de reflexão acerca do acto da tradução e das suas implicações, requisitos e resultados, bem como da natureza e características da tradução, questões com que, entretanto, os futuros profissionais de tradução e de interpretação se depararão bastantes vezes ao longo da sua vida de trabalho, e que lhes imporão imperativamente a tomada de decisões nos textos (orais e/ou escritos) que elaborarão.

Porém, em sentido bem mais profundo e ao mesmo tempo mais abrangente, a tradução cobre um conjunto bem complexo de actividades que se empenham na análise das mudanças operadas de uma substância cultural para uma outra, e/ou de actividades que operam a passagem e a comparação sistemática de fenómenos correlacionados, e em diferentes domínios, também eles culturais.

A tradução reveste deste ponto de vista de um cariz essencialmente teórico (*θεωρία*), colocando questões epistemológicas centrais e basilares, tais como a de se pensar de que forma(s) o estudo da cultura – a nível etnográfico, antropológico, sociológico, político, mas também literário e filosófico, como mais nos interessa no caso do nosso estudo – poderia dar a conhecer o Outro, que é o objecto e o intuito final de qualquer acto translatório. Todavia, o contacto intercultural nunca é feito por olhos desprovidos de quaisquer pré-conceitos, pelo que serão os aspectos culturais que possibilitam e caracterizam a tradução que passam a interessar, estando nós conscientes de que são estes mesmos aspectos que lhe impõem limites.

Tratamos assim, não tanto da tradução somente entre línguas, mas da tradução entre línguas no contexto da tradução entre culturas, nunca esquecendo que a língua é, por si, simultânea e dialecticamente, um produto e uma expressão de conteúdos culturais. Assim sendo, verificaremos que essas mesmas diferenças culturais potenciam a riqueza da tradução, mas também apontam os limites do acto translatório, pois que reduzem e impõem limites à real

tradutibilidade dos textos. A consciência mesma destes limites que se patenteiam em qualquer acto translatório - sobretudo quando em jogo estão conteúdos eminentemente culturais - vinca a irreduzível alteridade do Outro, estabelecendo a tensão dos limites para que tende e que se impõe o acto translatório em si, na tentativa de superar e/ou de colmatar e preencher essa mesma distância que, ao consciencializar-se, se dignifica.

Com o horizonte de compreensão que é sempre o do sujeito, o Outro e, por via de razão, a sua cultura, são sempre abordados nos estritos limites da abertura e da interferência que a cultura do próprio permite e/ou potencia. Se por um lado é o olhar do sujeito que permite que o Outro lhe apareça e se imponha como seu *ob-jectum*, também é esse mesmo olhar, com todas as suas múltiplas dimensões, nomeadamente culturais e epocais, que restringe e limita a sua abordagem na sua alteridade.

O entendimento da tradução como uma mera actividade de passagem de um texto ou conteúdo cultural de um registo linguístico para um outro não é, de todo, pois, uma abordagem simplista, nem muito menos inocente, a ser lida de forma superficial e pouco avisada. Quando se opera uma passagem (importação) de conteúdos de uma língua para outra, mesmo que de forma, as mais das vezes, inconsciente, obviamente que são convocados nesta actividade elementos culturais que tornam a tradução um acto bem mais complexo do que a hipotética transferência entre duas línguas.

Todas as questões circundantes e relacionadas com a da fidelidade ao (“espírito” do) texto de partida, bem como todos os estudos que se centram e usam o paradigma de investigação centrado na fidelidade ao texto original, e lhe atribuem uma maior dignidade, estão fora do campo de análise e mostram-se insuficientes para a compreensão do acto de traduzir. A análise que levaremos a cabo levará em linha de conta as reflexões dos modernos Estudos de Tradução após o que se convencionou chamar a sua *cultural turn*, centrando-se o estudo num contexto com contornos bem mais complexos, e também mais produtivos, sobretudo para o tema que nos propusemos esclarecer; a saber, dos traços da sabedoria oriental na tradução cultural anterioriana e na de Silva Mendes, do budismo e do taoismo.

Após o que funcionalmente se começou a chamar a partir dos anos 90 do século passado a “viragem cultural”, os Estudos de Tradução extravasaram os apertados, e quiçá redutores, limites da análise linguística e discursiva (comparando, em última análise, de forma dialógica o texto original com o texto traduzido a nível linguístico e discursivo) e passaram a descrever e a lidar sobretudo com as questões e os contextos culturais. Efectivamente, na transferência de

conteúdos de uma língua para outra, a actividade da tradução consiste, é composta e está exposta, a uma grande variedade de determinações intersubjectivas de cariz ético, moral, filosófico, estético e ideológico, que cobrem diversos estádios e instâncias de uma cultura. Por outras palavras, a tradução implica e acarreta por natureza processos múltiplos e interligados de transmissão cultural, aquando da transposição de um termo, texto, ou enunciado (*latu senso*) de uma língua para outra; ou melhor, de uma cultura para outra.³⁰⁸

Para além disso, no momento da “viragem cultural”, por um lado, passaram a acentuar-se em estudos nos campos da Etnografia e da Antropologia Cultural³⁰⁹ os aspectos do diálogo e da intersecção cultural e, por isso mesmo, a tendência foi no sentido de insistir na cultura como um acto de reescrita³¹⁰, e, por outro, os Estudos de Tradução começaram a fazer sobressair a densidade cultural envolvida na actividade de tradução (sublinhando sobretudo o seu impacto na língua e na cultura de chegada) e a focar a sua investigação perspectivando no acto de tradução um imediato e inevitável comprometimento dos aspectos culturais sobretudo relevantes, evidentemente, para a cultura de chegada³¹¹. Estas questões tornavam-se evidentes desde logo, não só pelas opções a tomar a nível das normas preliminares no que respeita às políticas de tradução (*translation policies*), mas também na realização do acto da tradução, pela determinação mais ou menos constrangedora (*constraints*) de normas especialmente de cariz operacional, tanto a nível linguístico-textual (o inseparável binómio língua-cultura), como a nível

³⁰⁸ Cf. James Holmes, “The Name and Nature of Translation Studies”, in *Translated!*, ed. Raymond van der Broek, Amsterdam, 1994, pp.66-80.

James Holmes refere a este propósito que para a abordagem proposta pelos Estudos de Tradução não se está “interested in the description of translations in themselves, but in the description of their function in the recipient socio-cultural situation: it is a study of contexts rather than texts.” (James Holmes, pp.72,73). O plano a que se coloca o estudo da tradução é essencialmente descritivo e contextual, no entendimento de que é da compreensão da “situação” que depende a forma como o texto é interpretado (quer na cultura de partida, quer sobretudo na cultura de chegada), e do seu entendimento, as suas consequências a nível cultural.

Cf. Mary Snell-Hornby, *Translation Studies – An Integrated Approach*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 2006, pp.7-38.

³⁰⁹ Cf. James Clifford, George E. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1986, (pp. 98-121).

Refere João Ferreira Duarte que nesta linha da viragem dos Estudos de Tradução que “James Clifford anuncia uma espécie de manifesto da nova etnografia, que consiste basicamente em: 1) a representação etnográfica de outras culturas é, desde o bloco de notas do antropólogo à elaboração do texto final, antes de tudo uma escrita, são discursos que não escapam à inscrição de tropos e figuras e se assemelham mais a ficções do que a transcrições pressupostamente objectivas do real; 2) qualquer ideologia empirista suportada pela ideia de uma transparência não-mediada pelos códigos e convenções que determinam o sujeito da representado e suspeita, logo inaceitável; 3) a reprodução da alteridade pelo discurso “científico” da antropologia confronta-se com uma fundamental assimetria de línguas”... (João Ferreira Duarte, *op. cit.* 2004, p. 8).

³¹⁰ Cf. André Lefevre, Theo Hermans (eds.), *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, St Martin’s, New York, 1985, pp. 222-243.

³¹¹ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: a History of Translation*, London, New York, Routledge, 1995, pp 15-17 e segs.

das normas materiais que lidam com a “substância cultural” propriamente dita, onde são mais palpáveis as delimitações culturais.³¹²

O impacto da tradução, e dos aspectos culturais nela implicados e que ela acarreta, passou então para o centro da investigação, ganhando os Estudos de Tradução um cariz cultural que antes os meros aspectos linguísticos (segundo um paradigma ancorado na fidelidade e no primado do original e em todas as questões relacionadas com estas) escamoteavam, ou a que se referia como meros aspectos de influências, não lhes prestando a devida atenção.

No que para a questão que nos propomos tratar é relevante, parece-nos que o “viragem cultural” teve um duplo aspecto, em que confluíram na investigação do acto translatório a Etnografia e a Antropologia ao encontro da reescrita³¹³, e a Tradutologia num caminho de encontro com a cultura, tendo os Estudos de Tradução redefinido, alargando, desde aí o seu objecto material e formal³¹⁴.

O objecto dos Estudos de Tradução surge deste modo de um encontro de investigações que conduzem ao esclarecimento da questão cultural no geral, e por esse facto permite a funcionalização do conceito de tradução no que respeita à investigação de passagens transculturais. Vários são os autores, porém, que sublinham que os Estudos de Tradução são uma disciplina falha de objecto, ou com um objecto fluido ou híbrido, partilhando-o parcialmente com diversas outras áreas das Humanidades. Vários são ainda os autores que vêem nesta confluência, e conseqüente descrição cultural, uma necessidade que advém da falta de identidade;

³¹² Gideon Toury, “Translated Literature: System, Norm, Performance. Toward a TT-oriented Approach to Literary Translation”, in *Poetics Today*, ed. Duke University Press, vol. 2, n.4, 1981, pp. 53-65.

O conceito de norma – relacionado estreitamente aos de “políticas de tradução” (*translation policies*) e de “constrangimentos” (*constraints*) – determina o horizonte de compreensão da tradução e do seu resultado, e é neste contexto entendida “as translation of general values or ideas shared by a community – as to what is right and wrong, adequate and inadequate – into performance instructions appropriate for and applicable to particular situations, specifying what is prescribed and forbidden as well as what is tolerated and permitted in a certain behavioural dimension. (...) At the end of a full-fledged study it will probably be found that translational norms (...) are all, to a large extent, dependent on the position held by translation – the activity as well as the products – in the target culture.” (*op. cit.*, p.61).

Daí que Toury afirme em “The Nature and Role of Norms in Translation”, (in Lawrence Venuti, ed., *The Translation Studies Reader*, Routledge, London, New York, 1978, pp.198–211) que: “being a translator cannot be reduced to the mere generation of utterances which would be considered “translations” within any of these disciplines. Translation activities should rather be regarded as having cultural significance” (p. 198), e que: “it is norms that determine the (type and extent of) equivalence manifested by actual translations” (p. 204).

³¹³ André Lefevre, *op. cit.*, 1985, pp. 234,235.

“Translation is probably the most obvious instance of rewriting, since it operates under all (...) constraints. (...) Writers are rewritten when their work passes from one literature into another, just as they are rewritten inside a given literature.”

³¹⁴ James Holmes, *op. cit.*, 1988, pp 70-73.

isto é, aplicam nos Estudos de Tradução o método da descrição cultural, pela falta de identidade do objecto destes.

Todavia, a nosso ver, e na linha de Clem Robyns, caberá aos Estudos de Tradução a descrição do fenómeno translatório entendido como uma “migração discursiva”³¹⁵, através da qual se realçará a relação diversa e complexa de como um discurso traduzido (ou a traduzir) se relaciona com os demais, especialmente ao nível da sua densidade cultural tanto manifesta como implícita.

Portanto, os contributos das outras disciplinas que tratam da “migração cultural” (as referidas intersecções e partilha do seu “objecto híbrido”³¹⁶) encaminham para os Estudos de Tradução a proposta de uma perspectiva transdiscursiva, evidenciando as múltiplas maneiras como um texto se relaciona com outras formas de discurso, entendendo este como um conjunto de mensagens que estão em dada situação cultural e relacionadas por quem, baseando-se num conjunto comum de normas, as produz. O tradutor cultural age pois como um mediador e também como um seleccionador, na medida em que, por querer transpor para a cultura de chegada um determinado conteúdo cultural, e concomitantemente se aperceber das razões pelas quais activa os processos de tradução cultural, é forçado a escolher o que, no contexto cultural (explícito e implícito) do elemento que trata, será de facto traduzido. É desta forma que podemos compreender como o tradutor é um seleccionador, o que naturalmente lhe acarreta óbvias responsabilidades no processo.

Interessa-nos para o esclarecimento da nossa questão acerca da intersecção da tradição filosófica budista com o registo poético -filosófico de Antero de Quental e com o registo ensaístico de Manuel da Silva Mendes o facto de que os Estudos de Tradução se debruçam sobre as formas de relação e de interferência que um dado discurso – e uma prática discursiva que o envolve e lhe serve de pano de fundo - estabelece num certo momento cultural com os demais³¹⁷.

³¹⁵ Clem Robyns, “Translation and Discourse Identity”, in *Poetics Today*, vol. 15, n.3, 1994, pp.423-426.

“If we expand the notion of translation to include the migration and transformation of discursive elements (...) the phenomenon of [cultural] identity construction seems particularly important within the field of translation studies.” E, desta feita, “one cannot distinguish translation from other forms of ‘discursive migration’...”, apontando, isso sim, para um entendimento alargado e abrangente do acto de tradução como uma prática “transdiscursiva”, na linha de Itamar Even-Zohar, “Translation Theory Today – A Call for Transfer Theory”, in *Poetics Today*, Duke University Press, vol.2, n.4, 1981, pp.1-7.

³¹⁶ Idem, pp.405-408 e 424.

³¹⁷ Idem, p. 425:

“From this point of view ‘translation studies’ would proceed as follows: starting with the (...) identification of a discursive practice, (...) its position relative to other discourses, the various types of interference between them, the ways in which it (...) deals with interference...”

Também nós, neste trabalho, tentaremos utilizar em larga medida um método descritivo com o intuito de patentear essas interferências, deixando claro - na linha de Theo Hermans e de Lawrence Venuti³¹⁸ - que é na cultura (e prática discursiva) de chegada que o impacto da tradução (especialmente) cultural se faz sentir de modo mais cabal.

Por esta densidade cultural do discurso entendemos neste sentido, portanto, os múltiplos fenómenos regulares que caracterizam a expressão de uma determinada comunidade humana que, pela sua prática continuada, se “con-forma” a eles; sejam crenças, comportamentos, formas sociais e/ou construções materiais. Pode por isso acontecer que haja formas e características culturais muito semelhantes e gerais presentes em algumas sociedades muito diversas, o que poderá levar à percepção de, em diferentes locais até geograficamente bem distantes, aparecerem e serem forjados constructos culturais similares que, na realidade, respondem a necessidades também elas semelhantes, as quais relevam não tanto de uma “situação cultural” particular de cada uma das culturas que os forja, mas sim da natureza humana mais basilar e universal que parece ser a todos subjacente. Esta contiguidade cultural, faz com que certas culturas sejam levadas a importar aspectos culturais de outras, pois que deles carecem para exprimir e resolver inquietações e problemas que no fundo são humanos, e, por isso, comuns.³¹⁹

A importação advém, neste caso, desta atitude defectiva internamente reconhecida, que impulsiona a abertura a elementos exteriores que, pela sua grande importância, - como aliás à frente veremos no caso da obra anterior e na de Silva Mendes que agora nos ocupam – permite a sua incorporação, que é vista como uma renovação e percebida de forma positiva. É pois uma atitude em que o contacto entre discursos (em Antero e em Silva Mendes encontram-se já os registos poético e filosófico) oriundos daquilo a que Bordieu chama, com razão, campos culturais diversos (*champs culturels*³²⁰), estimula a intrusão de elementos culturais “outros”.

³¹⁸ Theo Hermans, *op. cit.*, 2003, pp. 380-389.

Cf. Lawrence Venuti, *op. cit.*, 1995, pp 15-17 e segs.

³¹⁹ Clem Robyns, *op. cit.*, 1994, p. 420:

“...a discursive practice may acknowledge that it lacks the necessary components for renewing itself (...). It will then (...) turn to ‘alien’ discourses and importing discursive elements from them. (...) [pelo que] this immigration is seen as an enrichment of the target discourse.”

Cf. Itamar Even-Zohar, *op. cit.*, 1981, p.18.

³²⁰ Cf. Itamar Even Zohar, “*Polysystem Theory*”, in *Poetics Today*, ed. Duke University Press, vol. 11, n. 1, 1990, pp.13,14 e 15.

Cf. Pierre Bourdieu, *Questions de Sociologie*, éditions de Minuit, Paris, 1984; Pierre Bourdieu, *Raisons Pratiques : sur la théorie de l’action*, Seuil, Paris, 1994.

Dada a produtividade do conceito de “campo cultural” e a sua funcionalização no nosso estudo, vejamos-se:

Nos casos de Antero e de Silva Mendes, esta intrusão vai-se fazendo aquando do percurso espiritual de procura de cariz metafísico-moral que ambos empreendem a nível pessoal e que espelham na sua obra, o qual aparece potenciado por via do encontro que fazem com a sabedoria oriental. A procura reflectida que empreendem, tingem-se em ambos, de pungentes debates interiores, numa incessante busca de uma compreensão do mundo e do homem. Ambos procuram sobretudo princípios que possam fornecer regras estáveis de compreensão e de acção, para além das mutações e convulsões de uma sociedade que entrava na maioridade da revolução industrial, e de um país em vésperas de mudanças revolucionárias. Ambos perscrutam novos modelos de organização social e de redistribuição da riqueza³²¹ e princípios filosóficos que pudessem acalmar o desassossego do homem oitocentista cercado pela artificialidade do mundo moderno. Anseiam vivamente a uma nova espiritualidade que recriasse e desse novo ímpeto aos seus anseios interiores em acervos de espiritualidade não devedores dos modelos conhecidos e que então, (como muito provavelmente hoje) se esgotavam e perdiam a confiança dos pensadores.

A sabedoria oriental budista e taoista aparece-lhes nas suas reflexões, não como um objecto de estudo interessante e apelativo pelo seu carácter exótico e largamente desconhecido para o homem europeu de então, mas como um mundo de reflexão e um acervo de Saber por eles re-lido e reescrito, especialmente com vista a colmatar uma reconhecida falha da cultura própria. Contactam com esse Oriente sapiencial³²² e nele entrevêm primeiro, e reconhecem depois, virtualidades e potencialidades para responder a uma ânsia de espiritualidade que, num século que progressivamente se urbanizava, massificava e industrializava, os autores não mais encontravam na sua cultura. Estabelecem uma relação intensa e bastamente emotiva com o oriente e, neste quadro de relação defectiva, conseguem em grande parte receber a ajuda de que precisam para compreenderem diferentes formas de conceberem o recentramento do sujeito face a um mundo (o seu) que não reconhece mais (talvez um dos factores do suicídio de Antero radique neste trágico estranhamento em que o autor se sente irremediavelmente perdido), e a

Jacques Dubois, Pascal Durand, Yves Winkin, «Le Symbolique et le Social. La Réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu», éditions de l'Université de Liège, coll. Sociopolis, 2005. Jean Baudouin, Pierre Bourdieu, « Quand l'Intelligence entrait en politique ! », Éditions du Cerf, 2012.

³²¹ Cf. **Textos anteriores acerca das temáticas da filosofia política e social e de reflexão filosófico-moral, nomeadamente as Tendências gerais da filosofia: na segunda metade do século XIX e Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade.**

³²² Cf. Raymond Schwab, « L'Orientalisme dans la Culture et les Littératures de l'Occident Moderne », in *Oriente Moderno*, Anno 32, ed. Instituto per L'Oriente, n. 5/6, 1952, pp.136-141, onde o autor ensaia a identificação do campo de estudo da sabedoria oriental (e da forma de o abordar) que interessou/interessa o olhar ocidental, a que chamou “matéria oriental”.

enriquecer a sua reflexão com níveis de consciência, conseguidos dolorosa e persistentemente por meio de uma ascese mental e espiritual que exigiam uma nova forma de expressão.³²³

Contudo, em certos aspectos, é um facto que os bens culturais variam muito entre diferentes sociedades e que, quando aproximados, por confluírem a dado momento por razões histórico-socio-culturais num mesmo discurso de um ou mais autores, (n)os levam a levantar interessantes questões acerca dos fundamentos mesmos da nossa perspectiva cultural face à realidade. Além disso, conduzem a estudos acerca da variação de padrões culturais, e de como esses padrões, inicialmente distantes, acabam por se complementar de certa forma, e por se interpelarem reciprocamente num diálogo de mútuo esclarecimento. Este diálogo estende-se do momento em que os discursos foram aproximados até ao momento em que cada um dos leitores com eles se depara (o que acontece connosco), numa enriquecedora perspectiva dialógica e dialéctica, que permite uma permanente tentativa de esclarecer melhor a realidade circundante, e a situação do homem no mundo.

Parece-nos que foi exactamente este o intento maior dos autores que seleccionámos para o nosso estudo, na obra e nas reflexões dos quais ressalta este diálogo com a sabedoria oriental, por um lado, e, por outro, uma constante e perseverante tentativa de compreensão do mundo e de compreensão da situação do homem.

Dos contactos culturais cada vez mais globalizados - que se aceleravam com a revolução industrial de oitocentos no momento em que Antero e Silva Mendes escrevem - resultam formas culturais novas (híbridas talvez, mas por certo inovadoras) com novas identidades que pujantemente se desenvolvem: e um dos elementos que mais fazem levedar a cultura europeia de então é precisamente o lugar central que vai sendo dado a noções, conceitos e pontos de vista recebidos e interpretados do oriente. O discurso sapiencial oriental permeia a obra de múltiplos autores que (se) lêem num constante trabalho de reescrita e de reinterpretação e por esse facto o disponibilizam para públicos cada vez mais vastos, muito para além dos limites estreitos das fronteiras políticas e linguísticas.

Ao trazer e introduzir uma nova informação para outra cultura, a tradução transporta uma cultura para a outra, popularizando concomitantemente um conhecimento que antes estava somente à mão de certas elites bem limitadas, que tinham acesso às fontes e podiam dominar os

³²³ Daí a presença do oriente especialmente na obra poética de Antero, e dos ensaios crítico-reflexivos de Manuel da Silva Mendes sobre a religião, a filosofia, a arquitectura e a arte de inspiração budista e taoista que encontrou em Macau.

códigos da cultura do Outro, ou estavam em situação privilegiada de contacto mais ou menos directo com ele. Por este facto, os autores que operam a tradução (cultural) agem como reais mediadores da cultura de origem, enquanto para a cultura de chegada se tornam como verdadeiras janelas através das quais os seus pares poderão aceder ao Outro; a sua actividade acrescenta visibilidade mútua a ambas as culturas envolvidas e permite o acesso a conhecimentos em contextos novos que potenciam os seus impactos culturais.³²⁴

Estamos neste aspecto em face de textos que são, segundo Goethe, propriedade universal da humanidade, ou seja, de formas discursivas (mais do que de textos fixados) que transitam transculturalmente e que são reveladas, em tempos e lugares diferentes, por homens que comungam de preocupações e de atitudes reflexivas afins. A *Weltliteratur* anunciada por Goethe³²⁵ será por isso, e no que é relevante para o nosso estudo, mais uma prática reflexiva do que um conjunto de obras de valor universal. Não se trata de um reportório de obras no sentido empírico, mas sim de uma rede de ideias e uma transacção intelectual que não conhece fronteiras ou clivagens (geográficas, políticas ou ideológicas), em que os espíritos se encontram (muito pelo trabalho de divulgação de certos autores, como os que nos ocupam neste estudo), trazendo, todos eles, contributos de cariz e relevância variáveis, que dialecticamente afectarão todas as

³²⁴ Interessante seria desenvolver, neste contexto, a questão da visibilidade/ invisibilidade do tradutor e da matéria cultural traduzida, embora esta questão não esteja, de facto, dentro do âmbito deste trabalho.

Cf. a propósito:

Lawrence Venuti, *op. cit.*, 1995 Anthony Pym. “Venuti’s visibility”, in *Target-Amsterdam*, n.8, 1996, pp. 165-178.

³²⁵ Cf. Xavier Landrin, « La sémantique historique de la *Weltliteratur* : genèse conceptuelle et usages savants », in Anna Boschetti (dir.), *L’espace culturel transnational*, Nouveau Monde Editions, Paris, pp.73-134 :

« Replacée dans l’histoire de ses usages, la *Weltliteratur*, en tant que néologisme et legs académique, se présente comme le support de hiérarchisations et de classements renvoyant à des systèmes d’enjeux et d’intérêts extrêmement variés. La mise en perspective sur le temps long des transformations de la relation sémantique de la notion de *Weltliteratur* à ses « référents empiriques » montre que son intégration intellectuelle au sein des études littéraires relève en partie d’un travail d’appropriation et de déshistoricisation : le retour aux origines de la « littérature universelle » ou de la « littérature comparée », motivé par des raisons internes et externes à l’univers académique, s’est progressivement imposé comme un impératif stratégique qui a paradoxalement délesté le néologisme goethéen de son histoire, des conditions de sa genèse et de ses significations premières. On pourrait objecter que les études littéraires relatives à la *Weltliteratur* ont également produit des connaissances, qu’elles ont permis d’accéder à une connaissance renouvelée de Goethe et de son oeuvre, et qu’elles doivent à une meilleure connaissance du néologisme goethéen un développement et un approfondissement des réflexions sur le sens de la critique et de la comparaison littéraires. On pourrait aussi faire valoir qu’en dépit de l’intérêt des études littéraires pour l’histoire et pour l’historicité des auteurs, des textes ou des notions littéraires, il n’y a d’histoire qu’au présent, que l’histoire de la littérature doit être pensée à travers les catégories du présent qui la rendent accessible aux contemporains. Ce serait sans doute une incitation à réfléchir sur les usages de l’histoire au sein des études littéraires qui sont le plus souvent justifiés par une sorte d’idéologie professionnelle – la vocation créatrice du commentaire et de la lecture – au service des spécialistes de la lecture et du commentaire littéraire. Ce serait également une invitation à la critique des problématiques disponibles – en particulier les méthodes « herméneutiques » – qui rationalisent ce rapport instrumental à l’histoire dans les disciplines littéraires. » (pp. 132,133).

demais. Numa era de mundialização e de globalização, a Literatura-Mundo³²⁶ não será, claro está, um mero somatório de participações baseadas em perspectivas individuais ou nacionalistas, mas sim obras literárias (da sua prática discursiva) que circulam para além da cultura em que apareceram (e que lhes deu origem) num espaço e campo culturais comuns à comunidade cultural mundial. Desta forma, as obras filosóficas e literárias e as ideias que as caracterizam e/ou que veiculam extravasam para o domínio universal, passando a ter um papel activo no sistema literário (e ideológico) universal.³²⁷

Devemos pois ater-nos antes de mais ao papel que a tradução cultural tem na disponibilização de bens culturais a públicos progressivamente mais vastos, por forma a despoletar um incremento e uma renovação de cada um dos sistemas culturais, fonte e alvo, do contexto em que a tradução cultural opera.

Veremos como nos textos de Antero e de Silva Mendes é possível encontrar muitas vezes a uma interpretação muito peculiar de ideias e mesmo conceitos budistas e taoistas, atribuindo-lhes importância e significados insuspeitos porventura na sua origem para a(s) cultura(s) onde apareceram. No entanto, é por esse mesmo facto que se tornam relevantes para a cultura de chegada, que assim as tornam universais e lhes acrescentam um novo sentido e dinamismo. Estabelece-se de forma dialéctica uma partilha cultural universal, para além de um repertório ou de um cânone, cuja forma de circulação, de leitura e de reescrita constituem o cerne da Literatura-Mundo. Esta forma de circulação aplica-se a obras assim consideradas, mas também a partes ou a alguns dos seus elementos que estabelecem relações e significações novas, ao projectarem-se fora do seu polissistema cultural, cuja variabilidade, em vez de poder ser considerada (só como) um desvirtuamento, é antes (também) um enriquecimento.³²⁸ Em nosso entender, tal só se torna exequível quando estão em presença dois factores: a natureza universalizante do discurso, por parte da produção, e a capacidade efectiva de leitura fora dos limites individuais próprios, por parte da recepção. Estes dois elementos são condições essenciais para a virtualidade e para o dinamismo de cada polissistema cultural.³²⁹

³²⁶ Vidé Helena Carvalhão Buescu, *Experiência do Incomum e Boa Vizinhaça, Literatura Comparada e Literatura-Mundo*, Porto editora, Lisboa, 2013.

Cf. Parte 2: “Inventar a ler. O projecto Literatura-Mundo em Português”, pp. 53-80.

³²⁷ Cf. Pascale Casanova, *La République Mondiale des Lettres*, Seuil, Paris, 1999, pp.146-153.

Andrew Chesterman, *Memes of Translation - The Spread of Ideas in Translation Theory*, John Benjamins B.V., Amsterdam, 1997.

³²⁸ Pascale Casanova, *op. cit.*, 1999, pp.164-172.

³²⁹ Cf. Itamar Even-Zohar, *op. cit.*, 1990, pp. 22-25.

Pelo efeito da tradução, os bens culturais alteram a sua natureza, mais do que traduzidos, estão abertos e permitem a comunicação: traduzir é, no contexto cultural intersistémico, sobretudo comunicar, e ao dizer isto tentamos significar que pela tradução se faz estabelecer uma relação interactiva entre as culturas em presença.³³⁰

É nesta linha que tentaremos enunciar como o budismo e o taoismo foram parcialmente lidos, reescritos e incorporados na obra anterior e de Silva Mendes, e sublinharemos de que modo foram operadas transformações múltiplas que os tornaram significativos em contextos espaço-temporais diversos, quiçá muito diferentes dos de origem. Todo o processo de circulação e tradução são formas pelas quais uma obra (ou parte) se torna participante da referida Literatura-Mundo, e por isso, colocamo-nos mais no campo de uma fenomenologia do que no de uma ontologia da obra literária.

Neste contexto, no desenvolvimento da sua actividade reflexiva (eminentemente questionadora e interpretativa), quando um autor se apercebe de que as suas preocupações de carácter sobretudo ético e metafísico não encontram (total ou parcialmente) expressão adentro dos instrumentos de análise e dos produtos culturais que foram sendo forjados no interior da sua cultura (é o que nos parece que acontece com os autores escolhidos para o nosso trabalho), esse autor sente a necessidade de recorrer a elementos exógenos pertencentes a outras culturas (muitas vezes distantes do ponto de vista geográfico, mas contudo muito próximas a nível filosófico-reflexivo) a fim de exprimir conceptualmente a lacuna sentida e lhe poder dar uma resposta reflexiva.

Todavia, é de realçar igualmente neste passo o facto de a tradução cultural revestir aspectos que transcendem os níveis linguístico e discursivo do texto, já que, no processo da sua

³³⁰ José Lambert, “La traduction, les langues et la communication de masse », *Target - International Journal of Translation Studies*, n.1, 2, Benjamins, Amsterdam, 1989, p. 215 : “la traduction établit une relation interactive entre les cultures. »

efectivação, faz entrar em cena um jogo de forças em que os sistemas culturais de origem e alvo interagem na absorção e mesmo domínio do capital simbólico e cultural em questão. Consideramos que a tradução opera alterações de cariz linguístico e cultural seguindo vectores de transposição e transferência e de aceitação (aceitabilidade), onde se jogam verdadeiras relações de força no plano da economia simbólica e do domínio dos seus meios de significação.

Muito para além de uma mera transposição de uma língua a outra, verificamos que se trata com alguma frequência de uma surda luta de domínios culturais, onde os campos culturais nacionais se vão, ora esbatendo, ora reforçando, na tendência da acumulação de um bem comum. Na ponderação de todas estas instâncias que interagem no trabalho da tradução cultural, poderemos aperceber-nos, por um lado do importante papel que elas desempenham na efectivação desta e, por outro, de como elas condicionam simultaneamente o trabalho do tradutor e a capacidade de leitura por parte da sua recepção³³¹.

Esta apropriação tem sempre em vista manter o dinamismo do sistema cultural de que o autor é devedor, alicerçando o seu trabalho de tradutor cultural na riqueza e carácter plural da procura de uma *equivalência*. Estamos conscientes das críticas que foram sendo feitas por vários autores a este conceito, nomeadamente por Mary Snell-Hornby³³², Susan Bassnett e André Lefevere,³³³ que sublinham o seu aspecto perverso que o torna em grande medida um obstáculo à actividade da tradução, ou por Anthony Pym,³³⁴ que o toma como genérico e por isso

³³¹ Cf. Pascale Casanova, “Consécration et accumulation de capital littéraire. La traduction comme échange inégal », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 144, Seuil, Paris, 2002, pp. 7-20. (Cf. o termo *cartes mondiales des littératures* utilizado antes de Pascale Casanova por José Lambert).

³³² Mary Snell-Hornby, *op.cit.*, 2006, pp.13-21. Cf. capítulo 1.2.3. “The illusion of equivalence” no qual se critica o uso redutor e restrito do termo equivalência, pelo qual se pode entender a actividade da tradução como uma procura maquinal de equivalências e correspondências, desvirtuando-se a profundidade cultural do texto. A crítica incide especialmente sobre a equivalência natural e aponta-se o seu aspecto direccional como produtivo.

³³³ Susan Bassnett, André Lefevere, *op. cit.*, 1998, pp. 123-139, onde se trata das formas como o termo *equivalência* se tem vindo a desintegrar e a perder o seu valor operativo nos Estudos de Tradução, sobretudo dada a sua polissemia e vastidão de acepções.

³³⁴ Cf. Anthony Pym, *Exploring Translation Theories*, Routledge, New York, 2010, pp. 6-24 onde o autor debate a aplicabilidade e a produtividade do conceito de equivalência nos estudos de tradução e de como ele se atém a um paradigma de análise da tradução confinado ao binarismo original/tradução, com prevalência daquele sobre este.

insustentável do ponto de vista científico. Todavia, interessa-nos aqui tomar este conceito na sua acepção mais alargada e que em grande medida vem no seguimento do raciocínio de Mary Snell-Hornby que critica a equivalência, já que esta apresenta (e pressupõe) “an illusion of symmetry between languages”³³⁵, o que parece ser claro, se nos ficarmos pela equivalência na sua acepção natural e mais comum. Contudo, difícil será manter essa crítica se se considerar a equivalência como um termo orientador (equivalência direccional), pois que, enquanto aquela se baseia na análise de aspectos meramente linguísticos, a equivalência direccional lida antes com os aspectos criativos da linguagem, específicos da expressão de conteúdos não somente referenciais mas culturais, tais como a poesia, a religião e a filosofia.³³⁶

Eugène Nida,³³⁷ por outro lado, aplicando o conceito de equivalência aos estudos sobretudo da tradução dos textos sagrados (bíblicos), vê nele o núcleo da actividade de tradução, com vista a que o texto teológico-bíblico mantenha a sua espessura e significação na língua de chegada. Explora o conceito de “tradução dinâmica”³³⁸ na sua análise de contextos de tradução transcultural (em registos sapienciais e religiosos, nomeadamente a tradução bíblica), pelo qual foi conduzido a apurar uma abordagem em que valoriza a “equivalência funcional”³³⁹ em detrimento da simples “correspondência formal”³⁴⁰, que é a figura lógica em que se baseia a equivalência natural que, de forma directa, intenta representar cada palavra pelo seu equivalente na língua de chegada, além de reproduzir (assim o permita a língua de chegada) as inflexões sintácticas da língua de origem. Nida, porém, propõe antes a “tradução dinâmica” por meio da equivalência funcional (a que chama também “equivalência dinâmica”) pela qual procura

Cf. Discurso acerca da aplicabilidade do conceito de equivalência às traduções dos textos bíblicos exposto em Anthony Pym, *On Translator Ethics: Principles for Meditation between Cultures*, John Benjamins, B.V., Philadelphia, 2012, pp. 112-119, no qual debate o aspecto funcional da equivalência e os seus limites quando é usado pelo tradutor, sobretudo em conteúdos culturais de carácter ético, sapiencial e religioso.

³³⁵ Mary Snell-Hornby, *op. cit.*, 2006, p.22.

³³⁶ Cf. a propósito do uso funcional do termo *equivalência* nos Estudos de Tradução (Cultural), Roberto Mayoral Asensio, “Theoretical Detachment from Reality: Academic versus Professional Views on Translation”, in Luís Pérez González (ed.) *Speaking in Tongues: Language across Contexts and Users*, Universitat de València, 2003, pp. 103-118.

³³⁷ Cf. Eugène Nida, Charles Russell Taber, *The Theory and Practice of Translation: Helps for Translators*, ed. E.J. Brill, Leiden, 2003, (1969), pp. 56-99.

³³⁸ Cf. Eugène Nida, “The Nature of Dynamic Equivalence in Translating”, in *Babel: International Journal of Translation*, 22, 3, 1977, pp. 99-103.

Nida apresenta e discute as formas de uso e as potencialidades dos três tipos de tradução que identifica: correspondência formal (formal correspondence), conteúdo cognitivo (cognitive content) e conducente a uma resposta emocional (emotive response-oriented). E afirma que: “The latter two are dynamic-equivalent translations. Their purpose is to enable the receptors to understand the implications of the cognitive content or to make a corresponding emotive response without recourse to the original text.” (p. 99).

³³⁹ *Ibidem.*

³⁴⁰ *Ibidem.*

apresentar o sentido original com a língua de chegada, assegurando-se tanto quanto possível da manutenção da função que tanto as palavras como a sintaxe têm na língua de origem. Tal trabalho obrigará a transferências de sentido que passam por um mais elaborado trabalho de sofisticação da língua de chegada, no sentido da procura de formas que impliquem uma maior, mais densa e apurada carga de expressividade.

A translator of a text involving a significant cultural difference is like a jungler trying to toss and catch a variety of objects all at the same time. Accordingly, a translator must establish certain priorities: (1) contextual consistency should have priority over purely verbal consistency, (2) dynamic equivalence has priority over formal correspondence, (3) orality has priority over scribal forms and (4) expressions that are used by and are acceptable to the intended audience have priority over expressions that may traditionally more prestigious.³⁴¹

O trabalho do tradutor implica portanto, em grande medida, uma elaboração na língua de chegada de meios que a alarguem a fim de lhe permitir abarcar os conteúdos (culturais) a traduzir, os quais pressupõem, as mais das vezes, o ensaio de usos inovadores e conotativos.³⁴²

Este facto é o que nos parece estar em grande parte na base da opção, tanto de Antero de Quental como (em grande medida) de Silva Mendes³⁴³, do uso do registo poético nos seus textos.

Conscientes de quanto o conceito foi (ab)usado, utilizá-lo-emos aqui como referindo um feixe de estratégias de aproximação dos textos, pelo seu carácter funcional e dinâmico, pois que nos parece que através dele se poderá lançar nova luz sobre os textos de Antero e de Silva Mendes.

Ao fazerem girar, tanto Antero como Silva Mendes, as suas reflexões em torno de conceitos centrais como *Nirvana* e *Tao* e de vários outros que tratamos neste trabalho nos capítulos da Parte 2 (e sabendo do seu carácter eminentemente polifacetado, assim como das interrelações que estes conceitos centrais da sabedoria oriental dinamicamente estabelecem com um grande número de outros conceitos, que mais adiante na análise próxima dos textos faremos ressaltar com o devido cuidado), constroem uma teia de equivalências para exprimir o seu

³⁴¹ Eugène Nida, Charles Taber, *The Theory and Practice of Translation*, United Bible Societies ed., 1982, p. vii. Cf. Cap. I, pp. 1-12, (“A New Concept of Translating”) e Cap. II, pp. 13-33, (“The Nature of Translating”).

³⁴² Cf. Anthony Pym, *op. cit.*, pp. 153-176, 1995.

³⁴³ Nomeadamente no conjunto de textos a que deu o título “Excerptos de Filosofia Taoista” (*Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*, compilado, organizado e prefaciado por Luiz Gonzaga Gomes, Macau, 1963, vol. I, pp. 273-319).

conteúdo pluriforme, a fim de que este possa ganhar sentido e densidade reflexivo-cognitiva na cultura de chegada através do conjunto das suas reflexões, e, além disso, possa igualmente em vários momentos interpelar (pela e na sua carga filosófica) os seus leitores.

Porque pensamos que no contexto da tradução cultural este conceito de equivalência dinâmica tem uma valência interpretativa de certo significado, gostaríamos neste momento de o analisar em mais detalhe e profundidade, pois que o seu melhor entendimento potenciará uma mais cabal compreensão da nossa análise dos textos dos autores que mostraremos mais adiante, pois que foi este entendimento que enformou o nosso horizonte de interpretação. Ao fazê-lo estaremos igualmente a fazer incidir dinâmica e funcionalmente o seu uso no nosso trabalho de análise.

Eugène Nida afirma que a tradução, nomeadamente a que lida com textos cujos conteúdos são sapienciais, “attempts to produce a dynamic rather than a formal equivalence”³⁴⁴, pois que, à falta de termos e de conceitos que possam exprimir elementos culturais por completo exteriores à tradição cultural própria, os nossos autores forjam diversas formas de, inicialmente, os referir e, posteriormente, os fazer ser criadores de sentido adentro já da cultura e da língua de chegada. A capacidade que estes novos produtos culturais têm de dinamicamente criar sentido, e de produzir esclarecimentos mais penetrantes e permanentemente renovados a quem a eles aceder, depende essencialmente da forma como são colocados na cultura de chegada: Maria Tymoczko³⁴⁵ defende que grande parte da compreensão dos textos fruto de tradução cultural só será produtiva e verdadeiramente esclarecedora caso se possam descortinar os novos papéis desempenhados por esses elementos novos na cultura de chegada, – que ela apelida de “processo de recolocação”- pois só por eles podemos desvelar o seu sentido no novo sistema cultural.³⁴⁶

As várias estratégias que se usam para incorporar esses conteúdos baseiam-se, parece, no princípio do “efeito de equivalência” em que mais do que tentar encontrar de forma estática um termo que possa corresponder (ou equivaler) ao original, se tenta criar no texto (e na língua) de chegada (neste caso, em português) uma explicitação que active no leitor um feixe de referências

³⁴⁴ Cf. Eugène Nida, *Toward a Science of Translating*, ed. E.J. Brill, Leiden, 1964, p.159.

Todo o capítulo intitulado “Principles of correspondence”, pp. 156-191, (cap. 8), debate os vectores da “equivalência dinâmica” e os modos permitem que esta possa manter em termos produtivos (produção de sentido) a substância cultural que se intenta traduzir.

³⁴⁵ Cf. Maria Tymoczko, “How Distinct are Formal and Dynamic Equivalence?”, in Theo Hermans, *op. cit.*, 1985, pp. 63-86.

³⁴⁶ Marcela Iochem Valente, “Tradução: Mais do que um Processo entre Línguas, uma Ponte para Transmissão de Capital Cultural”, in *Raído*, Dourados, MS, vol. 4, n. 7, jan.-jun. 2010, p. 326:

“Se o tradutor não tiver consciência das marcas culturais presentes no texto em que ele está a trabalhar, ele não conseguirá encontrar equivalentes adequados na língua alvo.”

e estabeleça uma rede de relações, que se interrelacionem de forma dinâmica com os demais elementos da sua cultura, tornando-os por esse meio actuais e relevantes.

Parece-nos que, nas palavras de Rieu, mais do que considerar que a tradução (cultural) que operam “is the best which comes nearest to giving its modern (foreign) audience the same effect as the original had on its first audience”³⁴⁷, os nossos autores pretendem, com o uso dinâmico da equivalência, que os seus leitores possam fazer apelo, de forma dialéctica, a um conjunto de noções e conceitos que são havidos por cruciais para que se coloquem numa perspectiva de compreensão da sabedoria oriental. Na intersecção desta operação múltipla de transposição de conteúdos culturais, interagem os mais diversos níveis de uma cultura, e só por meio da sua análise enquanto processos culturais em sentido pleno, nos poderemos aperceber da verdadeira dimensão, profundidade e impacto da actividade de tradução cultural.³⁴⁸

É por isso que, no dizer de Robinson, “Equivalence is essential to translation; the real issues are what it is, how it works”³⁴⁹; ou seja, a questão, sobretudo aquando da tradução cultural, está em se saber segundo que parâmetros e critérios se aplica a equivalência, tendo sempre em vista desvelar e incorporar o sentido dos elementos exógenos no sistema cultural próprio.

Ao serem incorporados no novo sistema cultural do qual decorre uma mundivisão muito peculiar, os elementos da sabedoria oriental, que foram tratados pelos dois autores que nos propomos estudar, ganham uma nova função (renovam o sistema cultural novo pela forma também ela nova em como aí são colocados) a partir da qual se gerará um novo sentido, e desempenham um papel em grande medida diverso do que tinham no sistema original³⁵⁰.

É no contacto dialógico que Antero e Silva Mendes estabelecem com o Oriente que o “relêem”, tomando alguns dos seus elementos, e lhes oferecem um sentido único e muito específico, em grande medida distante do original (pela interpretação feita, pelas equivalências estabelecidas e pelo dinamismo que esses elementos encontram no novo sistema interpretativo em que são colocados) e, no essencial, um sentido dependente das relações que esses elementos

³⁴⁷ E.V. Rieu, J.B. Philips, “Translating the Gospel - The Bible translator”, 6, 1955, p. 157.

Desenvolvem o conceito funcional de “efeito equivalente” como um meio de o texto traduzido, nos seus aspectos e implicaturas culturais, poder chegar perto e interpelar o público contemporâneo, transpondo também barreiras espaço-temporais.

³⁴⁸ Usamos aqui a aceção de José Lambert, segundo a qual a tradução estabelece uma relação interactiva entre as culturas. (José Lambert, “À la recherche de cartes mondiales des littératures », in *Semper Aliquid Novi*, dir. Janos Riesz e Alain Ricard, Tubingen, 1990).

³⁴⁹ Douglas Robinson, “Looking through Translation: A response to Gideon Toury and Theo Hermans”, in *Current Issues in Language and Society*, vol. 5, issue 1/2, 1998, p. 115.

³⁵⁰ Entram antes no domínio daquilo a que Pym chama “intercultural” (cf. Anthony Pym, *Method in Translation History*, St Jerome, Manchester, 1998).

passam a ter adentro do novo sistema. Na sua obra, estes autores impõem-se um estudo tão detalhado quanto possível dos elementos culturais com que lidam, que lhes permita, antes de mais, entendê-los nas suas implicações e subentendidos, para além da sua mera aparência ou exterioridade fenomenológica, com vista a poderem encontrar-lhes equivalentes³⁵¹ na cultura e língua de chegada.

A questão do sentido torna-se assim como relevante. Vários estudos, sobretudo na área da filosofia da linguagem, na esteira sobretudo de Wittgenstein, analisando questões essenciais no campo da pragmática, apontam para uma determinação do sentido na estreita relação com o contexto: é no diálogo do texto e dos seus elementos com o contexto que se gera dinamicamente o sentido, o qual devém incessantemente, quer a nível das suas estruturas explícitas, quer também (e sobretudo) a nível das suas estruturas implícitas, muito por via da sua recepção.³⁵² O contexto, assim, além de estar intimamente implicado na compreensão do sentido, torna-se uma chave para a interpretação, determinando a forma como os termos são entendidos e qual será a função que desempenharão na nova situação cultural em que são colocados.³⁵³

Para além disso, interferindo na análise, interpretação e compreensão dos elementos exógenos incorporados, actua uma determinada mundivisão que lhes subjaz e que, por ser evidente na sua origem, não carece aí de evidenciação. Todavia, quando esses elementos são transferidos para o novo sistema, sofrem necessariamente alterações profundas, pois que num novo contexto (estabelecendo as referidas interrelações dinâmicas com os demais elementos desse sistema) ganharão sentido(s) novo(s) pela interpretação que deles for feita e, além disso,

³⁵¹ Cf. Marcela Iochem Valente, *op. cit.*, 2010, p. 325.

³⁵² Cf. Ernst-August Gutt, “From Translation to Effective Communication”, in *Notes on Translation*, vol.2, n. 1, 1998, pp.24-40.

Vidé Ernst-August Gutt, “Translation and Relevance”, 1991, secção 5 (“Translations as interpretive use”, pp. 81-84), e a secção 7 (“Translation, faithfulness and successful communication”, pp. 87-90).

³⁵³ James Holmes, *op. cit.*, 1988, pp. 68 e segs.

potenciarão ulteriormente interpretações diversas.³⁵⁴ Os vários níveis implícitos do texto radicam no âmago de uma cultura, relativamente aos quais, por serem evidentes para os elementos que a ela pertencem, nunca se chega a sentir a necessidade de explicitação (a *doxa* discursiva)³⁵⁵: assim é porque, estando no sistema cultural de que são fruto, nunca chegam nem a ser questionados, nem a desafiar outros elementos desse mesmo sistema.

Porém, quando certos elementos migram para uma outra cultura – com outros textos implícitos – eles vêm a ganhar uma nova dimensão, muitas vezes insuspeita para os próprios autores dessa migração (discursiva e cultural); ou seja, a migração cultural efectiva por um lado uma aproximação e, por outro, obriga àquilo a que Guff chama uma “reordenação”³⁵⁶ das estruturas explícitas e das implicações dos níveis implícitos da cultura do tradutor (e do leitor) cultural.

Parece-nos que em muitos dos casos é o que se passa com Antero de Quental e com Silva Mendes, quando trazem para o contexto cultural português, para além de conceitos, outros aspectos vários do Oriente sapiencial budista e taoista como concepções e conceptualizações nomeadamente da existência, do mundo, da vida, do valor moral, etc. Patentear o novo contexto (tanto a nível dos demais elementos com os quais entram em contacto na mundivisão de ambos os autores, como igualmente a nível do que está implícito na nova cultura em que são colocados) é um dos objectivos do nosso trabalho de análise dos textos que apresentamos mais adiante.

É pois um problema que se coloca à nossa perspectiva, a de saber se conseguiremos fazer ressaltar o conjunto essencial das explicitações e implicações dos conceitos traduzidos culturalmente pelos nossos autores; a cultura e os textos têm a sua trajectória própria que incessantemente lhes atribui/retira sentido e, por esse facto, adquirem dinamicamente uma certa história interpretativa e significativa. Esta tarefa reveste-se de dificuldades acrescidas quando estamos em presença de textos que, ou possuem uma história interpretativa já muito vincada, ou são desconhecidos para o sistema cultural onde nasceram. No caso dos primeiros, certos textos que trataremos estão no centro do sistema cultural devido aos processos de canonização que se

³⁵⁴ Itamar Even-Zohar, *op. cit.*, 1979, pp. 46 e segs.

³⁵⁵ Cf. Clem Robyns, *op. cit.*, 1994, pp. 404-427.

“The structured (but plural and dynamic) whole of presuppositions is what we call *doxa*.” (p.406).

³⁵⁶ Cf. Ernst August Gutt, *op. cit.*, 2000.

Ao fazer depender a efectivação do processo de tradução do processo de cognição (com base na sua teoria da relevância), Gutt usa o termo *reshuffling* para referir os processos múltiplos pelos quais os elementos traduzidos de uma cultura para outra ganham novos vectores de sentido pela sua colocação em contextos diferenciados. Trata-se no fundo de um processo de “re-ordenação” do sistema de chegada por via dos elementos novos, o qual se processa naturalmente até este voltar a adquirir estabilidade e criar assim (novo) sentido. (cf. p. 153).

foram operando sobre eles, pelo que sentimos que, seja qual for o corte com esse fio da história interpretativa que façamos, ele poderá suscitar críticas imediatas. O sulco da história das interpretações feitas, (sobretudo nos textos anteriores com que trabalharemos adiante) que é o mesmo caminho que os levou a serem colocados no núcleo do seu sistema literário-cultural, limita inevitavelmente - ou pelo menos condiciona em muito - a capacidade de novas e renovadas interpretações e a sua maior ou menor aceitabilidade. Por outro lado, no caso dos textos de Manuel da Silva Mendes, pelo facto de serem colocados junto de textos consagrados e plenamente canonizados no sistema cultural português, parecem desmerecer essa posição, ou pode pelo menos não parecer óbvia e culturalmente produtiva essa colocação.

A nossa interpretação irá pois tentar dar a conhecer como em várias instâncias certos conceitos e noções orientais estão presentes de forma muito subtil e sofisticada no sistema de recepção. Tanto Antero como Silva Mendes fazem um trabalho descritivo e interpretativo de enorme alcance no que diz respeito à sabedoria oriental que, ao transportarem esses elementos para os seus textos, fazem-no com uma fluência e invisibilidade que muitas vezes passam despercebidos ao leitor não avisado³⁵⁷.

A aplicação de um conjunto de processos de tradução cultural produz um efeito surpreendente, pois que, quanto mais eficaz for, menor será a possibilidade de se poder descortinar o processo de tradução existente. Uma profunda domesticação dos elementos culturais exógenos e uma integração tão completa e fluente quanto possível são uma evidente mais-valia para o sistema cultural de recepção, o qual se tornou mais abrangente e consistente, mas levantam por outro lado dificuldades claras de interpretação.

Se por um lado os estudos estruturais enfatizam uma abordagem sincrónica, entendendo a língua como o sistema actual das relações que estabelecem o significado, de interrelações com

³⁵⁷ Lawrence Venuti, *The Translator's Invisibility: a History of Translation*, London, New York, Routledge, 1995, pp. 4 e segs.

variados aspectos da cultura, nomeadamente o sistema literário e filosófico, sabemos porém que o texto, embora as distinções saussurianas tenham um valor relativo, não é sobretudo *langue*, mas sim *parole*,³⁵⁸ e é no sistema da língua (tal qual foi sendo trabalhado por uma comunidade em que os elementos culturais novos vêm a ser inseridos) que se poderão encontrar formas diversas de tornar relevante o contexto e o nível implícito dos conceitos (do texto) a traduzir³⁵⁹. A escolha do que se traduz e a forma como a tradução é conduzida, envolvendo este processo um grande número de opções que o tradutor tem de tomar, são actos intencionais, além disso, a leitura de um texto será sempre afectada pela história das suas interpretações e pelas tradições e contextos culturais para onde foi sendo traduzido, os quais pertencem também já ao texto que deles não se podem distanciar.³⁶⁰

Pela análise e tradução cultural, os processos complexos de toda a tradição das interpretações feitas passa a fazer parte do significado do texto. Esta incorporação de sentidos (dialecticamente) novos ao sentido inicialmente apercebido é também uma das facetas essenciais da actividade de tradução, pois que neste aspecto compreendemos como o texto traduzido é sempre (antes de mais) um fenómeno de forte dinamismo e de implicações dialécticas múltiplas principalmente na cultura da língua para que foi traduzido.

Fazer ressaltar os aspectos que foram sublinhados na migração e tradução culturais dos termos e conceitos sapiencias budistas e taoistas operadas pelos nossos autores é um ponto essencial a frisar nos capítulos que dedicamos à análise dos textos na Parte 2 deste estudo, querendo nós com isso mostrar que só com eles (esses conceitos sapienciais orientais) o texto anterior e de Silva Mendes podem ser de facto entendido.

Desta forma, a fim de chamar claramente a atenção para a densidade cultural muito particular da língua e para a sua importância crucial no que diz respeito à tradução cultural, diríamos que o tradutor é (uma espécie de) agente entre duas culturas (mais do que entre duas línguas, pois que várias em simultâneo e por mediação podem ser activadas no acto da tradução

³⁵⁸ Cf. Anthony Pym, *op. cit.*, 1995.

³⁵⁹ Cf. Anthony Pym, *op. cit.*, 1996.

³⁶⁰ Luise von Flotow, *Gender, Sex and Translation – The Manipulation of Identities*, St Jerome Publishing, Ottawa, 2005.

A questão do contexto é um factor de capital importância para o entendimento da actividade de tradução: “Contexts are of paramount importance when we produce translations, and we study them; they shape, influence, permit or prohibit certain versions of certain texts at certain times. Translation is a deliberate act, eminently social, historical and personal (...) and as such is context-bound. Translation is a planned rewriting; it produces a deliberately different version of an already existing text (...) to reach a specific readership. Similarly, studies of translations are deliberate activities, carried out in specific socio-political, economic and cultural contexts, which affect the outcome of the study” (pp. 39, 40).

cultural); entre os conceitos no contexto da cultura de origem e os dos leitores e da sua cultura; entre uma tradição cultural diferente em que se perscrutam potencialidades e complementariedades, e a própria para a qual traduz. O tradutor cultural reveste-se assim de um papel de mediador e de transformador, activando para os conteúdos traduzidos sentidos antes inexistentes como tal. Revestido do papel central da acção de tornar acessíveis conteúdos culturais antes arredados dos seus potenciais leitores, o autor que na sua obra opera a tradução de conteúdos culturais rege-se por princípios de carácter ético que se fundam no imperativo de pesquisa da matéria que traduz. Por outro lado orienta-se também por um respeito indiscutível do que foi interpretado e por uma percepção tão penetrante e avaliadora da repercussão que o seu acto de tradução/mediação terá no que respeita ao(s) conteúdo(s) traduzido(s) e à cultura de chegada. O enquadramento ético da sua acção não se distingue, na sua natureza e na sua acção, das demais actividades que estão implicadas no diálogo intercultural e que se desenvolvem no estabelecimento de pontes e de ligações nas fronteiras das diferentes línguas e culturas. Afirma a propósito Anthony Pym:

(...) I want to place translators within the general frame of intercultural communication, and I do not think any substantial ethics can be formulated without reference to the many forms of social involvement included within that frame. (...) It is no longer enough to look at translation in its traditional narrow senses. (...) By all means place it within a wider frame, but let us keep calling it by its accepted name.

(...) In multicultural (...) contexts, however, it would seem more profitable to regard translation as a specific form, as one among many modes of cross-cultural communication, with its own developing tradition of study.

Seen as such, the translation form is certainly not always the best way to promote democratic involvement, and we will have to go beyond it. In the meantime, though, there is still good and bad in what translators do. And thus an ethics to talk about.³⁶¹

O quadro ético que enforma e rege de alguma maneira a actividade da tradução cultural não implica necessariamente que leve à evasão do tradutor no acto de traduzir e que o torne total ou mesmo parcialmente invisível no texto de chegada. A actividade de tradução rege-se muitas vezes por um quadro que advém tanto dos bens culturais a transmitir, como das características percebidas pelo tradutor na cultura de chegada, para além dos múltiplos agentes e factores

³⁶¹ Anthony Pym, *On Translator Ethics: Principles for Mediation Between Cultures*, John Benjamins B. V., (1984), 2012, trad. de *Pour une éthique du traducteur*, based on seminars originally given at the Collège International de Philosophie, Paris.

que agirão na sua recepção. A consciência do seu papel activo e empenhado na criação das pontes possíveis de ligação entre os dois extremos que são os sistemas culturais fonte e de chegada, é que ditará, não tanto as regras (não estamos perante um quadro axiológico prescritivo da tradução), mas sim os instrumentos a usar, a fim de o produto final da sua acção poder ganhar densidade e significância para a sua cultura. É um quadro ético que orienta e amplia a eficácia da acção do tradutor, mais do que a espartilha em quadros epocais de aceitabilidade: que oferece modos e orientações de acção, mais do que proibições e inibições que poderiam em última análise passar pelo apagamento do tradutor.³⁶²

O papel de mediador desenvolve-se não só no plano do intérprete da cultura outra, ao estudar e ao analisar acerca dela e dos seus pressupostos, mas também no do tradutor (*stricto sensu*), pois ele terá de activar diferentes estratégias para fazer com que o seu leitor possa abarcar tanto, e tão cabalmente quanto possível, aquilo que podemos resumir por alteridade, ou por ponto de vista do Outro.

No que respeita aos nossos autores, trata-se sobretudo de um trabalho a nível da língua e da sua expressividade em torno de como a equivalência (*lato sensu*) se coloca face à alteridade. Também Antero e Silva Mendes ao entreverem potencialidades interpretativas da realidade e do homem que certos elementos culturais possuem na outra cultura (o oriente sapiencial), experienciam este mesmo processo em que, para satisfazer a necessidade de compreensão da sua situação no seu tempo, traduzem elementos da outra cultura. Para além disso, estão ambos conscientes que o que lhes interessa nesse processo de apropriação e de tradução é o Oriente sapiencial expresso em textos de um tempo remoto, o que implica que façam uma projecção da sua visão nas bases culturais do Oriente e as tornem traduzíveis por via da sua interpretação.

Este duplo movimento mental no espaço e no tempo é, no fundo, o critério de selecção dos elementos a traduzir e a incorporar no sistema da sua cultura, e é o critério formal de acção do tratamento e tradução desses mesmos elementos no seu sistema cultural, pois assim

³⁶² Cf. Douglas Robinson, *The Translator's Turn*, St John Hopkins University Press, 1991, Cf. Cap. 4, "Ethics of Translation", pp. 194-215, no qual se discute a importância de uma consciencialização activa por parte do tradutor acerca da natureza das formas com que opera sobre o texto a traduzir e da necessidade de agir em consequência:

"In the ethics of translation, the 'turns' (...) are versions (...), active modeling patterns for the shaping of purpose with respect to the TL [target language] receptor. Traditionally, translators (have been taught to) imagine their ethical task as one of introversion, self-effacement, becoming a window between SL [source language] text and TL receptor. (...) What happens when the translator conceives his or her ethical task differently – as conversion, for example, or subversion, or perversion, or inversion, or revision? (...) it is time to offer translators tools, not rules..." (p. 196).

sobressaem pela relevância. Por este regresso e busca no passado devemos entender um eco da procura setecentista e oitocentista das origens da Europa cultural no Oriente mas, mais do que isso, um acto em que se desfaz a preteridade desse passado pelo acto da tradução cultural. Ao efectivar a tradução cultural, ambos os autores expõem o (seu) presente a mudança(s), trazendo *ipso facto* um novo dinamismo à sua cultura.

...current necessities are projected onto the past in order to make it translatable into the present. This mutuality ultimately decides the nature of the past invoked... A return to the past entails undoing its pastness, shaping it in accordance with the present needs and, in so doing, exposing the present to change.³⁶³

A colocação dos dois pólos em contacto é, por si, um acto de poder de acordo com os imperativos antes enunciados e que constituem a ética do tradutor³⁶⁴, o qual desencadeia processos de selecção e de apropriação, por um lado, e de mecanismos e estratégias de leitura, de aceitação e de interpretação, por outro, que tornam o discurso polivalente e vastamente profícuo, sobretudo para a cultura de chegada³⁶⁵.

O tradutor cultural “by discovering difference as the dividing line between cultures, history as a cross-cultural discourse emerged. (...) On the one hand, the difference between the two cultures has to be overcome by the developing sequence, and on the other, this very difference has to be maintained in order to gauge the (...) achieved result.”³⁶⁶

³⁶³ Sanford Budick, Wolfgang Iser, *op. cit.*, 1996, p. 296.

³⁶⁴ Cf. Andrew Chesterman, “On Translation Ethics”, *Memes of Translation - The Spread of Ideas in Translation Theory*, John Benjamins B.V., Amsterdam, 1997, pp. 169-194.

³⁶⁵ Sanford Budick, Wolfgang Iser, (eds.) *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, Stanford University Press, 1996, p. 246:

“Translation between **any two languages/cultures** sets in motion a tug-of-war around those aspects of each language that are least accessible to agreed-upon **equivalents**, around those **aspects of expression and understanding that are unique to a given culture**. This struggle - between **possession and dispossession**, or between **reinscription and obliteration** - is necessarily perilous for the culture that has less power to retain the usages of its language. Since **translation wields powerful forces of cultural change**, it is an arena both of the global coercions of national cultures and of the local dominations of everyday others by everyday selves. **Thus the ethics of translation are both the ethics of cross-cultural discourse and the unit problem of ethical discourse itself.**”[destaques nossos]

³⁶⁶ Sanford Budick, Wolfgang Iser, *op. cit.*, 1996, pp. 245, 246.

Antero e Silva Mendes estão de facto conscientes da apropriação que fazem de elementos culturais provindos e criados em campos culturais diferentes no tempo e no espaço, e para o efeito, aplicam estratégias de adequação e de interpretação, que desempenham um papel crucial no sentido de poderem tornar relevantes os elementos traduzidos do Oriente sapiencial. Esta dualidade (Eu/Outro; Presente/ Passado; longe/perto...) constitui, com efeito, o paradigma matricial do discurso intercultural e dos instrumentos a usar pelo tradutor aquando da efectivação da tradução cultural.

Na nossa perspectiva, Antero e Silva Mendes estabelecem pontes que conduzem ao Outro, permitindo que o Outro afecte a familiaridade e quietude do Eu; indicam o caminho a percorrer, sabendo que o seu discurso não pode ser demonstrativo e/ou dedutivo. A escolha da forma poética em Antero de Quental prende-se em grande medida com o facto de que a lógica da alteridade obriga, antes de mais, o tradutor cultural a compreender que as premissas para a alcançar terão de ser elas também diversas, e que, por isso, será por via da intuição (intelectual e emocional) que o seu público poderá captar o essencial dos conteúdos sapienciais traduzidos. Os textos possuem por isso um carácter encaminhador e mesmo iniciático, incorporado na forma poética do soneto anteriano e ensaística e fragmentária de Silva Mendes. Há nestes autores e contexto a necessidade de criarem aquilo a que poderíamos chamar uma retórica da alteridade, que obriga, desde logo, à realização de uma nova organização dos textos que aparecem pontuados por formas de discurso que sejam intuitivas, mais do que dedutivas.

Não é pelo esquema demonstrativo e dedutivo que ambos os autores escrevem, e a lógica interna de cada texto e da relação dos vários textos componentes da sua obra deve mais a figuras de pensamento como a metáfora, a comparação, a contradição e o paradoxo, do que ao raciocínio dedutivo. Nos seus textos encontramos temáticas filosóficas expressas por formas poéticas, daí que, neste aspecto, notemos que a escrita de ambos se desenvolve na interface dos discursos filosófico e poético, numa aproximação que radica em última análise no pensamento platónico, ao considerar que “la philosophie s’inscrit (...) au même titre que l’art véritable, dans une structure mimétique qui est la structure ontologique de la réalité. (...) Art et philosophie sont donc frères, tous deux issues de la Vie elle-même (...) reconduisent l’apparence à sa source ontologique, éthique et théologique, qui est le visage de l’être (eidos) ».³⁶⁷

³⁶⁷ Jean-Jacques Mattéi, “L’Inspiration de la Poésie et de la Philosophie chez Platon », *Noesis*, n. 4, 2000, pp. 90,91.

A procura de um novo discurso acerca do Outro é já um encaminhamento para fora da lógica linear que usam por exemplo noutros dos seus textos que versam temáticas diferentes³⁶⁸ (e que se colocam por isso fora do âmbito do nosso estudo). Encontramo-nos portanto no domínio da alusão e da sugestão na procura da intuição que se oferecerá a quem, no exercício correcto da sua mente, a colocar na prática e no gosto por aquilo que é perene, a fim de se poder libertar do que devem, e a poder tornar a sua acção como um meio de elevação. Pensamos que isso se tornará bem evidente mais adiante através da análise que fazemos próxima dos textos. Portanto, se bem que estes autores escrevam segundo géneros e subgéneros textuais já estabelecidos, eles buscam formas diversas que possam apontar os caminhos de compreensão para os seus leitores potenciais.

Como veremos, ambos os autores colocam-se face ao Outro reconhecendo nele um real interlocutor com o qual podem alargar a sua visão da realidade, e pelo qual podem aprofundar as razões da sua posição e dos seus pontos de vista. A sua atitude hermenêutica aparece com duas facetas muito marcadas, pois que os elementos da sabedoria oriental com que lidam lhes abrem possibilidades de um discurso cuja intenção comunicativa última se situa entre a descrição e a análise (por vezes bem acutilante) e a reflexão crítica (incitadora de uma mudança de atitude gnoseológica e ética), mostrando sempre contudo uma atitude de indiscutível respeito pela alteridade (é este um dos pontos de aproximação entre ambos).

Este respeito porém, é o que lhes permite compreender não só aquilo que do Outro merece a sua atenção e que será relevante (as estratégias de selecção e de domínio antes referidas), mas também aquilo que no Outro os interpela, questiona e que, simultaneamente, destrói nas suas certezas e *pré-juízos*, sobretudo acerca do Eu e do mundo: “It is the Other who breaks into my ego-centredness and gives me something to understand,”³⁶⁹ no dizer arguto de Gadamer. Daí que, seguindo uma perspectiva hermenêutica próxima da deste pensador, seria possível dizer que os tradutores (culturais), incrustados que estão no seu tempo e cultura específicos e nas suas necessidades, (que são em grande parte as do homem que aí vive) precisam muito mais de escutar do que procurar assenhorear-se do Outro, colocando-o na rede dos seus conceitos e na lógica do seu (pré-estabelecido) sistema de compreensão do mundo.

³⁶⁸ Estamos a referir-nos a textos como “As Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do séc. XIX”, no caso de Antero de Quental, que é um texto marcadamente informativo e dedutivo, e de vários textos de Silva Mendes como “Filosofia da Criação”, “Defronte de um Budha”, “Bodhidharma-Tat Mó”, ou ainda “Filósofo da criação”.

³⁶⁹ Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 1996, p. 46.

Ambos se colocam numa atitude de escuta e de imensa atenção, donde ressaltam sobretudo quadros descritivos em Manuel da Silva Mendes, caldeados por comentários onde sentimos o pulsar da experiência directa e em primeira pessoa, e de “encaminhamento” ao conteúdo dos conceitos usados na forma sonetística, por parte de Antero de Quental³⁷⁰. Tanto num como noutro, verificamos haver uma intenção de criar condições de criar no leitor um silêncio interior propício à compreensão e escuta daquilo que constitui a alteridade no Outro.

Em ambos os autores parece existir uma intenção de a sua escrita apontar ao leitor a possibilidade de deixar a palavra (*parole*) falar dentro de si a partir dos textos (*a palavra que fala*).

Deixar a palavra falar (*falar é antes de tudo escutar*) pressupõe antes de mais entender que não é só o homem que fala. É sobretudo entender que a palavra, embora activada na fala do homem, o precede, em termos de princípio e não cronológicos, desde que aquele lhe dê essa possibilidade, ouvindo-a. Tal como refere Platão no *Fedro*, a palavra necessita de um autor, e esse autor não é o Homem em geral. É tal ou tal homem que, ao usar a palavra, se representa o que é, e por esse facto mesmo, se torna responsável daquilo que é dito, antes de mais para si próprio, o que é tão mais evidente no caso do diálogo (e no do monólogo que é um diálogo do homem consigo), no qual o homem fala em resposta e, de forma efectiva, deixa clara a sua responsabilização relativamente à palavra dita. (*É a palavra que torna o homem aquilo que ele é.*)

É neste sentido que a palavra precede o homem que é sempre o seu autor e responsável, pois que se é verdade que aquela não existe sem este, o seu uso só é possível quando ela já existir. O verdadeiro conhecimento da realidade advém da contemplação da palavra que fala, pois só a palavra escutada pode apontar àquilo que é essencial. Claramente, esta compreensão da palavra não se dá no seu uso quotidiano em que se sobrepõem as necessidades utilitárias da comunicação dos afazeres do quotidiano. Requer esforço e um “salto”, e dá-se tanto na poesia como no pensamento, onde o homem é levado a percebê-la como se se tratasse de uma primeira vez, onde não é tomada como um dado e onde há absolutamente a necessidade de lhe atribuir um sentido próprio.

O ser e a palavra estabelecem uma relação que conduz ao esclarecimento do mundo, e essa é em grande medida a tarefa tanto da poesia como da filosofia.

³⁷⁰ Cf. Martin Heidegger, *Acheminements vers la Parole*, ed. Gallimard, Paris, 1981.

Tanto Antero como Silva Mendes usam formas metodológicas (de encaminhamento) que permitem ao leitor percorrer as pontes que controem até ao Outro, deixando-se atingir pelo desconforto que sempre causa a interpelação e a crítica, a interpelação e o apelo a uma mudança de posição de compreensão e de existência. Este é, aliás, em nossa opinião, um dos aspectos dos textos tratados neste trabalho que mais dificilmente será entendível pelo leitor actual, num tempo de celebração superficial e ligeira da multiculturalidade e da diferença. Destes textos e da forma como os analisamos, colhemos a lição de que será por este posicionamento em causa de si próprio, e do que parece ser mais evidente, que se poderá dar o primeiro passo tendente à interpretação e compreensão da alteridade.

Há nos nossos autores um desejo de se colocarem em posição de compreensão do Outro e por ele serem desafiados, não para eles próprios se tornarem “outros”, mas sim para dele poderem aprender e, através do seu texto que é a expressão da sua vontade real de compreensão (e de absorção), traduzirem essa alteridade, integrando-a no seu texto e podendo de certa forma alertar o homem do seu tempo no sentido de encontrar pistas de resolução dos seus dilemas, ajudando-o a compreender a sua real situação.

Tentando sumarizar, parece-nos que a principal tarefa a nível da construção dos textos poéticos anteriores e ensaísticos de Silva Mendes é a de *facilitar, apontar e dar acesso à alteridade*

Parece-nos que é neste apontar do caminho que os dois autores realizam, que reside precisamente um dos principais traços do carácter ético da sua actividade translatória em relação ao leitor, na qual eles respeitam as necessidades e a posição hermenêutica deste em (e para) aceder à alteridade. Recorrem a variadas formas para o realizar, e estas formas – como veremos mais adiante na análise próxima dos textos – podem variar entre a manutenção dos termos originais – que é o que acontece com Antero e com Silva Mendes com conceitos tidos por fundamentais, como *Nirvana* e *Tao*³⁷¹, pelo que criam um efeito de estranheza, numa afirmada

³⁷¹ Assim como a um conjunto de conceitos centrais da sabedoria oriental que contemplam directa ou indirectamente nos seus textos, os quais tratamos num capítulo específico do presente estudo.

atitude que opta pelo efeito de estranhamento (*foreignization/estrangeirização*) - e a total absorção dos conceitos percebidos e concomitante expressão por meio de formas e por termos próprios dos da sua cultura.

Uma consequência imediata da manutenção dos termos originais na compreensão que deles terá o leitor pelo efeito de estranheza que provocarão, é o facto de se esperar que possa daí decorrer uma reflexão sobre os seus conteúdos e alcance. Tomando antes de mais uma atitude de respeito pela cultura de partida, a manutenção dos termos considerados centrais na cultura original, e em certo sentido intraduzíveis na cultura de chegada, tenta sobretudo alargar a sua compreensibilidade por parte do leitor. Estes termos pelos quais se activa a estratégia de estrangeirização são, além de fundamentais, clara e profundamente enraizados na cultura de partida, pelo que só uma reflexão continuada poderá fazer compreender o seu conceito. Além de tudo o mais, ao serem deixados na sua forma original, adicionam um carácter exótico ao texto, o qual terá por objectivo um incitamento a uma mais prolongada reflexão sobre os seus pressupostos e consequências.³⁷²

Por outro lado, quando activam estratégias de tradução cultural que tendem a uma absorção dos conceitos tomados da cultura de partida (os quais, as mais das vezes nos textos que nos propomos estudar, passam quase por completo despercebidos), trata-se efectivamente de uma tentativa de domesticação em que tentam incorporar esses elementos na sua mundivisão muitas vezes por meio de um trabalho aturado a nível da língua, nomeadamente a nível lexical (pela criação de novos termos e, se não, pela combinatória inusitada de termos existentes), a nível morfo-sintáctico (sobretudo por meio de explicitações, esclarecimentos e de perífrases) e a nível de variadas formas de coesão textual.

Numa opção intermédia, podemos ainda verificar como por vezes deitam intencionalmente mão da sugestão e da referência (usando preferencialmente metáforas e imagens), tentando por meio delas tocar os limites das realidades e dos conceitos que querem referir. Deste modo, pela natureza singular das realidades de carácter ético-metafísico que intentam referir, sugerem-nas sem sobre elas discorrerem, numa confissão implícita da impossibilidade de as abarcar de forma contundente. Põem por isso em uso aquilo a que poderíamos chamar uma retórica do silêncio tendente a encaminhar o leitor a uma compreensão

³⁷² Cf. Gregory Rabassa, "The Ear in Translation", in *The World of Translation*, ed. New York, PEN American Center, 1987, pp.81-85.

intuitiva que, no silêncio da contemplação, venha a mostrar o real sentido do que dizem, que poderá assim vir a ser de certa forma específico e diverso para cada um dos que os lêem.

De todo este labor textual, saíram textos que, apesar de se referirem a situações, realidades e pensamentos exteriores e estranhos para o leitor (e em grande medida também para o de hoje), possuem um carácter muito apelativo e despoletador de reflexão, que o colocam num horizonte de compreensão/contemplação de estranheza face aos conteúdos veiculados. Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes forjam e usam um variado número de estratégias de tradução e de escrita a fim de fazerem ver, fazerem sentir e (sobretudo) fazerem pensar os conteúdos culturais que traduzem e que colocam no seu sistema de interpretação do mundo.

A avaliação e o estudo de elementos de uma outra cultura, a sua interpretação e a sua colocação no contexto cultural de outra implicam um verdadeiro trabalho de tradução cultural. À compreensão dos novos conteúdos que advém de uma penetrante e silenciosa reflexão sobre conteúdos ainda adentro da cultura de origem, segue-se um trabalho de delicada expressão linguístico-literária e ideológico-filosófica na língua da cultura de chegada. O sucesso deste trabalho dependerá em grande medida da forma mais ou menos profunda e abrangente de interpretação das suas implicaturas e alcance culturais.³⁷³

Transportando em si, tanto quanto possível, a sua carga implícita apercebida por quem realiza essa tradução cultural, os novos conteúdos culturais terão um impacto tão mais relevante quanto a sua expressão for mais trabalhada, e essas implicações forem de antemão consideradas e explicitadas: o nosso presente trabalho de análise dos textos anteriores e de Silva Mendes coloca-se precisamente nesta via e, esperamos, poderá ser um instrumento para a sua compreensão.

³⁷³ Afirma Talal Asad que, “o cerne e o sucesso da tradução cultural residem na tendência para ler o implícito nas culturas forasteiras” [tradução nossa]. In “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford, George E. Farcus, School of America Research, University of California Press, 1986, p. 160.

A nossa actividade será a de tornar clara novas linhas de leitura dos textos tratados adentro dos limites apontados da equivalência *lato sensu*, e também a de levar à sua compreensão ponderando (também, e além do que está explícito) a(s) carga(s) dos valores implícitos não imediatamente identificáveis, muito para além daqueles que, por certo, serão adquiridos por via de se colocarem em contacto com uma nova constelação de valores constituintes da nova cultura, que é, afinal, a do leitor.

Compreender os pressupostos culturais que os conceitos transportam, bem como as realidades metafísico-éticas traduzidos das correntes de sabedoria oriental nos textos de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes é o nosso objectivo e a nossa tese, estando cientes de que será daí que resultarão insuspeitas interpretações ulteriores, cujo fôlego, dinamismo e consequências são decerto ainda agora imprevisíveis, assim como o eram ainda mais no momento da tradução.

Neste particular podemos convocar para a nossa apresentação e esclarecimentos de como a tradução cultural opera nos textos de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes - na tentativa que fazem (a nosso ver com grande sucesso) de interpretação e de apropriação de conteúdos da sabedoria oriental budista e taoista - toda uma linha de abordagem dos estudos culturais na linha de V. Komissarov³⁷⁴. De facto este ensaísta refere que a tradução (nomeadamente cultural) é um texto para o qual o leitor activa diferentes normas, normas estas que estão balizadas pelas formas de expressão que foram encontradas pelos mediadores culturais (os tradutores) aquando do seu acto de tradução (*lato sensu*). Estas normas serão necessariamente as normas da tradução e que se poderão referir como a capacidade e conhecimento que o tradutor cultural, como mediador, possui para fazer operar o seu texto traduzido como um texto decorrente do inicial, embora independente e com existência própria. Os aspectos linguístico-discursivos e culturais aparecem tão intimamente relacionados no texto, como estreitamente se inter-relacionam na actividade de escrita e de tradução, daí que as normas que decorrem de ambos interagem tanto no acto de tradução como no da sua recepção, sendo ambos do ponto de vista hermenêutico actos de interpretação.

³⁷⁴ V. Komissarov, “Norms in Translation”, in *Translation as Social Action*, P. Zlateva (ed.), Routledge, London, 1993.

Trata-se de uma corrente de autores que discute de que forma em que medida a abertura de uma cultura e a sua receptividade em relação ao outro não são constantes e podem variar no tempo. É neste contexto que V. Komissarov (entre outros, nomeadamente Shveitser) se refere ao “dinamismo das normas de tradução”.

Neste contexto, V. Komissarov questiona-se: “Given the importance of the linguistic and cultural factors in translation, what are the relationships between them? Can a translation be made either on a linguistic basis or on a cultural one, or are they so interdependent that the one implies the other?”³⁷⁵

Realça aqui claramente a relação estreita existente entre a língua e a cultura na tentativa de chamar a atenção para o duplo aspecto interpretativo da “tradução cultural”, aquando da sua realização e aquando da sua recepção, apelando-se igualmente para que nenhum destes dois pólos seja enfatizado em detrimento do outro, mas que, isso sim, sejam ambos devidamente ponderados, analisados e estudados, a fim de se compreender o verdadeiro alcance da “tradução cultural” que em termos concretos se opera.

Acrescenta ainda V. Komissarov que

The translator renders into another language what the words in the original message mean in their culture. The cultural specifics influence the way the language units are used and understood. Culture finds its expression in the language and through the language.

(...) translation must incorporate the cultural aspects as well. Translation from language to language is *ipso facto* translation from culture to culture.³⁷⁶

Entende-se aqui “cultura” (e decorrentemente a sua tradução) como “the whole of norms and conventions governing social behaviour and its results”,³⁷⁷ e entende-se portanto que a comunicação também pode/deve ser vista como decorrente de um comportamento (e referida a aspectos do comportamento) que é igualmente regido por normas e convenções. Além disso, a tradução cultural ganha uma expressão e uma forma específica no interior de cada uma das culturas e estas especificidades expressam-se em textos que, por isso, adicionam espessura cultural à língua, o que as tornam relevantes para a tradução. Além disso, no contexto concreto da tradução cultural, é sobre estas especificidades que recai o trabalho do tradutor, pois que são elas os objectos culturais que selecciona como merecedores da sua acção translatória e que pretende trazer para o contexto novo que será a cultura de chegada, produzindo aí peculiares

³⁷⁵ Idem, p.34.

Cf. Charlotte Hoffmann, (ed.) *Language, Culture and Communication in Contemporary Europe*, Multilingual Matters, 1996, p. 153.

³⁷⁶ Idem, p.43.

³⁷⁷ Hans Josef Vermeer, *op. cit.*, 1996, p.38.

efeitos comunicativos: “Translation can be looked upon as a testing ground for the functioning of communication, for the conveyance of messages and ideas across frontiers”.³⁷⁸

Em todo o acto de tradução, (e portanto claramente no da tradução cultural), o tradutor assume certos direitos efectivos sobre o texto (objecto cultural), direitos que se colocam acima dos do texto/cultura de partida e do leitor/recepção na cultura de chegada. Sobre aquele (e tendo em vista este) tem de tomar decisões e fazer opções, agindo de uma forma emancipada como um agente responsável que exerce em plenitude a sua liberdade de escolha.

Assim, estamos agora aptos a compreender que na nossa análise dos textos de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes nos interessa entender que voz adicionam os autores à “polifonia do texto”,³⁷⁹ e de que forma atingem uma harmonia (“sinfónica”) dos seus elementos. As várias estratégias de interpretação e de apropriação dos elementos sapienciais orientais usadas tanto por Antero de Quental como por Manuel da Silva Mendes ressaltarão com maior evidência nos capítulos que neste trabalho dedicamos à análise que fazemos muito próxima dos seus textos.

Interessa-nos em suma averiguar e analisar as condições e as interferências que co-agem na transferência de uma cultura para a outra. Se quisermos usar uma linguagem kantiana, diremos que interessa conhecer as condições transcendentais da possibilidade de uma cultura entender e incorporar aspectos de uma outra, percebendo-se assim como se tornou profícuo o termo tradução cultural para os Estudos de Tradução, quando já tinha basta voga entre etnólogos em geral e antropólogos culturais em particular.

Neste nosso estudo encaramos a tradução cultural como o enquadramento epistemológico dentro do qual tentaremos esclarecer e lançar luz sobre os desenvolvimentos e transmissões inter-culturais, investigando especialmente novos aspectos e fenómenos culturais que são

³⁷⁸ Charlotte Hoffmann, *op. cit.*, 1996, p. 153.

Cf. Cap. 10: Christina Schaffner, “Translation as Cross-cultural Communication”, pp. 152-159.

³⁷⁹ Cf. Jacques Moeschler, Antoine Auchlin, *Introduction à la linguistique contemporaine*, Hachette, Paris, 2009.

originados pelo contacto, transmissão e transposição entre diferentes línguas, sociedades e culturas. Estamos pois em face de um campo de confluência de várias disciplinas (os Estudos de Tradução são eles mesmos já em si interdisciplinares), tais como a Antropologia, a Economia, a História, a Linguística, os Media, a Música, a Sociologia, a Filosofia, a Religião, as Artes e a Literatura, que é o caso que agora nos interessa para esclarecer o carácter sapiencial oriental das obras de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes.

Analisaremos em seguida os elementos culturais e os conceitos que, sendo originalmente próprios do taoísmo e do budismo, foram culturalmente absorvidos e traduzidos por ambos os autores, e constituem uma das riquezas das suas obras ainda muito por explorar de forma adequada e contextualizada. Parece-nos que é um aspecto essencial e de grande importância, a fim de podermos captar o alcance e profundidade da reflexão que fazem do mundo e do homem.

O elemento oriental constitui, como veremos em pormenor, uma das traves centrais das obras dos dois autores escolhidos e, através da sua análise nos planos literário e filosófico, explicitaremos como a subsunção destes conceitos pela mundividência de Antero de Quental e de Silva Mendes é uma forma muito elaborada de tradução cultural, pois que o conteúdo desses conceitos ganhou novas formas quando transitou do contexto oriental. Faremos uma explanação mais demorada dos termos que nos parece terem tomado uma posição central no novo contexto cultural, parecendo-nos ser este um caso paradigmático de tradução cultural, tão peculiar quanto raro na história da cultura portuguesa nas suas múltiplas, prolongadas e profundas relações com o Oriente.

PARTE 2.

CAPÍTULO I

A ANTINOMIA DA REALIDADE: A CONTINGÊNCIA E A NECESSIDADE

Na primeira parte deste trabalho estabelecemos o quadro e os parâmetros de estudo dentro dos quais nos debruçaremos agora sobre a análise dos textos de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes. Por um lado, é nossa intenção compreender como um exercício de releitura e de utilização de conceitos centrais da sabedoria oriental é elaborado num contexto intelectual e num momento muito específicos da cultura portuguesa e europeia, que originaram uma peculiar interpretação do mundo e do homem, cujos contornos nos parece não terem sido convenientemente estudados e aprofundados. Ambos os autores estão conscientes das virtualidades e do potencial que esta aproximação de tradições culturais diferentes traz para o entendimento do mundo e da humanidade. Aliás, há na base desta aproximação a consciência de que aqueles elementos que procuram não se confinam em fronteiras de quaisquer tipos, muito menos geográficas, pois que a reflexão é colocada a nível filosófico.

Na linha do vigor dos estudos orientalistas fundadores de uma área de pesquisa independente, sobretudo da escola alemã com os irmãos Schlegel, mas também das investigações da *Société Asiatique de Paris* e das múltiplas publicações de Abel Rémusat e de Eugène Burnouf, e ainda no quadro dos trabalhos de maior fôlego e sistematização dos estudos acerca do Oriente sapiencial de Stanislas Julien e de Max Müller e, além disso, fazendo eco dos trabalhos de divulgação de Jean-Pierre Guillaume Pauthier, Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes também procuram no Oriente as raízes do Saber e entendem-no como o berço da civilização, onde se pode buscar a compreensão dos seus fundamentos.³⁸⁰ Manuel da Silva Mendes, num dos seus textos centrais – “Lao-Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”³⁸¹ - afirma-o de forma clara, e evidencia além disso como estava consciente das vantagens que poderiam advir de estudos de investigação que pudessem aproximar ambas as correntes civilizacionais e culturais, que eles, de modo muito particular, efectivaram:

Ninguém põe já em dúvida que o conhecimento da história dos gregos e romanos com o das noções que nos legaram sobre as antigas civilizações orientais é de todo o ponto insuficiente para a compreensão não só do desenvolvimento integral da Humanidade em todos os lugares e

³⁸⁰ Cf. capítulo II da Parte 1 deste estudo, nomeadamente pp. 98 e segs.

³⁸¹ Manuel da Silva Mendes, *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*, vol. I, compilado, organizado e prefaciado por Luiz Gonzaga Gomes, Macau, 1963, pp. 211-253. (Esta obra será referida por CAMSM, I), e também, Manuel da Silva Mendes, *Sobre Filosofia*, pp. 61-93. e segs. (Esta obra será referida por SF).

em todas as idades, como também da mútua correlação e influência dos diferentes focos de civilização.³⁸²

Noutro lugar, imbuído em grande medida de ideias do difusionismo cultural e da procura de uma genealogia das civilizações³⁸³, que advinham de certa forma da aplicação do modelo biológico às ciências sociais, e que intentava a compreensão dos fenómenos culturais e civilizacionais na sua totalidade para além das barreiras geográficas, Silva Mendes estabelece pontes inter-civilizacionais que possam orientar a sua investigação e a sua reflexão:

Quando Cecrops fundou com alguns seus compatriotas a cidade de Atenas; quando Rómulo lançou os primeiros fundamentos da cidade de Roma – já brilhantes civilizações e grandes impérios da Ásia se achavam sepultados no túmulo da História. (...) O primeiro império da Assíria entrava em decadência, quando Roma apenas se erguia do seu berço. Moisés conduzia o seu povo à Terra da promessa, e já no Extremo-Oriente alguns povos desciam do apogeu das suas civilizações. O Oriente era já velho!

Todos esses impérios e todas essas civilizações caíram, desapareceram, jazem na História: duas, apenas, d'essas civilizações, quais rochedos escarpados que as ondas de balde atacam desde os primeiros dias da Criação, se conservam de pé: a civilização indiana e a civilização chinesa. Imóveis desde os tempos mais recuados que a história alcança, como que esperando que os povos ocidentais não morressem sem as conhecer como suas avós (...)

Elas trazem recordações imensas, que vão até ao berço do mundo; elas conservam vivas, em seu seio, as primeiras tradições do género humano.³⁸⁴

Já Antero, embora comungando desta perspectiva de que é na penetração intelectual no oriente que o ocidente poderá procurar e encontrar as suas raízes e a explicação mais aguda dos seus fundamentos e das suas características, mostra que o oriente sapiencial constitui uma riqueza de elementos culturais, que permitirão ao homem ocidental, consciente dos seus avanços civilizacionais, técnicos e científicos, fundamentar uma reflexão que estruture a sua existência e dê sentido à sua vida.

E como que a confirmar as bases plurais daquilo a que chama o seu sistema, e crente nos benefícios de uma convergência civilizacional, Antero afirma:

³⁸² Manuel da Silva Mendes, *SF*, pp. 61, 62.

³⁸³ Cf. Parte 1, p. 82 e segs., deste trabalho.

³⁸⁴ Manuel da Silva Mendes, *SF*, p. 62.

Cf. Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, p. 212.

Voltei a ler muito os filósofos Hatmann, Lange, Du Bois–Raimond e, indo às origens do pensamento alemão, Leibniz e Kant. Li ainda mais os moralistas e místicos antigos e modernos, entre todos a *Teologia Germânica* e os livros budistas. (...) Estes pensamentos e muitos outros, mas concatenados sistematicamente, formam o que chamarei, embora ambiciosamente, a minha filosofia. (...) Há, com efeito, muita coisa comum entre as minhas doutrinas e o Budismo, mas creio que há nelas mais alguma coisa do que isso. (...) O Ocidente produzirá, pois, por seu turno, o seu Budismo, a sua doutrina mística definitiva, mas com mais sólidos alicerces e, por todos os lados, em melhores condições que o Oriente.³⁸⁵

Além disso, por outro lado, para atingirmos o objectivo que antes referimos, que é evidenciarmos e compreendermos como o oriente sapiencial, budista e taoista, faz parte dos instrumentos de análise e da compreensão que ambos os nossos autores possuem do mundo, iremos aplicar uma pluralidade de aspectos que enunciámos anteriormente acerca do carácter funcional e operativo do conceito de tradução cultural, fazendo ressaltar como a obra destes dois autores é, em grande medida, devedora da sabedoria oriental, e como esse aspecto lhe dá coesão e lhe traz um carácter universal, ou pelo menos intercultural, e é central para a sua compreensão.

Sem ser aqui nossa intenção analisar em profundidade as tradições budista e taoista, gostaríamos contudo de apontar as suas principais linhas de força, que por um lado permitem uma aproximação entre ambas e, por outro, nos esclarecem em vista de podermos compreender o que, em ambas estas tradições, os nossos autores procuraram traduzir, para construir a sua perspectiva sobre o mundo e o homem.

O budismo e o taoísmo terão sido aquelas tradições culturais orientais que mais interessaram e mais aproximaram os autores europeus da sabedoria oriental, talvez pela sua plasticidade e multitudine de interpretações a que foram sendo sujeitas ao longo da sua história milenar, talvez também devido ao apelo muito particular que fazem a uma reflexão acerca do mundo e da forma como aí entendem o lugar do homem. Se potenciaram um tão grande número de leituras diferentes dos seus textos, criando uma tradição de crítica e de diálogo intra e intertextual, e assim foram sendo aceites no núcleo das culturas para onde foram sendo traduzidas e desenvolvidas, é também verdade que foram sobretudo estas duas tradições sapiências do oriente que mais suscitaram a interrogação e a reflexão de pensadores ocidentais.

Muitas vezes a tradição taoista e budista foram entendidas indiferentemente em muitos aspectos, pelo facto precisamente de ambas partilharem concepções fundamentais semelhantes,

³⁸⁵ Antero de Quental, *Cartas II, op. cit.*, pp. 838 e 839, 1887. (Carta a Wilhelm Storck). [destaques no original]

nomeadamente no que diz respeito à confiança nos grandes ciclos da vida e no entendimento da existência unicamente quando inserida no todo do mundo, onde só assim ganha significado.

Todavia, há um fundo cultural que também as distingue, nomeadamente pela base hindu do budismo e pela inserção do taoismo na cultura chinesa de onde recebe a percepção das suas principais linhas de reflexão. O taoismo dá uma atenção muito especial à questão da natureza e à da espontaneidade do homem nela inserido na prossecução de um ideal de harmonia com o cosmos. Todos os seus esforços vão no sentido de ajudar o homem a encaminhar os seus desejos, os seus pensamentos e a sua acção no mundo de onde brotaram e onde se realizam. Intenta conduzir o homem para uma concordância e para uma adequação à ordem universal: apresenta essa harmonização como o caminho, que só se evidencia por aquele que o percorre. O caminho e o viandante constituem ambos o *Tao*, princípio estruturador do real e orientador da sua acção.

No entanto, com uma tradição mais velha de vários séculos e assente num fundo cultural hindu, o budismo deriva a sua denominação do termo *budhi*, “o que está acordado”. A tradição budista decorre da experiência de elevação e de percurso de consciência descrito e ensinado por Siddharta Gautama que acabou por ser registado num conjunto de textos em forma de sermões que foram sendo considerados o seu núcleo sapiencial: o cânon budista.

Poderíamos centrar o núcleo dos ensinamentos budistas em três pontos essenciais que vão no sentido de o homem controlar a sua acção (e desejos) pelo seu pensamento, de desenvolver o entendimento de qual é a sua posição no real, e de aí conduzir uma vida segundo preceitos morais que o ajudem a inserir-se na totalidade do fluxo do movimento do mundo. Alimenta a ideia de essa inserção se poder efectivar de tal forma, que a individualidade de cada sujeito se dilui e ganha uma compreensão plenamente integrada na realidade, no *Nirvana*: um momento de profunda intimidade com a realidade do qual decorrerá, a nível ontológico, uma diluição da unidade do sujeito, um esbatimento da sua subjectividade entendida por oposição aos demais, tomados como objectos, e a cessação do desejo como origem desta bipartição no homem, a qual origina uma profunda felicidade interior.

A proposta ética de um distanciamento último do mundo é comum a ambas as tradições, para além de entenderem o homem como o elemento que, no todo do real, comunga simultaneamente da contingência do mundo material e da apetência de perenidade. O taoismo propõe que o homem, enquanto sujeito de acções, se dissocie da diversão que constitui o mundo, apresentando uma proposta ética de unidade com o *Tao*, assente no princípio da “não-acção” (*wou wei*), que Lin Yu Tang caracteriza da seguinte forma:

C'est l'art de maîtriser les circonstances sans leur opposer de résistance ; le principe d'esquiver une force qui vient sur vous de sorte qu'elle ne puisse vous atteindre. Ainsi, celui qui connaît les lois de la vie jamais ne s'oppose aux événements... il en change le cours par son acceptation, par l'intégration, jamais le refus. Il accepte toutes choses jusqu'à ce que, les ayant assimilées toutes, il parvienne à la maîtrise parfaite.³⁸⁶

Por seu lado, o budismo aponta para o aperfeiçoamento da vida pela acção que tende a enquadrar-se no fluxo da existência, entendida em termos e em ciclos universais. Através da acção, leva o homem a libertar-se das contingências da vida e a apoderar-se das condições da sua existência. A acção é um caminho de libertação que prefigura no *Nirvana* a sua causa final: um percurso que impele à superação permanente daquele que o empreende, que se passa pela superação das condições contingentes da existência.

Tendo vivido num tempo de fortes mudanças que alteraram profundamente a paisagem natural e social do seu tempo, Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes, uma tentativa de as compreender e de lhes dar um sentido, desenvolvem a sua reflexão na confluência entre os discursos poético e filosófico. A sua reflexão centra-se nos fundamentos e nos princípios que regem a mudança, com o objectivo de a poderem integrar no todo da existência, e de nela encontrarem um sentido. Colocam-se numa perspectiva metafísica sobre a realidade, procurando um sentido e compreensão além dos fenómenos parcelares que a experiência mostra. Buscam desvendar a realidade como uma totalidade e ensaiam um caminho de indagação de uma razão que traga a possibilidade de integrar a enorme torrente de fenómenos, que a constituiu na sua aparência de caos e de mudança incessante.

Por um lado, Antero procura desenvolver o seu pensamento colocando-se face à realidade numa atitude da reflexão metafísica, que abra a possibilidade de abarcar todo o movimento do

³⁸⁶ Lin Yutang, *The Wisdom of Lao Tse*, Modern Library, New York, 1948, in J. L. Duyvendak, *Lao Tseu et le Taoïsme*, ed. Du Seuil, Paris, 1965, pp. 30, 31.

mundo, e que nele possa entrever e dar a entender as regras e leis de acção. Apercebe-se da realidade como um enorme conjunto de movimentos permanentes e aparentemente desordenados sobre os quais há que procurar um sentido, sem o qual a esperança de uma ordem requerida ao nível racional se goraria e a realidade apareceria caótica e, em grande parte, absurda.

Muito ao invés do discurso europeu corrente do seu tempo, positivo e cientista, que reafirmava incessantemente as glórias presentes da técnica e do domínio do homem sobre o real, que se estendia efectivamente a todos os cantos mesmo mais recônditos do globo, e que, além disso, vincava recorrentemente a crença no valor supremo da ciência e da técnica, a reflexão tanto de Antero de Quental como de Manuel da Silva Mendes vai antes no sentido de uma pesquisa e de uma procura ético-metafísica que possa repensar as possibilidades de um “recentramento” do homem no mundo e que possa re-estabelecer laços sustentáveis entre ambos, orientando dessa forma a conduta humana.

É isso exactamente que queremos fazer sobressair na leitura que fazemos da obra literário-filosófica de ambos os autores e, para tal, conduziremos a nossa análise e reflexão essencialmente nestas duas áreas.

A profusão e a multiplicidade dos fenómenos que aparecem diversos na sua natureza, na sua ocorrência e nas suas características é essencial à realidade, e os fenómenos que a experiência sensível capta constituem a multiplicidade do mundo em permanente actividade e alteração. No entanto, a inteligência reclama a compreensão por meio do discernimento de uma lei abrangente e inclusiva que tenda a estabelecer uma unidade na multiplicidade e uma ordem na diversidade e na desordem. A procura de uma unidade que concerte o entendimento no meio da pulverização dos fenómenos é precisamente a tarefa que Antero vê como essencial à filosofia.

O que é *que é*? O que é real, responde a inteligência concreta e imaginativa, a experiência e a sensibilidade – o que cai ou pode cair sob os nossos sentidos, o que *actua*, se move e é movido – numa palavra, o mundo, o fenómeno.

Outra é porém a definição que dá a inteligência abstracta, a pura razão. Para ela, Ser é só o que subsiste por si, o Absoluto, o que está para além dos sentidos, para além dos fenómenos, o *quid* imutável e sempre idêntico que suporta a diversidade, alteração e movimento contínuos das cousas reais.³⁸⁷

Na tensão entre o Múltiplo e o Uno, desenha Antero o papel da filosofia, atribuindo-lhe uma veia central de reflexão metafísica e ética, por os analisar na sua totalidade e os considerar com radicalidade nos seus fundamentos. Coloca a reflexão na procura das causas últimas da mudança e a sua escrita exprime em grande medida o caminho estético-existencial da sua mente, na reflexão incessante e grandemente atormentada acerca do mundo e do homem:

Morrerei com a satisfação de ter entrevisto a direcção definitiva (...) para onde se inclina a divina bússola do espírito humano. Morrerei também, depois de uma vida moralmente tão agitada e dolorosa, na placidez de pensamentos são irmãos das mais íntimas aspirações da alma humana...³⁸⁸

Por seu lado, por várias vezes nos seus ensaios, Manuel da Silva Mendes sente igualmente a necessidade de deixar claro o nível em que desenvolve a sua reflexão, apontando precisamente para uma visão além do que os olhos mostram e do que impressiona os sentidos. Em paralelo com Antero, exercita a visão reflectida no contexto da realidade que tem defronte dos olhos, e quando descreve o que o circunda, os seus textos ganham eco e valor universal, por fazerem ver além do que é estritamente descrito e elevarem a reflexão ao nível filosófico. Nos seus ensaios somos muitas vezes levados a ter contacto com a descrição de elementos particulares nas suas características específicas, os quais, pela forma como são percebidos e apresentados, se revestem de uma importância e de um valor universais. É nesta passagem do particular ao universal e do enquadramento deste no conjunto do sistema de interpretação do mundo e no horizonte de compreensão do autor que se vai construindo a sua reflexão sobre o mundo e o homem.

³⁸⁷ Antero de Quental, *Ensaio sobre as bases filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*, *Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991, p. 69. (Esta obra será referida por *EBFMFL*, *F*)

³⁸⁸ Antero de Quental, *Cartas II*, *op. cit.*, p. 839, 1887. (Carta a Wilhelm Storck).

As suas reflexões mostram também que o olhar sobre a realidade requer esclarecimento e ponderação, para se tornar exactamente simples na procura do que nesta é universal e verdadeiramente relevante para o homem:

Há anos, escrevi num jornal da terra uma singela descrição do templo de Kun Yam. Soube, depois, que despertou curiosidade o meu escrito em **peessoas** que, tendo anteriormente visitado o templo, **não tinham “visto” nada do que eu disse que havia nele de interessante para ser visto**. E algumas delas, dando-me a honra de **crer que eu, e não elas, tinha olhos mais abertos...**³⁸⁹

Mais adiante, Silva Mendes apercebe-se de como é através de uma reflexão filosófica que permita entrever o que realmente existe, que desenvolverá o seu percurso reflexivo e a sua escrita. A posição que escolhe permite-lhe discorrer sobre o que vê, de tal forma que faça ver além do mero panorama do que se lhe apresenta à vista. Nos seus textos entrelaçam-se os elementos do panorama oriental de Macau com reflexões que os ultrapassam, e todos eles, no seu conjunto, colocam o sujeito em posição de reflexão acerca das questões centrais do mundo e da vida. O exercício e a intenção da escrita de Silva Mendes vão no sentido de intimamente relacionar a descrição com a reflexão, o que torna o seu texto um itinerário mental, em que a experiência da vida é permeada pela escrita, e esta pela reflexão. Numa confissão das vertentes metafísico-éticas da sua escrita, conclui pois que:

Eu vi e vejo diferentemente.³⁹⁰

Não se fica pela observação do espectáculo do panorama que a realidade lhe mostra, nem se perde na novidade do exotismo oriental e nos sortilégios da vida colonial, mas força-se a orientar a sua escrita pelo pensamento e pela reflexão, sem se deixar cair no mero comentário nem na crítica imediata e inconsequente. Por isso, não se encanta nem desencanta com as

³⁸⁹ Manuel da Silva Mendes, “O Templo de Kun Yam, em Monghá”, *SF*, p.10 e segs. [destaques nossos].

³⁹⁰ Idem, p. 10.

diferenças da vida dos orientais nem com a novidade do oriente real com que veio a viver em contacto directo em Macau. O que escreve apela sempre a uma reflexão que ultrapassa as aparências e que faz pensar. A sua escrita visa simultaneamente manifestar o percurso da sua consciência e desencadear pensamento e crítica, interessa-lhe ver o que realmente é universal na realidade do momento que vive e como esse elemento pode tornar mais conscientemente humana a sua escrita e a sua existência. Assim, a partir dos elementos particulares que sente e vê, lança-se na reflexão filosófica colocando a sua escrita no plano da reflexão humana, muito para além de um mero cumular de experiências exóticas individuais compiladas em crónicas e artigos; o que escreve são verdadeiros ensaios sobre as grandes questões que impelem o homem à reflexão.

Os mendigos e os seus lamentos acho-os ali bem. Avivam-me na memória aquela máxima, tão cheia de verdade, sobre que Shakyamuni assentou a doutrina: “que a soma de miséria neste mundo, em muito excede a soma de felicidade”; e fico-me a cogitar nas deduções que desta afirmação tirou o Sábio de Shakya e que eu, convencido, tenho por profundas e geniais. (...) aquelas misérias são o que todos nós viremos a ser (dizem todos os “sutras”)³⁹¹

Nos seus ensaios, Manuel da Silva Mendes vai construindo um significativo edifício de considerações que partem do olhar sobre o lugar e o momento em que viveu, que nos parece que só podem ser entendidas no seu conjunto como partes de uma reflexão mais geral e mais profunda sobre o mundo e o homem. A sua escrita é fragmentária e parcelar, com uma tonalidade aparentemente ligeira e de fluência fácil, até porque um grande número dos seus ensaios foi sendo publicados como crónicas em jornais, sobretudo em Macau e em Portugal³⁹². No entanto, já que entendê-la como uma análise de um percurso intelectual na realidade oriental, por onde é levado a ponderar e a colocar em questão o sentido da existência. Para isso recorre aos textos sapienciais centrais do oriente (por exemplo os *sutras* que aqui refere, mas também muitos outros), de onde parte e em que se apoia para poder reflectir com um olhar avisado e filosófico, e para poder ver onde os demais não vêem. Os seus textos ganham, por isso, um valor especulativo e uma densidade de ensaio filosófico-literário.

³⁹¹ Idem, pp. 10, 11.

³⁹² Enquanto residiu em Vila Nova de Famalicão, sua terra natal, escrevia com certa regularidade para os jornais “O Minho”, “O Porvir” e “O Regenerador” sobretudo até 1901, ano em que se muda para Macau. Uma vez na colónia portuguesa do Extremo Oriente, empenha-se na vida social e cultural macaense, colaborando com artigos e ensaios nos jornais “Vida Nova”, “O Macaense”, “O Progresso”, “A Pátria”, “O Jornal de Macau” e “A Voz de Macau”, para além das revistas “Revista de Macau” e “Oriente”. Cf. Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, p. V e segs.

Neste mesmo contexto, também Antero esclarece no seu ensaio *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas* em que nível coloca a sua reflexão e indica os objectivos da sua pesquisa:

A filosofia não é um mero ajuntamento ou ainda o quadro empiricamente ordenado dos factos do universo: é a compreensão e explicação racional e total desse grande quadro. Ora, uma tal explicação só é possível no ponto de vista das ideias últimas e fundamentais da razão (*substância, causa, fim*) e essas ideias têm por isso de ser tomadas em si, pesadas e analisadas. Não faz outra coisa a metafísica; e sem metafísica não há filosofia.³⁹³

Procuram ambos os autores, portanto, um nível de reflexão que lhes permita ter uma visão geral e uma consideração total dos factos componentes do mundo e da acção humana e, por isso mesmo, a sua análise do mundo e do homem é essencialmente metafísica, sendo este um vector orientador de todo o seu percurso intelectual e de escrita. Ambos têm sobre a realidade uma perspectiva filosófica, a única capaz de a captar como um todo e de a explicar radicalmente pelas suas últimas causas. Esta perspectiva metafísica será também a forma de o poeta, o ensaísta e o filósofo procurarem o lugar próprio do homem nesse conjunto aparentemente tão caótico e grandioso como movente, que é a realidade do mundo. Antero e Silva Mendes empreendem uma reflexão e uma pesquisa confessadamente direccionadas no sentido de perscrutar sentido no emaranhado das mutações a que assistiam e que se operavam à primeira vista sem uma orientação, ou mesmo sem um qualquer controlo que lhes desse um significado e alguma previsibilidade.

³⁹³ Antero de Quental, *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas*, in Antero de Quental, *Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991, p. 95. (Esta obra será referida por *FNN, F*) [destaques no original]

Numa Europa que explodia de crescimento económico e demográfico, onde os fenómenos concorrentes da industrialização e da urbanização alteravam modos de vida, práticas de produção e modos de relacionamento interpessoal, social e vivencial, vários são os autores que procuram um sentido para a mudança e para a existência numa procura, tão incessante quanto a mudança parecia ser, de um lugar para o homem, a fim de o recolocar no real entre os outros. A par disso, os impérios coloniais colocavam desafios e faziam bulir em direcções e a uma velocidade imprevistas mesmo as zonas mais distantes do globo.

Por isso, Manuel da Silva Mendes na China tinha contacto com os problemas e as questões que naturalmente levantam a desmesura do espaço e da população, num momento histórico em que se sentia o fervilhar de novas ideias e se formavam movimentos de reflexão que colocavam radicalmente em causa uma ordem estabelecida, velha de séculos, que se mostrava incapaz de acolher as transformações e implementar as reformas que se impunham e, ao mesmo tempo, de encontrar uma forma estável de relacionamento aberto com a comunidade internacional.³⁹⁴ Com efeito, as monarquias e a sua ordem sócio-política, quer em Portugal, quer no Império Celeste, abriam brechas que anunciavam o seu epílogo, desencadeavam todo um conjunto de incertezas e suscitavam inúmeras dúvidas que pairavam sobre a sociedade. Tudo se mostrava extremamente contingente e relativo e os nossos autores colocavam-se, pela força da sua escrita e da sua reflexão, e pelo activismo da sua acção social e política, na linha da frente dessas mudanças.³⁹⁵

³⁹⁴ Refere a este propósito Jorge A. H. Rangel em “Silva Mendes e o exercício da cidadania” que “Silva Mendes veio para o Oriente num tempo de mudança, na viragem do século.”

Como lembra António Aresta “para trás ficava um Portugal pré-republicano, social e politicamente agitado. Era o fim de um regime que se anunciava”. “Quando chega a Macau, em 1891, o império chinês agonizava. A rebelião dos boxers fez estremecer a velha estrutura feudal chinesa, direccionando contra o ocidente, contra o imperialismo colonial do ocidente, toda a antipatia e todo o ódio contra os estrangeiros. O cristianismo foi especialmente visado, porque através da sua doutrinação era o espírito ocidental a insinuar-se nas mentalidades e na cultura”. Os conflitos na China alastravam-se, o descrédito da monarquia generalizava-se rapidamente e as humilhações impostas pelas potências imperiais fizeram acelerar a implantação da República, com Sun Yat Sen como presidente interino por curto período, seguindo-se décadas de confronto político e militar. Foi esta a China que Silva Mendes conheceu nos seus trinta anos passados em Macau.” (António Aresta, *op. cit.*, p.2)

³⁹⁵ Embora a reflexão e o activismo de ambos os autores na área da filosofia social e política não esteja no âmbito deste estudo, é de mencionar neste momento como ela entronca precisamente na sua reflexão de cariz metafísico e ético.

A propósito desta vertente da vida e do empenhamento intelectual de ambos os autores:

Sobre Antero de Quental:

Vidé Antero de Quental, *Política*, org., intr. e notas de Joel Serrão, vol. IV, ed. Comunicação, Lisboa, 1993.

Sobre Manuel da Silva Mendes:

Vidé Manuel da Silva Mendes, *Socialismo Libertário ou Anarchismo*, prefácio de João Freire, Livraria Letra Livre, ed. fac-simile, Lisboa, 2006. (com o título original *Socialismo Libertário ou Anarchismo: história e doutrina*, V. N. de Famalicão, Typographia Minerva, 1896.)

De facto, recusavam ambos o papel passivo de assistentes e ambos encontravam simultaneamente na escrita a arma e a afirmação de uma reflexão esclarecida pelo pensamento. Interessa-nos pois dar atenção a este aspecto pois que, no nosso ponto de vista, ele é a basilar para a compreensão do pensamento de ambos os autores.

Antero aliás tem a necessidade de, por várias vezes e em obras diferentes, dispensar espaço da sua escrita à delimitação do âmbito da procura filosófica, a fim de esclarecer qual é a sua perspectiva sobre o real e o conteúdo do seu texto, e para orientar quem lê, obviando a eventuais equívocos. Nesta delimitação, procura sobretudo a certeza de a sua escrita poder produzir debate e diálogo e de ser capaz de, efectivamente, suscitar o pensamento.

Inicia Antero a sua obra *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do séc. XIX (1890)* com uma tentativa de delimitar o âmbito da reflexão filosófica, que marca o carácter ecléctico do seu pensamento e da sua escrita, e os coloca na linha dos objectivos antes apontados:

Cf. António Aresta, “Manuel da Silva Mendes: historiador do socialismo libertário”, in *Revista de Cultura*, Macau, n.º 16 (Out.-Nov.-Dez.), 1991, pp. 187-195.

António Pedro Mesquita, “Republicanos e Socialistas”, in *História do Pensamento Filosófico Português: O Século XIX*, T. II., dir. Pedro Calafate, Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, pp. 335-430.

Sendo em grande parte muito mais desconhecido o pensamento sócio-político de Manuel da Silva Mendes do que o de Antero, importa por isso mesmo transcrever aqui algumas passagens da obra acima mencionada, que me parecem exemplificativas do quanto deve ao pensamento socialista utópico de Proudhon, de Saint Simon e também de Karl Marx, alicerçando contudo a sua doutrina no pensamento do séc. XVIII (Diderot, Rousseau e Helvétius) e em pensadores da utopia da cidade como Platão, Morus, Campanella, Rabelais e Fourier.

Afirma que o seu pensamento político advém das “condições económicas e políticas, e do sentir e do pensar dos trabalhadores e d’aquelles que entenderam ser um dever da humanidade e de justiça propugnar pela implantação de um regímen de sociedade em que todos possam mover-se livremente na coexistência social.” (p.7) Propõe “um regímen de completa igualdade pela adaptação solidária de todos ás condições sociaes e aceitando os hábitos moraes como base de conducta individual nas relações com a sociedade.” (p.186) E acaba por pender para o anarquismo comunista: “systema que reconhece o communismo livre e espontâneo na produção e no consummo como a única base sólida da sociedade, a federação livre dos grupos productores e consummidores, o principio de autonomia individual, a abolição do Estado sob todas as suas formas substituído pela organização livre e espontânea que os grupos autónomos ou federados se derem, a liberdade de pensamento e das suas manifestações, etc.” (p. 214).

A filosofia é eterna como o pensamento humano: mas, porque é eterna como ele, é que é como ele continuamente instável e flutuante, susceptível de progresso e sujeita ao retrocesso, desenvolvendo-se, como todas as cousas vivas, segundo uma linha sinuosa e complicada, que representa ao mesmo tempo a directriz da força íntima inicial e a acção mais ou menos perturbadora das forças concomitantes que lhe condicionam a expansão. Sempre igual a si mesma, no fundo, mas num fundo envolto, inconsciente e quase impenetrável, é continuamente diversa de si mesma nas suas manifestações, nas afirmações conscientes e sistemáticas do misterioso princípio ideal que forceja por exprimir e que, a cada ensaio da expressão definida, encobre quase tanto quanto revela. **Ela representa assim, neste seu *fieri* incessante, o que há de absoluto no pensamento humano e o que há de relativo na consciência que o pensamento humano tem de si mesmo:** uma potência infinita de um acto limitado: o segredo sublime das cousas gaguejado numa linguagem deficiente e bárbara, cheia de lacunas e obscuridades: e esta sua incurável imperfeição é justamente a condição da sua indestrutível vitalidade, da sua fecunda e incansável actividade.³⁹⁶

Ainda na tentativa que fazemos de estabelecer os contornos e as implicações da escrita, parece-nos importante esta passagem também por dois aspectos principais, para além de perseguir os objectivos antes apontados: em primeiro lugar, porque fica desde logo explícita a necessidade que Antero tem de encontrar a nível da especulação a razão do Devir; ou, que o fluxo do real e o fluxo da consciência são um e o mesmo, o Absoluto, que, contudo, se manifesta *in fieri*: é na especulação filosófica que busca a justificação da sua “situação” permanente. E, em segundo lugar, porque indica com notável clareza o alcance e os objectivos da sua reflexão, que serão precisamente as linhas de força da sua escrita.

Pelo seu lado, Manuel da Silva Mendes confere à sua escrita um carácter interpelador, pois que muito deve aos diálogos directos que estabelece com os bonzos nos mosteiros de Macau (nomeadamente em Choc Lam Chu e em Má Kok Miu), atravessando fronteiras sociais próprias da situação colonial e distâncias linguísticas e culturais. A forma do diálogo é por ele desenvolvida no sentido de trazer ao conhecimento aspectos da realidade cultural do oriente que passam despercebidos a quem não se disponibilizar a colocar em questão ideias centrais da sua cultura e a abrir-se à dos outros, até na sua língua. É por estes diálogos que se expõe às noções e às ideias da sabedoria oriental, e por eles descobre e se embrenha no budismo e no taoismo, nos quais percepção potencialidades reflexivas, pelo que acaba por os integrar parcialmente no seu pensamento. Para a efectivação desse diálogo, em vários ensaios dá conta do carácter

³⁹⁶ Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do século XIX*, *Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991, p.115. (Esta obra será referida por *TGF, F*). [destaques nossos]

indispensável do conhecimento (ainda que rudimentar, mas fluente bastante para dialogar) da língua chinesa local que, em si, consiste já numa condição básica para a abertura à alteridade:

Estudava eu chinês nesse tempo com o mestre Chan da Repartição do Expediente Sínico, que vinha a minha casa dia sim, dia não, e no mesmo livro, no “Chin Tze Wen”, andava também um dos filhos da quarta concubina do senhor Ó, que não teria mais de sete anos, leccionado por um professor particular.³⁹⁷

E em várias outras passagens refere a proximidade que tinha com os bonzos com os quais passava o seu tempo, discutia e aprofundava uma amizade rara e sólida entre os portugueses de Macau.

Conheci o bonzo Sek Kin Seng durante cerca de vinte anos, como prelado do mosteiro de Choc Lam de Macau. (...) Por “tai fat chi”, como sinal de muita deferência e consideração e não por “wó sheong” o tratava (...) Era chu chi (abade do mosteiro) de Choc Lam. (...) “Tai fat chi” à letra significa grande mestre ou professor budista, teólogo ilustre, como em caso correspondente se diria na Europa.³⁹⁸

Estabeleceu relações sociais e de amizade com muitos chineses e dá conta de longos diálogos assentes em amizades, que se espalhavam mesmo fora de Macau e que atravessavam também vários estratos sociais:

Conheço mais. O meu amigo sr. Chan Chek Yü, actualmente residente em Macau, possuidor de alguns milhões de patacas, deixou o cargo de Governador de Kuang Tung, há poucos anos (...)

Tang Shao Yi, pessoa também das minhas relações, natural de Tong Ka, a dois passos de Macau, ex-primeiro ministro do Império, ex-embaixador em Washington (...)

O meu amigo Dr. Lau Yok Lon, há muitos anos residente em Macau, ex-ministro em Bruxelas e Londres, ex-comissário do monopólio do sal (...)³⁹⁹

³⁹⁷ Manuel da Silva Mendes, “Histórias de Kuei”, in *Macau – Impressões e Recordações*, prefácio de Graciete Batalha, ed. Tipografia Mandarin, Macau, 1979, p. 87 e segs. (Esta obra será referida por *MIR*)

³⁹⁸ Idem, “O Bonzo Sek Kin Seng”, *SF*, p. 25.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 30.

Foi, por muitos anos, o mosteiro de Choc Lam, um centro artístico. Reuniam-se ali, frequentes vezes, os Snrs, lau Kat Loc, Lo Pou Shan, Ung Ok Chao, Chan Ki Teng, Lai Su Poc, Chiang Pu Chi, a minha pessoa e outros indivíduos (...) Reuniam-se para conversarem sobre arte e examinar pinturas.”

(...) Foi ali que, em virtude de uma discussão, pude chegar a descobrir que Chiao Ping Chon, notável pintor chinês do reinado de Kang Hsi (século XVII) faleceu em Macau e foi sepultado em S. Paulo.⁴⁰⁰

Vinham também muito por Choc Lam, alguns negociantes de antiguidades, principalmente da cidade de Cantão, entre os quais eram mais assíduos os ditos Ah Chá e Ah Leong. Uma vez, pelo menos, cada mês, apareciam no mosteiro”⁴⁰¹

E por ter estabelecido e alimentado toda uma rede de conhecimentos e de relações intelectuais entre os chineses, diz a propósito Graciete Batalha no prefácio a *Macau, Impressões e Recordações*:

A verdade, de qualquer modo, é que a sua frequência naquela espécie de cenáculo que era então o mosteiro budista de Choc Lam é confirmada por outras fontes. E desse convívio nos ficou, por Silva Mendes, o conhecimento de algumas cativantes personalidades chinesas, o que não é muito vulgar na literatura macaense.⁴⁰²

A forma do diálogo foi pois alimentada por Silva Mendes para poder não só atravessar as barreiras culturais e ideológicas, mas também para desencadear e desenvolver linhas de pensamento com a vitalidade e a vibração próprias da interacção dialógica, que passou em grande medida para os seus ensaios. Em muitos deles, aliás, é notória a presença da sombra do diálogo que lhes pré-existiu e que os acompanhou e orientou na sua escrita. Porém, este modelo de escrita tem sobre o leitor o efeito de o empenhar na compreensão da ideia exposta e na sua expansão e aprofundamento ulteriores. São textos que impelem à reflexão pessoal e silenciosa. Nesta linha, confirma também o sinólogo e tradutor de chinês Luiz Gonzaga Gomes, que o conhecia bem por ter sido seu aluno e discípulo:

⁴⁰⁰ Idem, p. 37.

⁴⁰¹ Idem, p. 38.

⁴⁰² Manuel da Silva Mendes, *MIR*, p. 6.

Parte do seu tempo, passava-o Silva Mendes no aprazível e agasalhador pagode de Mong-Há, a entreter-se em amena conversa com os bonzos seus amigos e com as antigualhas que ali então existiam ou pelos bricabraques do bairro de Sto. António, sendo grande amigo de Lam Meng (...) com quem mantinha correspondência sempre que se ausentava, em gozo de licença, tendo da Metrópole endereçado as cartas que (...) foram cedidas pelo destinatário que as conserva como uma relíquia...⁴⁰³

Um diálogo pois, que não se realizava somente em directo, mas que era continuado epistolograficamente à distância de meses de repouso por licenças graciosas, o que mostra simultaneamente o nível de confiança e de profundidade que esses laços intelectuais tinham atingido, e que era com esses orientais que Silva Mendes mantinha debates sobre as questões que verdadeiramente lhe suscitavam o interesse e a reflexão, mal grado (ou exactamente por causa da) a distância linguística e cultural que os separava.

Ora nós consideramos, e por isso propomos, que precisamente para Antero, a forma do soneto corresponde a uma forma do diálogo interior da consciência, e disso está ciente quando escreve que “a Colecção Completa dos meus Sonetos (...) [constitui] uma espécie de Autobiografia psicológica, ou de memórias morais, (...) que patenteiam a fase última (...) do meu pensar e sentir.”⁴⁰⁴ Frisa Antero, que é nos *Sonetos* que se pode seguir o pulsar de uma consciência atormentada e em intenso debate consigo própria,⁴⁰⁵ e que é neles, e por eles, que as suas ideias ganham dimensão universal e ultrapassam os limites do sujeito lírico e extravasam para a dimensão do humano onde ganham impacto, e por meio do qual conduzem o leitor à reflexão:

Quanto aos Sonetos, a perfeição seria que V. discreteasse e filosofasse sobre alguma ou algumas das questões psicológicas, morais e outras, que o livro sugere, sem dizer nada do Autor, sujeito pessoalmente insignificante, e apenas o *lugar onde* de determinadas combinações de ideias e sentimentos. (...) afinal o que ali interessa é só o que tem de geral e humano, ou, se quiser, o que tem de filosófico.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, p. VI e segs.

⁴⁰⁴ Antero de Quental, *Cartas II*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, ed. Comunicação, Lisboa, 1989, p. 727 (Carta a António Lopes dos Santos Valente de 2 de Março de 1885).

⁴⁰⁵ Razões indispensáveis para a criação poética, já que confessa: “E com as tormentas, amigo, foi-se a poesia!”, *idem*, p. 727.

⁴⁰⁶ *Idem*, p. 756 (Carta a Oliveira Martins, Outono de 1885). [destaques no original]

Antero reflecte, usando a forma poética, pelo que as preocupações metafísicas aparecem explicitadas de forma não sistemática, genericamente imprecisa e, por vezes, com pouca estabilidade e rigor conceptuais, mas possuem a qualidade de se tornarem mais persuasivas e atraentes e de mais facilmente abrirem pontes de acesso aos seus conteúdos e de, assim, envolverem o leitor: colocamos a escrita anterior na charneira da linguagem poética e filosófica e da forma e da substância em ambos os domínios.

Por isso mesmo, os sonetos fazem eco desta necessidade de “centramento” do poeta (e do seu leitor) no preciso lugar de onde contempla o real, muito especialmente o soneto “A João de Deus”, onde a referida confluência é mais palpável:

Se é lei, que rege o escuro pensamento,
Ser vã toda a pesquisa da verdade,
Em vez da luz achar a escuridade,
Ser uma queda nova cada invento:

É lei também, embora cru tormento,
Buscar, sempre buscar a claridade,
E só ter como certa realidade
O que nos mostra claro o entendimento.

O que há-de a alma escolher, em tanto engano?
Se uma hora crê de fé, logo duvida:
Se procura, só acha... o desatino!

Só Deus pode acudir em tanto dano:
Esperemos a luz dum outra vida,
Seja a terra degredo, o céu destino.⁴⁰⁷

Na verdade, faz-se um exercício esforçado de centramento da perspectiva de entendimento do real, o qual é, neste soneto, como aliás em outros, equacionado por Antero em torno da metáfora da luz (“sempre buscar a claridade”) e da ideia de Deus (“Só Deus pode acudir em tanto dano”), por oposição à “escuridade”, ao “engano” e à dúvida. Trata-se antes de mais de

⁴⁰⁷ Antero de Quental, “A João de Deus”, *Sonetos*, ed. organizada, prefaciada e anotada por António Sérgio, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1968, p. 50. (Esta obra será referida por S)

um centramento agónico; isto é, de uma perspectivização do homem como o palco onde se encena uma luta interior que é visível em todo o percurso evolutivo de Antero. Há uma real encenação do drama da existência do homem, que se encontra lançado no mundo de “tanto engano”, possuindo porém um desejo e uma ânsia de “verdade” e de “claridade”.

Para além dessa antítese, são referidas as várias faculdades de conhecimento e de acesso ao real, as quais, na sua pluralidade, o mostram de formas e segundo prismas diferentes: é plural o acesso ao real (o pensamento; o entendimento; a fé; a dúvida) e incessante deve ser a busca, embora pareça “Ser vã toda a pesquisa da verdade”. Essa busca, porém, é sobretudo a de considerar a luz onde ela existe e nunca a tomar onde afinal não há senão escuridão; a busca de algo fixo e imóvel num caminho contínuo para o qual “Só Deus pode acudir em tanto dano.”

No seu texto “O Templo de T’in Hau na Barra”, Manuel da Silva Mendes esboça de forma paralela à de Antero o desejo de imutabilidade por parte do sujeito, desejo esse que se dá e se tem de desenvolver num mundo efémero:

É um encanto o templo de T’in Hau. (...) é a residência ideal de todo aquele que aspire a viver com a natureza, com a poesia, com os deuses – horas a contemplar o mar (...); horas a ler os rochedos inspirados, a escutar as árvores musicais, a percorrer as veredas de dragão; horas a extasiar-se com os budas e a elevar-se com eles às regiões infinitas da paz; horas a roncar nas profundezas do não-ser...e, em vindo a morte, voar nos braços de Kun Yam para o Paraíso d’Oeste a florir no nosso Lotus, na glória de Ó Mi Tó...⁴⁰⁸

Há que “saber ver além” do que, de facto, os olhos permitem ver. E, ao fazê-lo, o sujeito poético e centro da reflexão é levado a considerar o que, não estando visível na realidade, lhe é essencial e se impõe como sua condição, e como condição de o sujeito se poder elevar além do efémero. Ambos os autores sublinham – sobretudo pelo uso de contrários no texto de Antero e pelas metáforas colocadas de forma anafórica no texto de Silva Mendes – a tensão existente no espírito humano entre o perene e o contingente, entre a permanência do desejo natural de explicação e a insuficiência e insatisfação que os seus resultados sempre trazem (“Em vez da luz achar a escuridade, / Ser uma queda nova cada invento”).

⁴⁰⁸ Manuel da Silva Mendes, *SF*, ed. Leal Senado de Macau, Macau, s/ data, pp. 6,7.
Cf. Manuel da Silva Mendes, “O Pagode de Mong-Ha”, *idem*, pp. 1-4.

Mostra-se também qual é a qualidade essencial do percurso de pensamento que é proposto (“Buscar, sempre buscar a clareza” e “é a residência ideal de todo aquele que aspire a viver com a natureza, com a poesia, com os deuses”), que em vez de acentuar o insucesso e mesmo a frustração, sublinha antes o sentido da existência e da vida espiritual. Deixa-se claro o destino a que se aponta, marcando um percurso que ganha importância pela clareza com que se encara o seu fim (“Seja terra degredo e céu destino.” / “...e elevar-se com eles às regiões infinitas da paz...”). Importa pois chamar a atenção para o facto de como os dois autores falam da necessidade de o homem se elevar além das aparências do mundo, para exactamente o poder entender (e se poder entender nele). Face às oposições enunciadas por Antero - verdade/escuridão; invento/queda; clareza/realidade – e à tensão estabelecida por Silva Mendes entre “os rochedos inspirados”, “as árvores musicais”, “as regiões infinitas da paz” e “as profundezas do não-ser”, ressalta clara a necessidade dessa elevação. O sujeito encontra-se perante o dilema da busca na presença de uma escolha que lhe permita encontrar um caminho. Dá-se conta de como a vontade de compreensão e o(s) resultado(s) dela fazem nascer no espírito um desejo mais elevado, uma fé além da dúvida, do engano e do desatino, esperando que Deus possa restabelecer ordem e dar calma ao espírito, ou que, se lhe permita “voar nos braços de Kun Yam para o Paraíso d’Oeste a florir no nosso Lotus, na glória de Ó Mi Tó...”

De notar igualmente a forma condicional da primeira quadra do soneto, que a afirmação da segunda vem confirmar; ou seja, se o pensamento tiver a possibilidade de se colocar na posição de perspectivar a realidade que se oferece aos sentidos como local próprio da efemeridade, onde nada se dá como tendo em si a sua razão de ser, não sendo por isso ontologicamente autónomo, também compreenderá certamente que é verdade, desde logo, que qualquer tentativa de entender a realidade, que se fique pela análise dessa efemeridade fenoménica, conduz à insatisfação.

A relação entre a condição e a conclusão implica por si um apelo à compreensão da realidade dessa forma; isto é, sob o prisma ontológico a realidade é tomada essencialmente como impermanente. Indica também, tal como no budismo, que esse entendimento do real não é um dado, mas o fim de um percurso, pelo que o “se” inicial funciona (também) como um convite. A forma condicional impele a tomar a base do raciocínio que constitui o soneto como um primeiro passo no sentido da experiência intelectual e existencial do dilema entre a efemeridade existente e a permanência desejada.

Para além disso, essa forma condicional é depois transposta e continuada no primeiro terceto, a deixar claro que, ao nível dos fenómenos, nada satisfará a mente e o desejo de conhecimento. Em paralelo com o budismo, que retira a todos os fenómenos qualquer dignidade e interesse a nível metafísico, questiona de forma enfática e retórica o que é dado fazer: “O que há-se a alma escolher, em tanto engano?”- uma pergunta, porém, que traz em si a sua resposta: tudo é engano, nada tem valor, em nada disso se deve o homem ater. Trata-se de uma pergunta e uma resposta que, na tradição da lírica portuguesa e europeia, trazem consigo a carga metafísica da poesia barroca e da sua obsessiva inquietação em torno do par “engano/desengano”.

Daí que a fé se coloca numa outra vida, ou num outro modo de (encarar a) vida: anseia-se pelo fim do “degrado”. Encarar a vida como um degrado e ansiar pelos braços de Kun Yam, recusar oferecer ao mundo qualquer carácter absoluto e desejar o Paraíso d’Oeste no nosso Lotus, são utilizações e tentativas mais ou menos directas de transpor para um novo contexto a noção budista da existência como pena, como uma peregrinação de libertação e de regresso, que se reconhece nas alusões aos textos sagrados, nos contrários e na concepção de que o homem, como compósito (corpo/alma), é constituído tanto pelo desejo de se superar, como pela impossibilidade de o realizar, caindo na consciência insatisfeita da sua precariedade e contingência.

É uma atitude radical de pensamento a que atravessa os textos de Antero e de Silva Mendes. No fundo, com base na intuição e na forma poética, e na exposição crítica do ensaio, estamos perante uma busca filosófica da verdade para além das aparências (veja-se a combinação simbólica que neste soneto se constrói de forma antitética entre a luz e a escuridade, a qual faz também eco da tradição filosófica ocidental, nomeadamente do mito prometeico e da caverna platónica, assim como a alusão ao Oeste como fonte de saber e destino) que mostra bem a posição radical da perspectiva em que colocam os autores, a fim de pesquisarem e de buscarem a verdade. Uma perspectiva radical mas também permanente que, à partida, conhece as dificuldades e o desapontamento em que consiste uma procura na realidade, que sempre se

esconde e flui, pois que sempre “em vez da luz [se acha] a escuridade”. Uma atitude cujo percurso vê o seu fito como um ideal, numa outra dimensão: “esperemos a luz duma outra vida”. Essa almejada luz é um ideal que passará por uma elevação além desta “terra [que é] degredo”⁴⁰⁹ a um “céu [que se apresenta como] destino”.

Num outro ensaio – “O Budismo e os Pagodes de Macau” – Silva Mendes explora igualmente esta mesma tensão ao elaborar de forma detalhada uma descrição prolixa dos pagodes macaenses, estabelecendo vectores que indirectamente se atribuem ao real no seu todo, mais do que somente ao(s) lugar(es) descrito(s). Inicia o ensaio a referir que “os pagodes (e o real) hão-de ser vistos, para serem compreendidos, à luz da fé e do sentimento búdico”⁴¹⁰, para nos levar a entender que (nos templos, como na realidade em geral) “no conjunto não há variedade: há monotonia (...) não há grandeza.”⁴¹¹ À simetria repetitiva e simples em que se projectam as construções e à “pobreza dos desenhos arquitecturais dos pagodes”, liga-se a “profusão dos detalhes decorativos” e “no conjunto não há variedade: há monotonia, [repetido no original] e tudo se resume num grupo de capelas separadas umas das outras por alpendres, pátios ou corredores.”⁴¹² E conclui que “Não devem em demasia à Arte os pagodes de Macau.”⁴¹³

Trata-se de uma forma de construção que intencionalmente deseja representar artificialmente a monotonia e o desinteresse em que consiste a realidade natural. Nada ali desperta sensorialmente o interesse, e nada ali desconcentra quem lá entre. Tudo conduz o homem para dar conta, mesmo que inconscientemente, do facto de que entre a natureza e o que é construído há uma relação íntima:

Os bonzos chineses tiveram sempre o bom gosto de escolher para assento de seus pagodes os mais pitorescos sítios. Onde houver espessura de arvoredos, uma pena de água, penedia encastelada, natureza virgem, haverá um pagode: Barra, Monghá, Portas do Cerco, Gruta de Camões.⁴¹⁴

⁴⁰⁹ A ideia de exílio entendido aqui como castigo e pena/penitência, que desenvolveremos mais adiante no enquadramento específico da obra do autor.

⁴¹⁰ Manuel da Silva Mendes, *SF*, p. 13.

⁴¹¹ *Idem*, p., 15.

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ *Idem*, p. 16.

⁴¹⁴ *Idem*, pp. 15, 16.

E, tal como já referimos anteriormente, do elemento particular que suscita empenhamento e atenção por parte do leitor, o autor eleva o alcance do seu texto para a ideia, que é afinal a razão da sua escrita, e por isso conclui:

O budismo requer isolamento; é uma religião de meditação, mais do que de palavras. Foi em retiro, sob uma bodhi, que Sakya Muni alcançou budaizar-se; o santo Boddhiharma deixou as suas pegadas impressas na rocha de Siu Lam Si, sobre a qual nove anos passou meditando os sutras.⁴¹⁵

Ao estabelecer um paralelo entre o ambiente natural exterior e o pensamento, mostra a sua interconexão e deixa entrever como aquele favorece e aprofunda este. Além disso, partindo dessa inter-relação entre o exterior e o interior, aponta a via segundo um modelo de reflexão centrado na concentração, na interiorização e na perseverança. Por ela, diz ainda, “alcançou budaizar-se”: aperfeiçoou-se e elevou-se.

Esta elevação consiste numa nova perspectiva de compreensão e numa nova consciência que implica negação e superação. No soneto referido, Antero recorre à figura da negação como a forma lógico-simbólica do soneto que se desenvolve entre os dois pólos de várias antíteses (luz/escuridade; pensamento/entendimento; terra/céu), apontando para uma superação dos contrários, sugerida pelo percurso do entendimento que passa por um e por outro com vista a uma síntese que os abarque e supere. No entanto, essa esperança apresenta-se desde já como “a luz de uma outra vida”; uma nova forma de estar e de fazer e agir, que Silva Mendes refere pelo neologismo “budaizar-se”, pelo qual, mais do que apelar à relação estreita com a palavra mãe, sublinha a forma reflexiva, para frisar o carácter interior e autónomo dessa nova atitude.

Uma atitude, portanto, que o leva a “Buscar, sempre buscar a claridade”, numa incessante “pesquisa da verdade” (a mesma pesquisa a que Silva Mendes se refere como: “o santo Boddhiharma deixou as suas pegadas impressas na rocha de Siu Lam Si, sobre a qual nove anos passou meditando os sutras”) mas que, por esta “ser vã” - porque escuro é o pensamento, o conduz a “Em vez da luz achar a escuridade” e a “só ter como certa realidade / O que nos mostra claro o entendimento” - se caracteriza por uma atitude difícil, que requer esforço e empenho, um

⁴¹⁵ *Ibidem.*

“cru tormento” que, embora continuamente esbarre na dúvida, continuamente também procura sabendo que é “uma queda nova cada invento” e que “só acha... o desatino!”.

É exactamente a razão desta contínua escuridade, que se abate sobre o pensamento e não deixa ver a verdade, mas que almeja pela “realidade que nos mostra claro o entendimento”, que leva Antero a procurar um percurso de cariz metafísico-ético de expressão privilegiadamente poética:

O que há-de a alma escolher, em tanto engano?⁴¹⁶

Com uma fórmula poética e com uma elaboração subtil de linguagem, Antero condensa as questões básicas da filosofia: “O que é que é?”; “O que posso saber?”; “O que devo fazer?” e mostra como a sua experiência e o seu percurso intelectual e estético se posicionam na confluência do pensamento filosófico e da forma poética, na procura do *seu* lugar e na explicitação da *sua* situação. Além disso, por meio de uma linguagem poética, ensaia a transmissão da ideia de que, no real entendido como impermanente e local de incessante mudança, a mente não pode decidir e não se pode aí perder. Deve aspirar a mais, deve procurar superar-se. O poeta traduz um evidente desassossego de uma vida, que lhe é dado ser vivida entre formas e seres que não satisfazem o espírito: aponta uma situação em que a vida é compreendida como um exílio. O sujeito que compreende que não pertence na sua totalidade à situação em que vive e que esta não o satisfaz em pleno.

Na sua essência, o sujeito de compreensão percebe que se tem de tornar sujeito de acção e que aquilo que o caracteriza é uma tarefa, mais do que um dado. O sujeito aspira a uma vida fora deste local que sente não ser o seu e por isso apercebe-se de que tem de realizar-se na tentativa de satisfazer os requisitos do seu auto-conhecimento, que é dado compreender por realidades (mais) permanentes e estáveis de como o seu espírito se concebe e a que a sua alma tende.

A intuição de a existência do homem se dar num lugar, que parcialmente reconhece não ser o seu, é igualmente um dos focos principais da escrita de Silva Mendes. Reflectindo sobre esta questão, Silva Mendes segue o reconhecimento de a consciência da existência ser dado ao

⁴¹⁶ Antero de Quental, "A João de Deus", S, p. 50.

sujeito fora do lugar natural a que aspira; o sujeito compreende que o próprio acto de consciência de si, pela sua natureza, supera o seu conteúdo e se impõe como formalmente transcendente à realidade que o preenche.

Ora, esta é uma das intuições importantes que a sabedoria oriental trata recorrentemente: a vida no mundo é considerada à imagem de um exílio a que a consciência pretende fazer face pela sua compreensão e de que deseja(rá) libertar-se. O homem está no mundo, mas sabe que a sua existência não lhe pertence na totalidade, apesar de ser aí que na totalidade a sua vida se desenvolve.

Silva Mendes e Antero intentam transmitir esta intuição basilar da sabedoria oriental, muito particularmente através dos seus textos poéticos com forte inspiração radicada na tradição budista e taoista. A forma poética permite-lhes tornar visível, pela sua plasticidade e pelo seu intenso carácter sugestivo, o que lhes parece ser tão central e evidente, que nenhuma forma discursiva e explicativa poderá demonstrar melhor. De notar sobretudo que, no caso de Silva Mendes, isso é tão mais visível, pois que a única incursão que faz na poesia é dedicada exclusivamente a desenvolver os temas do taoísmo e do budismo, num conjunto de textos a que dá o título “Excerptos de Filosofia Taoista.”⁴¹⁷ Além disso, ambos os autores seguem a forma dos textos fundadores da tradição oriental, usando a forma poética para reflectirem sobre as questões centrais em poemas de forte cariz filosófico ou em sermões, onde as formas oratórias ganham tal importância e centralidade que, em muitos casos, fazem com que estejamos, de facto, em face de textos de forte tonalidade poética.⁴¹⁸ Num desses textos, diz Silva Mendes:

Certo dia a Penumbra disse à Sombra:
És, por vezes, inquieta por demais;
E, quando o és, o teu bulir me assombra
Tanto, que aos sacões vou por onde vais.
Outras vezes, és quieta como tanto
A Preguiça não o é. E te aborreço
Pois da vida me tiras todo o encanto
Com aquilo que encerra de mais preço:
O grato e doce bem da Liberdade!
Presa a ti, tua escrava sempre ser,

⁴¹⁷ Cf. Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, pp. 273-319, e Manuel da Silva Mendes, *SF*, pp. 111-168.

⁴¹⁸ Cf. Sue Hamilton, *Early Buddhism, A New Approach: The I of the Beholder*, Routledge, 2008 (Cap. III: “The Focus on Experience”); Harvey B. Aronson, *Love and Sympathy in Therevada Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, New Delhi, 1996.

Teu vulto só seguir, jamais vontade
Própria ter, nunca ao menos o prazer
Sentir um só momento, um só instante
De gritar: "minha, livre, agora sou"!...
Ah, a quão dura e triste e degradante
E cruel vida o Destino me votou!...⁴¹⁹

Estes textos escritos em forma poética, diz Silva Mendes, quer pela sua natureza, quer pela amplitude, “não são trechos traduzidos do ‘Tao-te-king’ de Lao Tze nem do ‘Nan Hua King’ de Chuang Tze. (...) [H]á no taoismo expressões e fórmulas de dizer consagradas, que todos os escritores empregam, de significado preciso e, por isso, de emprego por assim dizer obrigatório...”⁴²⁰

Como referimos antes, a forma do diálogo é também privilegiada por Silva Mendes, e neste poema ele é encenado por duas figuras do mundo que manifestam o seu carácter fugaz, efémero e intangível. Ambas são figuras representativas e recorrentes personificações dos textos taoistas (que o autor sugere pela sua maiusculização): inquietas, presas, escravas, sem vontade própria, numa tradição alegórica com expressão também nas literaturas ocidentais, que as faz subir ao nível de categorias filosóficas, e não de eventos fenomenológicos. No entanto, também a Penumbra sente que está num local (que é o real) que não é o seu (“E te aborreço / Pois da vida me tiras todo o encanto / Com aquilo que encerra de mais preço: / O grato e doce bem da Liberdade!”). Por esse facto, sente o peso da vida como uma pena e como um degredo (“Ah, a quão dura e triste e degradante / E cruel vida o Destino me votou!...”). A tensão da sua situação gera o desejo de liberdade e de autonomia (“De gritar: “minha, livre, agora sou!...””), o desejo não realizado de tomar por si o seu destino e de sobre ele decidir. Silva Mendes levanta questões de cariz ético-moral, entroncando-as na sua concepção do real como contingente e como lugar onde só é “apreciável” a possibilidade, que a todo o passo se oferece, de se valorizar a liberdade, na esteira do budismo e do taoismo.

De sublinhar que Silva Mendes reserva a forma poética para exprimir esta concepção basililar da sua visão do mundo como contingência, e para referir que é através da experiência e da análise dessa mesma contingência que o sujeito é levado pelo entendimento e pela vontade a

⁴¹⁹ Manuel da Silva Mendes, “A Sombra e a Penumbra”, *SF*, p. 131 e segs.

Cf. Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, p.289.

⁴²⁰ Idem, p.275.

aspirar a mais, pois, parece-nos, que o autor entende que só pela maior expressividade que a poesia oferece, essa ideia pode ser traduzida.

Antero de Quental, debatendo-se com esta mesma questão, ao inquirir sobre a realidade do mundo (do “seu” mundo e o “seu” lugar nele) tem a consciência de uma “intuição fundamental” e trata-a em várias das suas obras, para além dos *Sonetos*. A intuição de que “é a realidade *fieri* incessante”⁴²¹, que mostra sempre novas faces numa aparente criação permanente de aparências, deve conduzir a que seja considerada como “uma criação em permanência, (...) transformação e renovação incessantes”⁴²². Fá-lo tendo consciência de que o que busca é a “explicação racional e total desse grande quadro (...) empiricamente ordenado do Universo.”⁴²³ A mudança é, portanto, um dado em si, o dado mais evidente e essencialmente constitutivo daquilo quanto o rodeia, e está na base daquilo a que chama realidade.

A realidade apresenta-se, assim, primeiramente como um espectáculo de mudança, onde nada é fixo ou mostra perenidade, onde tudo flui incessantemente no tempo e (até) de forma desordenada:

(...) Incessante
Corre o tempo e só gera inextinguíveis,
Dor, pecado, ilusão, lutas horríveis,
Num turbilhão cruel e delirante...⁴²⁴

e também:

No meu sonho desfilam as visões
Espectros dos meus próprios pensamentos
Como um bando levado pelos ventos
Arrebatado em vastos turbilhões...

Numa espiral, de estranhas contorções,
E donde saem gritos e lamentos,
Vejo-os passar, em grupos nevoentos,
Distingo-lhes, a espaços, as feições...

⁴²¹ Joel Serrão, *Devir e Ser na Rota Anteriana, Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991, p. XXXI. [destaque no original] (este texto será referido por *DSRA, F*).

⁴²² Joel Serrão, *DSRA, F*, p. XXXII.

⁴²³ Antero de Quental, *A Filosofia da Natureza dos Naturalistas, F*, p. 95. (Esta obra será referida por *FNN, F*).

⁴²⁴ Antero de Quental, “Divina Comédia”, *S*, p. 121.

— Fantasmas de mim mesmo e da minha alma,
Que me fitais com formidável calma,
Levados na onda turva do escarcéu,

Quem sois vós, meus irmãos e meus algozes?
Quem sois, visões misérrimas e atrozes?
Ai de mim! ai de mim! e quem sou eu?!...⁴²⁵

Esta é uma intuição fundamental em Antero: a realidade é ‘movência’, nada nela permanece e tudo é efêmero. O fluir incessante rodeia e invade o homem, pois que os “próprios pensamentos” fazem com que o sujeito seja “Arrebatado em vastos turbilhões...”, deles tenha “visões misérrimas e atrozes”, e todo este espectáculo de inconstância o leva a personalizar as questões básicas da filosofia que antes vimos referidas por Antero no “Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade”, centrando-as em si próprio: “quem sou eu?!...” Ao inquirir sobre a realidade do mundo, Antero desenvolve a sua reflexão metafísica para culminar na colocação de questões éticas; interessa-lhe abordar do ponto de vista filosófico as questões relacionadas com a essência da realidade, para daí poder investigar a natureza da acção humana que na essência vai constituindo o homem.

Pelo seu lado, uma das razões que leva Manuel da Silva Mendes a aproximar-se do taoísmo é exactamente a proximidade que nessa corrente sapiencial oriental existe entre a ordem metafísica e a ética, e disso dá conta logo no início do seu texto “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”⁴²⁶:

Duas ordens de ideias se contêm especialmente no *Tao-te-king*: uma relativa às causas primeiras; outra relativa às regras de conduta do homem. O *Tao-te-king* é um pequeno tratado de cosmogonia e de existência e atributos do Ser primordial, sobre a origem das coisas, sobre a origem e fim do homem e sobre a conduta que deve observar para atingir o seu fim.⁴²⁷

⁴²⁵ Antero de Quental, “No Turbilhão”, *S*, p. 130.

⁴²⁶ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”, *SF*, pp. 59-93.

Cf. Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, pp. 209-253.

⁴²⁷ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”, *SF*, p. 69.

E, mais à frente no mesmo ensaio, reafirma como o taoismo conduz a reflexão metafísica para o nível da ética e como esta só é entendível se pressupuser a experiência reflectida da efemeridade:

O *Tao-te-king* contém, como fica dito, de mistura com as ideias cosmogónicas e metafísicas de Lao-tze, um sistema de moral e uma exposição das regras de conduta do homem.⁴²⁸

Os dois autores, apoiados numa perspectiva marcada pela tradição oriental e apetrechados com conceitos da sabedoria budista e taoista, são conduzidos a desvendar a questão fundamental enunciada justamente no final do soneto “No Turbilhão”: “quem sou eu!?!...” Trata-se de uma interrogação radical que vai no sentido de apontar um caminho no seguimento da intuição heraclitiana Πάντα ῥεῖ que faz eco do desígnio socrático γνῶθι σεαυτόν: nos nossos autores, é também ela colocada na base da sua compreensão acerca da realidade e do homem. É uma questão sempre em aberto, que se constitui como um alerta (a forma exclamativa), e também sempre presente (a suspensão das reticências no poema), pois que Antero de Quental e Silva Mendes entendem a busca filosófica com fluxos e refluxos, como fluir e refluir é próprio do real.

Para além da constatação da mudança, buscam uma explicação para o movimento incessante da realidade por meio de um princípio unificador, que resulte igualmente, pela sua abrangência, como uma orientação ética da acção humana. Perspectivam a realidade a esses dois níveis, tendo do mundo uma concepção unitária e abrangente que traduzem do oriente sapiencial. Encontram-na na conceptualização do *Tao* tal como é elaborada nos textos centrais do oriente sapiencial e elaboram uma incorporação deste princípio no seu sistema de compreensão do mundo. Entendem-no como um princípio unificador, com vertentes metafísica e ética, que possa constituir uma resposta às preocupações suscitadas pela questão do movimento e da correlativa contingência do mundo e da acção humana.

Sobretudo Silva Mendes tenta em vários dos seus textos, delimitar e caracterizar esse princípio estranho à tradição cultural ocidental, traduzindo-o de acordo com as necessidades de carácter intelectual. Aponta que deve ser numa elevação (não numa abstracção) da perspectiva da

⁴²⁸ Idem, p.78.

realidade, a forma de procurar o entendimento da mudança. Nos seus ensaios, faz uma releitura dos textos taoistas (nomeadamente o *Tao-te-king* e o *I-king*) e empreende um processo de domesticação deste princípio de carácter filosófico (a antes referida “aproximação” que refere), com vista a dar uma resposta às suas preocupações de cariz metafísico-ético. O *Tao* aparece a Silva Mendes como a forma de entender a realidade sem excluir ou abstrair nada; um princípio integrador e central na sua concepção do mundo e da vida que se pretende como uma resposta a vários níveis de reflexão para a compreensão da mudança; um princípio que lhe permite ter do real uma compreensão abrangente pela sua últimas causas.

Numa releitura dos primeiros parágrafos do *Tao-te-king* diz:

A Via que pode ser enunciada pela palavra, não é a Via eterna; O Nome que pode ser nomeado, não é o Nome eterno. Eu, diz Lao-tze, sei que não posso dar-lhe um nome; mas, obrigado a nomeá-lo, chamo-lhe o *Tao*.⁴²⁹

Silva Mendes coloca no centro das preocupações filosóficas a procura do caminho que gera sábios, e que, simultaneamente e sem paradoxo, é a causa última e norma da acção. Ideia dominante na filosofia taoista, o *Tao* perpassa a reflexão de Silva Mendes, é por ele traduzido na sua mundivisão, e assenta na intuição fundamental de que o homem e o mundo formam uma unidade estreitada por laços íntimos e por influências mútuas. Indica também que será através da manutenção desta unidade totalizante do real e do homem que a acção humana se deve pautar. A visão unitária do mundo torna-se sensível na experiência da realidade como contingência e como desejo da sua superação. Neste passo, a reflexão anterior recebe igualmente influência da sabedoria oriental, como vimos antes no soneto “No Turbilhão”.

Se por um lado a pesquisa de Silva Mendes o leva a tentar desvendar a questão da realidade em mudança, pela análise das várias facetas e aspectos internos e externos do *Tao* como princípio do real e do homem, por outro, Antero é conduzido a uma reflexão que tem no seu centro o homem e, por isso mesmo, o seu texto centra-se na mudança enquanto um problema humano e a sua reflexão gira em torno da questão existencial:

⁴²⁹ Idem, p. 69.

Porque é que este mundo em que existimos e de que fazemos parte, este mundo que somos, sendo o único mundo que existe para nós, o único mundo real, o único possível, o único concebível, é ao mesmo tempo um mundo que não tem em si nem a sua causa, nem a sua razão de ser, nem a sua substancialidade – que não tem em si a sua verdadeira existência?⁴³⁰

Antero desenvolve a sua reflexão com o intuito de a aproximar do homem, como que a assegurar-se de que aquilo sobre o que está a reflectir não é uma questão abstracta e conceptual, mas sim implica a existência do sujeito. Como Silva Mendes, Antero não conduz a sua reflexão no campo da abstracção e sublinha nele uma forma que o torne apelativo e que possa efectivamente ser uma resposta às preocupações existenciais do sujeito. O carácter interpelador neste texto funda-se tanto na sua forma interrogativa, como no facto de, aliás, todo o “Ensaio sobre as bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade” estar escrito na primeira pessoa e, por isso, abrir percursos de análise e sobretudo de acção. Por meio de uma linguagem com aspectos coloquiais e dialógicos e com objectivos marcadamente comunicativos, mostra o carácter atormentado de uma consciência que concebe e que vive (n) o drama da existência na contingência do mundo e na aspiração racional e ética da necessidade.

Em grande medida, Antero de Quental centra no sujeito consciente da sua situação o dilema aparentemente insolúvel e inadiável da tendência à perenidade, apenas equacionável a partir de uma existência quotidiana de efemeridade. Ambos os autores se integram na linha de reflexão e de redacção de pensadores sensivelmente do seu tempo, como Soren Kierkegaard⁴³¹, em que se pode identificar uma dupla preocupação de, por um lado reflectir sobre as questões centrais do mundo e do homem e de, por outro, o fazer de tal modo que o texto se mostre relevante e interpelador para o homem individual e concreto que é, antes de mais, cada um dos seus leitores. Antero transporta a questão para o nível da reflexão existencial e sublinha que a mudança se coloca como um dilema concreto e não como um problema abstracto: por um lado, “Toda a Realidade pressupõe o Absoluto como substância e causa” mas, por outro, “A realidade não é mais do que um começar e acabar, um turbilhão em que tudo tem um limite no espaço e no tempo, uma fuga e uma dispersão infinita de todas as cousas”⁴³² e este facto ganha centralidade absoluta no contexto humano, por exactamente da sua consciência dependerem as decisões tomadas.

⁴³⁰ Antero de Quental, *EBFMFL*, F, p. 81 e segs.

⁴³¹ Cf. Parte 1, Cap. II, p. 118 e segs. deste trabalho.

⁴³² Antero de Quental, *ESBFMFL*, F, p. 81.

Daí que Antero afirme:

Esta antinomia fica de pé, como um facto e o facto mais importante da nossa vida consciente. (...) Achamo-nos em face de uma antinomia fundamental e primordial que marca o limite externo do nosso conhecimento, e circunscreve, sobre o desconhecido insondável, as fronteiras do território que a especulação pode percorrer.⁴³³

Toda a questão da existência assim colocada, mais do que um problema a ser investigado a nível da especulação teórica, é uma tarefa a ser vivida em concreto, e tal como para Kierkegaard⁴³⁴, não é um problema para ser compreendido, mas uma realidade para ser experimentada no concreto da existência e aí ser aceite como uma oportunidade de realização. Ou seja, a questão da existência é sempre (e só) para ser considerada por relação a um indivíduo e, por isso, está fora da ordem do conceito abstracto e geral. Pela actividade do entendimento, são gerados conceitos que tendem a dar expressão teórica e compreensão abstracta ao concreto, mas o caminho que aqui é apontado é antes o de uma tarefa que consiste em compreender concretamente o abstracto.

Esta diferença de perspectiva implica a forma também ela diferente de desenvolver a reflexão metafísica sobre a contingência e a necessidade no real, e daí partir para a reflexão ética.

O pensamento abstracto afasta o seu olhar dos homens concretos, que precisamente são os que realmente existem em situações específicas e particulares, e foca-se no homem em si. Por seu lado, o facto de ser homem, é o facto que o pensamento subjectivo compreende concretamente, como sendo este ou aquele homem concreto. A fim de melhor percebermos a distinção central e básica que aqui fazemos, podemos desta forma dizer que o pensamento abstracto é um pensamento em que não há lugar para o sujeito, enquanto que, por outro lado, no pensamento concreto é onde há um sujeito pensante que é o agente e o objecto do pensamento; o pensamento subjectivo impõem-se, na sua actividade pensante, compreender-se a si mesmo na sua existência e enquanto existente e sente como seu dever transformar-se como que num instrumento que reflecte sobre o que é humano na existência, ou, por outras palavras, pensa no

⁴³³ *Ibidem.*

⁴³⁴ Cf. Soren Kierkegaard, *Temor e Tremor e O Desespero Humano*, in *Os pensadores*, ed. Victor Civita, São Paulo, 1979.

Vidé Gabriel Amengual, “Experiencia, verdad y existencia en Sören Kierkegaard.” *Revista portuguesa de filosofia*, 2008, pp. 1037-1055; <http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/dk/kierkega.htm>

que no homem se coloca para além da contingência do real e onde o homem pode colocar livremente a lei para a sua acção. Assim sendo, a linha e o caminho de pensamento que Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes empreendem vai no sentido de reflectir sobre o homem existente, considerando aquilo a que Soren Kierkegaard chama “pathos existencial”⁴³⁵, que não pode ser separado do pensamento. Os problemas da existência, sobre os quais tanto Antero como Silva Mendes reflectem apoderando-se de conceitos do oriente sapiencial, são problemas que não procuram uma resolução teórica e abstracta, mas sim um encaminhamento que leve à sua aceitação a ser procurada por cada sujeito particular na sua situação existente como única. O que lhes interessa ponderar é o caminho do homem no mundo da contingência, imerso no conjunto das paixões da sua situação, enquanto reclama uma lei permanente e orientadora da sua acção. A sua reflexão é sempre apaixonada centrando-se na vida e no mistério da sua acção; a existência é sempre entendida como o debate do homem consigo próprio, entre o que nele é impermanente e o que nele o impele à sua superação. Neste sentido, as reflexões orientalizantes a que nos conduzem tanto Antero de Quental como Manuel da Silva Mendes afrontam as contradições com que o homem concreto se debate (as quais radicam na antinomia contingência/ necessidade) e em que tem de decidir a sua existência. Há uma procura de uma regra de acção que supere a antinomia do real que existe no homem, apontando a acção como o que é real no homem: impele-o a uma reflexão ética.

Interessa portanto aqui referir como esta questão, assim perspectivada, se insere numa linha de pensamento de vários autores, que conduz à ponderação da necessidade de o homem reflectir sobre a existência e de a tomar em pleno nas suas mãos, e, por isso, reclamar uma elevação em relação à sua situação contingente. Vários são os autores que, sensivelmente na época de Antero e de Silva Mendes, desenvolveram uma reflexão mais ou menos sistemática sobre a questão da existência: de como ela é simultaneamente geral e comum à humanidade e essencialmente singular e única para cada homem.

A esclarecer a relação entre o enquadramento intelectual da relação que tanto Antero de Quental como Silva Mendes estabelecem entre a análise da antinomia do real e a reflexão ética, Soren Kierkegaard afirma no Livro I de *O Desespero Humano (doença até à morte)*⁴³⁶ de uma forma peculiar e com uma conceptualização muito própria:

⁴³⁵ Soren Kierkegaard, *Temor e Tremor e O Desespero Humano*, in *Os pensadores*, ed. Victor Civita, São Paulo, 1979.

⁴³⁶ Um outro conceito de que também nos ocupamos mais adiante.

O homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é uma relação *em si*, mas sim o seu *voltar-se* sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida.

O homem é uma síntese do infinito e do finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. Uma síntese é uma relação de dois termos. Sob este ponto de vista, o eu não existe ainda.

Numa relação de dois termos, a própria relação entra como um terceiro, como unidade negativa, e cada um daqueles termos se relaciona com a relação, tendo cada um existência separada no seu relacionar-se com a relação; assim acontece com respeito à alma, sendo a relação da alma e do corpo uma simples relação. Se, pelo contrário, a relação se conhece a si própria, esta última relação que se estabelece é um terceiro termo positivo, e temos então o eu.⁴³⁷

Por um lado, Kierkegaard fala-nos da “vertigem da liberdade” como a consciência da necessidade de escolha do eu, e da ponderação das possibilidades e consequências concretas que se apresentam na encruzilhada, que é o evoluir da existência humana particular. A existência não se coloca como um problema a ser reflectido genericamente, mas como uma angústia que se impõe àquele que, sabendo-se imerso na contingência, deseja a sua realização na permanência de uma regra necessária e que supere o que nele é contingente. Desta antinomia entre a liberdade que se dá na situação contingente que é a do homem, e a regra que a transcende em necessidade, gera-se a angústia: “l'angoisse est celle de la liberté, de la possibilité de choisir entre le bien et le mal sachant (...) l'homme en situation de permanente culpabilité.”⁴³⁸ Não se refere aqui à angústia que deriva do receio da iminência de uma ameaça externa, mas de um sentimento que o homem se impõe na escolha. Neste sentido, como veremos sobretudo no final deste capítulo e nos seguintes deste trabalho, a angústia assim entendida é antes produzida pelo próprio homem.

Na nossa perspectiva, a questão a que Antero e Silva Mendes se referem é a de que a escolha é a forma mesma da existência do homem e, por essa razão, é um facto a ser tratado e decidido por adesão interior. E, além disso, nesse momento de adesão interna, o homem dá-se conta de como supera necessariamente a contingência. Assim, noutra passagem afirma ainda Mounier que « En le faisant du dehors et par autorité, en les réduisant tous à n'être que des machines bien montées et bien entretenues, ce monde surindividualisé est cependant l'opposé

⁴³⁷ Soren Kierkegaard, O Desespero Humano (doença até à morte), *op. cit.*, p. 318,319 e segs. [destaques no original].

⁴³⁸ Denis Huisman e M. A. Malfray, *Les pages les plus célèbres de la philosophie occidentale*, Paris, Perrin, 1989, p. 389.

d'un univers personnel, car tout s'y aménage, rien ne s'y crée, rien n'y joue l'aventure d'une liberté responsable. Il fait de l'humanité une immense et parfaite pouponnière. »⁴³⁹ Por seu turno, nas palavras de Jacques Maritain, um outro pensador que condensa nas suas páginas o pensamento personalista das gerações do virar do século XIX e do início do século XX, essa instância superior do homem que “conhecendo-se como um ser espiritual constituído como tal por uma maneira de subsistência pela sua adesão a uma hierarquia de valores livremente adoptados, assimilados e vividos por um compromisso responsável e uma conversão constante”⁴⁴⁰ é a pessoa.

Assim, neste contexto Antero acrescenta:

A experiência é a base da noção de Realidade: a experiência da nossa própria existência, a experiência doutras existências fora de nós, factos primordiais do nosso senso íntimo e da nossa sensibilidade.

(...)

Tal é, pois, analisada, a ideia da Realidade: um mundo concebido pela razão apenas como possível, (...) um mundo em que a razão não encontra necessidade alguma, por isso um mundo fortuito: um mundo limitado, porque a sua existência só se dá no tempo e no espaço, um mundo imperfeito, porque muda e se altera continuamente e, por essência, um mundo incompleto, porque tudo nele começa e acaba...⁴⁴¹

O que é trazido para o centro do entendimento da realidade é a contingência que lhe é fundamental; é o que a tradição budista chama *dukkha*⁴⁴², a confirmação da contingência pela experiência e um apelo à procura de um sentido para a mudança, que será dado num nível superior, mais abrangente e unitário. Perspectivar a realidade desta forma é um passo intermédio no sentido de uma compreensão que seja simultaneamente explicativa e orientadora, tanto a nível da realidade como da acção. A verdade é que Antero (tal como vimos em Silva Mendes) enuncia este percurso de especulação, socorrendo-se de um conjunto de conceitos centrais da tradição sapiencial budista e taoista, traduzindo-os numa linguagem diferente e dando-lhes uma densidade e uma função novas para que, através deles, a questão da contingência do mundo possa ser concebida sobretudo como um caminho que impele o homem a uma maior consciencialização da

⁴³⁹ Emmanuel Mounier, *Le Personalisme*, P.U.F., Paris, 1949, pp. 7, 8.

⁴⁴⁰ Jacques Maritain, *Primauté du Spirituel*, Plon, Paris, 1945, p. 46.

⁴⁴¹ Idem, p. 83.

⁴⁴² Majjhima-nikaya, in *Mahadukkhakkhandha-sutta*, (M. I), edição da PTS (Pali Text Society of London), London, 1929, p.87 e segs.

esfera ético-moral. Procura uma unidade mais abrangente, para além das abstracções do entendimento que funcione como a síntese dos aspectos aparentemente antitéticos de âmbito metafísico-ético, da relação no homem entre os dados da razão pura teórica e os da razão pura prática. Diz Antero noutra passo do “Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade” que:

Existe, porventura, uma unidade suprema em que se fundam e desapareçam estes dois elementos antitéticos e ao parecer irreduzíveis (...)? ...o problema em si não existe e é apenas um resultado da constituição particular do nosso entendimento.⁴⁴³

Por um lado, há a experiência da finitude pelo contacto sensível e emocional com o mundo e, por outro, desperta a concepção da perenidade por exigência de compreensão e de organização das ideias. Ora, dois dos quatro princípios fundamentais do budismo,⁴⁴⁴ pregados segundo a tradição pelo próprio Buda no seu primeiro sermão após ter alcançado a “iluminação” (*Nirvana*), consistem exactamente na afirmação de que o real que rodeia, e que parcialmente constitui o homem, é a contingência, e que, por isso, é este formado essencialmente por “sofrimento” (*dukkha*), quer no sentido ontológico do termo, quer no sentido de que a contingência gera desejo porque é finitude, e este não poderá senão originar “sofrimento” e “angústia”, como referimos antes.

Colocando o problema a nível existencial, diz Buda no referido sermão inicial que:

Now this is the Noble Truth as to suffering. Birth is attended with pain, decay is painful, disease is painful, death is painful. Union with the unpleasant is painful, painful is separation from the pleasant; and any craving unsatisfied, that, too, is painful.(...)

Now this is the Noble Truth as to the origin of suffering. Verily! it is the craving thirst that causes the renewal of becomings, that is accompanied by sensual delights, and seeks satisfaction, now here now there - that is to say, the craving for the gratification of the senses, or the craving for prosperity.⁴⁴⁵

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ Aquele conjunto de noções que constituem em grande parte o núcleo sapiencial do budismo que se traduziram em inglês por “The Four Noble Truths” (Quatro Nobilíssimas Verdades Capitais): cf. R. Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, Abingdon Press, New York, 1975, p. 53 (esta obra será referida por *FIP*); Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Munshiran Manoharlal Publishers, New Delhi, 1985, p. 81. (esta obra será referida por *BGB*).

⁴⁴⁵ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 32.

Por seu lado, no soneto “Contemplação”, de forma particularmente filosófica e utilizando o aparato conceptual que em muito é devedor da tradição oriental, Antero, ao questionar-se sobre o fundamento ontológico do real, segue de forma surpreendentemente próxima o texto de Buda:

Sonho de olhos abertos, caminhando
Não entre as formas já e as aparências,
Mas vendo a face imóvel das essências,
Entre ideias e espíritos pairando...

**Que é o mundo ante mim? fumo ondeando,
Visões sem ser, fragmentos de existências...
Uma névoa de enganos e impotências
Sobre vácuo insondável rastejando...**

**E d'entre a névoa e a sombra universais
Só me chega um murmúrio, feito de ais...
É a queixa, o profundíssimo gemido**

**Das cousas, que procuram cegamente
Na sua noite e dolorosamente
Outra luz, outro fim só presentido...**⁴⁴⁶

A mudança é pois uma característica - a *característica* essencial do real - que advém para Antero, e para o budismo, do facto de tudo estar no devir do tempo. Toda a realidade existe nos limites do espaço e do tempo, na contingência de uma ocasião “aqui” e “agora” e, se é por isso que se torna relevante para o sujeito individual e que cria a sua “situação”, já que é no momento concreto que o interpela e o compromete, também é por isso que é essencialmente efémera e mutável.

Além disso, a mudança manifesta uma razão ontológica: tudo se move porque não tem em si tudo aquilo de que necessita. A mudança é mostra da imperfeição de tudo quanto existe:

Tropeço, em sombras, na matéria dura,

⁴⁴⁶ Antero de Quental, “Contemplação”, S, p. 147. [destaques nossos]

E encontro a imperfeição de quanto existe.”⁴⁴⁷

E esta patenteia a impermanência da realidade:

Impermanence is the basic characteristic of all existence, animate and inanimate. If we look around, we find all things changing. There seems to be nothing permanent within man and without.⁴⁴⁸

Quer nos textos budistas, quer nos taoistas, a mudança e a impermanência da realidade são conceitos que estão inextricavelmente ligados e que denotam uma “falha” a nível ontológico e, por isso, são também inextricáveis do conceito de contingência.

À contingência da realidade, que é entendida primeiramente como o facto de nada no real em si possuir a sua razão de ser (as referidas “Visões sem ser” e os “fragmentos de existências”), e por isso, tudo a buscar em devir, Antero alia desde logo a ideia de sofrimento. Um sofrimento que é tangível na realidade, pois esta, no seu incessante fluir, incessantemente vai patenteando o que de facto é: “névoa de enganos e impotências”, “vácuo insondável”, “névoa e (...) sombra”. O homem sente a contingência a todo o passo no seu agir sobre o mundo e com os demais e, portanto não a experimenta e conhece por um mero acto do entendimento; é um conhecimento de acção e de contacto directo (numérico) com a realidade.

Vários são os instrumentos de escrita que o autor utiliza a fim de poder traduzir esta noção central da sabedoria oriental, de que o mundo e o homem existem no sofrimento. Atente-se antes de mais no campo léxico-semântico de cariz marcadamente negativo, do qual sobressaem não só a repetida prefixação de negação, mas também a pura repetição de vocábulos e a sua indefinição e pouca nitidez (ou mesmo voluntária imprecisão) de significado, os quais, no seu conjunto, parecem apontar para um reforço da ideia de sofrimento que constitui, aos olhos de Antero, o essencial da mudança da realidade.

A sublinhar o conhecimento activo da contingência como sofrimento, o carácter negativo do soneto “Contemplação”, tomado no seu conjunto, é marcado de forma clara, sobretudo por meio de uma grande profusão e riqueza a nível morfológico e pela variedade a nível lexical: com

⁴⁴⁷ Antero de Quental, “Tormento do Ideal”, *S*, p. 45.

⁴⁴⁸ R. Puligandla, *FIP*, p. 54.

substantivos que apontam para a fugacidade do que se experimenta – “aparências”, “fumo”, “visões”, “fragmentos”, “névoa”, “enganos”, “vácuo”, “sombra”, “gemido”, “noite”; com advérbios que carregam o aspecto defectivo do real – “cegamente”, “dolorosamente”; e com verbos como “pairando”; “ondeando”; “rastejando”, onde a repetição do gerúndio vem frisar ainda mais que o entendimento do real como contingente é um processo e não uma simples circunstância temporal. O sujeito apropria-se de e adapta-se a uma nova perspectiva sobre o real, e não simplesmente a uma noção compreendida num só momento.

Trata-se de uma nova perspectiva de totalidade, onde nada se exclui e/ou abstrai, que também Silva Mendes partilha e encontra na tradição sapiencial oriental pela releitura e tradução do conceito de *Tao*. Não se trata só de um acto racional, mas de um movimento que empenha todo o homem e que implica uma nova atitude gnoseológica e também ética como veremos mais adiante. No fundo, o autor combina a utilização de formas e de recursos diferenciados para exprimir, em língua portuguesa, noções metafísico-éticas que são recebidas da tradição sapiencial oriental e que possam levar quem o lê a um duplo empenho da vontade e do entendimento, de acção e de compreensão.

Desta maneira podemos compreender a forma aberta e integradora dos versos do último terceto: o soneto aponta para a abertura para uma “outra luz” e para “outro fim”, que por ora são somente referidos na sua exterioridade sem serem caracterizados ou desenvolvidos, mas que necessariamente apontam para uma outra forma de entender e de experimentar a realidade e a vida.

O registo de linguagem está apto a traduzir a questão filosófica que é tratada e, por isso é intencionalmente conceptual, aliás tal como no conjunto dos sonetos de Antero que analisamos neste estudo. Nos sonetos “Lacrimae Rerum” (onde o título é por si explícito) e “Voz interior” manifesta também essa mesma visão de que o mundo é na sua essência um espectáculo de sofrimento (*dukkha*), e fala de:

O suspiro das cousas tenebrosas...⁴⁴⁹

E acrescenta,

⁴⁴⁹ Antero de Quental, “Lacrimae Rerum”, *S*, p. 148.

Um sofrimento que, como dizíamos antes, é tangível e é universal como um permanente rumor, um contínuo gemido – “o profundíssimo gemido / das cousas”⁴⁵¹ - que o poeta escuta:

É tudo, em torno a mim, dúvida e luto;
E, perdido num sonho imenso, escuto
O suspiro das coisas tenebrosas...⁴⁵²

Sublinhe-se portanto o carácter universalizante e filosófico da sua linguagem (“o mundo”; “ser”; “universais”; “cousas”; “tudo”) que a torna necessariamente conceptual, e que demonstra em que plano o poeta desenvolve a sua reflexão. Antero, além disso, dirige todo o texto ao sujeito que observa e experimenta o real nesse espectáculo de contingência, e refere como essa compreensão o afecta. Parece-nos que é essencial chamar a atenção para o facto de Antero centrar a reflexão acerca do real e da vida em termos da experiência concreta do sujeito e não como um mero exercício intelectual e, por isso, nos *Sonetos* encontramos um percurso de experiência estético-reflexivo em que a tradução de elementos orientais é central.

A compreensão das causas últimas do real a que o autor alude vai sendo expressa de forma poética também pelo carácter personalizado que ganha a linguagem centrada no sujeito lírico. Daí decorre igualmente que o texto adquire uma densidade experiencial e uma actualidade permanente e renovada, por força da sua leitura, (que em si é já a introdução a essa experiência diferente e mais íntima do real) na qual o sujeito se incorpora e participa da experiência radical de tensão entre a permanência e a contingência. Antero cruza nos sonetos a forma poética e a matéria filosófica num registo muito próprio e vívido de leitura do real e da vida, no qual activa conceitos e noções colhidos do oriente sapiencial.

Por seu lado, também Manuel da Silva Mendes, mais atento ao contexto taoista, refere que a contingência e a impermanência são dados evidentes e fundamentais da nossa apreensão da

⁴⁵⁰ Antero de Quental, “Voz Interior”, *S*, p. 151.

⁴⁵¹ Antero de Quental, “Contemplação”, *S*, p. 147. [destaques nossos]

⁴⁵² Antero de Quental, “Lacrimae Rerum”, *S*, p. 148.

realidade e constituem a sua lei. Para referir este conteúdo reflexivo, opta igualmente pela forma poética, pelo que o seu texto adquire, como os *Sonetos* de Antero, um vigor experiencial e um valor de interpelação directa ao sujeito:

(...) Porque existo,
Onde estou, donde vim, para onde vou,
Não sei! e quanto mais cogito nisto,
Tanto mais desconheço o que é que sou...
Tudo evolui encadeado eternamente;
Tudo a Tao, ao Destino, está sujeito;
Nada há livre, ninguém independente:
De tudo é tudo apenas mero efeito.⁴⁵³

Para além do que ficou já dito acerca da experiência estético-vivencial que é a leitura dos *Sonetos* de Antero, é de notar como o autor aqui mostra outro aspecto importante da reflexão metafísica (marcada no seu essencial pela forma e pelo conteúdo das várias interrogativas): ela tem uma faceta e uma consequência ética, que é manifestada pelo reenvio sobre o sujeito das questões que este coloca sobre o mundo: as questões acabam por ser feitas em primeira pessoa e terminam em suspensão, indicada pela negativa e pelas reticências, que remetem ao pensamento e a uma reflexão ulteriores.

Silva Mendes, de acordo com a tradição taoista, centra a sua reflexão no mundo exterior ao sujeito, em grande parte só na medida em que pode esclarecer o *todo* que é a unidade essencial sujeito/objecto (e a sua lei), o qual é expresso por *Tao* e, neste poema, essa unidade fundamental também é indicada pela repetição de vocábulos absolutos e por categorias absolutas como “Tudo”, “Nada”, “Ninguém”...

Assim, a par de Silva Mendes, Antero entende por realidade “tudo quanto cai directa ou indirectamente debaixo dos nossos sentidos” e que no seu conjunto forma “o mundo”⁴⁵⁴, incluindo, claro está, o que “nós mesmos [somos] em todas as operações da nossa vontade, sentimento e pensamento. (...) Eis o que em si abrange a ideia de realidade”⁴⁵⁵. O real é um dado da sensibilidade, que é apreendido na sua exterioridade objectiva (o mundo) e na do sujeito (a

⁴⁵³ Manuel da Silva Mendes, “A Sombra e a Penumbra”, *SF*, p. 131.

⁴⁵⁴ Antero de Quental, *EBFMFL*, *F*, p. 72.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

vida volitiva, emocional e mental), como sendo essencialmente contingente. Deste modo, afirma-se que a experiência é a base da noção de realidade: a experiência da nossa própria existência, a experiência de outras existências fora de nós” são para Antero “factos primordiais do nosso senso íntimo e da nossa sensibilidade”.⁴⁵⁶

Ao impor-se como tal, a realidade é por si um facto: “um puro facto”⁴⁵⁷ que se dá como um dado incontornável; ou seja, se, como diz Antero, a experiência está na base da ideia de realidade, esta aparece desde logo como sendo uma ideia que é um agregado de factos parcelares, também parcelarmente apreendidos pela sensibilidade. É do conjunto dos factos dos quais há experiência que, pelas características comuns que neles são encontradas, se constrói a ideia de realidade, a qual depende da capacidade organizativa do entendimento. Esta surge então perante a razão como uma organização congregadora de dados da sensibilidade, os quais se apresentam de forma comum, cuja natureza cria entre eles um elo que os agrega.⁴⁵⁸

Este elo consiste no facto de serem um dado à razão como “alguma coisa que se lhe impõe” e de serem também “alguma coisa que continua a ficar fora dela”.⁴⁵⁹ A exterioridade do mundo em relação à razão é o que permite que esta conceba aquela como essencialmente diferente de si e que dela se distinga, quer quanto ao seu conteúdo, quer quanto à sua forma de existir. Em segundo lugar, é a percepção da contingência, já que a experiência desses factos acarreta sempre, e concomitantemente, a experiência da transitoriedade. Antero, neste particular, afirma conclusivamente no “Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade” que “A Realidade é pois o fenómeno: fenómeno para a razão que só vê nela o *mundo dado*, um facto extra-racional, e que não lhe pode atribuir *necessidade* alguma”.⁴⁶⁰

Ao dizê-lo, Antero destaca a evidência experiencial da realidade como indissolúvel da sua contingência, e isto porque “a realidade só existe no tempo e no espaço, na sucessão e na mudança, no começar e acabar, só existe daquela maneira transitória e relativa que é própria da existência fenomenal”.⁴⁶¹

Além de se notar com uma certa evidência mesmo terminológica uma posição próxima da crítica da estética transcendental kantiana, interessa-nos sobretudo aqui realçar que o que é sublinhado repetidamente por Antero – o que o espanta e aquilo a que ele é mais sensível – em

⁴⁵⁶ *Ibidem.*

⁴⁵⁷ *Ibidem.*

⁴⁵⁸ Cf. *idem*, pp. 73-79.

⁴⁵⁹ Antero de Quental, *EBFMFL, F*, p. 72.

⁴⁶⁰ *Idem*, pp. 72,73. [destaques no original].

⁴⁶¹ *Idem*, p. 73.

relação à realidade é a sua inconstância, a sua impermanência e a sua limitação, ao analisá-la na sua totalidade.

Como vimos antes pelos textos de Manuel da Silva Mendes, um dos princípios do taoísmo, e que Antero recebe do budismo para perspectivar a nível ontológico a realidade, é a afirmação do sofrimento universal ou *dukkha*:

Só males são reais, só dor existe:
Prazeres só os gera a fantasia:
Em nada, um imaginar, o bem consiste,
Anda o mal em cada hora e instante e dia.⁴⁶²

A realidade é toda ela um espectáculo de *dukkha*, sofrimento, (“Só males são reais, só dor existe”) já que toda ela é constituída por compósitos que devêm incessantemente, (“em cada hora e instante e dia”) pois em si não têm a sua razão de ser. Nada é absolutamente na realidade, já que nada é simples. O que é absolutamente é não-ser e a existência de algo permanente parece ser somente fruto da fantasia e por isso origem de ilusão. Todavia, é afirmada a contínua procura desse bem, cujo conteúdo parece ser “um nada” somente imaginado.

Esta é uma concepção que é partilhada por Antero e por Silva Mendes que ambos encontram na sabedoria taoísta e budista, e que usam na sua reflexão sobre o mundo. Todavia, se *dukkha* se traduzir simplesmente por “sofrimento” ou “dor”, pelo facto de estes termos serem passíveis de acepções variadas, pode levar a que se entendam as correntes filosóficas orientais como tendo um certo desprezo pela existência, sendo por isso consideradas como pessimistas.⁴⁶³ Parece-nos que, para os dois autores, a perspectivação do real como *dukkha* vem frisar uma

⁴⁶² Antero de Quental, “A Germano Meireles”, *S*, p. 55.

⁴⁶³ Em grande medida foi com base numa tradução demasiado directa de certos conceitos centrais do budismo, que o entendimento que alguns autores oitocentistas tiveram e divulgaram dos textos budistas conduziu a fixar uma visão pessimista em relação à vida e de um certo desprezo em relação à existência. Tal se deveu principalmente à transposição dos termos novos para a cultura de chegada, sem que os pressupostos e as implicações tenham sido considerados, e sem que o uso de termos já existentes e com uma história específica no contexto dessa nova cultura não tenham sofrido ajustes nem ponderação.

A esta questão se refere Manuel da Silva Mendes na advertência que escreve aos “Excerptos de Filosofia Taoísta”, *SF*, p. 115.

Cf. Comentário feito a essa advertência por Luiz Gonzaga Gomes in *CAMSM*, I, pp. 274-276.

Vidé, a propósito, as obras de Barthélémy Saint-Hilaire e os comentários feitos à mesma por parte de Paulo Feitais em “Antero de Quental foi budista?”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VI, n.11, pp. 109-124, 2007.

realidade metafísica, para além de alertar para o facto de que uma adequada (e não ilusória) compreensão do real é já um primeiro passo para o sujeito se tomar na posse de si mesmo e poder empreender um percurso que o leve “além”⁴⁶⁴ dessa ilusão e sofrimento.

O conceito de *dukkha* é entendido e traduzido pelos dois autores para referir a pena, o lamento e a miséria, antes de mais atribuindo-lhes uma densidade e um sentido filosófico e metafísico: refere-se à imperfeição, à insubstancialidade” e à impermanência do real. Verificamos nos seus textos que se deparam com a dificuldade de encontrar um termo em português que possa indicar os vários níveis e a totalidade da concepção do mundo que este conceito transporta, pois que é sobretudo a mundividência que lhe subjaz que se torna essencial captar e traduzir. Daí que, tanto Antero como Silva Mendes explorem um vasto campo semântico para o esclarecer nas suas várias vertentes, usem uma longa linha de termos por analogia e o aproximem de outros termos e conceitos já firmados e “autorizados” na tradição da reflexão filosófica ocidental. Nesses limites, e com essas coordenadas de pensamento, Silva Mendes no ensaio “Filosofia da Criação” leva a cabo um acto de verdadeira tradução cultural e, pela linguagem usada, podemos dar-nos conta da(s) forma(s) usada(s) para superar a dificuldade atrás apontada:

...o universo é um organismo vivo, vitalizado por dois princípios ou substâncias, - yang e yin, que, combinados, são o tao, isto é, o “processus” das coisas, a via, a ordem natural, a providência, e se manifesta ritmicamente no fluxo e refluxo constante das coisas pela sua actividade criadas.⁴⁶⁵

O conceito de *dukkha* é também reapropriado por Antero em toda a sua extensão semântica como imperfeição da realidade, mas para além disso, também como sofrimento e mesmo “angústia espiritual”, como se verá nos capítulos seguintes deste trabalho e na linha dos pensadores existencialistas e personalistas antes referidos. Para o taoísmo, é a realidade no seu todo que deve ser considerada sem haver razões para, nem intelectualmente, se fazerem dela partições ou divisões e, para o budismo, esta é a verdadeira natureza de toda a existência. Aliás,

⁴⁶⁴ Manuel da Silva Mendes, “O templo de Kum Yam, em Mong-Há”, *SF*, p. 10 e segs.(cf. pp. 7, 8 e segs. da segunda parte deste trabalho.)

⁴⁶⁵ Manuel da Silva Mendes, “Filosofia da Criação”, *SF*, pp. 100, 101.

toda a doutrina do budismo é um desenvolvimento desta verdade fundamental no sentido da compreensão da realidade, da sua causa e dos meios para a sua superação.

Nomeadamente no *Majjhima-nikaya*, um dos cinco *sutras* fundamentais, afirma-se que:

After praising the spiritual happiness of these dhyanas, one comes to realize that they are ‘impermanent’, dukkha, and subject to change. (...) ...there is dukkha because whatever is impermanent is dukkha...⁴⁶⁶

Do budismo colhe Antero o âmago e a base da doutrina das “Quatro Nobilíssimas Verdades Capitais” (*arya satya*)⁴⁶⁷ tal como foi apresentada no sermão de Buda em Benares:

Now this is the Noble Truth as to the passing away of pain. Verily! it is the passing away so that no passion remains, the giving up, the getting rid of, the emancipation from, the harbouring no longer of this craving thirst.

Now this is the Noble Truth as to the way that leads to the passing away of pain. Verily! it is this Ariyan Eightfold Path, that is to say, Right Views, Right Aspiration, Right Speech, conduct, and mode of livelihood, Right Effort, Right Mindfulness, and Right Rapture.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Majjhima-nikaya, in *Mahadukkhakkhandha-sutta*, (M. I), edição da PTS (Pali Text Society of London), London, 1929, p.90. (cf. p. 87, onde se faz a explicação da necessidade de entender o real como *dukkha*, a fim de se poder alcançar elevação de entendimento e de vida.)

⁴⁶⁷ Refere Karlie Knudtsen em “Emptiness and the Buddha Dharma” que “All accepted facets of Buddhist teachings were intricately enumerated in Nagarjuna’s *Theravadin* education. The presentation of the *Dharma* in the primary two divisions of the Pali cannon began his education. He learned of the Four Noble Truths (*arya satya*): the truth of suffering (*dukha*), the truth of ignorance (*avidya*) as the cause of craving (*tanha*) that results in suffering, and the cessation of suffering (*nirodha*) by following the 8 Fold Path (*astagikae marga*). By ridding one’s self of ignorance, one can understand the cause of suffering and realize the unconditioned reality (*nirvana*). In addition, Nagarjuna learned Buddha’s teaching of Dependent Co-Arising (*pratitya samutpada*) as the law causing all things in the phenomenal world and the essential component of understanding that ends ignorance and suffering. Understanding of the causal law gives one insight and an ability to live in the world free from bondage.⁷ Buddha states, “He who sees causality sees the *Dharma*. He who sees the *Dharma* sees me.” (Karlie Knudtsen “Emptiness and the Buddha Dharma”, in *Zetition Philosophical Magazine*, Northern Arizona University, vol. 2, Spring, 2007, p. 30.

⁴⁶⁸ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, pp. 32, 33.

Cf. Debiprasad Chattopadhyaya, *Indian Philosophy*, People’s Publishing House, New Delhi, 1993, p. 124. (Esta obra será referida por *IP*).

Trata-se pois de uma doutrina, como vemos, que reconhece o sofrimento como o facto básico da existência contingente e que, como tal, se impõe à consciência humana na sua qualidade transitória, por um lado para que se empreenda um processo de conhecimento da realidade por aquilo que ela é e, por outro, para que esse conhecimento seja cimentado como a base de uma nova conduta da acção humana. Encara o mundo dos fenómenos como ele efectivamente é, na sua espessura de não-ser: factos que continuamente devêm e que na sua aparência se mostram e se escondem. Tende além disso a recusar a ilusão da atribuição de um carácter real às ideias que a razão usa só na sua actividade organizadora do conhecimento.

No poema “Vida e Morte”, que se apresenta como uma tradução (cultural) de uma série de textos taoistas que traduz e analisa, afirma Silva Mendes:

A morte é, na existência, essencial.
O que fomos, passou inteiramente;
Lembra só desta vida o decorrer.
Com a morte vem junto outro esquecer,
Outro olvido total. Depois, na frente,
Quem sabe!? Outro nascer, mais outro lanço
Na estrada da existência; ou imediata
Entrada no Não-Ser.⁴⁶⁹

Isto constitui também para Antero a base da sua concepção do mundo: uma ilusão, uma fantasia, pois que, se analisado nos seus fundamentos, unicamente se mostra como *não sendo*. No entanto, Silva Mendes acrescenta o dado do tempo à análise da morte no real e torna assim tangível a transitoriedade mesmo para o sentido interno. Note-se como o autor usa os diferentes tempos verbais e os termos que apontam para a sensibilidade interna: “passou”, “Lembra”, “decorrer”, “esquecer”, “olvido”. É a esta visão em profundidade que procura além das aparências o fundo ou razão daquilo que aos sentidos aparece, aquilo a que o texto do sermão de Benares nos convida e que Antero, de forma poética, condensa no soneto “Transcendentalismo”:

Penetrando, com fronte não enxuta,

⁴⁶⁹ Manuel da Silva Mendes, “Vida e Morte”, in “Excerptos de Filosofia Taoista”, *SF*, p. 139.

No sacrário do templo da Ilusão,
Só encontrei, com dor e confusão,
Trevas e pó, uma matéria bruta...⁴⁷⁰

Trata-se de um convite a que corresponde um percurso, o qual, tanto para Antero como para Silva Mendes, se reveste de características gnoseo-éticas e que tem sempre em vista o enquadramento e a conceptualização da tradição sapiencial oriental.

Como pudemos verificar, no texto búdico, todas estas vertentes estão presentes: explica-se o fundo de *dukkha* da realidade pelo “desejo” (*trishna*); ou seja, pela tendência irreprimível de os indivíduos/ seres virem a realizar-se de se inclinarem para a obtenção/ realização daquilo que, por essência se lhes mostra como possível e consideram como benéfico. Este conceito coloca-se a nível metafísico como a forma de os seres se manifestarem incessantemente em vir a ter o que lhes falta. A mudança e o movimento que esta implica descobrem uma falha, e será com base no reconhecimento desta que o espírito poderá iniciar o seu percurso de necessária elevação e/ou ultrapassagem e assimilação do sofrimento e mudança universais: em si, a compreensão da contingência pressupõe já a afirmação e o apelo da necessidade. É neste sentido também que ambos os autores se encontram com as doutrinas budistas e taoistas: a aceitação do fenómeno enquanto ilusão a fim de, só então, habilitar o espírito para a compreensão daquilo que verdadeiramente é.

Ainda no soneto “Transcendentalismo” Antero refere que, apesar de o espírito procurar a realidade além da que lhe aparece no mundo (no que refere por “sacrário do templo da Ilusão”), é por passar por essa existência ilusória que se encontra habilitado a afirmar:

Não é no vasto Mundo - por imenso
Que ele pareça à nossa mocidade -
Que a alma sacia o seu desejo intenso...

Na esfera do invisível, do intangível,
Sobre desertos, vácuo, soledade,
Voa e paira o espírito impassível!⁴⁷¹

⁴⁷⁰ Antero de Quental, “Transcendentalismo”, *S*, p.139.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

Goethe, no *Fausto*, concebe a bi-partição da obra baseada na diferença entre “kleine Welt” e “große Welt”.

Considera-se que o movimento da realidade é causado pelo desejo universal dos seres à sua completude (*trishna*), e Antero completa dizendo que também é o desejo da alma (do espírito) que o leva a não encarar a verdade do real pelo prisma da “Ilusão” da mudança, mas sim por aquilo que é permanente, “na esfera do invisível, do intangível” (portanto, não sensível), de que é constituído o “espírito impassível”. A nova perspetivação do real e o desejo da alma por uma visão mas aprofundada criam no sujeito deste percurso estético-vivencial “dor e confusão”.

As formas que o poeta usa para passar para o universo cultural e simbólico da língua portuguesa a concepção budista da realidade, e de anunciar concomitantemente, como reverso da mesma questão, a existência humana como um percurso de aperfeiçoamento, são variadas e seguem de perto as conceptualizações budistas. Além de sublinhar a já apontada diferença entre experiência/realidade e a exterioridade desta em relação ao mundo quando captado por aquela, trata, na forma que lhe é peculiar, uma questão profícua da filosofia: o macro e o microcosmos, o “pequeno mundo” do homem onde o macrocosmos é reflectido⁴⁷².

A ideia de um fluxo inexorável e permanente no mundo num movimento em busca da harmonia e do equilíbrio é devedora desta concepção de inter-relação entre o homem e o universo. Os textos taoistas, interessando-se sempre pelo real na sua totalidade, perspectivam-no de forma dinâmica, recusam a abstracção e as construções mentais, e tendem a ver no *Tao* o princípio da manifestação de todo o movimento que acontece no mundo e que é compreendido pela mente. Para tornar visível esta concepção, dão a imagem da queda de água num lago:

⁴⁷² É uma ideia recorrente na história do pensamento que remonta pelo menos às primeiras cosmogonias gregas, e que teve várias interpretações e utilizações a nível teórico-conceptual com o estabelecimento de relações entre o Universo (macro-cosmos) e o Homem (micro-cosmos), e a concepção deste como modelo daquele, e daquele como tendo reflexos neste. O modelo platónico e neo-platónico de duas ordens e níveis da realidade conduz vários autores, sobretudo na Renascença, com pensadores como Leonardo da Vinci, Nicolau de Cusa e Marsílio Ficino, a desenvolverem esta perspectiva, assim como Dante e Francisco de Holanda. (Cf. Francisco Bertelloni, "El locus homo=microcosmos en la literatura política: Egídio Romanoy y Dante Aligheri", *Veritas*, v. 44, pp. 789-804, 1999:

"Em primeiro lugar e de modo especial, o homem é micro-cosmos porque é uma espécie de "adunatio", porque reúne e sintetiza em si algo de toda a natureza, tanto material como espiritual. Em segundo lugar, ao mesmo tempo que sintetiza e reúne ambos os mundos, e exatamente porque possui algo dos dois, é um horizonte entre eles; neste segundo sentido o carácter do homem como síntese e reunião que o converte no lugar da realidade em que coincidem o mundo material e o mundo espiritual, permite passar ao sentido derivado de micro-cosmos como horizonte que simboliza o lugar onde passa o limite entre a eternidade e o tempo." (p. 793)

Na tradição taoista, esta ideia é desenvolvida como um sentido de pertença de todos os elementos/ indivíduos a um todo, que na sua incessante transformação, não só todas as partes afectam as demais, mas também todas elas podem ser vistas nas demais. Privilegia-se a totalidade e a harmonia universais em detrimento de visões parciais e de egoísmos individuais e parcelares.

quando uma gota de água cai num lago profundo de águas sossegadas, as pequenas ondas que a queda cria irradiam a partir do centro da queda até atingirem e alterarem toda a área coberta pela água. Mas, após esse momento de distúrbio do equilíbrio e da ordem existentes, todo o lago tende natural e inexoravelmente ao sossego anterior. Mesmo os movimentos muito pequenos de uma das partes afectam sempre o todo que, se por um lado tende a restabelecer o momento anterior, por outro não pára de ser alterado por movimentos incessantes, complexos e interdependentes de todas as partes que o constituem: a este *todo*, a estas tendências e ainda aos estádios por que passa, chama-se *Tao*.⁴⁷³

Manuel da Silva Mendes, nos comentários que faz a muitos dos parágrafos centrais do *Tao-te-king*, escreve nesta mesma linha que:

O *Tao* ama e sustenta todos os seres (...)

O *Tao* (Não-Ser) produziu o céu e a terra e todos os seres; (...)

Todos os seres saem do *Tao*. *Tao*, porém, não os cria: dá-lhes saída, e eles saem d'ele (...) como se saíssem por uma porta. Ama-os e sustenta-os, mas não se considera senhor d'eles; reina sobre eles e deixa-os livres: por isso o *Tao* é grande.

A saída dos seres de Tao é como que a expansão do tão no universo, é a existência do *Tao* como Virtude, e o regresso dos seres ao *Tao* é o regresso dos seres ao Não-Ser. Esta é a forma da actividade do *Tao* – actividade que Lao-tze chama *não-acção*, visto que a totalidade das criações seriais, sendo igual ao círculo universal dos movimentos, pode ser tomada como o repouso das coisas na sua normalidade.⁴⁷⁴

Reafirma-se uma unidade que se alcança pelo entendimento do fluir da existência numa síntese, de cujo conteúdo se enunciam os limites, usando-se, por isso, uma linguagem cujos conceitos centrais são referidos pela utilização de termos estrangeiros. Estes, ao manterem o seu carácter estrangeiro, suscitam continuamente uma ponderação diferenciada e implicam um esforço de procura de compreensão dos seus pressupostos. Para além disso, Silva Mendes, ao tentar criar pontes que permitam ao leitor da cultura de chegada apropriar-se dos conteúdos

⁴⁷³ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e a sua doutrina segundo o *Tao-te-king*”, *SF*, pp. 69-72.

Cf. Livia Kohn (ed.), *The Taoist Experience, An Anthology*, State University of New York Press, Albany, 1993, p. 110 e segs.

⁴⁷⁴ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e a sua doutrina segundo o *Tao-te-king*”, *SF*, pp. 70,71. [destaques no original]

traduzidos, e ao colocar-se na posição de intermediário cultural⁴⁷⁵, cria termos novos por justaposição da negação (“Não-Ser”, “*não-acção*”) numa confissão da intraduzibilidade do essencial do seu conteúdo, da insuficiência da linguagem e da impossibilidade de gerar na língua de chegada um termo adequado: circunscreve assim os conceitos pela sua exterioridade e pela negativa, numa confissão de incapacidade de directamente afirmar o seu conteúdo pleno. Usa uma linguagem que, mais do que transferir a densidade do conteúdo traduzido o delimita e, criando um efeito de estrangeirização, incita à sua reflexão e aumenta a sua aceitabilidade.

A relação que aqui é estabelecida entre o todo e as partes, para além de enfrentar a questão da contingência e da necessidade, implica uma reflexão metafísica sobre a relação entre a natureza humana e o mundo. Esta relação analógica, que é própria também da tradição filosófica ocidental, é utilizada por Antero a fim de esclarecer a questão da evolução e do devir do real no que respeita à sua espontaneidade e finalidade, colocando-se de forma ecléctica na esteira do pensamento europeu, de que se apropriará para a construção do “seu sistema”.⁴⁷⁶

O percurso anterior tem em vários sonetos um forte pendor narrativo e, no soneto “Transcendentalismo”, este é marcado em termos lexicais pelo uso do gerúndio (“Penetrando”), como mostra de que se trata de um processo que é demarcado quanto ao seu termo pela maiusculização (“Ilusão”). Ou seja, Antero faz uma contraposição entre dois momentos na existência (atente-se no tom distante e retrospectivo desta narrativa), sublinhando que o que os separa, no que diz respeito ao referido percurso, é o facto de no primeiro o mundo preencher a alma e parecer vasto, e de neste, após um esforço (“com fronte não enxuta”) de aprofundamento da sua verdadeira realidade (a antes apontada atitude radical), se perceber que é “na esfera do invisível, do intangível” que a alma “sossega” e “descansa em paz o coração”. A esta contraposição faz Antero corresponder uma outra, em que o mundo da experiência (o “templo da Ilusão”) se opõe ao da razão (a “esfera do invisível e do intangível”) sendo, um e outro,

⁴⁷⁵ Em várias passagens dos seus ensaios, Manuel da Silva Mendes mostra como está consciente do seu papel de intermediário entre as duas culturas e como molda a sua escrita com vista a efectivar o objectivo de criar pontes de leitura e de compreensão dos conteúdos neles tratados. Ao conjunto de textos a que deu o título “Excerptos de Filosofia Taoista” (*CAMSM-I*, pp. 273-319) afirma que:

“Quem escrever sobre o taoismo tem de tomar um destes dois caminhos: ou apresentá-lo sêco, como um osso esburgado à maneira de Lao Tze, subtil até quase à incompreensão como fez Chuang Tze – em ambos os casos com a certeza de que raríssimas serão as pessoas que, começando a leitura, a levem até ao fim; ou então expô-lo amenizadamente, em forma mais compreensível do que se lê nestes dois autores. Prefiro este segundo processo.” (p. 276).

⁴⁷⁶ Cf. Antero de Quental, *EBFMFL, F*, secção “O Movimento”, pp. 77, 78, onde se fazem referências a Zenão de Eleia, Leibniz e Hegel.

Cf. Antero de Quental, *Cartas II*, pp. 833-840, 1887 (Carta a Wilhelm Storck)

colocados como pólos do itinerário neste poema narrativo, ambos distintos, mas ambos necessários e correlativos, embora superáveis.

Por seu lado, Manuel da Silva Mendes, traduzindo para português alguns dos parágrafos do *Tao-te-king* traduzido para francês por Stanislas Julien⁴⁷⁷, refere-se também à necessidade de se empreender um caminho de aprofundamento da realidade. Usa analogias, imagens e metáforas, num registo de linguagem onde sobressai a forma do paradoxo, marcando por um lado o conteúdo estranho (estrangeiro) das ideias traduzidas e, por outro, tentando criar formas elaboradas e sugestivas de linguagem para transpor as ideias que compreende no texto original:

O *Tao* é vazio; mas quem faz uso d'ele, acha-o inesgotável. É profundo! Parece o patriarca de todos os seres; parece um fantasma com aspecto de permanência! O ser que está entre o céu e a terra, lembra o sopro da forja vazia que jamais se esgota.

O *Tao* é como o espírito de um vale – qual fêmea misteriosa, raiz do céu e da terra. É imaterial, e parece existir imaterialmente. Todavia quem o olha, não o vê: é incolor; quem o escuta, não o ouve: é áfono; quem pretende tocá-lo, não o atinge: é incorpóreo.⁴⁷⁸

E mais à frente, juntando a estes recursos a perífrase numa linguagem repetitiva e cadenciada por meio de uma anáfora enunciada em primeira pessoa, que gera estranheza e sublinha o carácter inseparável do todo que é o mundo e o homem, afirma:

Eu ignoro o seu nome, mas dou-lhe a denominação de *Tao*. Razão Universal Suprema. Obrigado a dar-lhe um nome, (designo-o pelos seus atributos e) chamo-lhe *grande, elevado*. Sendo (reconhecido) grande, chamo-lhe *chegando longe*: sendo (reconhecido) *afastado, infinito*, chamo-lhe o que é *aposto a mim*... O homem tem a sua lei na terra; a terra tem a sua lei no céu; o céu tem a sua lei no *Tao* ou Razão Universal Suprema; a Razão Universal Suprema tem a sua lei em si mesma.⁴⁷⁹

Manuel da Silva Mendes recorre portanto a um variado número de recursos de linguagem para poder encontrar na língua portuguesa um termo adequado a esta realidade importante que é o movimento e a mudança, que se dá continuamente no mundo, e a relação do homem com o mundo por meio da reflexão, que em si se constitui como um caminho gnoseo-ético.

⁴⁷⁷ Cf. Stanislas Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Imprimerie Royale, Paris, 1842.

⁴⁷⁸ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”, *SF*, p. 69 [destaques no original].

⁴⁷⁹ Idem, p 75,76. [destaques no original].

Nesta mesma linha, Ellen Marie Chen, no ensaio “Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism”, afirma numa linguagem onde se manifesta uma tentativa de traduzir (neste caso em inglês) noções e conceptualizações novas:

Tao is the origination, destiny, creative principle, as well as final cause of all things in the world. Yet in its ultimate aspect *Tao* is conceived to be *wu*, nothing. (...) In the *Tao-te-Ching*, *wu* (non-being) and *yu* (being) form a polarity in the notion of *Tao*, *wu* being the opposite of *yu* and productive of *yu*. This is clear in many chapters of the *Tao-te-Ching* (1, 10, 11, 14, 34, 40) *Wu* literally means “there-is-not”, “nothing”, “the negative”. In the *Tao-te-Ching*, *Tao* is primarily described as the “not” and “no”. *Tao* has no names, no knowledge, no action, no desire, etc. *Tao* is *wu*, the “not”. *Wu* is not merely the negation of all limitations and determinations, it contains in itself no affirmation at all”.⁴⁸⁰

A interdependência entre o que é contingente e o que é necessário é também explanada por Antero, mas sobretudo em termos contrastivos e comparativos, por exemplo no soneto “A Flórido Teles”. Recorre mais uma vez à simbologia da luz e da escuridão e, embora num contexto amoroso, compara e contrapõe o que é contingente e aparente com o que é puro e permanente:

Se comparo poder ou ouro ou fama,
Venturas que em si têm oculto o dano,
Com aquele outro affecto soberano,
Que amor se diz e é luz de pura chama,

Vejo que são bem como arteira dama,
Que sob honesto riso esconde o engano,
(...)

Mas a glória do amor... essa vem d'alma!⁴⁸¹

O perene e o contingente aparecem caracterizados de forma nítida por uma adjectivação vigorosa, a qual ganha sentido pelos pares de opostos que são usados, cuja antítese é reforçada até pela rima. Trata-se aqui do valor das coisas materiais, que se caracterizam não somente por serem perecíveis, mas, e por isso, por causarem dano (“poder ou ouro ou fama, / venturas que em

⁴⁸⁰Ellen Marie Chen, “Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism”, *International Philosophical Quarterly*, St John’s University, vol.9, Issue 3, 1969, pp. 391, 392. [destaques no original].

Cf. Lao Tze, *Tao-te-King*, parágrafos 1, 10, 11, 14, 34 e 40.

⁴⁸¹ Antero de Quental, “A Flórido Teles”, S, p. 47.

si têm oculto o dano”), até “[à]quele outro affecto soberano, / Que amor se diz e é luz de pura chama”. Aponta o caminho, indicando contrastivamente o verdadeiro valor dos entes reais, concluindo por uma procura do que verdadeiramente é no interior de si: “a glória do amor...essa vem d'alma!”. Veremos mais à frente como para Antero o amor é também uma força utilizada na “ascese” da consciência que procura além da contingência da experiência sensível.

Veja-se como esta questão está presente no soneto “Ignoto Deo”, o qual continua a ter como limites e áreas semânticas as antíteses terra/céu, mortal/verdadeiro, alma/mundo e igualmente indica o percurso ascético do sujeito da “beleza mortal” àquela “visão d[a] alma”, de alguma forma um paralelo com o *Banquete* platónico. Confronte-se igualmente com o texto anterior “Arte e Verdade”⁴⁸² no qual afirma que “A intuição e a ideia são apenas duas ondas produzidas pelo mesmo impulso; duas vozes da mesma boca, duas expressões do mesmo olhar. O que deseja o coração, o que quer a inteligência é uma coisa só: luz e amor: a verdade que se vê e a verdade que se sente”⁴⁸³, as quais se opõem e estão “para além (...) [d]as aparências confusas”.⁴⁸⁴ Pela aceitação da antinomia contingência / necessidade, a arte aparece em todas estas reflexões como um caminho (método) estético de superação e síntese de ambos os pólos, antes colocados de forma antitética. Neste ponto, o carácter negativo da contingência é superado pelo movimento ascensional e reapropriativo da dialéctica. Tal movimento dialéctico é essencial para a alteração a nível da consciência, mas sublinhemos desde já o paralelo entre a alteração do mundo e o processo ascensional de alteração da consciência.

A contraposição que Antero faz entre a experiência e a razão (numa relação de interioridade/exterioridade e de distinção) e a diferença dos factos por si apreendidos decorrem, portanto, da oposição entre o mundo dado e fenoménico da experiência e o ser ou “em si”, pois que a existência daquele, quando “comparada à plenitude do Ser, é como uma aparência e como se efectivamente não fosse”.⁴⁸⁵

Ao conceber então a realidade como um fluir permanente que se transforma incessantemente, e que “em si e como tal”⁴⁸⁶ é limitada, imperfeita, incompleta, contingente e fortuita, Antero, para além de sublinhar como essência da realidade o “eterno devenir”⁴⁸⁷,

⁴⁸² Antero de Quental, “Arte e Verdade”, *F*, pp. 37-41.

⁴⁸³ *Idem*, p. 38.

⁴⁸⁴ *Idem*, p. 39.

⁴⁸⁵ Antero de Quental, *EBFMFL*, *F*, p. 73. [destaques nossos].

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

atribui-lhe por esse facto um cunho negativo, pois que o que lhe é próprio é a aparência, a sombra, o que incessantemente, ou já, ou ainda, não é.

É a aspiração ao ser, *trishna*, que é o motor de tal devir universal. Numa perspectiva ontológica, os seres procuram o que (ainda) não são e/ou têm, sendo essa procura inatingível em pleno à partida, pois que nenhum ser por definição possuirá outro que não seja já em si próprio, que seja ontologicamente exterior a si. Daí que, em termos ontológicos, o devir seja no budismo considerado como *dukkha* causado pelo desejo, *trishna*: um “correr sem alcançar”, sabendo desde o início que o seu fim não se alcança. Diz Antero:

Se buscamos o que é, o que devia
Por natureza ser não nos assiste;
Se fiamos num bem, que a mente cria;
Que outro remédio há a ísenão ser triste?⁴⁸⁸

Aqui se mostra o fundo búdico de concepção anterioriana da realidade: o sofrimento é essência da realidade que, contudo, aparenta ser prazer e o bem é nada, já que existir é negativo, muito particularmente na sua forma concreta e mais imediatamente captável pelo sujeito, que é a da sua experiência vivencial. A realidade particular e separada é afirmada como negativa, assim como o é a existência concreta:

Que sempre o mal pior é ter nascido!⁴⁸⁹

Ouve-se aqui o eco do peso do *karma* no acto de gerar ou de vir a ser, o qual é sugerido pelo paralelo óbvio que o poeta estabelece com a estrutura circular de todo o soneto “A Germano Meireles”, vincada aliás pela anáfora do primeiro verso (“Só males são reais, só dor existe;”). Ao considerar a realidade na sua incompletude, Antero é pois levado a afirmar o *devenir* como a sua própria essência.

⁴⁸⁸ Antero de Quental, “A Germano Meireles”, S, p. 55.

⁴⁸⁹ *Ibidem*.

Também neste passo se verifica um paralelo da perspectiva anterior com a do budismo, onde a doutrina do devir universal aparece na sequência da concepção da existência contingente como *dukkha*; ou seja, *dukkha* exprime-se em termos físicos, psicológicos e ontológicos como impermanência (*anitya*). A impermanência é o resultado do devir, a manifestação da mudança é por isso a raiz do “sofrimento universal”:

The analysis of existence shows that everything is constantly changing. Consequently an unchanging and permanent world can only be a figment of the imagination and the product of wishful thinking. Impermanence is the basic trait of reality as we experience it with our senses and mind. And wherever there is impermanence there is bound to be suffering. Thus the First Noble Truth is that existence is *dukkha* (impermanence), out of which arises all suffering.⁴⁹⁰

Contudo, podemos concluir que é exactamente esse desejo de expansão do ser, o desejo como movimento tendente à completude do ser limitado - *trishna*⁴⁹¹ - que está na base da mutação. *Dukkha* é o que é próprio daquilo que é impermanente e, portanto, tudo o que se move e está sujeito de alguma forma à causalidade é caracterizado por ser exactamente *dukkha*: “...this arising, that arises; this ceasing to be, that ceases to be” ou “this phenomenon is dependent on that phenomenon.”⁴⁹²

Donde se verifica que, para o budismo, é o nexos causal com que tudo existe como relativo que leva à mutação, pelo que nada existe a este nível incondicionalmente ou absolutamente.

Diz Buda:

That being present, this becomes; from the arising of that, this arises. That being absent, this does not become; from the cessation of that, this ceases.⁴⁹³

⁴⁹⁰ R. Puligandla, *FIP*, p. 54.

⁴⁹¹ Podemos entender *trishna* como o impulso ou tendência universal dos seres à sua expansão e realização.

⁴⁹² R. Puligandla, *FIP*, p. 54.

⁴⁹³ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 85.

Porém, ao aceitar este facto e ao reconhecê-lo como fundamental, o homem é levado à compreensão da sua base: *dukkha* tem origem no facto de uma “ânsia” de tudo o que é impermanente tender, pela sua própria transformação, à completude. Para lermos também como é traduzida por Antero esta perspectiva búdica do mundo, vejamos mais uma vez o soneto “Contemplação”:

Que é o mundo ante mim? fumo ondeando,
Visões sem ser, fragmentos de existências...
Uma névoa de enganos e impotências
Sobre vácuo insondável rastejando...

E d’entre a névoa e a sombra universais
Só me chega um murmúrio, feito de ais...
É a queixa, o profundíssimo gemido

Das cousas, que procuram cegamente
Na sua noite e dolorosamente
Outra luz, outro fim só pressentido...⁴⁹⁴

Coloca-se o poeta em atitude contemplativa (distante portanto, e não totalmente inserida no mundo) para sobre a realidade em termos totais compreender o seu ser. Como vimos antes, é a contingência que se manifesta como um “murmúrio”, uma “queixa”, pois que é “o profundíssimo gemido / Das cousas, que procuram cegamente / Na sua noite e dolorosamente / Outra luz, outro fim só pressentido.”⁴⁹⁵ Sublinhe-se, além da simbologia apresentada antiteticamente pelo claro/escuro, já antes apontada, e agora aliada ao campo semântico do sofrimento, (o desejo universal, a “procura cega”) como sua causa. Se cega é a causa do desejo universal de ser, este torna-se para o poeta em “Uma ânsia cruel de liberdade/ [que] Agita e abala as formas fugitivas”⁴⁹⁶. Antero conclui a existência de um paralelo quanto às suas causas entre o devir do mundo e o do homem, um paralelo que é a ponte usada por este para a compreensão do

⁴⁹⁴ Antero de Quental, “Contemplação”, *S*, p. 147.

⁴⁹⁵ Uma outra ideia colateral que aqui está presente é a da direcção, ou orientação tendencial do desenvolvimento do real contingente, que é sempre imprecisamente captada pela consciência humana. Aquilo que existe, tende a ser, mas essa tendência é imprecisão, pressentimento e cegueira (para usar os termos de Antero).

⁴⁹⁶ Antero de Quental, “Redenção”, *S*, p. 149.

eterno e universal devir, exprimindo-o como uma irmandade, uma fraternidade universal, aliás muito devedora do pensamento cristão medieval:

Vozes do mar, das árvores, do vento!
Quando às vezes, num sonho doloroso,
Me embala o vosso canto poderoso,
Eu julgo igual ao meu vosso tormento...

(...)

E eu compreendo a vossa língua estranha,
Vozes do mar, da selva, da montanha...
Almas irmãs da minha, almas cativas!”⁴⁹⁷

“A existência da Realidade, como tal, é pois uma existência incompleta, a si mesma insuficiente, efectiva só para si, mas absolutamente aparente”⁴⁹⁸. Essa é a realidade que constitui aquilo “que cai ou pode cair sob os nossos sentidos, o que actua, se move e é movido – numa palavra, o mundo, o fenómeno”⁴⁹⁹, a qual se caracteriza, quer pela sua multiplicidade, quer por em si não possuir o seu *quid*.

É porém a realidade do mundo que o homem habita, facto que conduz Manuel da Silva Mendes a concluir que:

...o cosmos é divino. O todo universal constitui uma comunhão, que inclui as existências celestes e terrestres, os seres que sentem e os seres que não sentem. (...)
Os homens são concretas manifestações no seu ser material e espiritual do todo estrutural cósmico. (...)
A actividade do universo toda se dirige no sentido do aperfeiçoamento dos seres que o constituem...⁵⁰⁰

Para além do que já referimos, como sendo a limitação que gera a “ânsia cruel de liberdade”, que gera a actividade universal de devir para se aperfeiçoar e completar, somos

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

⁴⁹⁸ Antero de Quental, *EBFMFL, F*, p. 74.

⁴⁹⁹ *Idem*, p. 69.

⁵⁰⁰ Manuel da Silva Mendes, “O budismo e os pagodes de Macau”, *SF*, p. 13.

levados agora a compreender que o objecto desse desejo é transitório, porque também ele não é mais do que uma etapa da *anitya*⁵⁰¹ que faz brotar o sofrimento e gera o devir contínuo.

A vincar o sentido ontológico de *dukkha*, no soneto “Nox” Antero diz:

Noite, vão para ti meus pensamentos,
Quando olho e vejo, à luz cruel do dia,
Tanto estéril lutar, tanta agonia,
E inúteis tantos ásperos tormentos.”⁵⁰²

Ao realçar a antítese noite/dia - limites nos quais se desenvolve o soneto “Nox” – sublinha Antero o carácter contingente da realidade; patente igualmente no uso que faz de termos como “estéril”, “agonia”, “inúteis”, “tormentos”, que continuam na segunda quadra com “lamentos”, “trágica”, suportados além disso a nível da pontuação pelas reticências. Assim, se por um lado o poeta se dá conta da efemeridade do real (a *anitya* em termos búdicos), por outro anseia pela noite, pois nela a existência esbate-se (expressa através de um campo lexical vago).⁵⁰³

A *anitya* aparece como a essência de tudo quanto existe e por nós é captado pelos sentidos e afecta a mente:

Se buscamos o que é, o que devia
Por natureza ser não nos assiste⁵⁰⁴

É a *anitya* o fundamento do espectáculo do movimento da realidade:

⁵⁰¹ A impermanência e a contingência essenciais do real.

⁵⁰² Antero de Quental, “Nox”, S, p. 127.

⁵⁰³ É importante estabelecer aqui um paralelo com o Livro A da Metafísica: o olhar e o ver o Dia neste soneto, remete para o pensar da (e na) Noite.

⁵⁰⁴ Antero de Quental, “A Germano Meireles”, S, p. 55.

Oh! Antes tu também adormecesses
Por uma vez, e eterna, inalterável,
Caindo sobre o mundo, te esquecesses,

E ele, o mundo, sem mais lutar nem ver,
Dormisse no teu seio inviolável,
Noite sem termo, noite do Não-ser!⁵⁰⁵

O poeta não se contenta com o alívio dado pelo descanso do esquecimento originado pela noite (“O eterno Mal, que ruga e desvaria, / Em ti descansa e esquece, alguns momentos...”) - esquecimento aliás também apontado como um sonho no soneto “A Germano Meireles” – pois que, por não ser uma solução para a questão ontológica da contingência, não é senão uma etapa no caminho da concepção do real como não-ser (*anatman*)⁵⁰⁶.

Neste ponto é também notória a presença de um fundo búdico no pensamento de Antero, ao considerar a realidade num fundo de insubstancialidade. A existência é o espectáculo do devir com todas as suas manifestações e extinções, pelo que nada é permanente (*anitya*). Ora, se só o que é permanente merece ser considerado como um “em si” (*atman*⁵⁰⁷ ou identidade), então nada há na realidade fenoménica que o seja e, de acordo com esta perspectiva búdica de dinamismo universal centrada no fluir que lhe é próprio, esta realidade carece de substancialidade⁵⁰⁸.

Por seu turno Silva Mendes entende esta “insubstancialidade” do real como a imersão do ser individual no todo de uma realidade em mudança dinâmica e exprime-a seguindo os textos taoistas:

O egoísmo da personalidade traz os homens desviados do conhecimento do seu destino e da felicidade. Aquele e esta só se alcançam pelo aniquilamento do egoísmo...⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Antero de Quental, “Nox”, *S*, p. 127.

⁵⁰⁶ Ausência de princípio estável no real. Consequência da *dukkha* e origem da mudança.

⁵⁰⁷ O Eu permanente ou princípio universal no Homem, considerado por oposição ao ser do mundo em contínua alteração.

⁵⁰⁸ Cf. nota 46, Cap. I, Parte 2, deste trabalho.

⁵⁰⁹ Manuel da Silva Mendes, “O budismo e os pagodes de Macau”, *SF*, p. 13.

Aqui não haverá individualidade sem que seja necessário juntar componentes, como também a um juntar de partes se reduz o fito do desejo universal (*trishna*) gerador do devir, pelo que esse processo redundando em “tornar-se diferente”, o qual origina sempre a sua dissolução. O não-ser é portanto o que é próprio desta realidade que flui e reflui, congregando-se e desagregando-se no perpétuo devir.

“Ab eterno” em Tao vácuo, omnipresente,
Forma e vida tornaram Céu e Terra
E tudo quanto este binómio encerra:
Fugaz forma, ilusória, impermanente;
Vida de sonho, transitória, irreal:
Aspectos vãos de “Yin – Yang” alternativos,
Dando aos seres reflexos fugitivos
De existência efectiva, nomenal.⁵¹⁰

De forma semelhante às questões aqui enunciadas por Silva Mendes, Antero, ainda no soneto “Nox” antes citado, continuando a explorar de alguma forma a simbologia antitética dos contrários claro/escuro, noite/dia, passa de um desejo da noite como sonho e/ou esquecimento, ao desejo da “Noite sem termo, noite do Não-ser!”: desejar uma noite permanente, um não-ser que é o fundo e a verdade da realidade. Deste modo, a impermanência da realidade manifesta-se num vasto e contínuo devir, que concretamente se estabelece por um essencial nexos de relações; ou, em termos búdicos, por uma “Linha de Origem Dependente” (*Pratitya samutpada*)⁵¹¹ :

Pedindo à forma, em vão, a ideia pura,
Tropeço, em sombras, na matéria dura,
E encontro a imperfeição de quanto existe.

⁵¹⁰ Manuel da Silva Mendes, “Tao!”, *SF*, p. 134.

⁵¹¹ Tudo o que é percebido na realidade o é por ter sido gerado por outro. Há como que uma cadeia de causas e de efeitos que constituem o movimento da realidade e o seu devir e a sua impermanência. (Cf. nota 75, Parte 2, Cap.I deste trabalho.)

Recebi o baptismo dos poetas,
E assentado entre as formas incompletas
Para sempre fiquei pálido e triste.⁵¹²

Em todo o soneto “Tormento do Ideal” - mas muito particularmente neste excerto - se pode verificar como, de forma muito condensada, Antero exprime o conjunto de ideias budistas e taoistas que nos propusemos evidenciar. Através de uma leitura mais atenta que leve em linha de conta os conteúdos culturais aqui expressos, podemos estabelecer relações com os textos de Manuel da Silva Mendes e, sobretudo, podemos fazer uma análise que faça ressaltar o trabalho de tradução cultural elaborado pelo autor, o qual subjaz e enforma a sua visão do mundo e a sua escrita. Muito particularmente neste soneto cujo título aponta para *dukkha* (o “Tormento”, a tristeza), fruto da *trishna* (“Pedindo à forma, em vão, a ideia pura”) que mostra a realidade essencialmente como *anitya* (“encontro a imperfeição de quanto existe”), mas que deixa entrever a verdade da realidade, a sua identidade que permanece ou *atman* (“a Beleza que não morre”; “o Ideal” – onde são significativas as maiúsculas), que, todavia, deixa o poeta triste, pois que também ele existe e “participa” da “imperfeição”: irremediavelmente enquanto existente está (é esta a sua “situação”) “assentado entre as formas incompletas”, onde encontra “sombas” e “matéria dura”.

Antero de Quental inicia o soneto com a afirmação da tristeza face ao mundo após o conhecimento do que este verdadeiramente é, e de forma circular e dialéctica, encerra com essa mesma tristeza, que, além de ser a chave do soneto, baliza o seu conteúdo ideológico. Quanto a este, é de notar desde logo o título dado, que encontra par e explicação no primeiro verso do primeiro terceto: o “Tormento do Ideal” é-o da “ideia pura”, da “Beleza que não morre” e que é dada a conhecer a alguns como um imperativo ou como sendo um “baptismo” de excepção⁵¹³. O Ideal (note-se o uso do artigo que deixa claro que esse “Ideal” tem um conteúdo antecipadamente bem definido) é um verdadeiro renascer para uma nova existência, consiste numa perspectiva diferente de conhecimento da realidade, pois tudo quanto existe é imperfeição; é “formas incompletas”.

⁵¹² Antero de Quental, “Tormento do Ideal”, *S*, p. 127.

⁵¹³ É interessante esta utilização de conceitos próprios do Cristianismo que, por um jogo semântico-ideológico, criam uma síntese original e permitem estabelecer pontes de contacto e de compreensão do conteúdo dos conceitos orientais traduzidos por Antero nos *Sonetos*.

Com um curioso paralelo relativamente ao fragmento de Heraclito⁵¹⁴, Anuruddha⁵¹⁵ tenta esclarecer o conceito de insubstancialidade usando também a imagem do rio:

Like a river, which still maintains one constant form, one seeming identity, though not a single drop remains to-day of all the volume that composed the river yesterday.⁵¹⁶

Assim, quer os estados mentais, quer os fenómenos exteriores à mente, todo o nível da realidade percebida é fenoménico, o qual, além da sua mudança, contingência e impermanência se mostra como insubstancial. É a doutrina do vazio do universo indicada na tradição budista pelo conceito *anatta*⁵¹⁷ ou:

What is meant, lord, by the phrase, the world is empty? The Buddha replies: That is empty of a self, or of anything of a nature of a self.⁵¹⁸

E, para referir a não identidade/insubstancialidade da realidade fenoménica, Buda usa mais uma metáfora constitutiva da cultura e da tradição indiana:

If you except the water, the sand, the hither bank and the further bank, where can you find the Ganges? (...) In the same way it will be found that when the component parts of consciousness are analysed, there is no residue; the individual maintains a seeming identity from moment to moment, but this identity merely consists in a continuity of moments of consciousness, it is not the absence of change.⁹¹

⁵¹⁴ « A ceux qui descendent dans les mêmes fleuves surviennent toujours d'autres et d'autres eaux. », in Paul Tannery, « Héralite et le concept de logos », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, 1883, pp. 292-308.

Vidé a propósito da concepção da realidade como um fluxo permanente e sobre os problemas de tradução de textos filosóficos: Bernard Proust, « Traduire Héralite », in *Traduire les Philosophes: actes des Journées d'étude organisées par le Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne*, Université de Paris I, 1992, pp. 107-130.

⁵¹⁵ Familiar de Siddhartha Gautama, terá assistido à morte iluminada deste e nos textos centrais da tradição budista (sobretudo no Canon Pali) aparece quase sempre como o interlocutor dos diálogos de Buda.

Vidé Hellmut Hecker, “Ananda, The Guardian of the Dharmma”, in <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/hecker/wheel273.html>, Buddhist Publication Society. (consultado a 14 de Janeiro de 2014).

⁵¹⁶ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, pp. 89.

⁵¹⁷ Literalmente significa “não-alma”, porém poderá ser referido por identidade empírica e material que é a manifestação de um conjunto de agregados que são fruto da permanente mudança do real.

⁵¹⁸ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, pp. 88,89.

Também Antero faz eco desta consideração da realidade em permanente devir cuja mudança origina a composição e a decomposição dos fenómenos que em si nada são para além da ilusão de o serem pelos nomes (vazios) que se lhes justapõem, mas que acabam por não vincar mais do que “A ilusão e o vazio universais.”⁵¹⁹ Atribuir espessura real ao que é referido por conveniência da vida é um caminho para tomar por verdadeiro o que não é, e para considerar permanente o que é só um momento do fluxo universal.

Tudo no mundo é um agregado de partes (*skandha*⁵²⁰), plural em termos ontológicos donde decorre o seu movimento e conseqüente relativismo. Antero apropria-se da noção espinoziana de substância, - “Id quod per se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat”⁵²¹ - a qual lhe aparece como uma necessidade explicativa daquilo que não é “nada contingente” do universo. Antero afirma: “o universo pressupõe uma substância”, para daí concluir que o mundo lhe surge como um conjunto de realidades compósitas “que não têm em si nem a sua causa, nem a sua razão de ser”.⁵²²

Manuel da Silva Mendes refere-se ao conjunto de questões que temos vindo a tratar até este momento, nomeadamente a da insubstancialidade do real e o desejo de superação de *dukkha* e, ao tentar traduzir a natureza compósita da realidade percebida por contraposição à realidade que tem em si a sua razão de ser e não é dependente, diz no seu poema “Tao!”:

⁵¹⁹ Antero de Quental, “Nirvana”, *S*, p. 133.

⁵²⁰ Literalmente, o conceito significa “agregado” e é usado no budismo para referir o facto de os fenómenos serem sempre compósitos, pois que a sua natureza é dependente de algo exterior. A sua identidade não pode ser tomada por nenhuma das suas partes constituintes nem com a soma delas todas. Todos os fenómenos, porque são sujeitos permanentemente à mudança e se colocam sempre na “linha de origem dependente” (*Pratitya samutpada*), incluindo aí todos os fenómenos internos como estados mentais e emocionais, manifestam a sua impermanência (*anitya*), pelo que carecem de substancialidade (*anatta*). (Cf. nota 75, Parte 2, Cap. I deste trabalho.)

⁵²¹ Aquilo que por si é e por si é concebido; isso é algo cujo conceito não necessita do de outra coisa, do qual tivesse sido formado. (tradução nossa)

Baruch Spinoza, E, 1d3, in Yitzhak Melamed, “The development of Spinoza’s Concepts of Substance and Attribute”, in *PhilPapers*, Oxford University Press: <http://philpapers.org/rec/MELTDO-7>.

A formulação proposta por Antero aparece no *EBFMFL*, p. 69:

“O Ser é só o que subsiste por si, o Absoluto, o que está para além dos sentidos, para além do mundo dos fenómenos, o *quid* imutável e sempre idêntico que suporta a diversidade, alteração e movimento contínuos das cousas reais.” [destaques no original]

Cf. J. Clark Murray, “The Idealism of Spinoza”, *The Philosophical Review*, Duke University Press, vol. 5, n.5, 1896, pp. 473-488.

⁵²² Antero de Quental, *EBFMFL*, *F*, p. 70.

Tudo é mar; tudo é Tao e tudo é Um
Na evolução universal. – Nenhum
Ente senão em Tao sustem a vida.
Vede os astros, a tempestade, a lua,
O raio, a luz, a tempestade, a aurora,
Tudo o que vai pela existência fora,
Como numa alma só se continua!...
Esta alma é Tao; é a alma universal;
Da vida a eterna fonte, una na essência,
Múltipla, repartida na aparência
Das formas vãs em que se gera o Mal.⁵²³

Silva Mendes alerta directamente, neste poema, para a relação que a procura do elemento substancial e permanente na realidade tem um paralelo com a adequada perspectivização da realidade, tomando-a por aquilo que ela é: a uma busca da substancialidade do real, procura-se a razão de ser de si, que indicará o caminho e os limites teleológicos da acção (atente-se ao carácter moral deste excerto, mais visível no seu último verso e que desenvolveremos mais adiante).

Em ambos os autores se faz a tradução da concepção da realidade como um conjunto de *skandhas* que, contudo, como refere Debiprasad Chattopadhyaya,

...is sometimes described as nama-rupa, utilising an old Upanisadic phrase, though its meaning is here very modified. By the first term, nama, is meant not 'name' as in the Upanisads, but the physical factors constituting the aggregate; and by the second, rupa, the physical body so that the compound signifies the psycho-physical organism and may be taken as roughly equivalent to 'mind and body'. That is, Buddha took the reality...the very things that were explained away as not ultimate in the Upanisads and denied the substratum which alone according to them is truly real...⁵²⁴

O fluxo é exactamente a relação de mudança que os agregados estabelecem incessantemente em si e entre si. Nada é no fenómeno, embora por meio da linguagem - que inevitavelmente usa conceitos que são universais - se tenha a ilusão de encontrar essências permanentes:

⁵²³ Manuel da Silva Mendes, "Tao!", *SF*, p. 134.

⁵²⁴ Debiprasad Chattopadhyaya, *IP*, p. 129.

Em nada, um imaginar, o bem consiste,
(...)
Se fiamos num bem, que a mente cria;
Que outro remédio há a í se não ser triste?⁵²⁵

Ou de forma mais nítida:

O pensamento que mil planos traça,
É vapor que se esvai e se dissolve⁵²⁶

A mente cria assim a ilusão da permanência, mas aquilo que o termo capta não é mais do que a ilusão da continuidade e da unidade do conteúdo das experiências, tomando várias etapas das mesmas ou vários compósitos como uma unidade, quando, no fundo, são uma sucessão separável de causas e efeitos numa Linha de Origem Dependente⁵²⁷; a necessidade de comunicação cria a ilusão de realidades insubstanciais (*skandha*): a mudança incessante e a realidade dão-se, pois, num fundo de não-ser (*anatta*), sem que a sensibilidade alcance o que é permanente na existência. É sublinhado o valor aparentemente negativo da existência e a concepção desvalorizadora da vida, o qual terá consequências a nível ontológico-ético, como veremos mais à frente. Interessa-nos neste passo sublinhar como, de forma condensada, é referido por Antero no soneto “Solemnia Verba” este elo que o budismo estabelece entre a esfera da reflexão ontológico-metafísica e a esfera ético-moral:

Disse ao meu coração: Olha por quantos
Caminhos vão andámos! Considera

⁵²⁵ Antero de Quental, “A Germano Meireles”, *S*, p. 55.

⁵²⁶ Antero de Quental, “Ad Amicos”, *S*, p. 57.

⁵²⁷ Vejam-se, a propósito desta questão de à necessidade de comunicação se sobrepor a atribuição de substancialidade ao termo usado, numa ilusão pragmática de realidade, as parábolas budistas da “Vela” e da “Corrente”: Cf. . R. Puligandla, *FIP*, pp. 66, 67.

Agora, desta altura fria e austera,
Os ermos que regaram nossos prantos...

Pó e cinzas, onde houve flor e encantos!
E noite, onde foi luz de primavera!
Olha a teus pés o mundo e desespera
Semeador de sombras e quebrantos! -

Porém o coração, feito valente
Na escola da tortura repetida,
E no uso do penar tornado crente,

Respondeu: Desta altura vejo o Amor!
Viver não foi em vão, se é isto a vida,
Nem foi de mais o desengano e a dor.⁵²⁸

É importante frisarmos aqui como Antero mostra que a abertura do sujeito para a verdadeira realidade é concomitante à sua penetração na realidade contingente (“caminhos vãos”, “Pó e cinzas”), e também à certeza de a realidade não merecer a atenção daquele que procura a realidade substancial e permanente (“Olha a seus pés o mundo e desespera/ Semeador de sombras...”). Apela claramente a uma visão mais abrangente de onde o *todo* do real possa ser considerado, e de onde essa visão totalizante da realidade seja aliada a uma atitude moral (“Desta altura vejo o Amor”). Para poder entrever a possibilidade de uma ascese gnoseológica que tenha consequências éticas, a vida vale a pena: “ Viver não foi em vão, se é isto a vida, / Nem foi de mais o desengano e a dor.”

Em paralelo com o pensamento budista, Antero de Quental afirma neste soneto que é essa vida que permite a ascensão a uma perspectiva mais aprofundada e sábia de olhar o universo. A vida no mundo é como uma fase intermédia que permite a ascese: é o pessimismo que advém do puro facto de existir no mundo, que invade o poeta-filósofo, como consequência da consideração da sua precária forma de existir e da similitude que encontra entre a sua existência no mundo e tudo o que o rodeia:

Mas, na pompa de imenso funeral,
Muda, a noite, sinistra e triunfal,
Passa volvendo as horas vagarosas...

⁵²⁸ Antero de Quental, “Solemnia Verba”, S, p. 245.

É tudo, em torno a mim, dúvida e luto;
E, perdido num sonho imenso, escuto
O suspiro das cousas tenebrosas...⁵²⁹

Todavia, se o mundo lhe aparece como a já referida “noite do Não-ser”⁵³⁰, também lhe sugere por contraste a realidade ideal que é. Este é um percurso que requer uma duração e uma experiência em profundidade da realidade e da vida, que nestes dois tercetos nos parece estar especialmente referida: “a noite, sinistra e triunfal, / Passa volvendo as horas vagarosas...”

Além disso, no soneto “Nocturno”, refere exactamente esta outra face do real a que o homem aspira: uma antítese que brota da concepção parcialmente pessimista da existência e que leva o poeta a explorar mais uma vez a antítese do símbolo da luz:

A ti confio o sonho que me leva
Um instinto de luz, rompendo a treva,
Buscando, entre visões, o eterno Bem.

E tu entendes o meu mal sem nome,
A febre de Ideal, que me consome,
Tu só, Génio da noite, e mais ninguém!⁵³¹

Aliado à não atribuição de valor de verdade a tudo quanto existe, e à vida entre o mundo contingente como uma fase do caminho de ascese do homem, nasce “um instinto de luz”, desperta uma “febre de Ideal” (como antes tínhamos visto expresso por “Tormento do Ideal”), que “buscando, entre visões, o eterno Bem”⁵³², atormenta e “consome” o sujeito na sua realidade só pressentida e anunciada. Estão aqui aliados o sentimento pessimista da realidade e a consciência de um Ideal pelo qual se anseia e que, por ora, só se pressente: um anúncio, no dizer de António Sérgio,⁵³³ de uma reflexão moral que decorre de uma penetrante reflexão ontológica,

⁵²⁹ Antero de Quental, “Lacrimae Rerum”, *S*, p. 148.

⁵³⁰ Antero de Quental, “Nox”, *S*, p. 127.

⁵³¹ Antero de Quental, “Nocturno”, *S*, p. 70.

⁵³² A maiusculação dos dois termos é relevante, pois que um se refere ao conhecimento e o outro à acção e reflexão morais.

⁵³³ Antero de Quental, *Sonetos*, ed. organizada, prefaciada e anotada por António Sérgio, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1968, pp 102, 103.

da qual daremos conta nos capítulos seguintes deste trabalho.⁵³⁴ Um pessimismo que não deixa de, para além das “formas” e das “aparências”, das “visões sem ser” e dos “fragmentos de existências”, afirmar uma “outra luz, [um] outro fim [por ora] só pressentido...”⁵³⁵.

Também esta ambivalência na concepção da realidade nos parece ser devedora da concepção budista da vida, na medida em que, se por um lado Buda proclama como bases dos seus ensinamentos a *dukkha* universal, por outro não deixa de referir que é pelo facto de se existir que é dada a condição para ser atingida uma forma mais excelente de existência, a verdadeira realidade; uma nova atitude que, “rompendo a treva”, (a mencionada mudança) “entre visões”, possa acompanhar e compreender no sujeito (“...tu entendes o meu mal sem nome, / A febre de Ideal...”) e lhe permita ir “Buscando, entre visões, o eterno Bem”.

A existência humana aparece como o lugar onde o “eterno Bem” pode ser alcançado e a condição primeira para que tal aconteça, mas também isso só será verdade na condição de não ser tida como um fim em si.

In perfect joy we live, without enemy in this world of enmity... among sick men we dwell without sickness... among toiling men we dwell without toil... **The monk who dwells in an empty abode, whose soul is full of peace, enjoys superhuman felicity, gazing solely on the truth.**⁵³⁶

A este cunho negativo de incompletude da realidade, corresponde a concepção de que a negação e a superação são dados que se impõem à razão. A realidade “é-o com a condição de não ter em si mesma a sua própria substância”, de não ter em si a sua razão. Daí que, ao afirmar-se, se nega e, neste movimento de afirmação e negação, abre-se à “inteligência abstracta” a concepção daquilo que é o “Ser (...) que subsiste por si, o Absoluto”.⁵³⁷ Antero afirma a realidade do que em si é, e por si se concebe, como a negação do que não tem em si o seu *quid*. Uma é a antítese da outra, mas ambas são em si factos irreduzíveis e basilares da relação do

⁵³⁴ Cf. Eduardo Lourenço, *Antero ou a Noite Intacta*, Gradiva Publicações, Lisboa, 2007.

Cf. “Antero e a Filosofia ou a Filosofia de Antero” (pp.75-88) e “Le destin – Antero de Quental. Poésie, Révolution, Sainteté” (pp. 15-46) onde se debatem as perspectivas da existência de “dois anteros” ou de fases de desenvolvimento e de maturação do seu pensamento.

Cf. Eduardo Lourenço, *Poesia e metafísica: Camões, Antero, Pessoa*, Gradiva Publicações, 2002.

⁵³⁵ Antero de Quental, “Contemplação”, S, p.147.

⁵³⁶ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 173. [destaques nossos].

⁵³⁷ Antero de Quental, *EBFMFL*, F, p. 69.

sujeito com o real, que se impõem igualmente como tais, formando no seu conjunto uma antinomia. É esta antinomia que em si própria se torna também um facto: no dizer de Antero, “o facto mais importante da nossa vida consciente”.⁵³⁸ Há pois uma dupla resposta à questão essencial “o que é pois ser?”⁵³⁹, por oposição e por negação, seguindo um modelo dialéctico. Não é só a questão de que a realidade se apresenta de forma diversa às diferentes faculdades humanas, mas o que aqui é sublinhado é o facto de esta antinomia ser “fundamental e primordial (...) marca[ndo] o limite extremo do nosso Conhecimento”.⁵⁴⁰

Desta reflexão acerca da antinomia da realidade ressalta igualmente o drama do homem que em si se sente bipartido. Dupla é a resposta à questão ontológica “o que é?” - como vimos antes - porque dupla é a “situação” do homem: se por lado anseia por aquilo que *é* e o presente, por outro, sente-se imerso nas realidades fugazes e moventes que não lhe dão mais do que incertezas. O homem sente em si o dilema de estar inserido na contingência (de parcialmente fazer parte dela) e de ser, simultaneamente, o lugar onde se presente, anuncia e realiza o (seu) Destino, levando-o à realização do que por essência é:

Em vão lutamos. Como névoa baça,
A incerteza das cousas nos envolve.
Nossa alma, em quanto cria, em quanto volve,
Nas suas próprias redes se embaraça.

O pensamento que mil planos traça,
É vapor que se esvai e se dissolve;
E a vontade ambiciosa, que resolve,
Como onda entre rochedos se espedaça.

Filhos do Amor, nossa alma é como um hino
À luz, à liberdade, ao bem fecundo,
Prece e clamor dum presentir divino;

Mas num deserto só, árido e fundo,
Ecoam nossas vozes, que o Destino
Paira mudo e impassível sobre o mundo.⁵⁴¹

⁵³⁸ Idem, p. 70.

⁵³⁹ Idem, p. 69.

⁵⁴⁰ Idem, p. 70.

⁵⁴¹ Antero de Quental, “Ad Amicos”, S, p. 57.

As faculdades do homem (o pensamento e a vontade) abrem-lhe a existência da incerteza das coisas e embaraçam-no em tudo quanto criam: o pensamento esvai-se e a vontade “espedaça-se”, porque o homem tem por seu fim aspirar a um bem mais fecundo e próprio de outra forma de existir. É no mundo, contudo, que se pode pressentir esse bem divino, pois que o homem sabe (vai-se apercebendo) de que o (seu) “Destino / Paira mudo e impassível sobre o mundo.” Essa percepção de pertença fora do fenómeno dá-se no homem num processo ascético e ascensional: “The monk who dwells in an empty abode, whose soul is full of peace, enjoys superhuman felicity, **gazing solely on the truth.**”⁵⁴²

Para exprimir esta mesma “situação” do homem, Manuel da Silva Mendes utiliza uma linguagem imbuída de uma concepção taoista do real, que deixa transparecer nos termos que usa e na forma como a expõe:

É Tao-virtualidade qual essência
De um espectro; qual fórmula do Nada;
Qual sombra de fantasma; qual sonhada
Concepção; é do Nada a existência.
Tao-virtude é vivido sonho vão
No seio da Ilusão; sensível forma
De “Yin –Yang”, modelada pela norma
Eterna, universal: - é a Ilusão
Palpável, viva; é a Ilusão sentida
De incoercível, completa vacuidade;
É de Tudo e de Nada a realidade;
É o Não-Ser em ser, o Nada em vida.⁵⁴³

Neste excerto, para além de estarem referidas de forma muito clara as facetas do pensamento de Silva Mendes sobre a realidade e sobre a aspiração do homem à sua superação, é de sublinhar que a forma como Silva Mendes traduz na sua escrita o oriente sapiencial segue em

⁵⁴² Cf. nota 528.

⁵⁴³ Manuel da Silva Mendes, “Tao!”, *SF*, p. 133.

paralelo com a escrita sonetística e filosófica de Antero de Quental, na medida em que ambas são uma releitura das questões centrais da reflexão sobre conceitos orientais que lhes permitem aceder a uma compreensão muito particular da realidade e da vida. Verificamos que além do nível da reflexão filosófica, até a nível lexical e terminológico – em parte por interferência do mesmo fundo cultural da época que ambos partilharam, mas noutra parte devido às necessidades intelectuais e conceptuais de explicação da natureza das questões sobre as quais se debruçaram – existem traços de aproximação entre os dois autores. Silva Mendes alia à consideração da existência da realidade como Nada, o facto de a manifestação do seu desenvolvimento possuir um carácter “incoercível”, indeterminado e livre e, por esse facto, apresentar uma liberdade a que a reflexão humana aspira. Numa outra passagem do seu ensaio “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king” esclarece esta relação analógica entre a realidade e o homem, tendente à consideração da questão da liberdade:

[O *Tao*] Reina sobre eles e deixa-os livres. (...)

O *Tao* (Não-Ser) produziu o céu e a terra e todos os seres; o *Tao* (Virtude) os alimenta. Ambos lhes dão corpo e os aperfeiçoam por uma secreta impulsão. E esta perfeição consiste para o homem em tornar-se à simplicidade imaterial primitiva, d’onde saiu, libertando-se do invólucro material que o veste.⁵⁴⁴

Antero noutros dois sonetos – respectivamente “No Turbilhão” e “Voz Interior” - em que a força da adjectivação vinca fundo a antítese constitutiva do homem e da antinomia, aponta o caminho do interior como a direcção da sua solução e/ou superação. Se lidos em paralelo, e levando em linha de conta o que ficou dito anteriormente, podemos verificar como a consideração da antinomia da realidade, e a compreensão do que a constitui na sua essência, indicam um aspecto importante da proposta anterior acerca da realidade.

⁵⁴⁴ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”, in *SF*, p. 70. [destaques no original]

No meu sonho desfilam as visões,
Espectros dos meus próprios pensamentos,
Como um bando levado pelos ventos,
Arrebatado em vastos turbilhões...

Numa espiral, de estranhas contorsões,
E donde saem gritos e lamentos,
Vejo-os passar, em grupos nevoentos,
Distingo-lhes, a espaços, as feições...

- Fantasmas de mim mesmo e da minha alma,
Que me fitais com formidável calma,
Levados na onda turva do escarcéu,

Quem sois vós, meus irmãos e meus algozes?
Quem sois, visões misérrimas e atrozés?
Ai de mim! ai de mim! e quem sou eu?!...

Embebido num sonho doloroso,
Que atravessam fantásticos clarões,
Tropeçando num povo de visões,
Se agita meu pensar tumultuoso...

Com um bramir de mar tempestuoso
Que até aos céus arroja os seus cachões,
Através duma luz de exalações,
Rodeia-me o Universo monstruoso...

Um ai sem termo, um trágico gemido
Ecoa sem cessar ao meu ouvido,
Com horrível, monótono vaivém...

Só no meu coração, que sondo e meço,
Não sei que voz, que eu mesmo desconheço
Em segredo protesta e afirma o Bem!

Em ambos os poemas⁵⁴⁵ é um sonho a perspectiva da realidade que flui “como um bando [de visões e de espectros de pensamentos] levado pelos ventos, / arrebatado em vastos turbilhões...”. Um sonho que se apresenta como um “doloroso” percurso, que leva o poeta, nele imerso, a tropeçar num “povo de visões, / [em que] se agita [seu] pensar tumultuoso...”. Do turbilhão e desse tumulto visto imagetivamente como “uma espiral, de estranhas contorções / (...) donde saem gritos e lamentos”, como “um bramir de mar tempestuoso”, entrevê esporadicamente o poeta “as feições” do “Universo monstruoso” que o rodeia, envolve e de que participa. No entanto, para além disso, através de um movimento incessante escuta “um ai sem termo, um trágico gemido/ [donde] ecoa sem cessar ao [seu] ouvido”, o “monótono vaivém” dessa “onda turva do escarcéu”.

Antero de Quental, para além de traduzir numa linguagem poética, de forma condensada e expressiva, os conceitos centrais acerca da antinomia contingência / necessidade experienciada e vivida pelo homem, traduz de forma elaborada e visual o conceito de *samkara dukkha*⁵⁴⁶, que reflecte o aspecto filosófico mais importante do sofrimento universal e aponta para uma explicação analítica daquilo que se considera como “ser”, como um “indivíduo” ou como o “Eu”.

Neste sentido, é-nos importante trazer aqui este aspecto da tradução anterioriana e de Silva Mendes do oriente sapiencial, pois que nos parece que este conceito se encontra na charneira entre o pensamento ético-moral de ambos os autores e a sua reflexão ontológica, onde aquela se enraíza e de onde decorre. Aquilo a que normalmente e por conveniência de comunicação chamamos “ser”, “indivíduo” e “Eu” é somente um momento de combinação de elementos agregados num dado momento que devém incessantemente num movimento físico e mental, e sobre isto Buda afirma: “In short, these aggregates of attachment are dukkha.”⁵⁴⁷ E no texto acrescenta-se: “O bhikkhus, what is then dukkha? It should be said that it is the aggregates of attachment.”⁵⁴⁸

Todavia, a este sonho de turbulências e tumultos no exterior e no interior do homem opõe-se a “formidável calma” com que os fantasmas (novas sombras) o povoam

⁵⁴⁵ Antero de Quental, “No Turbilhão” e “Voz Interior”, *S*, pp. 130 e 131 respectivamente.

⁵⁴⁶ Um indivíduo, o “Eu”, é a combinação de vários agregados de natureza diferente, num movimento de mudança de forças físicas e mentais. Aqui está-se a referir ao sofrimento do real impermanente percebido pelo sujeito, como sendo constitutivo de si mesmo.

⁵⁴⁷ *Samkhittena pancupadanakkhandha dukkha*, (S. V.), edição da PTS (Pali Text Society of London), London, 1929, p.421.

⁵⁴⁸ *Idem*, p. 158.

o fitam. Ao excesso de movimento e de som que extasia o sujeito, e de que nos dão conta as duas quadras dos sonetos citados, opõe-se o silêncio do segredo e a calma do monólogo inquiridor dos dois tercetos também de ambos os sonetos.

O homem sente-se aí, quando se encontra “só no [seu] coração que sond[a] e me[de]”, irmão dos fantasmas do seu sonho (“Quem sois vós, meus irmãos e meus algozes?”), mas também é aí que ouve “não sei que voz, que [ele] mesmo desconhe[ce]”. Ao remetê-lo para si, aponta-lhe o caminho do interior, fazendo-o questionar-se sobre o que realmente é (“quem sou eu?!...”), e segreda-lhe a existência do Bem: para além da existência “No Turbilhão”: é a “Voz Interior” que “em segredo protesta e afirma o Bem!” Ou seja, a busca anterior, tocando a base do conhecimento com esta dupla e oposta intuição daquilo de que é verdadeiramente o real, toca diferentemente os limites do conhecimento, voltando-se portanto para a procura de uma possível síntese que harmonize, solucione e torne inteligível a antinomia fundadora do conhecimento sobre o real.

A consciência de si do sujeito (uma “Voz Interior” que “afirma o Bem”) desperta como a superação das limitações (“tumultos”, turbilhão”) impostas pela existência na realidade, circunscrita pela sua materialidade e pela mudança. Afirma Buda:

Haven't I in many ways explained consciousness as arising out of conditions: that there is no arising of consciousness without conditions: that there is no arising of consciousness without conditions. Consciousness is named according to whatever condition through which it arises...

E avança com uma imagem:

A fire is named according to the material on account of which it burns. A fire may burn on account of wood and it is called wood-fire. It may burn on account of straw, and then it is called straw-fire. So consciousness is called according to the condition through which it arises.⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ *Mahatanhasamkhaya-sutta*, (M. I), edição da PTS (Pali Text Society of London), London, 1929, pp.256 e segs.

Vimos já como no “Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade” Antero se pergunta sobre a existência de uma unidade superior que possa sintetizar os pólos aparentemente opostos da antinomia existente entre a contingência e a necessidade, que se manifesta aos níveis ontológico-gnoseológico e ético-moral⁵⁵⁰ e, enquanto avalia a reflexão de pensadores anteriores a si sobre esta questão, afirma nessa linha que:

Em vez, pois, de perdermos, depois de tantos outros, o nosso tempo à procura da explicação deste grande e primitivo mistério de todas as cousas – explicação que vem sempre a dar em sonho e puro mito – porque não tomaremos outro caminho? porque não aceitaremos esta antinomia, como o *dado primeiro* da razão, o ponto preciso em que (seja pelo que for) o real e o ideal se tocam sem se confundirem, e não tentaremos construir sobre ele, como sobre uma rocha primitiva, o edifício das nossas especulações? Seja por que motivo for, esta antinomia é, se não o *facto* em si, com certeza o *nosso facto*, o *facto* evidente da nossa mesma constituição.⁵⁵¹

O caminho aberto para essas especulações seguirá naturalmente numa linha ética com base na consciência de si do sujeito, inquirindo sobre os fundamentos de o homem encontrar um nível em que supera a antinomia contingência / necessidade e que reflecta sobre a natureza, as características e as consequências gnoseológicas e éticas da acção.

É notório que esta consciência entronca no veio central de toda a reflexão filosófica e é interessante realçar também, como da atrás referida concepção que o budismo tem da insubstancialidade da realidade impermanente, decorre da concepção de que:

the self and the material world are each a flux (*samtana*). Two symbols are generally used to illustrate this conception - the stream of water and 'the self-producing and self-consuming' flame... It will be seen thus that everyone of our so-called is only a

⁵⁵⁰ Cf. nota 52, Parte 2, Cap. I deste trabalho.

⁵⁵¹ Antero de Quental *EBFMFL, F*, p. 70.

series (*vithi*) - a succession of similar things or happenings, and the notions of fixity which we have of them is wholly fictitious.⁵⁵²

E acrescenta que:

this world generally proceeds on a duality, of the 'it is' and the 'it is not'. But whoever perceives in truth and wisdom how things originate in the world, in his eyes there is no 'it is not' in this world. Whoever perceives in truth and wisdom how things pass away in this world, in his eyes there is no 'it is' in this world.⁵⁵³

Debiprasad Chattopadhyaya considera que esta concepção dualmente antitética do mundo e dos limites do acto de conhecimento (para além da qual se aponta uma síntese recuperadora de ambos os pólos da antítese, e que simultaneamente os supera) é “perhaps the first instance of dialectical thinking in Indian Philosophy”, pois que com grande significado e repercursão ulteriores, “this conception of Change or Becoming was presumably arrived at by synthesising the conceptions of being and non-being”.⁵⁵⁴

Esta consciência da natureza da mudança entronca numa das questões centrais da reflexão filosófica. “A oposição entre o Devir, de Heraclito, e o Ser de Parménides”⁵⁵⁵ e para Antero esta concepção da realidade e dos limites do conhecimento se torna uma tomada de consciência central, na medida em que ela se afirma como uma aporia às faculdades humanas de compreensão. Diz Antero que toda “a Realidade [não é senão] mais do que um começar e acabar, um turbilhão em que tudo tem um limite no espaço e no tempo (...) um (...) mundo, em que tudo começa e acaba”.⁵⁵⁶

Às faculdades humanas, apresenta-se portanto a realidade de forma antitética: se por um lado é variada e múltipla, como nos leva a crer a “aceitação da multiplicidade e

⁵⁵² Debiprasad Chattopadhyaya, *IP*, p. 130.

⁵⁵³ Idem, pp. 130,131.

⁵⁵⁴ Idem, p. 130.

⁵⁵⁵ Antero de Quental, *DSRA, F*, pp. 170, 171.

⁵⁵⁶ Antero de Quental, *EBFML, F*, p. 69.

variedade das sensações atestadas pelos dados imediatos da consciência”⁵⁵⁷, por outro mostra-se e exige-se como “um Absoluto necessário como princípio e fundamento de toda a variedade das sensações e das ideias, assim como da variedade naquilo que provoca as sensações e as ideias, um Absoluto necessário, fundamento do contingente relativo, um Absoluto único, subjacente ao múltiplo visível e pensado”.⁵⁵⁸

Reflectindo sobre a antinomia fundamental da realidade e empenhado de igual modo na sua superação, Manuel da Silva Mendes traduz dos pensadores centrais do taoísmo a conceptualização que lhe permitirá superá-la e aceder a uma síntese que permita um contacto com o real, não mediado pelas faculdades humanas do conhecimento, e que abra ao sujeito um campo de realização para além da contingência. Como em vários dos seus ensaios, alude ao pensamento de autores e usa conceitos enraizados quer na tradição filosófica ocidental, quer na tradição do oriente sapiencial, explicitando como traduz e faz migrar entre ambas termos e concepções que lhe permitem analisar determinados problemas e reflectir com maior acuidade sobre certas questões. No ensaio “Lao Tze e Chuang Tze” afirma:

... Lao Tze e Chuang Tze viram que os sentidos não nos revelam a verdade, a realidade, e que só a voz interior da Natureza, a voz do Tao, no-las podem fazer ver, ou antes, pressentir, antever. Na diversidade viu Chuang Tze, como Heraclito, a Unidade, o Tao, a fusão dos contrários no infinito, tudo uno na harmonia universal; e em Chang Tze, como em Heraclito, a unidade é uma realidade viva, na qual os contrários coexistem, e não morta, resultante tão somente da eliminação das diferenças, como no eclectismo. Chuang Tze foi, porém, mais longe do que todos os idealistas gregos foram até Philo, porque nem Heraclito nem Paltão chegaram a fazer, como Chuang Tze fez, do repto deste mundo para a absorção no Infinito, um dogma.⁵⁵⁹

A antinomia da realidade é pois considerada como um repto e uma abertura à reflexão e à acção, como síntese entre a contingência e a necessidade.

⁵⁵⁷ Ana Maria Moog Rodrigues, “O Absoluto no Pensamento de Antero e em Posteriores Filósofos Portugueses, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVII, fasc. 2, Abr. Jun., Braga, 1991, p. 247.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁵⁹ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e Chuang Tze”, *SF*, p. 124.

Ora, tal como para Silva Mendes, se para Antero “o Absoluto e a Realidade constituem uma antinomia radical”⁵⁶⁰, e se, “[n]uma antinomia ou se nega o que destrói a hipótese, ou não se pode solucionar pela supressão pura e simples dum dos termos”⁵⁶¹, resta-lhes seguir o caminho do Espírito. Esse caminho implicará, à partida, quer a não recusa da antinomia basilar (cujos pólos se apresentam como vimos “numa formal oposição, a ponto de parecerem excluir-se reciprocamente”⁵⁶²), quer a alteração da “perspectiva” sobre a realidade. Assim, ao enfrentar a antinomia, toma-a Antero para si como “um dado necessário e primordial, faz dela o seu primeiro e único postulado, [e] almejando ultrapassá-la vai o Espírito profundando essa mesma antinomia, definindo a relação dos dois elementos antinómicos [na] descoberta do segredo das coisas”.⁵⁶³

A “Linha de Origem Dependente” (*Pratitya samutpada*)⁵⁶⁴ é a formulação ontológica da impermanência da realidade: já que nada é absolutamente, a realidade mais nada é do que um conjunto de fenómenos que se interligam num dado momento e num dado espaço, e é por nós apreendida como tal. A *dukkha* tem, pois, uma causa ontológica que é a origem dependente característica dos fenómenos e do seu devir e, por isso mesmo, para além de ser incontornável, não é um dado arbitrário. E a aceitação do real como fenómeno e *dukkha* é para Silva Mendes e para Antero o primeiro passo para a sua superação.

Antero exprime-o no soneto “Transcendentalismo”, cujo título remete de imediato para a reflexão metafísica e para o seu propósito espiritual:

Já sossega, depois de tanta luta,
Já me descansa em paz o coração.
Caí na conta, enfim, de quanto é vão
O bem que ao Mundo e à Sorte se disputa.

Penetrando, com fronte não enxuta,
No sacrário do templo da Ilusão,
Só encontrei, com dor e confusão,
Trevas e pó, uma matéria bruta...

⁵⁶⁰ Anna Maria Moog Rodrigues, *op. cit.*, p. 249.

⁵⁶¹ Lúcio Craveiro da Silva, *Antero de Quental – Evolução do Seu Pensamento Filosófico*, Livraria Cruz, Braga, 1959, p. 106.

⁵⁶² Antero de Quental, *EBFMFL, F*, p. 76.

⁵⁶³ *Ibidem*.

⁵⁶⁴ Cf. nota 117, p. 54, Parte 2, Cap. I deste trabalho.

Não é no vasto mundo - por imenso
Que ele pareça à nossa mocidade -
Que a alma sacia o seu desejo intenso...

Na esfera invisível, do intangível,
Sobre desertos, vácuo, soledade,
Voa e paira o espírito impassível!⁵⁶⁵

Neste soneto, com um forte dinamismo narrativo que confere ao texto uma grande coesão, Antero de Quental, em paralelo com o ensaio “Lao Tze e Chuang Tze”⁵⁶⁶, seguindo um esquema de espiral dialéctica, traduz o percurso ético-metafísico do budismo: declara-se inicialmente não já a tristeza (como antes vimos), mas o “sossego”, o “descanso” e a “paz”, porque se experienciou a realidade por aquilo que ela é: “Ilusão” - o Mundo (e a Sorte) como “sacrário da Ilusão”⁵⁶⁷. Há um “envelhecimento” sábio do poeta, após uma “mocidade de ilusão” que, para além do Mundo e da Sorte, entrevê a verdade que, de facto, sacia a alma. O “desejo intenso” culmina na impassibilidade que “sossega” (ou que “já sossega”). Uma procura de um sossego impassível encontrado no “coração”, na “alma” ou no “espírito” - interior, portanto - que é (aqui ainda) indefinido (as reticências) e que em termos búdicos se poderia referir simplesmente por *Nirvana*: trata-se pois de aceitar a verdadeira realidade do mundo como uma realidade de não-ser, tomando-a desse modo.

Usando uma linguagem socrática, é este um primeiro passo na escala do saber, um passo irónico, que tem por objectivo despojar a consciência do mau entendimento e mau juízo que faz habitualmente sobre o real, conferindo-lhe uma importância e um valor que, efectivamente, numa perspectiva mais avisada e sábia, não tem. Para o budismo é nisto que consiste a ignorância: o juízo errado próprio do homem no mundo e do senso comum e a concomitante deficiente avaliação dos dados do conhecimento que é o grande obstáculo que se impõe ao homem desde o início da sua existência. Trata-se, portanto, de corrigir o juízo e este é um primeiro passo que, contudo, só ganhará sentido se a ele se seguir uma nova consciência para a verdadeira realidade e sua concepção.

⁵⁶⁵ Antero de Quental, “No Turbilhão”, *S*, p. 139.

⁵⁶⁶ Manuel da Silva Mendes, *CAMSM, I*, pp. 279-287.

⁵⁶⁷ Note-se o uso de vocabulário cristão num contexto de encontro entre as tradições culturais ocidental e oriental.

A segunda, a terceira e a quarta das “Quatro Nobilíssimas Verdades Capitais” (*arya satya*)⁵⁶⁸ consistem exactamente na consideração da causa do sofrimento da realidade com vista à aplicação do princípio segundo o qual “the cessation of suffering can be brought about by the removal of the conditions on which suffering depends”.⁵⁶⁹ Assim, se o sofrimento da existência (*dukkha*), e do homem em particular, depende do desejo universal de expansão do ser (*trishna*) gerador do devir, a ignorância (que é a razão fundamental do sofrimento, já que esta leva à consideração impermanência - *anitya* - e da limitação dos seres) será superada pelo “vir a ser” ou “vir a ter”, quando esse movimento não traz mais do que vincar a contingência e a transitoriedade de tudo o que existe nessa forma. A aceitação da existência como ela é nas verdadeiras causas do devir é o primeiro passo na superação da ignorância na sua raíz.

Segundo o budismo, esse combate à ignorância passa necessariamente por este processo semelhante à ironia socrática face ao real, a fim de o sujeito se capacitar para poder aceder a um momento posterior que se caracteriza por ser “perfect insight and wisdom leading to non-attachment, tranquility, freedom and bliss - in short, by attaining Nirvana”⁵⁷⁰, em qual consiste, se quisermos continuar a usar a terminologia socrática, uma forma de maiêutica búdica. Diz Buda no seu sermão inicial de Benares, após o Gautama ter percorrido estes dois momentos do caminho para o verdadeiro conhecimento ou iluminação (*Nirvana*):

This, O monks, is the sacred truth of the extinction of suffering: the extinction of this thirst by complete annihilation of desire, letting it go, expelling it, separating oneself from it, giving it no room. This, O monks, is the sacred truth of the path which leads to the extinction of suffering. It is this sacred eight-fold path, to wit: Right Faith, Right Resolve, Right Speech, Right Action, Right Living, Right Effort, Right Thought, Right Self-concentration.⁵⁷¹

Podemos neste momento concluir que, se o primeiro par das *Arya satya* consiste na correcta consideração de que a existência é sofrimento na contingência - como temos vindo a reflectir ao longo deste capítulo, - o segundo par aponta para o caminho que

⁵⁶⁸ Cf. nota 75, p. 40, Parte 2, Cap. I deste trabalho.

⁵⁶⁹ R. Puligandla, *FIP*, p. 57.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

⁵⁷¹ Debiprasad Chattopadhyaya, *IP*, p. 124.

conduz à libertação desse sofrimento, como veremos detalhadamente no segundo capítulo e terceiro capítulos desta parte do nosso estudo. É um caminho gnoseológico, com directas implicações existenciais e éticas: é negativo num primeiro momento, porque implica “complete annihilation of desire, letting it go, expelling it, separating oneself from it, giving it no room”, mas que tende à consideração adequada da realidade e, por isso, conducente à acção correcta sobre (e n)ela.

Silva Mendes é nesta passagem crítico da aparente falta de ideal que encontra no confucionismo, como é entendido social e comunitariamente nas sociedades orientais, particularmente na China. No ensaio “Chuang o Borboleta”, ao comparar o taoísmo com o confucionismo oficial, aponta também para um caminho de superação da vida no mundo e, com uma linguagem figurada, parafraseando na forma e no conteúdo o texto taoísta, indica que:

Duas correntes filosóficas andaram sempre a par na China; por um lado o Tao, (...); por outro lado, a doutrina (...) do bom senso, do senso prático, exposta por Confúcio.

(...)

Entendiam outros que o ideal da vida humana não era só o arroz e a piedade filial de Confúcio, mas, antes era um constante aproximar do Tao com final termo no seu seio em eterna beatitude. Estava nesta corrente o nosso Chang Tze.

Segundo a lei do menor esforço, prevaleceu a doutrina de Confúcio e ficou Chuang Tze em minoria. Mas, (...) continuou a lutar e lutou a vida inteira pelo triunfo do seu Tao.

Não o conseguiu; mas deixou-nos em compensação conceitos morais e filosóficos admiráveis, traduzidos, como atrás notamos, em não menos admiráveis formas.⁵⁷²

Consciente que está de desempenhar o papel de tradutor de elementos culturais, e de os incluir na sua mundividência, Silva Mendes (“deixou-nos em compensação conceitos morais e filosóficos admiráveis, traduzidos, como atrás notamos, em não menos admiráveis formas”), a par de Antero, explicita que é em vista do *Tao*, entendido como princípio organizador do mundo da acção moral, que o homem pode encaminhar-se para uma visão de totalidade do real. Este caminho implica alteração e esforço por parte do

⁵⁷² Manuel da Silva Mendes, “Chuang o Borboleta”, *CAMSM*, I, p. 255, 256.

sujeito de acção (“um constante aproximar do Tao”) em vista de uma nova forma de existência (“no seu seio em eterna beatitude”).⁵⁷³

Como podemos desde já depreender, em certa medida para o budismo como para Antero, ou para o taoismo como para Silva Mendes, o caminho de superação da antinomia básica da consciência humana apresenta-se como um misto de conhecimento do que verdadeiramente é e não é, e de procura da correcta acção sobre essa realidade (já) correctamente considerada:

Perfect is insight into the nature of existence and the factors that produce craving and suffering: perfect discipline, coupled with perfect knowledge, enables one to master the cravings; and perfect conduct, guided by perfect knowledge and discipline, leads to a life free from all forms of suffering and bondage. Such a life is the life of wisdom, a life no longer labouring under the burden of ignorance.⁵⁷⁴

Referem-se ambos os autores a dois momentos, em que, no segundo, por ser positivo, se podem descortinar dois aspectos que nos interessa aqui separar por razões metodológicas; a saber, um aspecto gnoseo-ontológico (sobre o qual temos vindo a centrar a nossa atenção neste capítulo, afim de o esclarecer nas suas facetas e implicações) e um outro que consiste no percurso de centramento da consciência naquilo que é permanente e a ela é análogo, e ao qual ascenderá pela reflexão ético-moral. A este segundo aspecto nos dedicaremos no segundo capítulo desta parte do nosso estudo.

Antero no já referido soneto “Transcendentalismo”⁵⁷⁵, esclarece esta perspectiva sobre o real, que permitirá ao homem empreender um percurso ascético enunciado como vimos nos sonetos “Nox” e “Acordando”, os quais correspondem respectivamente aos dois momentos do caminho antes referido.

⁵⁷³ Cf. Manuel da Silva Mendes, *SF*, pp. 96, 97.

⁵⁷⁴ R. Puligandla, *FIP*, p. 58.

⁵⁷⁵ Para além do que antes ficou dito sobre este soneto, é de referir a sua forma fechada, pois que o sossego de que o poeta já usufrui (“Já sossega...”) após a verdadeira consideração da realidade como “templo da Ilusão” advém da certeza de que “não é no vasto mundo (...) que a alma sacia o seu desejo intenso...” Considera Antero que a alma, não sendo análoga ao mundo o é do “espírito impassível”, sendo portanto esta a esfera em que o referido sossego apontado no início do soneto se pode encontrar. Com esta esfera da realidade a analogia com a alma é a condição do seu sossego.

Noite, vão para ti meus pensamentos,
Quando olho e vejo, à luz cruel do dia,
Tanto estéril lutar, tanta agonia,
E inúteis tantos ásperos tormentos...

Tu, ao menos, abafas os lamentos,
Que se exalam da trágica enxovia...
O eterno Mal, que ruge e desvaria,
Em ti descansa e esquece, alguns momentos...

Oh! antes tu também adormecesses
Por uma vez, e eterna, inalterável,
Caindo sobre o mundo, te esquecesses,

E ele, o mundo, sem mais lutar nem ver,
Dormisse no teu seio inviolável,
Noite sem termo, noite do Não-ser!⁵⁷⁶

Neste soneto, Antero afirma logo de início a transitoriedade do que existe e a consequente vacuidade de tudo o que se pensa ou faz que se baseie nessa existência contingente: o “estéril lutar”, a “agonia”, os ‘inúteis (...) [e] ásperos tormentos...” Tudo, quando visto “à luz cruel do dia”, é relacionado com a “Noite” para onde foge o pensamento; ou seja, a realidade é a noite, com vantagem para esta, no sentido de que a “Noite” é como aparece, não causa engano e até nela se “abafa[m] os lamentos” e se “descansa e esquece, alguns momentos...”.Torna-se, por isso mesmo, a interlocutora preferencial do poeta, pois é para a consideração do real como a noite que tende o seu pensamento. Quisera o pensamento, que do real vê “o eterno Mal, que ruge e desvaria”, considerá-lo eternamente como tal. O poeta pede que a noite, que é sinceridade de não-ser, “eterna, inalterável, / Caindo sobre o mundo”, o levasse ao esquecimento, a fim de que “o mundo sem mais lutar nem ver, / dormisse no teu seio inviolável”. Quisera o poeta que o seu pensamento tomasse o mundo como a “Noite” para além da luz cruel e enganadora do dia, uma noite que no mundo é sem termo, porque é uma noite de não-ser.

Há uma tomada de consciência radical sobre a transitoriedade e o sofrimento do mundo, cujo paralelo com o budismo é notório (retomam-se aqui as ideias desenvolvidas antes para os textos búdicos), que consiste num primeiro passo (irónico em termos

⁵⁷⁶ Antero de Quental, “Nox”, *S*, p. 127.

socráticos) tendente ao despertar para o verdadeiro conhecimento (acordar para a verdadeira Realidade), no qual consiste a antes referida maiêutica, que está presente no soneto significativamente intitulado “Acordando”:

Em sonho, às vezes, se o sonhar quebranta
Este meu vão sofrer, esta agonia,
Como sobe cantando a cotovia,
Para o céu a minh'alma sobe e canta.

Canta a luz, a alvorada, a estrela santa,
Que ao mundo traz piedosa mais um dia...
Canta o enlevo das cousas, a alegria
Que as penetra de amor e as alevanta...

Mas, de repente, um vento húmido e frio
Sopra sobre o meu sonho: um calafrio
Me acorda. - A noite é negra e muda: a dor

Cá vela, como dantes, ao meu lado...
Os meus cantos de luz, anjo adorado,
São sonho só, e sonho o meu amor!⁵⁷⁷

O gerúndio do título aponta para um processo que decorre e tem o seu primeiro momento na consideração do mundo como não-ser (“vão sofrer”; “agonia”). Acorda-se para a verdadeira realidade, a qual se deseja e portanto ainda não se tem. Usa-se a analogia do sonho para apontar o seu caminho que “sobe cantando (...) / para o céu”. E a alma que segue esse caminho, conhecendo como é “vão” o seu “sofrer”, por isso “canta o enlevo das coisas, a alegria / que as penetra de amor e as alevanta...” Uma vasta área vocabular remete para uma visão nova que implica o abandono da forma anterior de conhecer e de viver (“sobe”; “alvorada”; “alevanta”; “acorda”) e deixa ver o mundo segundo uma nova luz. É um processo que leva à disponibilização para que esse acordar da consciência se dê mas, a acontecer, dá-se “de repente” num “sopro” e num “calafrio” de desconforto, por tudo em redor aparecer como sonho e como dor. Há a consciência de

⁵⁷⁷ Antero de Quental, “Acordando”, *S*, p. 75.

que o mundo é como a “noite [que] é negra e muda”, imagem do sofrimento e “dor”. Nisto consiste o seu acordar: em verificar que a realidade, os seus elementos e os pensamentos que sobre eles se tem (“Os meus cantos de luz”), embora parecendo de luz são como a noite negra, concluindo Antero com uma incisiva aliteração exclamativa: “São sonho só, e sonho o meu amor!”. Analisa em termos poéticos a libertação da consciência, que começa a acordar para o que é verdadeiramente o real.

Os dois sonetos antes referidos completam-se, e alargam o seu sentido com a aproximação feita aos ensaios de Silva Mendes sobre vários aspectos do taoismo e, ao mesmo tempo, vincam o paralelo que a perspectiva anterior tem com a do budismo. Se, como vimos, o devir é o que é próprio do que na realidade é de forma contingente, e se o ser da realidade ao afirmar-se se impõe como um facto, aquele pressupõe e transporta a sua negação, que implica mudança. Sob a perspectiva da “inteligência abstracta”, e se esta “não-realidade” é o que verdadeiramente é e se sustenta como tal (a Substância, o Absoluto), então parece a Antero que esse “segredo das coisas” se encontrará ao “desvendar o possível sentido da dialéctica do devir nas suas profundas e ocultas relações com o que, afinal, [subjaz] a toda a mudança.”⁵⁷⁸

Antero perspectiva a ultrapassagem da antinomia contingência / necessidade (realidade / absoluto) pelo devir, que é inerente a esta e que tende àquele, na busca do fundamento ontológico da mudança; ou seja, recusa tomar unilateralmente como absoluto só um dos pólos antagónicos que por si se impõem à razão, e visa perspectivá-los na dinâmica da dialéctica, compondo para tal o seu “sistema”.

Manuel da Silva Mendes, apoiando-se em vários dos seus ensaios na perspectiva holística do taoismo, propõe também uma alteração e uma promoção da consciência do sujeito por via da contemplação. Abre pistas para uma consciencialização do sujeito por via estética num percurso profundamente individual e íntimo do sujeito em comunhão com a natureza, para dela se poder elevar a um estado de consciência que lhe possa dar o reconhecimento do mundo na sua essência. Busca uma elevação na penetração estética do mundo e, no ensaio “O Templo de T’in Hau na Barra”, diz:

⁵⁷⁸ Joel Serrão, *DSRA, F*, p. XXXIII. [destaque no original]

Pitoresco, belo é o sítio. Árvores seculares o ensombram; veredas o sulcam como que traçadas a gosto de dragão; graníticos rochedos ostentam, gravados, pensamentos de poetas e rasgos de calígrafo de génio (...) O templo, (...) é a ideal residência de todo aquele que às divinas deseje associar as naturais belezas. (...)

É um encanto o templo de T'in Hau. (...) É a residência ideal de todo aquele que aspire a viver com a natureza, com a poesia, com os deuses – horas a contemplar o mar, as águas correntes do rio e da ribeira fronteiriça; horas a ler os rochedos inspirados, a escutar as árvores musicais, a percorrer as veredas de dragão; horas a extasiar-se com os budas e a elevar-se com eles às regiões infinitas da paz; horas a roncar nas profundezas do não-ser...⁵⁷⁹

Silva Mendes propõe um contacto directo com o real e, em consonância com o taoísmo, apresenta um percurso de proximidade com a natureza, na procura da elevação da consciência num lugar que privilegiadamente lhe permita a comunhão com o real e lhe mostre a permanência.

Noutra passagem, onde mostra o seu conhecimento directo da experiência de vida e de contacto com a realidade e a vida orientais, Silva Mendes sublinha o apelo a uma contemplação do real que leve à penetração na sua inconsistência, e que daí o homem aspire à sua elevação pelo despertar da consciência de que pertence a outro lugar além da contingência e da transitoriedade. Assim, recorrendo eclecticamente às várias correntes do oriente sapiencial tanto taoista como budista, afirma no ensaio “O Budismo e os Pagodes de Macau”:

Os pagodes não-se ser vistos, para serem compreendidos, à luz da fé e do sentimento búdico. O universo é, na doutrina budista, um cosmoteísmo; o cosmos é divino. O todo universal constitui uma comunhão (...)

O seu último destino é o seio da Alma Universal (...)

O egoísmo da personalidade traz os homens desviados do conhecimento do seu destino e da felicidade. Aquele e esta só se alcançam pelo aniquilamento do egoísmo (...)

A actividade do universo toda se dirige no sentido do aperfeiçoamento dos seres que o constituem...⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ Manuel da Silva Mendes, “O Templo de T'in Hau na Barra”, *SF*, p. 6.

⁵⁸⁰ Manuel da Silva Mendes, “O Budismo e os Pagodes de Macau”, *SF*, p. 13.

Para além de sublinhar o percurso ascético também enunciado por Antero, Silva Mendes deixa igualmente entrever o carácter ético-moral (“o seu último destino”; “do seu destino e da felicidade”), que implica a anunciada alteração da consciência (“O todo universal constitui uma comunhão”) e, neste excerto como em vários outros dos seus ensaios, anuncia as linhas de força dessa proposta moral (“aniquilamento do egoísmo”), a qual também condensa em alguns dos seus textos onde expõe as suas ideias de forma fragmentária e apelativa:

Em toda a diversidade
Vê o sábio a Unidade.

Tudo é Um na harmonia universal:
Contrastes, divergências, distinções,
Sim e não, justo e injusto, bem e mal,
Não são mais do que meras apreensões.⁵⁸¹

Como corolário deste convite à compreensão do mundo e do sujeito como uma unidade superior e de, por ele, apelar à elevação da consciência, acrescenta noutro fragmento que pertence a um conjunto a que Luiz Gonzaga Gomes deu o título “Pensamentos, Máximas e Provérbios”:

Ninguém precisa de fugir do mundo
Para intacta guardar sua pureza:
Á gua pura também numa reprêsa
Repousa calma sôbre lôdo imundo.

Não é virtude fugir;
Vale mais o resistir.⁵⁸²

⁵⁸¹ Manuel da Silva Mendes, “Pensamentos, Máximas e Provérbios”, *CAMSM*, I, pp. 310, 311.

⁵⁸² *Idem*, XVI, p. 314.

Por seu lado, diz Antero em carta a Francisco de Faria e Maia⁵⁸³ que a sua alteração de perspectiva a fim de encontrar a “explicação final do Ser”⁵⁸⁴ passará antes de mais pela conjugação das ideias de realidade e de movimento com as de Substância e de Absoluto num percurso gnoseológico “inversamente (...) ao dos dados elementares da sensibilidade, sobre os quais se baseiam em última análise as ciências naturais, isto é, dos Átomos para indutivamente chegar ao que não é Átomo, mas que o Átomo pressupõe: a Substância.”⁵⁸⁵ Além disso, tal alteração de perspectiva pressupõe para Antero, como entrevimos anteriormente, a não aceitação unilateral de um dos pólos antitéticos, mas a sua (co)relação dinâmica, já que é o devir (a *Força*, no dizer de Antero) que, quer os separa, quer os une e os supera, deles se apropriando.

Se, por um lado, da Substância dedutivamente se tirar o real, este escapa-lhe no que de mais específico tem: o movimento. A descontinuidade do fenómeno no espaço e no tempo por via da sua mudança torna, à luz da ideia de Substância, esse movimento ilusório e, nesse sentido, Antero considera que a aporia de Zenão de Eleia tem a sua legitimidade.⁵⁸⁶ Ou seja, da Substância não se explica imediatamente o movimento, contudo é aquela que do ponto de vista ontológico sustenta este. Por outras palavras, se a Substância é a explicação da realidade ontológica do Ser, ela é, contudo, incapaz de imediatamente fundamentar a descontinuidade dos fenómenos e o seu devir incessante.

A fim de poder comparar a referida (co)relação dinâmica entre o Ser e o movimento, diz Antero na carta antes citada “que é indispensável liga[r a ideia de Substância] (...) por meio da ideia de Força com a realidade”. Esse é para si o trabalho da filosofia, que não sendo “o mero ajuntamento ou ainda um quadro empiricamente ordenado dos factos do Universo (...) é a compreensão e explicação racional e total desse grande quadro, [sendo por isso] a observação (...) considerada no ponto de vista absoluto da razão.”⁵⁸⁷ Para Antero, pois, o fenómeno não se pode explicar na sua variedade e mudança por uma Substância - dirigindo no Ensaio todos os seus argumentos contra a concepção monista da matéria - residindo a questão em saber como ambas as ideias se articulam.

⁵⁸³ Antero de Quental, *Cartas II*, p. 729 e segs.

⁵⁸⁴ *Idem*, p. 730.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ Antero de Quental, *EBFMFL, F*, p. 77.

⁵⁸⁷ Antero de Quental, *FNN, F*, p. 95.

Em síntese, a solução que encontra é aquela que sintetizou na sua filosofia do “Movimento”.⁵⁸⁸

O movimento reduz-se a uma relação de estados das mónadas, ou grupos de mónadas (corpos): tem nisto toda a analogia com o tempo e o espaço, não sendo, como eles, mais do que uma maneira de perceber relações, a maneira por que certas relações se nos apresentam, ou as sentimos ou representamos: não é, em si, alguma coisa: o que é alguma coisa são os estados diversos das mónadas e a relação desses estados. Neste sentido Zenão d’Elea tinha razão: o movimento é uma ilusão, isto é, é ilusão aquilo que se nos afigura a realidade no movimento (exactamente como é ilusão o que se nos afigura como realidade no espaço); isso é subjectivo só. Objectivo é os seres reais e seus estados.⁵⁸⁹

Os fenómenos reduzem-se a forças, sendo estas imanentemente o princípio do movimento. A sensação é sempre um resíduo de um movimento e os factos reais sensíveis explicam-se na área das ciências por forças. Esta imanentização do princípio do movimento, em vez de conduzir Antero ao mecanicismo, aponta-lhe para a sua crítica e superação. Como refere Lúcio Craveiro da Silva, “o mecanicismo [anteriano] contém verdade, mas não contém toda a verdade”⁵⁹⁰ e, para que o movimento seja inteligível, é necessário que o fenómeno não seja simplesmente matéria, pois que “ao materialismo opõe o espiritualismo a impossibilidade racional de fazer sair da matéria uma simples sensação sequer.”⁵⁹¹

Por seu lado, Manuel da Silva Mendes é sensível à utilidade e aplicabilidade de todo o programa de actuação que decorra da reflexão sobre a ascensão da consciência. Esta elevação constitui a superação da antinomia contingência / necessidade e a consciência é o lugar onde o sujeito se realiza livremente para além das determinações e constrangimentos do mundo contingente. Silva Mendes confessa que o fito da sua escrita é precisamente elevar as consciências e fazer com que a leitura do que escreve seja um

⁵⁸⁸ Cf. Antero de Quental, *EBFMFL, F*, p. 77.

⁵⁸⁹ Antero de Quental, *EBFMFL, F*, p. 77

⁵⁹⁰ Lúcio Craveiro da Silva, *op. cit.*, p.116.

⁵⁹¹ *Idem*, p.117.

percurso de ensinamento e de aperfeiçoamento da consciência. Por esta razão, diz dele Luiz Gonzaga Gomes:

Desde o seu último regresso da metrópole temos muitas vezes conversado sobre a rápida transformação que a China está sofrendo em sua evolução para as ideias ocidentais; e êle, como eu, lastima a perda da antiga cultura chinesa que este movimento mais ou menos importa.

(...) empreendeu agora apresentar aos seus compatriotas, uma das faces dessa cultura – a filosofia taoista, cujo patriarca foi Lao Tze (...)

Poderão os homens do ocidente colher dêle também excelentes ensinamentos.⁵⁹²

Silva Mendes - a par de Gonzaga Gomes e de vários outros macaenses, cultural e linguisticamente colocados entre as culturas ocidental e oriental - tem também a consciência do seu papel de mediador cultural pela sua actividade de tradutor (cultural), e considera precisamente que a dignidade da sua actividade é acordar o espírito dos seus leitores para encetarem conscientemente o percurso de libertação da contingência e de realização livre.

Na advertência que apõe aos “Excerptos de Filosofia Taoista”, Silva Mendes afirma que:

Êstes “Excerptos” não são trechos traduzidos do “Tao-Te-King” de Lao Tze nem do “Nam Hua King” de Chuang Tze.

(...) Preferi, por isso, encostar estes “Excerptos” aos mestres e, pelo encosto, deixar falar quem fala.

(...) Quem escrever sobre o taoismo, tem de tomar um destes dois caminhos: ou apresentá-lo seco (...) à maneira de Lao Tze, subtil até quasi à incompreensão como fez Chuang Tze – em ambos os casos com a certeza de que raríssimas serão as pessoas que, começando a leitura, a levem até ao fim; ou então expô-lo amenizadamente, em forma mais compreensível do que se lê nestes dois autores.⁵⁹³

⁵⁹² Manuel da Silva Mendes, “Excerptos de Filosofia Taoista”, *CAMSM*, I, p. 274.

⁵⁹³ *Idem*, pp. 275, 276.

Para além de mostrar explicitamente como o seu público-alvo e a natureza das questões enformam a sua escrita e o seu percurso intelectual, Silva Mendes tem por objectivo deixar que o seu leitor possa ouvir a voz dos mestres de que afinal é tradutor. Deseja a sua invisibilidade precisamente no momento em que confessa o seu intuito, mas deixa claro que quer deixar campo suficiente ao leitor para sentir e se deixar enlevar com a forma e o conteúdo da sua escrita. Apresenta uma mundivisão em que o elemento oriental tem uma função estruturante importante de integração, para além de permitir e potenciar o acesso e uma proposta de compreensão de aspectos da realidade e a modos de os compreender, que tornam os seus textos mais abrangentes e englobantes.

Diz assim, ainda na mesma advertência:

Os antigos escritores budhistas indianos, do tempo do proselitismo, usaram muito, a modo de recompilações, entremear a prosa com versos. É um processo que pode parecer redículo e até contra-producente, mas por experiência própria afigura-se-me que não é: tenho lido de princípio a fim alguns livros budhistas levado por um enlevo “sui generis” que esta forma de expor produz.⁵⁹⁴

E é neste quadro de experiência íntima e silenciosa do sujeito com a escrita, que lhe abre de forma enlevada e persuasiva o segredo das coisas, que Silva Mendes entende o caminho de libertação do sujeito no interior de si mesmo. No horizonte da sua escrita radica o entendimento de que a leitura dos seus textos deva permitir uma alteração do sujeito que com eles se compromete, exactamente e desde logo, por meio da sua leitura. São textos que possuem um carácter iniciático e que abrem o sujeito para a sua superação, ou seja, para a sua elevação além do que nele é contingente. Pretende que a leitura do conjunto dos seus ensaios seja uma experiência de ensinamento, e é em grande medida por isso que, através de vários processos de tradução cultural dos conteúdos do oriente sapiencial taoista que neles realiza, tem sempre em mente a possibilidade de elevação da mente. Os seus textos impelem o sujeito para o seu interior e intentam ser o caminho em que, não só a mente, mas sobretudo a consciência do sujeito possa elevar-se; são textos

⁵⁹⁴ Idem, p. 276.

que apontam para a unidade existente entre o percurso de compreensão e de alteração da consciência de quem os leia com empenho. À partida é neste aspecto que Silva Mendes pretende que os seus textos tenham uma relevância especial sobretudo para o leitor ocidental.

Assim sendo, na procura do caminho de superação da antinomia da realidade, mostra como para além da radical distância ontológica entre o sujeito e o mundo, o *Tao* do real é também o *Tao* do sujeito de acção e, por isso, constitui uma síntese superadora da antítese inicial:

...preferiria, a ter de traduzir *Tao* por uma só palavra, que esta fosse *Via* no sentido da palavra grega *Methodos*: todavia o *Tao* é mais do que a *Via*: é a *Via* e o *Viandante* – “the way and the way-goer”; e a via eterna pela qual todos os seres e todas as coisas passam – via que de si mesma tira a sua existência, via que, sendo tudo e nada, é ao mesmo tempo a causa e o efeito de tudo.⁵⁹⁵

E mais à frente, analisando como é pela acção livre do homem que a consciência se liberta da contingência da realidade, coloca a reflexão no plano ético-moral e conclui no mesmo ensaio:

[O] homem é inteiramente livre; mas a responsabilidade segue-o nos seus actos, como a sombra segue os corpos.⁵⁹⁶

Também para Antero a consciência deve ser considerada como o “lugar” da liberdade e da autonomia do espírito. A consciência inventa o espírito, conhece-se, e é definível como a actividade que se percebe no íntimo do próprio ser: é o que se tem por conhecido, que se controla e possui na sua actividade. É, para tudo dizer numa palavra, uma força consciente.

⁵⁹⁵ Manuel da Silva Mendes, “Lao-Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”, *SF*, p. 87. [destaques no original]

⁵⁹⁶ Idem, p. 91.

Todos os seres realizam dinamicamente o que neles está inscrito na sua composição, na natureza das suas mónadas, pois que estas são dotadas de espontaneidade e o movimento é-lhes inerente. Antero vê neste conceito, que retira da *Monadologia* de Leibniz, simultaneamente a explicação da imanência do movimento, a espontaneidade e uma resposta para o fluir e refluir contínuo dos seres contingentes por via da agregação e desagregação dos seus compostos.⁵⁹⁷ Neste movimento universal de realização de si, a realidade mostra-se como um espectáculo de evolução, a qual necessita, para ser inteligível, de uma finalidade, já que “esta contém a explicação racional daquela, que, só por si, é ininteligível e até contraditória.”⁵⁹⁸ De Leibniz parece Antero colher o princípio da espontaneidade do movimento, mas também o da sua finalidade, advindo ambos da forma como os seres são compostos e explicando ambos o sentido da evolução universal⁵⁹⁹. O movimento espontâneo, independente e não totalmente determinado sem um fim, é absurdo, pelo que “a ideia de finalidade é a pedra angular de toda a construção filosófica no terreno da natureza.”⁶⁰⁰ O movimento e a finalidade do fenómeno, imanentes e conjugados, constituem para Antero o mundo, cuja realidade fundamental também exprime nos *Sonetos* usando conceptualizações muito próximas das que transparecem nos textos de Silva Mendes:

Um espírito habita a imensidade:
Uma ânsia cruel de liberdade
Agita e abala as formas fugitivas.

E eu compreendo a vossa língua estranha,
Vozes do mar, da selva, da montanha...
Almas irmãs da minha, almas cativas.⁶⁰¹

⁵⁹⁷ Antero de Quental, *S*, “No Turbilhão”, p. 130, “Elogio da Morte, I”, p. 141, “Lacrimae Rerum”, p. 148.

⁵⁹⁸ Antero de Quental, *FNN, F*, p. 105.

⁵⁹⁹ Afirma Antero que “...a matéria é caracterizada por uma propriedade fundamental, o movimento, da qual todas as outras não são mais do que modalidades, ou, mais terminantemente, grupos e combinações de movimentos simples elementares.” (*FNN, F*, p. 98).

⁶⁰⁰ *Idem*, p. 105.

⁶⁰¹ Antero de Quental, “Redenção, I”, *S*, p. 149.

O espírito, por seu lado, sendo para Antero “a força-tipo”⁶⁰², é virtualmente o modelo do dinamismo da realidade: é que ele é para si a causa e o fim da sua determinação. E isto assim é porque “A noção de espírito envolve as de força e de causa [e porque] (...) esta força-causa é aquele tipo de força, do qual, no ponto de vista sintético (...) temos de induzir a natureza íntima de todas as forças, ainda as mais elementares e, na aparência, mais completamente passivas”.⁶⁰³ Afirma o princípio da analogia entre o espírito e o universo pela forma do seu desenvolvimento ou expansão tendente espontaneamente à sua realização nos limites da sua essência e segue muito em paralelo com a reflexão de Silva Mendes acerca da realidade e do conteúdo do *Tao*.

Esta espontaneidade permite assim a Antero ultrapassar o dilema do mecanicismo inexorável e da liberdade pura do númeno kantiano: “é pois no terreno da ideia de espontaneidade que se resolve a antítese determinismo-liberdade”.⁶⁰⁴ O ser e o que a ele se opõe de forma contingente como não-ser pela própria espontaneidade essencial da sua composição monadológica, quando colocados no devir, conciliam-se e os pólos antitéticos sintetizam-se de forma dialéctica. A sua realização é um movimento de liberdade, na medida em que ele é para si o seu princípio e causa, autónomo e totalmente livre, nisto consistindo a vida da consciência.

Acordareis um dia na Consciência,
E pairando, já puro pensamento,

Vereis as Formas, filhas da Ilusão,
Cair desfeitas, como um sonho vão...
E acabará por fim vosso tormento.⁶⁰⁵

⁶⁰² Lúcio Craveiro da Silva, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁰³ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 158.

⁶⁰⁴ *Idem*, p. 159.

⁶⁰⁵ Antero de Quental, “Redenção, II”, *S.*, p. 150.

O espírito, na sua espontaneidade, oferece ao universo o modelo da sua evolução; isto é, “o espírito percebe o Universo, não adaptando-se a ele, mas adaptando-o a si.”⁶⁰⁶ A espontaneidade da força, inerente às mónadas, que se manifesta mecanicamente a nível dos fenómenos, “transforma-se em vontade, em força moral na consciência.”⁶⁰⁷ A interrelação fecunda entre o espírito e a realidade, “tal como se apresenta, é uma criação sua.”⁶⁰⁸

A fim de esclarecer a questão da contingência do mundo a que dedicámos este capítulo, e sublinhando a necessidade da sua superação na mundivisão anterior, Ana Maria Moog Rodrigues afirma, em “O Absoluto no Pensamento de Antero e em Posteriores Filósofos Portugueses”:

Se pensar é afirmar a racionalidade do Universo, este pensamento e esta racionalidade só podem estar contidos na unidade do espírito e o Universo há-de pressupor uma semelhante unidade, uma substância que seja acto, concebida como fundamentalmente análoga ao espírito. Ora o espírito que totalmente se conhece e totalmente se autodetermina é o Absoluto o qual aparece a Antero, quer a nível das forças da natureza, quer a nível da força da consciência ou espírito, como o modelo-síntese da explicação e intelecção do Universo.

Para alcançar a plenitude [da sua] essência, o espírito tenderá para o Eu Absoluto, Deus, pela busca da plena realização da vida moral (...). O Eu Absoluto, Deus, haverá de ser então a comunhão das consciências que tenham alcançado a plena liberdade (...). Nesta ascensão (...) de todas as consciências pelo esforço individual de cada uma e de todas, será finalmente realizada a reintegração da multiplicidade na unidade, será realizado o Absoluto, Deus, e ficará finalmente realizada a reintegração da multiplicidade na unidade do Absoluto, a sua integração em si mesmo”.⁶⁰⁹

Fica porém claro que este Absoluto assim concebido como a plena realização da Liberdade é um ideal realizável, mas requer o esforço ao mesmo tempo individual e colectivo das consciências. Não é um Absoluto para o qual se tenda inexoravelmente.

⁶⁰⁶ Lúcio Craveiro da Silva, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁰⁷ Ana Maria Moog Rodrigues, *op. cit.*, p. 250.

⁶⁰⁸ Lúcio Craveiro da Silva, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁰⁹ Ana Maria Moog Rodrigues, *op. cit.*, p. 250.

Tender-se-lhe-á consoante a vida da consciência no seu percurso de permanente autonomização e libertação face às contingências da realidade fenoménica.

O Absoluto assim concebido é para Antero ideal, não só - como vimos - porque não participa da contingência da realidade, mas também porque atrai a si de forma paradigmática a evolução universal no dinamismo da realização de si da realidade, como um permanente movimento de auto-realização progressivamente e tendencialmente autónomo. A consciência de si, da sua autonomia, realiza-se portanto na esfera do mundo moral onde a vontade se liberta da matéria na realização de si em liberdade.

O espírito dinâmico está *in fieri* e ganha corpo na libertação progressiva das condicionantes que advêm das formas da matéria; ou seja, na progressiva realização tendencialmente mais livre da sua Liberdade. Desta forma, Antero alcança uma síntese universal com base em leituras que foi fazendo de autores da filosofia ocidental, os quais contudo incorporaram filosofemas⁶¹⁰ tanto ocidentais como orientais, nomeadamente budistas, com vista a explicitar a problemática atinente aos nexos conflituais entre o Devir e o Ser, entre a contingência e a necessidade. Afirma que:

[É] a realidade o *fieri* incessante de um ser em si só potencialmente existente e que só realizando-se atinge a plenitude. Se, segundo o pensamento antigo, o princípio da energia e propriedade dos seres *lhes* era exterior e como que neles infundido, é radical a distinção da matéria e da forma, segundo o pensamento moderno matéria e forma são indissolúveis, fundem-se na natureza autónoma dos seres, cujo princípio de energia *lhes* é próprio, ou antes, constitui a sua mesma essência. Se, para o pensar antigo, o movimento das coisas aparecia como a recorrência, num grande círculo fatal, dos mesmos tipos, inalteráveis e fixos desde toda a eternidade, para o pensar moderno a fórmula desse movimento é uma criação em permanência, a transformação e renovação incessantes.

Se a necessidade dos factos aparecia ao pensar antigo como um decreto superior, imposto aos seres e, porque imposto, determinando-*lhes* a natureza, essa necessidade aparece ao pensamento moderno como a expressão da mesma natureza dos seres, como a sua lei, como a forma adequada da sua espontânea actividade.⁶¹¹

Antero de Quental pois, sintetiza o Uno e o Múltiplo colocando-os no fluxo do Devir cuja característica essencial é a espontaneidade, a qual *lhes* aparece como o

⁶¹⁰ Joel Serrão, *op. cit.*, F., p. XXXI.

⁶¹¹ Antero de Quental, *TGF*, F, pp. 121,122.

princípio íntimo e lei do espírito. Pelo devir universal, que é evolução espontânea e realização de si do real (expansão de ser, portanto), o ser absoluto e o não-ser contingente antes colocados como os dois pólos da mais fundamental antinomia e como tal factos primordiais da consciência, sintetizam-se, pelo que, considerando a finalidade como princípio que sendo próprio das forças geradoras do movimento o torna inteligível, “matéria e espírito, determinismo e liberdade, evolução e finalidade, não são ideias contraditórias senão na aparência [senão quando tomadas de forma unilateral, diríamos nós]: de facto são só duas esferas diferentes da compreensão, tese e antítese, cuja síntese é a razão.”⁶¹²

Para tal será necessária uma alteração da atitude e da forma de concepção do real (e da maneira de interagir com ele e consigo próprio), pelo que a consciência terá de percorrer um longo caminho, diríamos ascético, que a levará a elevar-se da sua condição de afectada pelo mundo fenoménico e contingente, à pura autonomia e absoluta realização de si que tem na noção de Deus um ideal a realizar. Ou seja, o *fieri* próprio do devir do real implica não um *fieri* a nível da consciência, mas um “a fazer-se”, programa de elevação desta, a fim de a capacitar para o conhecimento de si, a reflexão e para a acção:

[S]ó pelo trabalho (...) pode o espírito afirmar-se, possuir-se até àquele ponto soberano chamado consciência. Por um recolhimento solene da alma em si mesma, [prepara-se esta] em silêncio para o grande combate da liberdade moral - o conhecimento.⁶¹³

É este período de realização ascensional, que Antero e Silva Mendes propõem para a realização do sujeito pela superação da contingência como o facto primordial, que se impõe à consciência. E esta será a questão que trataremos na segunda parte do presente trabalho. Será por certo um programa com vertentes ontológico-gnoseológicas óbvias, mas sobretudo ético-morais, pois que todas elas são constituintes da vida do espírito e é

⁶¹² Joel Serrão, *op. cit.*, *F*, p. XXXI

⁶¹³ Antero de Quental, *Espontaneidade*, *F*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991, p. 48. (Esta obra será referida por *E, F*)

neste, e pelo esforço deste, que o homem se inventará: “Estas conclusões, como se vê, em nada invalidam o grande princípio de Vico - o homem é o seu mesmo criador”.⁶¹⁴

⁶¹⁴ Idem, p. 49.

CAPÍTULO II

A ANTINOMIA DO HOMEM A FINITUDE E O MUNDO MORAL

Ao longo do capítulo anterior verificámos como a reflexão de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes acerca do mundo conduziu ambos os autores a entrever a necessidade de encontrar a solução para a antinomia da realidade, numa síntese que pudesse ultrapassar os dois pólos à partida antitéticos. A antinomia da realidade, de facto, é uma das questões centrais que balizam a sua reflexão, pois criam uma situação de insustentável oposição que urge superar, em face da qual as faculdades humanas de conhecimento se encontram limitadas.

Se por um lado o homem percepção a realidade como tendo uma base ontológica insubstancial, por outro, também as suas percepções internas (emotivas e volitivas) o levam a considerar o real no seu todo como um vasto e plural espectáculo de impermanência. Para exprimir este facto fundamental da consciência, ambos os autores recorreram a um conjunto de conceitos pertencentes ao oriente sapiencial e aplicaram sobre eles um conjunto de estratégias translatórias, a fim de que estes se revestissem de uma espessura literário-filosófica possivelmente antes inexistente, e para que pudessem desempenhar, ao serem traduzidos, uma função muito específica na sua mundivisão e no sistema de análise do real que foi sendo construído.

Verificámos, além disso, que a reflexão acerca da realidade levou Antero e Silva Mendes à consideração de um nível superior de percepção e de experiência do real, onde a antinomia da realidade se pudesse superar por via do contacto numenal com o real, para além da aparência contingente e da impermanência, onde o sujeito conhecesse aquilo que necessariamente existe no real por meio da acção, e onde se pudesse realizar como sujeito autónomo, no sentido de poder determinar em liberdade as regras da sua acção num nível moral. O pensamento de ambos acerca da contingência e da necessidade conduziu-os a uma abertura ao mundo moral, sobre o qual, sempre com base e socorrendo-se de uma perspectiva apoiada em conceitos budistas e taoistas, desenvolveram uma reflexão de cariz ético-moral.

Tendo Antero e Silva Mendes tido, desde cedo, uma preocupação humana e social, embrenhando-se por essa razão até em acções e lutas que tinham em vista a regeneração do Homem e a reforma da sociedade, será nessa área de reflexão que desembocará o seu pensamento acerca da contingência da realidade, tal como evidenciámos na parte precedente deste trabalho.

Que a poesia tinha para Antero um fundo eminentemente regenerador, já o sentira e exprimira desde cedo, nomeadamente nas *Odes Modernas*, de 1865. Considerando no seu posfácio a poesia como “a confissão sincera do pensamento mais íntimo de uma idade”⁶¹⁵, investe o poeta de uma missão pedagógica, pois este justifica-se como tal “na medida em que contribui pela idealização e pelo incitamento a uma melhoria do mundo moral e civil”.⁶¹⁶

Ancorando-se em grande medida numa multiplicidade de tradições de pensamento, Antero na esteira tanto de um certo ideário ainda influenciado por traços iluministas e de princípios liberais, encara o trabalho do poeta como uma missão de abertura das consciências e de esclarecimento do Homem, segundo princípios de igualdade e de universalidade no acesso e na fruição do saber. Antero alia a missão educadora da escrita ao seu ideário estético-existencial, e a sua obra – tanto escrita, como a sua dinâmica e inquieta actividade cívico-política - desenvolve-se em grande medida no esclarecimento e na realização de uma certa ideia de educação. Entende a educação como uma devoção e entrega à Humanidade no sentido de (re) criar essa ideia de Humanidade em cada um dos homens. Trata-se de uma educação/formação que deverá ser empreendida num processo despoletado a partir do interior do Homem por meio de um processo de abertura de cada um a uma ascensão do nível gnoseo-ético de consciência.

A sua actividade de escritor e de político só se compreende na sua pluralidade, se se levar em linha de conta como o esclarecimento e o alargamento do espírito humano se

⁶¹⁵ Antero de Quental, “Nota sobre a missão revolucionária da poesia”, Alberto Ferreira (ed.), *Antologia de textos da “Questão Coimbrã*, Moraes ed., Lisboa, 1980, p. 76. (Esta obra será referida por *NMRP*).

⁶¹⁶ Joaquim de Carvalho, *Evolução Espiritual de Antero e Outros Escritos*, Angra do Heroísmo, Secretaria Regional da Educação e Cultura, 1983, p. 51.

realizam e desenvolvem, quer no plano individual, quer no plano social, para além de requererem uma maior e mais profunda reflexão e penetração na realidade e na compreensão da acção humana, como a realização dessa ideia elevada de Humanidade na liberdade, para a qual esta se esforça por tender. Esta parece-lhe ser a ideia aglutinadora e estruturante do comprometimento da sua vida de escritor e de homem de acção.⁶¹⁷

É desta forma que a missão prática de Antero ganha sentido e se explica como revolucionária, pois para o autor dos *Sonetos* a revolução significa a “realização da justiça na humanidade”.⁶¹⁸ Antero aponta para uma renovação da vivência e para uma revolução da concepção da existência, ambas perspectivadas num movimento geral do real tendente à realização da ideia de Liberdade, onde a acção dirigida e acompanhada pelo sentimento moral realiza(rá) o Homem.

Esta é uma das traves de pensamento que congrega a sua obra e a sua vida e que, por isso, refere e desenvolve em vários dos seus textos centrais.⁶¹⁹ É neste contexto que a tradução que faz dos termos da sabedoria oriental potencia a sua compreensão e a sua reflexão sobre duas ordens de questões: a contingência na realidade e a moralidade no homem.

Assim, diz Antero em carta a A. Jaime de Magalhães Lima que:

A liberdade é um ideal, que, como todos os ideais, precisa de ser corrigido pela realidade e pelo sentimento moral, que só na realidade tem a sua pedra de toque. (...) Parece-me dever concluir daqui que a nossa verdadeira grandeza é toda interior e subjectiva; o que somos e fazemos importa relativamente pouco: a relação da nossa vontade consigo mesma é que é o essencial.⁶²⁰

E remata, estabelecendo como a sua análise da contingência do real culmina numa reflexão sobre a espontaneidade (e concomitante liberdade) do acto moral que reclama fundamentalmente o esbatimento da afirmação do sujeito, aspecto a que claramente não é alheio a concepção budista.

⁶¹⁷ Cf. Reis Brasil, *Antero de Quental: poeta e homem de acção*, ed. Nova Augusta, 1962.

⁶¹⁸ Idem, p. 67.

⁶¹⁹ Cf. Antero de Quental, *EBFMFL, F e TGF, F*.

⁶²⁰ Antero de Quental, *Cartas II, op.cit.*, p. 943 e segs., 1889. (carta a A. Jaime de Magalhães Lima).

A transição do egoísmo idealista e da falsa liberdade, para a realidade moral e a verdadeira liberdade, é um progresso e até, em meu conceito, o máximo progresso (...) Vivendo cada vez mais para os outros, sentindo morrer em cada dia dentro de si mais uma parcela do eu egoísta que tanto nos ilude, tanto nos faz sofrer e errar...⁶²¹

Antero de Quental delinea aqui as linhas mestras de um programa que é tanto de pensamento como de acção, o qual tentaremos percorrer e analisar neste capítulo, fazendo ressaltar os conceitos do oriente sapiencial que o estruturam e lhe dão uma particular espessura literário-filosófica. Por um lado, aponta para a realização da acção moral, espontânea e livre, numa afirmação de profunda comunhão da consciência com o todo do real e, por outro, coloca como meta da actividade do homem a diluição do sujeito individual, particular e limitado, lugar da contingência do mundo no sujeito. Alerta porém, mais adiante ainda no mesmo texto, que esta transição requer uma permanência e um comprometimento que alterará em última análise a existência do homem na sua essência e que se realizará ao longo de toda uma vida:

[O Homem] irá entrando gradualmente naquela região da *impersonalidade* que é a verdadeira beatitude.⁶²²

É de realçar aqui o trabalho de tradução cultural, manifestado pela utilização de um termo em sentido derivado (indicado para isso em itálico) na tentativa de referir os traços e a sua finalidade da concepção budista da existência humana. Esta é igualmente uma das facetas do trabalho de tradução de conteúdos centrais da sabedoria oriental que Antero empreende ao longo da sua obra; o enriquecimento/recriação de termos existentes pela inclusão e utilização de conceitos orientais à partida inexistentes.

Além disso, como que a enunciar este programa de acção e de reflexão, e simultaneamente a lançar linhas orientadoras de leitura do que considera realmente significativo e nuclear em toda a sua escrita, afirma em carta a A. Oliveira Martins:

⁶²¹ Idem, pp. 943, 944.

⁶²² Idem, p. 943. [destaques no original]

Quanto aos Sonetos, a perfeição seria que V. disqueteasse e filosofasse sobre alguma ou algumas das questões psicológicas, morais e outras, que o livro sugere, sem dizer nada do Autor, sujeito pessoalmente insignificante, e apenas o lugar onde de determinadas combinações de ideias e sentimentos. (...) E, apesar da obra ser tão individual, visto que é lírica, afinal o que ali interessa é só o que tem de geral e humano, ou, se quiser, o que tem de filosófico.⁶²³

Ora, precisamente nesta mesma linha, também Manuel da Silva Mendes vem enunciar, em vários dos seus ensaios, linhas de compreensão do real (sobre cujos aspectos de ordem metafísica e gnoseológica tratámos na parte precedente deste trabalho) que apontam para um programa de vida. Deste programa moral aponta desde logo o termo, confirmando a sua natureza e os seus limites:

A actividade do universo toda se dirige no sentido do aperfeiçoamento dos seres que o constituem, no encaminhar da multidão das existências a um ritmo sincrónico. (...) e o cosmos na sua incontável multidão de seres há de por fim palpitar como uma só Alma.⁶²⁴

Para além da ideia budista de comunhão essencial de todos os seres no universal movimento contingente e incessante do real, Manuel da Silva Mendes, uma vez mais, sublinha a sua abordagem holística do real, na linha aliás das ideias taoistas a que antes já nos referimos.

Desta concepção do lugar do ser humano individual no mundo e da relação que, neste, cada sujeito tem com os demais, ambos os autores traduzem igualmente a ideia

⁶²³ Idem, p. 756, 1885. (carta a A. Oliveira Martins).

⁶²⁴ Manuel da Silva Mendes, “O Budismo e os Pagodes de Macau”, *SF*, pp. 13, 14.

budista acerca da missão do mestre e do discípulo, com vista à realização da sua vida,⁶²⁵ entendida como um percurso temporário (onde o facto de se estar aí, lançado no mundo, implica a tomada permanente de decisões urgentes) que se decide essencialmente a nível moral, em que, a esse nível é essencial a partilha com os demais homens entendidos enquanto sujeitos morais. O aspecto relacional da análise de Manuel da Silva Mendes é pois essencial.

Como apontámos já nas últimas páginas do capítulo anterior, não pugna Buda por um caminho que se realize fora do mundo, nem tão pouco por um que implique uma total imersão nesse mesmo mundo. Desta forma, é missão do mestre mostrar no mundo a possibilidade que todos têm de o superar, e esta presença empenhada e exemplar é o que o caracteriza como um paradigma de compreensão e de acção, que não se impõe como tal, mas sim que o é por via do reconhecimento.

Ao empenhamento humano e social de Antero, e às lutas e actividades de cariz socialista e republicano de Manuel da Silva Mendes, cujas raízes mais evidentes podemos encontrar nas correntes do socialismo utópico da segunda metade do séc. XIX⁶²⁶, corresponde no budismo o papel do mestre como a “actualização” de um caminho de vida que se quer de superação e no qual a sua figura desempenha o papel de guia e de mentor.

Refere Silva Mendes, num elaborado trabalho de reescrita e de transposição profunda do texto de Lao Tze, que:

O sábio ama a obscuridade: em vez de ambicionar empregos, rejeita-os. Persuadido de que, depois da vida, o homem só deixa após si as boas máximas que ensinou a quem estava em condições de as reter e praticar...⁶²⁷

É no âmbito da sua actividade modelar que o mestre encontra a sua razão de ser e se “autoriza”. O campo onde estende a sua acção, pela consciencialização da forma moral que deve acompanhar a acção, é criar naquele(s) que o segue(m) uma predisposição para que se possa escutar o real, colocando-se “em condições de as [as máximas] reter e

⁶²⁵ Cf. Cap. I, Parte 2 deste estudo, nomeadamente a nota 563, onde se estabelece um paralelo entre o esclarecimento da consciência no budismo e a ironia e a maiêutica socráticas.

⁶²⁶ Cf. neste trabalho nota 12 (Apresentação de Antero de Quental) e nota 56 (Apresentação de Manuel da Silva Mendes).

⁶²⁷ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”, *SF.*, p. 65.

praticar.” Seguindo de perto o texto de Silva Mendes, trata-se de colocar os seus interlocutores em situação e numa atitude adequadas, que lhes permitam entender profundamente o real no conhecimento do que nele realmente é (e não é) permanente e, portanto, saber direccionar o objecto das suas acções e reajustar o objectivo do seu agir.

O mestre, de acordo com as palavras de Silva Mendes, é aquele que conhece como dar a conhecer a outros a forma moral das suas acções; por o fazer, ele torna consciente a máxima das suas acções e portanto oferece ao acto uma espessura e uma consequência morais que implicarão o todo da existência.

O mestre (*Arahat*, ou o que alcançou a iluminação) é, afirma R. Puligandla:

[A] man of Knowledge, discipline and nonattachment. As a man of perfect Wisdom, he desires nothing for himself but always works for the well-being and liberation of his fellow-men. This way of life is in full conformity with the spirit of Buddha's teaching that Wisdom consists in teaching the middle way, avoiding the extreme asceticism, inactivity, and indifference on the one hand and that of frantic activity and mindless pursuit of pleasure on the other. (...) he neither always sits absorbed in meditation nor wholly withdraws from activity. He is the living testimony that the middle way is indeed the way to enlightenment.⁶²⁸

É ao nível da formalidade que se propõe um modelo de acção, o qual se caracteriza por possuir vários traços fundamentais que vale a pena desde já reter claramente com base nos textos budistas e que estão presentes em ambos os nossos autores: caracteriza-se por se basear num conhecimento claro e profundo acerca da verdadeira natureza da realidade (“Knowledge”); caracteriza-se por advir de uma prática recorrente que brota da predisposição para escutar o real (“discipline”) e caracteriza-se ainda por ser formativa da consciência (“Wisdom”; “perfect wisdom”).

Na confluência destes factores - que já de si decorrem do entendimento da antinomia da realidade, como vimos ao longo da primeira parte deste trabalho – centra-se a reflexão moral e a prática da acção que, por não ser determinada senão pela consciência (advindo portanto de um acto livre), é o que forma e caracteriza o homem na sua essência.

⁶²⁸ R. Puligandla, *FIP*, pp. 59, 60. Atente-se à maiusculação feita a sublinhar a adequação entre o nível gnosológico e o nível ético da relação do homem com o real.

Esta acção que combina a liberdade e a espontaneidade (não-determinada) apara além do aspecto formativo (da consciência), decorre de uma máxima que a si o sujeito de acção se impõe, a que corresponde o "caminho" (*middle way*) budista e "a Via" taoista.⁶²⁹

De acordo com o que vimos no primeiro capítulo desta parte, é a compreensão profunda e o seu empenhamento no mundo - na contingência e na aspiração gnoseo-ética à necessidade - que torna o mestre reconhecido como tal, e que, simultaneamente, o testa continuamente na sua missão de vida. Antero assenta a sua 'missão revolucionária' no pressuposto de que a reforma social deve ser o corolário da reforma dos cidadãos, ou como o culminar de um processo de alteração da consciência que leve a uma compreensão do mundo que apele a uma renovação da atitude ético-moral do homem.

Para Manuel da Silva Mendes, essa meta da existência individual deve igualmente ser vista como um acompanhamento dos demais, numa perspectiva de que o percurso ascético é essencialmente um percurso de partilha e de comunhão com os outros, sem os quais o real sócio-moral se esvazia de sentido. Na linha do taoísmo, sublinha de forma mais marcante e evidente o carácter social e comunitário da vida moral da consciência. É uma missão de que o mestre se sente investido e que o justifica como tal, a qual visa a libertação do homem, a fim de que essa libertação se possa, enfim, num segundo momento, realizar como libertação social.

Ora é exactamente neste contexto, e segundo esta perspectiva, que pensamos que os escritos de ambos os autores que tratamos neste estudo devem ser colocados e compreendidos pois que, do ponto de vista da sabedoria oriental, o caminho ("middle way") conduz ao aperfeiçoamento do sujeito.

Mas no Cosmos há providência. Os bodhisattvas velam por eles [todos os seres] e mais cedo ou mais tarde os levam à via da perfeição.⁶³⁰

⁶²⁹ Aliás, o conjunto das traduções feitas em língua portuguesa da obra central de Lao Tze, destaca-se sempre o termo "Caminho" ou "Via", a referir a espessura ética da existência humana. Vejam-se por exemplo, para além das obras de Manuel da Silva Mendes a que nos temos vindo a referir - *Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-Te-King*, (1909) e *Excerptos de Filosofia Taoista* (1930) - as traduções de Luiz Gonzaga Gomes de 1952 - *O Livro da Via e da Virtude* - e do Rev. Joaquim Guerra, *A Prática da Perfeição de Lao Tze*, (1987). (relativamente à imensa obra de tradução do Rev. Joaquim Araújo de Jesus Guerra, S. J., cf. António José Bezerra de Menezes Jr., "Leitura Universalista dos Clássicos Chineses", São Paulo, 2013).

Tal assim é, pois que esse caminho se anuncia eminentemente singular para todos os que o empreendem, e por isso emana da personalidade de cada um, embora apresente linhas de orientação e uma estrutura que deverá ser enunciada em termos universais e humanos.

É um caminho que parece mais sinuoso, longo e de duvidosa eficácia – diríamos, com R. Puligandla, "aparentemente utópico"⁶³¹ - no entanto, é um caminho que sublinha igualmente a extrema confiança e respeito que Antero e Silva Mendes mostram pela dignidade humana e, além disso, manifesta o optimismo com que encaram a reforma da consciência e a reforma social. Trata-se de um respeito do homem que no budismo é princípio primacial, pois que o caminho é a todos proposto para além de quaisquer diferenças de qualquer tipo,⁶³² e para além das capacidades efectivas de todos poderem (ou não) vir a atingir o seu fim proposto. É um caminho, cuja dignidade está no percurso e não tanto na sua conclusão, que se mede em dignidade por nele se estar, e que, ao ser percorrido, constitui já em si um sucesso para o seu autor. Para Manuel da Silva Mendes, esta via é, além disso, um caminho de onde não se regressa e que altera essencialmente quem o percorre, e, por estar disso consciente, estas duas características estão na base da emergência e da urgência da sua escrita.

Este aspecto é traduzido do *Tao-te-king* por Manuel da Silva Mendes da seguinte maneira:

⁶³⁰ Manuel da Silva Mendes, "O Budismo e os Pagodes de Macau", *SF*, p. 14.

⁶³¹ R. Puligandla, *FIP*, p. 61.

⁶³² Trata-se de um percurso que agora ainda só se anuncia, mas que é realmente democrático, no sentido de que é proposto e aberto a todos, o que, no seu todo, é algo que se coaduna perfeitamente com o ideário libertador em termos cívico-políticos em que ambos os autores se empenharam na sua vida pública.

...*Tao* é Via e é também o Viandante...⁶³³

Marca-se a coincidência em termos éticos entre o percurso e aquele que o empreende, para além de se indicar que cada Viandante que percorre, é uma realização particular de um desígnio mais geral de regeneração humana que consiste na Via.

Afirma S. Radhakrishnan em *Indian Philosophy* que “Not everyone can reach the main goal [of Nirvana], but every practicing Buddhist is at least on the Path towards Enlightenment.”⁶³⁴ Daí que, para Antero e para Silva Mendes, na esteira do budismo, este extremo respeito pelo homem torna justificável e exequível a sua tarefa de reforma individual e social, muito para além do gigantismo e do utopismo que ela possa encerrar aos olhos do senso comum: o essencial é a pessoa humana, pelo que a sua dignidade “is not based on attaining the goal so much as being on the road.”⁶³⁵

Uma missão que, em termos poéticos, Antero exprime como a realização de um ideal de Justiça numa atitude de vida que implica o combate, como que a deixar entrever a dificuldade do elevado objectivo a atingir e a sua premência e permanência.

Há mais alta missão, mais alta glória:
O combater, à grande luz da história;
Os combates eternos da Justiça!⁶³⁶

Uma missão portanto, cuja acção encontra a sua justificação num ideal que a transcende (vejam-se os superlativos e a maiusculização em ambos os excertos citados) e

⁶³³ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”, *SF.*, p. 72. [destaques no original]

⁶³⁴ S. Radhakrishnan, *IP*, p. 423.

⁶³⁵ *Ibidem.*

⁶³⁶ Antero de Quental, “Justitia Mater”, *S*, p.106.

que, portanto, dele não é mais do que a “actualização” nos condicionalismos próprios da existência e da situação históricas de cada um.

Aliás, Manuel da Silva Mendes frisa também a importância de o sujeito se colocar na posição de poder vir a aperfeiçoar-se e de se revestir de uma nova atitude de uso livre da sua capacidade de acção. É a dignidade de o sujeito se predispor à compreensão de que o fim a que tende é uma tarefa nunca terminada que se coloca como um imperativo a todo o sujeito que penetre na impermanência do real; é aí claramente que se aperceberá do imperativo da sua realização em liberdade, para além do determinismo e da contingência do real em que vive. Para referir estes aspectos da acção moral em liberdade, Silva Mendes recorre a uma pequena narrativa em que são colocados a dialogar Lao Tze e Confúcio (uma narrativa que, embora carente de fundamento documental histórico, segundo a qual ambos se terão efectivamente encontrado uma única vez⁶³⁷), a qual traduz da tradição taoista através das obras de Stanislas Julien e de Joseph Edkins, e conforma-a à necessidade de sublinhar e conferir um carácter social e comunitário à acção humana.

De outra vez, Lao Tze notando que Confúcio se entretinha a ler, perguntara-lhe que livro lia: - “É o *I-king*; os santos homens da antiguidade também o liam.” - “Os santos homens - respondeu Lao-tze - podiam lê-lo; mas vós com que fim o ledes? Qual é o fundo desse livro?” - “Resume-se - disse Confúcio - na humanidade e na justiça”. - “A justiça e a humanidade - comentou Lao-tze - são hoje apenas nomes que servem para mascarar a crueldade e perturbar o coração dos homens, jamais a desordem foi maior.”⁶³⁸

Esta concepção entronca também nos primeiros ensinamentos de Buda, logo desde o seu primeiro sermão, quando esclarece acerca da natureza desse caminho que é para ser percorrido no mundo, como aliás já referimos antes quando nos detivemos na

⁶³⁷ Deste facto dá conta Silva Mendes no seu ensaio “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”, baseando-se na tradução de Stanislas Julien do livro de Lao Tze e no estudo de Joseph Edkins, *Religion in China*, de 1893: Manuel da Silva Mendes, *CAMSM I*, p. 219 e segs.

Cf. Joseph Edkins, *Religion in China: A Brief Account of the Three Religions of the Chinese*, Routledge, 2013. (Nomeadamente o cap. IV, “Conflict of Religious Parties in China”, pp. 50-55, e o cap. X, “Morality of the Chinese”, pp. 117-129).

⁶³⁸ Manuel da Silva Mendes, “Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king”, *SF.*, p. 66, 67.

análise da antinomia do real e na indicação das formas que ambos os autores propõem para a sua superação:⁶³⁹

There are two extremes which he who has gone forth ought not to follow - habitual devotion, on the one hand, to the passions, to the pleasure of sensual things; and habitual devotion, on the other hand, to self mortification, which is painful, ignoble unprofitable. There is a middle path (...) a path which opens the eyes and bestows understanding, which leads to peace.⁶⁴⁰

Importa fazer ressaltar o facto de se aliar o fim da acção à Justiça, e de se estabelecerem do ponto de vista formal os limites e os extremos da acção. Na tradição budista, a realização da justiça é o fruto moral (e muitas vezes não eficiente) da acção devidamente orientada pela consciência e Antero tradu-la no soneto “Justitia Mater” como um ideário a realizar, no qual o sujeito de acção se sente empenhado, aos níveis individual e social: a Justiça é a realização, por meio de um caminho de comprometimento com o mundo, de uma acção que leva em linha de conta a contingência do real e impõe a necessidade livre de o sujeito agir a nível moral.

Podemos desde já verificar que, tanto Antero como Silva Mendes, apontam um caminho de envolvimento com o mundo e recusam a fuga ou o isolamento, pelo que a Justiça aparece como um combate para o qual toda a Humanidade é chamada. Trata-se, ao limite, de um combate sem adversários e só com correlegionários, que reforça o carácter formativo e social do acto humano, como mostra no soneto “Justitia Mater” já referido:

Nas florestas solenes há o culto
Da eterna, íntima força primitiva:
Na serra, o grito audaz da alma cativa,
Do coração, em seu combate inulto:

⁶³⁹ Cf. Capítulo I, Parte 2., p. 255 e segs. deste estudo.

⁶⁴⁰ S. Radhakrishnan, *IP*, p. 420.

No espaço constelado passa o vulto
Do inominado Alguém, que os sóis aviva:
No mar ouve-se a voz grave e aflitiva
D'um deus que luta, poderoso e inculto.

Mas nas negras cidades, onde solta
Se ergue, de sangue medida, a revolta,
Como incêndio que um vento bravo atija,

Há mais alta missão, mais alta glória:
O combater, à grande luz da história,
Os combates eternos da Justiça!⁶⁴¹

É, porém, uma missão que segue um modelo:

Empunhasse eu a espada dos valentes!⁶⁴²

Modelo esse, aliás com raízes fortes no ideal romântico, que, além disso, ao orientar a acção que o realiza, lhe oferta sentido. A aproximação ao modelo estabelece uma tensão no sujeito, por este se sentir permanentemente impelido a ultrapassar-se e a impor-se um caminho de aperfeiçoamento, para o qual a adaptação à sua situação particular é essencial. A vida torna-se um combate entre o que é e o que se sabe que deve ser, e é nesta tensão que a existência ganha dinamismo e se desenvolve num combate interno do sujeito consigo próprio. Cria-se, em crescendo, um desassossego existencial de onde brota o desejo de realização de completude e a consciência da permanente imperfeição, forças que estabelecem vectores opostos de uma contradição que constitui o homem no seu interior. E esta tensão é também essencial no caminho que é proposto por Buda.

A vincar ainda mais este paralelo com os textos budistas, Antero continua no mesmo soneto, “Enquanto outros combatem”, a ideia da importância de uma partilha do

⁶⁴¹ Antero de Quental, “Justitia Mater”, *S*, p.106.

⁶⁴² Antero de Quental, “Enquanto outros combatem”, *S*, p.83.

caminho e da natureza da luta interior que pressupõe e que lhe está na base (uma ideia que está desde logo manifestada com clareza no título):

Empunhasse eu a espada dos valentes!
Impelisse-me a acção, embriagado,
Por esses campos onde a Morte e o Fado
Dão a lei aos reis trémulos e ás gentes!

Respirariam meus pulmões contentes
O ar de fogo do circo ensanguentado...
Ou caíra radioso, amortalhado
Na fulva luz dos gládios reluzentes!

Já não veria dissipar-se a aurora
De meus inúteis anos, sem uma hora
Viver mais que de sonhos e ansiedade!

Já não veria em minhas mãos piedosas
Desfolhar-se, uma a uma, as tristes rosas
D'esta pálida e estéril mocidade!⁶⁴³

O combate é realizado onde a contingência tudo determina (“Por esses campos onde a Morte e o Fado / Dão a lei aos reis trémulos e ás gentes!”) e é descrito como sendo uma abertura para a realidade, não havendo tempo a desperdiçar para o levar a cabo (“Já não veria dissipar-se a aurora / De meus inúteis anos, sem uma hora / Viver mais que de sonhos e ansiedade!”). Trata-se de um projecto que empenha toda a existência, mas para o qual toda uma existência não parece ser suficiente; reveste-se pois de um carácter de urgência e de premência.

Alinha Antero às ideias já antes expostas a de que é uma missão transcendente, espinhosa, sobre-humana, aquela que sente como imperativo seu:

Do coração, em seu combate inulto⁶⁴⁴

⁶⁴³ Antero de Quental, “Enquanto outros combatem”, *S*, p.83.

Uma missão de “valentes” que aspiram à realização da “mais alta glória”, onde os “combates eternos da Justiça” vingarão o íntimo desejo do coração, quando “por esses campos onde da Morte e o Fado / Dão a lei”, se sobrepuser a “Justiça”. Uma tarefa, como já referíamos antes, que requer permanência e constância.

Jogando o sentido destes sonetos entre os pólos da antítese dos termos maiúsculos, funda Antero mais uma vez a sua acção na antinomia contingência / necessidade, a qual ressalta também nos dois sonetos “Tese e Antítese”. O poeta traz a antinomia a que nos referimos logo para o título pela enunciação dos seus limites, a qual só será ultrapassada pelo transcurso que a acção permite e opera entre um e outro.

Assim, se por um lado,

(...) a ideia é num mundo inalterável,
Num cristalino céu, que vive estável...
Tu, pensamento, não és fogo, és luz!⁶⁴⁵

por outro,

(...) o homem, na terra onde o destino
O langor, vive e agita-se incessante.”⁶⁴⁶

Porém, o poeta recusa a mera posição contemplativa, qual “Deus distante” que “num cristalino céu”, vê “passar em sonho cambiante / o Ser, como espectáculo divino,”⁶⁴⁷ e, inflamado, afirma-se como sendo daqueles onde,

A ideia encarna em peitos que palpitam:

⁶⁴⁴ Antero de Quental, “Justitia Mater”, S, p.106.

⁶⁴⁵ Antero de Quental, “Tese e Antítese, I”, S, p.104.

⁶⁴⁶ Antero de Quental, “Tese e Antítese, II”, S, p.105.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

O seu pulsar são chamas que crepitam,
Paixões ardentes como vivos sóis!⁶⁴⁸

Tal como o homem em geral se encontra numa situação que é um dado e não depende da sua escolha, (“na terra onde o destino /O lançou”), também o poeta não escolheu a sua função missionária (este “apostolado da revolução”). Foi ele escolhido na missão de que se sente simplesmente imbuído. Não foi ele que procurou este fogo que o embriaga e se tornou para si (a sua) paixão: ele é somente a luz deste fogo que sente palpitar e crepitar no seu peito (atente-se à vastíssima área vocabular desenvolvida nestes dois sonetos a propósito do elemento ígneo, onde assenta o dinamismo do poema, a qual se conjuga e completa com os termos relativos à passividade que se referem ao homem: este é a ideia que encarna, paixões ardentes, etc.): o poeta é o portador escolhido da luz desse fogo que não lhe pertence, o qual, no mundo dos homens, os incita a volverem o seu olhar para esse ideal e a sua acção para a sua realização:

Combatei pois na terra árida e bruta,
Té que a revolve o remoinhar da luta,
Té que fecunde o sangue dos heróis!⁶⁴⁹

Há sem dúvida um carácter redentor na concepção da missão do poeta, cujas raízes, em parte, encontramos na concepção búdica do *arahat*, que Silva Mendes, em consonância com o texto anterior, caracteriza como “discípulos do mestre”, que o segue “com as suas máximas, com os seus preceitos, com o seu exemplo.”⁶⁵⁰

No entanto, esta é uma ideia que percorre a obra de Antero, pois que já nos escritos iniciais – logo no opúsculo *Bom Senso e Bom Gosto*, de 1865 - ele se refere ao ideal a que o poeta se entrega, e que o justifica na sua missão de entrega total da

⁶⁴⁸ *Ibidem.*

⁶⁴⁹ *Ibidem.*

⁶⁵⁰ Manuel da Silva Mendes, “O Budismo e os Pagodes de Macau”, *SF*, p. 14.

existência, de uma forma onde são visíveis as confluências com a missão atribuída ao filósofo na cidade platónica e ao mestre na tradição da sabedoria oriental:

O ideal quer dizer isto: desprezo das vaidades; amor desinteressado da verdade; preocupação exclusiva do grande e do bom, desdém do fútil, do convencional; boa fe; desinteresse; grandeza d'alma; simplicidade; soberano bom gosto e soberaníssimo bom senso... tudo isto quer dizer esta palavra de cinco letras – ideal.⁶⁵¹

Não entende portanto Antero essa missão como uma insurreição onde o sentimento ou se absolutiza e se torna irracionalmente incontrolável, objectivando-se nos grandes movimentos das massas, ou se aniquila face à frieza da racionalidade do inexorável movimento histórico.⁶⁵² A missão de que fala é um percurso de procura da verdade pelo sujeito (“amor desinteressado da verdade”), de desprendimento do que é contingente no real (“desprezo das vaidades”; “desdém do fútil, do convencional”) e aspiração a uma realização superior e livre (“grandeza d'alma”; “ideal”).

A sua perspectiva reformista do homem, à qual Joaquim de Carvalho chama “ideologia do homem-novo”⁶⁵³, assenta em posições absolutas, as quais, tendo por primeiro e almejado objectivo “a reconstrução do mundo humano sobre as bases eternas da Justiça, da Razão e da Verdade”⁶⁵⁴, implicam não só que a sua geração seja por si vista como “a primeira que Portugal saí[u] decidida e conscientemente da velha estrada da tradição”⁶⁵⁵ (em termos colectivos), mas também que se leve a cabo, aponte e efective um esforço de emancipação da “consciência do homem [e d]a independência do espírito”⁶⁵⁶ e que se siga “a máxima liberdade moral, a independência da alma, a sua emancipação do jugo dos Dogmas enganosos”⁶⁵⁷ (em termos individuais).

⁶⁵¹ Antero de Quental, *Bom Senso e Bom Gosto carta ao Ex.mo sr. A. F. de Castilho*, (1865), ed. Universidade de Coimbra, 2009, p. 13.

⁶⁵² Joaquim de Carvalho, *A Evolução Espiritual de Antero e Outros Escritos*, Secretaria Regional da Educação e Cultura, Angra do Heroísmo, 1983, pp. 48, 49.

⁶⁵³ *Idem*, p. 49.

⁶⁵⁴ Antero de Quental, *NMRP*, p. 81.

⁶⁵⁵ Joaquim de Carvalho, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁵⁶ Antero de Quental, *NMRP*, p. 81.

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

Um esforço de emancipação da consciência que será antes de mais seu, pois que no (seu) “espírito sereno” visiona “Um mundo novo [que] espera só um aceno”. É nele que encontra a força e a justificação da sua “guerra”, pois que enquanto poeta, no espírito “Acorda!” para a sua missão, (“surge e ambula!”) e se torna como

(...) soldado do Futuro,
E dos raios de luz do sonho puro,
Sonhador, faze espada de combate!⁶⁵⁸

A sua missão reconhece-se na do profeta dos novos tempos, de “um mundo novo”, do “Futuro”, cujo combate na existência se centra no comprometimento que sente em relação aos seus semelhantes, levando-os à luz do ideal de libertação a realizá-lo nas suas consciências:

Escuta! É a grande voz das multidões!
São teus irmãos que se erguem! São canções...
Mas de guerra... e são vozes de rebate!⁶⁵⁹

Anunciador de um novo tempo e orientado pelo fito primordial de “reconstrução do mundo humano”⁶⁶⁰, Antero conduz a sua reflexão a propósito da fundamentação metafísica da Realidade para a questão da fundamentação ético-moral da acção humana, estruturadora e formadora da personalidade humana e social. Colheu também Antero do budismo a concepção de que a trave principal da sua reflexão acerca da acção do homem se baseia na correcta perspectiva sobre a realidade. Há no texto de Antero uma preocupação de recentrar o homem num caminho de acertada perspectiva de conhecimento, de onde decorre uma colocação no caminho da consciência, que permita a sua libertação do mundo.

⁶⁵⁸ Antero de Quental, “A um poeta”, *S*, p.108.

⁶⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁶⁰ Antero de Quental, *NMRP*, p. 81.

Para o budismo “there is indeed a path, the one discovered and traversed by the Buddha himself. It is the Eightfold Path (*astangika-marga*) the perfect blending of knowledge and conduct.”⁶⁶¹

E, para além do conteúdo de *astangika-marga* (Ó ctuplo Caminho⁶⁶²), o que nos parece aqui específico é o facto de o conhecimento ser a base da perspectiva acertada sobre o real e sobre a acção, numa concepção em que se estabelecem laços de continuidade e de inter-influência entre a verdade e o bem, entre o conhecimento e a ética. Para estabelecer esta relação, que caracteriza em grande medida, nos seus fundamentos, a concepção moral do budismo refere R. Puligandla que:

Perfect knowledge is insight into the nature of existence and the factors that produce craving and suffering; perfect discipline, coupled with perfect knowledge, enables one to master the cravings; and perfect conduct, guided by perfect knowledge and discipline leads to a life free from all forms of suffering and bondage. Such a life is the life of wisdom, a life no longer labouring under the burden of ignorance.⁶⁶³

Esta relação fundamental é também referida por Manuel da Silva Mendes nos seus ensaios, sublinhando nomeadamente como é importante a correcta concepção do que é perene e efémero para se poder entender e praticar o que é o bem. O caminho inicia-se pela predisposição da mente para a verdade e estabelece-se de base uma aliança entre a teoria do conhecimento e a ética, uma relação que também é estabelecida na filosofia grega de tradição socrática.

Para compreendermos melhor as bases em que assenta a reflexão moral de Silva Mendes e de Antero, que ambos traduzem em grande medida da enunciação dos preceitos budistas e taoistas, é importante estabelecermos aqui um paralelo esclarecedor com Platão⁶⁶⁴, pois afirma-se que, se uma pessoa sabe que um acto é bom, ela executá-lo-á naturalmente, já que repugna à mente a acção que conscientemente causa / causará dano

⁶⁶¹ R. Puligandla, *FIP*, pp. 57 e segs.

⁶⁶² Traduziremos *astangika-marga* por Ó ctuplo Caminho: o conjunto de oito regras básicas em que Buda, no já referido sermão da iluminação, condensa as regras da acção.

⁶⁶³ R. Puligandla, *FIP*, p. 58.

⁶⁶⁴ Cf. Platão, *Górgias*, 460a e segs.

ao seu agente. Se uma acção for compreendida como má, também o seu agente, do mesmo modo e pela mesma razão natural, a evitará.

No fundo, apela-se à negação da *ἀκρασία*, recusa-se a incapacidade de o homem dominar as suas pulsões⁶⁶⁵: a acção emerge da correcta ponderação do seu objecto e da consideração dos seus objectivos e consequências. Daí que o valor da prática resida, em última análise, no conhecimento, para o qual se impõe o esclarecimento do homem em geral (a referida missão) como um imperativo, o qual decorre da perspectivação do que o real verdadeiramente é: o que no real é impermanente e o que nele é permanente. Por outras palavras, considera-se que a correcção a nível intelectual, pela compreensão do que é verdadeiro, implica naquele que assim o conceber uma consequência a nível ético-moral; um aperfeiçoamento da sua consciência moral. Postulando uma base semelhante de reflexão sobre a conduta humana, e trilhando este mesmo percurso de consideração do paralelo entre o conhecimento e a moral, afirma Aristóteles na *Ética a Nicómaco* que “toute intelligence (νοῦς) choisit ce qui est le meilleur pour elle-même.”⁶⁶⁶ A ideia da felicidade e da sua procura confunde-se com a virtude, donde se sublinha a importância de se ser o que se deve ser, e de a acção se desenvolva a fim de fazer com que estes dois pólos tendam a coincidir, pois que é nisso que consiste a felicidade.

Na realidade, é o próprio Manuel da Silva Mendes que entrevê e estabelece o paralelo entre as correntes filosóficas gregas e as orientais,⁶⁶⁷ especialmente no que se refere à enunciação e à análise da antinomia do Homem. Ao aproximá-las, mostra como está consciente de que retira de ambas as tradições de saber os instrumentos de análise e os conceitos que lhe permitem mais aprofundadamente compreender a realidade e imprimir um sentido à acção. Afirma pois que:

Na antiga China, como na antiga Grécia, foi concebida a doutrina da relatividade, a qual, em todos os tempos, levou o espírito humano a uma ou a outra destas opostas conclusões: ou se admite que a única fonte do saber são os sentidos e que, por serem relativos, incompletos e imperfeitos os dados que eles nos fornecem, nunca podemos atingir a realidade, a verdade; ou se admite que, além dos sentidos, há com a razão uma voz interior que nos faz ver ou entrever ou pressentir a

⁶⁶⁵ Cf. Platão, *Protágoras*, 358d.

⁶⁶⁶ Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, eds. Les Échos du Maquis, Paris, 1959. (1102a - 1103a).

⁶⁶⁷ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e Chuang Tze", *SF*, p. 122 e segs.

realidade, a verdade, fora e acima do terreno ou região em que os dados somente derivados dos sentidos nos colocam.⁶⁶⁸

E da aproximação entre as duas tradições de pensamento, conclui Manuel da Silva Mendes que o que se requer para a existência humana é "Esforço, acção, benevolência, desinteresse, ou num só palavra, mundana sabedoria,"⁶⁶⁹ reafirmando a necessidade da antes mencionada permanência e constância na acção, como traços essenciais de orientação ética.

Para além disso, é no estudo da confluência entre o nível gnoseológico e o nível ético que leva Silva Mendes a analisar contrastivamente várias tradições sapienciais orientais, nomeadamente o confucionismo e o taoísmo, e a optar por esta última, por nela encontrar uma grandeza que extravaza os restritos limites de respeito por uma lei exterior.

O confucionismo não ultrapassa a região do finito; limita-se no que respeita à reflexão ética a um largo prudencialismo. Não ultrapassa as mundanidades, não entusiasma, não⁶⁷⁰ leva a arroubamentos. O confucionismo é absolutamente incapaz de produzir um S. Francisco de Assis ou uma Santa Tereza de Jesus.

Verifica que, na doutrina de Confúcio, a reflexão se desenvolve na procura e no estabelecimento de um "código prático de conduta"⁶⁷¹ pautado pela obediência e pelo respeito à hierarquia, cimentando a estrutura da pirâmide social e vincando no espírito uma conformação à regra estabelecida.

Daí que, na procura de uma regra que supere a imposição de limites meramente prescritivos à vida no mundo e possa ser potenciadora de uma liberdade inovadora e recriadora da acção humana, Silva Mendes entreveja na tradição taoísta uma orientação que enforme a acção e a conduza a inventar e a recriar o homem que a pratica.

⁶⁶⁸ Idem, p. 123.

⁶⁶⁹ Idem, p. 123,124.

⁶⁷⁰ Idem, p. 124.

⁶⁷¹ *Ibidem.*

Mais adiante, e numa tentativa mais de esclarecer a sua abertura ao taoismo, Silva Mendes deixa que se possa começar a aperceber da real finalidade a que deseja que aponte a acção ético-moral:

Entendiam outros que o ideal da vida humana não era só o arroz e a piedade filial de Confúcio, mas, antes era um constante aproximar do Tao com final termo no seu seio em eterna beatitude.⁶⁷²

Manifesta, por isso, a sua admiração pelo taoismo e tira a conclusão, que enuncia sinteticamente da seguinte forma:

Sim; mas apesar disso, na própria moral (...) quão alto voa Lao Tze e quão baixo voa Confúcio! Confúcio disse: o que não queres para ti, não o queiras para os outros; os bons trata-os com benevolência, os maus trata-os com justiça. Lao Tze disse: aos bons farás sempre o bem, e aos não-bons fá-lo também; acima da bondade colocarás a caridade.⁶⁷³

O que Silva Mendes recolhe do taoismo é a "ilimitação" pré-estabelecida do acto humano; interessa-lhe fazer ressaltar o carácter aberto da acção e, por isso, no seu longo ensaio "Lao-Tze e a sua Doutrina segundo o Tao-te-king"⁶⁷⁴ conclui:

No taoismo [ao invés de outras correntes sapienciais orientais] não há predestinação: o homem é inteiramente livre; mas a responsabilidade segue-o nos seus actos, como a sombra segue os corpos...⁶⁷⁵

Pode-se verificar, portanto, que o pensamento, tanto com Silva Mendes como com Antero de Quental, conduz a uma reflexão acerca da contingência do homem como aquele ser que, no dizer de Pascal, "n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais (...)

⁶⁷² Manuel da Silva Mendes, "Chuang o Borboleta", *SF*, p. 96.

⁶⁷³ *Ibidem*.

⁶⁷⁴ Manuel da Silva Mendes, *SF*, pp. 59-93.

⁶⁷⁵ Manuel da Silva Mendes, "Lao-Tze e a sua Doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, p. 91.

un roseau pensant"⁶⁷⁶, constituindo essa uma base de uma tentativa de indicar e esclarecer perspectivas para a acção humana, que superem a contingência e a efemeridade do real.

É este, aliás, o percurso que Antero nos tinha já apontado, não só no nunca acabado *Programa para os Trabalhos da Geração Nova*,⁶⁷⁷ mas principalmente no *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*. Neste último texto, a fim de tratar o tema enunciado no seu título, inicia Antero a sua reflexão retomando a questão primacial do pensar filosófico ocidental: "O que é pois ser?"⁶⁷⁸, trilhando um percurso de carácter eminentemente ontológico para o qual activa conceitos como a Contingência, o Fenómeno, a Experiência, a Sensibilidade, o Movimento, o Devir, o Mundo, a Realidade, com vista a esclarecer a antinomia da realidade, acerca da qual nos detivemos na primeira parte deste trabalho. Sumaria Antero esta reflexão no quinto parágrafo do referido Ensaio⁶⁷⁹, para só então recolocar a mesma questão - "o que é pois ser?" - mas agora no plano da acção humana, a qual introduz através da questão da Morte.

A forma deste percurso de reflexão também é em grande parte devedora do budismo, na medida em que é aí considerada indispensável a correcta concepção do ser do mundo como propedêutica à reflexão sobre o ser da acção do homem nesse mesmo mundo.

A frisar esta conexão íntima entre a reflexão ontológica e a reflexão ética, que nos parece ser um dos eixos fundamentais da reflexão anterioriana e de Silva Mendes, R. Puligandla afirma que:

Buddha is unique among the teachers of the world in that he not only clearly saw the bearing of ontology on ethics flow from his doctrine of anatta, which in turn is ontologically firmly grounded in the Doctrine of Dependent Origination".⁶⁸⁰

⁶⁷⁶ Blaise Pascal, *Les Pensées de Pascal*, Francis Kaplan (éd.), éditions du Cerf, Paris, 1982. (pensée 301).

⁶⁷⁷ "Programa" esse que foi unicamente enunciado ao jeito de um índice para um texto que nunca viria a ser redigido e desenvolvido. (Cf. Paulo A. Esteves Borges, "Absoluto e Realidade em Antero de Quental - transcensão da antinomia da santidade", *CAIA*, p. 67 e segs.

⁶⁷⁸ Antero de Quental, *EBFMFL*, F, p. 69.

⁶⁷⁹ Idem, pp. 74,75.

⁶⁸⁰ R. Puligandla, *FIP*, p. 68.

A impermanência é, como vimos, a característica essencial de tudo quanto existe no mundo, pelo que, em termos budistas, neste espectáculo de movência, é a imagem da morte que surge a todo o momento. Neste sentido, a morte é uma questão que perpassa os textos de Antero, exactamente porque na sua consideração se coloca o problema da existência no seu limite. Além disso, uma vez posta com o radicamismo de uma questão filosófica, exige uma resposta no que respeita ao seu sentido e significado, para além de impelir o pensador a uma reflexão de cariz filosófico sobre a relação da realidade com o absoluto. É a questão que, na sua inevitabilidade (porque sempre presente) e na sua radicalidade (porque coloca toda a existência em causa e lhe reclama uma orientação), implica e compromete o sujeito a procurar sentido para a sua acção.

Porém, de forma explícita, para além dos *Sonetos*, a questão da morte só é esboçada nas páginas finais do *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*²⁰², o que, à primeira vista, nos poderia levar a duvidar da sua centralidade no contexto da obra anterior. Todavia, uma leitura mais atenta de alguns dos outros textos poderá fazer luz e preencher o que essas páginas sumariam.

Desde cedo que é uma questão que atormenta Antero, e desde cedo a intui nas várias facetas que ao longo da sua obra desenvolve. Nas poucas páginas que constituem o seu texto *Na Sentida Morte do Meu Condiscípulo e Amigo Martinho José Raposo*, considera a morte como o momento de reflexão em que o homem ganha uma lucidez maior sobre a sua vida. A morte, pelo seu carácter definitivo e absoluto, lança uma luz total sobre a existência e conduz à sua consideração em totalidade: sobre o que foi, o que é e o que não é, trazendo à consciência o carácter irreversível de todo e de cada acto em que se joga e forma a existência de cada um. Considera e ordena os actos na sua historicidade, por todos eles se realizarem no fluir do tempo. A morte insinua-se a todo o momento nos múltiplos fenómenos e entre os inúmeros actos que compõem uma vida. Além disso, a morte (mesmo a morte do outro a que se assiste) aparece como a suspensão desse fluir que é próprio do mundo, como um momento que escapa ao fluxo contínuo e, de momento se alarga e se estende oferecendo espessura reflexão à consciência, permanecendo nesta como que a interpelá-la e a questioná-la. Aí a morte torna-se uma oportunidade de revalorar e de redireccionar a acção.

...todos, quantos nós somos, - viajantes dum dia espalhados por esse mundo -
devemos àquele que nos deixa a reflexão da sua partida
(...)

No arruído das praças públicas, entre o debater dos inésses, em meio do
tumultuar de mil paixões, passa às vezes no ar um gemido fúnebre, último adeus dalgum
que foge e demandadoutros mundos e doutro viver.
(...)

...quando a luz da vida, quase a extinguir-se, nos indica que breve vem já o
último descanso; quando a lama despida já das ilusões da terra, sem nela etr já a que
prender-se, só aspira aos largos horizontes do céu; morrer, então, é pôr termo à sua
dor...⁶⁸¹

Para além de perspectivar a morte como um facto radical e de mudança permanente, um momento inevitável de reflexão, Antero entende a morte como um ensinamento essencial do mundo, lugar onde a contingência torna os seres, "espectros", que se movem "em vastos turbilhões". Através da sua reflexão aprende-se a querê-la e a para ela dirigir um olhar positivo. É na consciência deste facto que reside o fundamento da reflexão ético-moral do budismo; ou seja, é por se tornar ciente da instabilidade metafísica do real, que o homem poderá tomar consciência daquilo que o constitui em si e transcende o mundo pela permanência, passando para tal a orientar a sua acção e a direccionar o seu pensamento no sentido de se fixar nessa instância estável de maior clarividência, a fim de não se deixar cair na ilusão do "equivoco" que é reduzir o permanente de si ao impermanente daquilo que, de si, é no mundo.

Seguindo ainda as palavras de R. Puligandla, é neste contexto que poderemos compreender como o apelo anterior se enraíza nos ensinamentos budistas:

Buddha utiringly exorted men to give up the pernicious illusion of a permanent self, [da realidade do Mundo e da realidade objectiva do sujeito]. The destruction of this illusion is the first step toward enlightenment, conquest of suffering and perfection itself".⁶⁸²

⁶⁸¹ Antero de Quental, "Na sentida morte do meu discípulo e amigo Martinho José Raposo", *F*, pp. 7, 8. (Esta obra será em diante referida por *SM, F*).

⁶⁸² R. Puligandla, *FIP*, pp. 68, 69.

Em termos budistas, é na consciência de que tudo no mundo é *anatta* que o homem poderá iniciar a conquista do que em si está supera a objectividade e a impermanência. Ora, este é afinal a base já não somente intelectual, mas sobretudo ética da *astangika-marga* (o Óctuplo Caminho). E, talvez de forma mais sucinta, esclarecendo a correlação entre a reflexão metafísica e a ética, que é, como temos vindo a verificar, um nó central do pensamento tanto de Antero como de Silva Mendes, Angane Lal afirma a este propósito, em "Lord Buddha's Message on Human Welfare, Peace and Happiness", que:

Tathagatas [aqueles que percorreram o caminho e o partilham] can only show the path and you will have to make efforts yourself to reach your goal. (...) one's mind (mana) is the forerunner of one's action.⁶⁸³

A questão da impermanência daquilo que passa reveste-se de importância ética na medida em que se individualiza e se torna presente no interior do sujeito pensante e de acção: deixa desta forma de ser uma questão abstracta e torna-se um facto formativo que se impõe à consciência. Assim, o homem inserido nesse mundo que é o fluir da contingência depara-se com o dilema interior de a ele pertencer parcialmente, mas de o transcender, a começar pelo facto de conceber essa contingência, por a abarcar e a transcender nesse acto de consciência. É do facto total que é a morte, que o homem se dirige para si e se questiona, não já acerca do ser do mundo, mas acerca do ser de si:

Quem sois vós, meus irmãos e meus algozes?
Quem sois, visões misérrimas e atrozes?
Ai de mim! Ai de mim! E quem sou eu?!...⁶⁸⁴

⁶⁸³ Angane Lal, "Lord Buddha's Message on Human Welfare, Peace and Happiness", G. R. Madan (coord.), *Buddhism. Its Various Manifestations*, Naurang Rai - Mittal Publications, New Delhi, 1999, p. 54.

⁶⁸⁴ Antero de Quental, "No Turbilhão", *S*, p. 130.

É do carácter interpelador da morte, gerado pela inquirição acerca do fluir da sua vida, que o homem capta o seu valor positivo. Na esteira do budismo, Antero apela à chegada dessa situação em que o todo da vida é visto com clarividência e em que a avaliação se fará com base num critério seguro.

Pelo caminho estreito entrei sem susto
E sem susto encarei (...)
Fantasmas que surgiram do horizonte
A acometer meu coração robusto...

Quem sois vós, peregrinos singulares?
Dor, Tédio, Desenganos e Pesares ...
Atrás deles a Morte espreita ainda ...

(...) Silenciosos companheiros,
Bem-vindos, pois, e tu, Morte, bem-vinda!⁶⁸⁵

Aceita-a para si, experimentando-a nos outros que são no Mundo, na medida em que é ela e por ela que da "Dor", do "Tédio" e dos "Desenganos" se dá conta que a transcende. A "Morte" desvela o valor transcendente da vida, pois que, pelo seu valor definitivo, faz cair sobre a existência um novo entendimento.

Outra luz, outro fim só pressentido.⁶⁸⁶

Por seu lado, Manuel da Silva Mendes desenvolve igualmente esta ideia do valor metafísico e existencial da morte, e fá-lo não só nos seus ensaios (nomeadamente no que antes referimos), mas também nas traduções livres de poemas taoistas, cuja tarefa leva a cabo um pouco ao longo de toda a sua vida e que, por isso mesmo, podemos afirmar que o acompanha na quase totalidade da sua vida intelectual.

Num desses poemas, que claramente titula "Vida e Morte", diz:

⁶⁸⁵ *Ibidem.*

⁶⁸⁶ Antero de Quental, "Contemplação", *S*, p. 147.

Porque à vida tão forte apêgo, o horror
À morte tanto!?⁶⁸⁷

E mais adiante refere a tensão que desponta no interior do homem pelo carácter definitivo e total da morte, e alia a esse aspecto a esperança de uma alteração profunda:

(...) Agrura,
Na vida decorrente, mais que pura,
Quietação, dia a dia a experiência
Nos mostra bem patente; e que o portal
Da morte, cedo ou tarde, passaremos,
É coisa que por certa todos temos.⁶⁸⁸

Ou seja, também em Silva Mendes, a contingência que caracteriza a existência da realidade invade o sujeito que sobre ela reflecte, pois que, também ele se sente (parcialmente) imerso nessa mesma realidade contingente, e dessa imersão na realidade ressalta que tudo nela muda na sua proporção e importância. De forma sintética, poderemos então afirmar, utilizando explicitamente alguns dos conceitos budistas que Antero traduz nos seus textos, que a realidade é no seu fundamento, toda ela, caracterizada pela *anatta* e no homem pela *anicca* as quais geram a *dukkha*. O seu reconhecimento é o primeiro passo para o "correcto conhecimento" do real, dando-se o poeta conta da "simpatia" que por este ponto de vista sente e tem por aquilo que no mundo perece.

A sublinhar o valor inestimável da morte para a existência do homem, um pouco mais à frente no poema antes citado, Silva Mendes refere que:

⁶⁸⁷ Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, pp. 295, 296.

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

A morte é, na existência, essencial.
O que fomos, passou interiramente;
Lembra só desta vida o decorrer.
Com a morte vem junto outro esquecer,
Outro olvido total. Depois, na frente,
Quem sabe!?! outro nascer, mais outro lanço
Na estrada da existência; ou imediata
Entrada no Não-Ser.⁶⁸⁹

Mas é aquando da morte do Outro que se gera "um lago místico a unir a morte à vida, um feudo de simpatia, um penhor de esperanças num melhor futuro, cujos horizontes só se nos abrem aí aonde o viver acaba"⁶⁹⁰. E nesse momento que o encadear do viver quotidiano se suspende, remetendo o sujeito que o experimenta a uma outra dimensão em que o todo da vida se apresenta valorativamente impelindo-o a uma reflexão radical sobre a mesma e o seu sentido. Deixa clara a importância da união que sente ao assistir à experiência da morte mediado pelo Outro, numa antevisão da experiência própria da sua finitude:

Mas dos que ficam talvez que nem um só correspondesse à derradeira saudação do que se parte: absorvem-nos outros interesses, simpatias e esperanças doutra ordem: para esses o finado pode muitas vezes ser um braço ou uma inteligência de menos, raríssimas uma alma a quem despedaçam violentamente os laços que às outras a prendiam(...)⁶⁹¹

O homem sente-se só nesse momento, face ao desafio reflexivo e existencial da sua vida, numa solidão que é de abandono a si próprio; dá-se conta de que é afinal essa a sua situação de sempre, a qual, precisamente, lhe permite ganhar confiança e encontrar a

⁶⁸⁹ *Ibidem.*

⁶⁹⁰ Antero de Quental, *SM, F*, p. 7.

⁶⁹¹ *Ibidem.*

esperança. O budismo permite potenciar e valorar positivamente esta solidão, não como sinónimo de afastamento e de reclusão, mas sim como a consciência da real situação do homem. No momento da morte do Outro dá-se o homem conta, de forma especialmente aguda de que, naquilo que é em si essencialmente, é também só. Morre-se só e essa solidão traz à consciência de quem assiste, que nessa mesma instância (a consciência) a tarefa da existência é algo "a realizar" só, ao longo da qual o Homem se decide a si próprio, (só) consigo próprio; é portanto uma interpelação radical e solitária.

Diz Buda, com as palavras que, segundo a tradição, foram as últimas antes da sua morte:

So long, O Bhikkhus ... as the Brethren delight in a life of solitude ... shall not engage in, be fond of, or be connected with business ... shall not stop on their way to Nibbana because they have attained to any lesser thing ... shall exercise themselves in mental activity, search after truth, energy, joy, peace, earnest contemplation, and equanimity of mind... shall exercise themselves in the realization of the ideas of the impermanency of all phenomena, bodily or mental, the absence of every soul ... shall live among Arahats in the practice, both in public and in private, of those virtues which are productive of freedom.⁶⁹²

Em claro paralelo com este texto búdico diz Antero de Quental, a frisar os mesmos traços valorativos da morte:

Só! - Ao ermita sozinho na montanha
Visita-o Deus e dá-lhe confiança (...)

Só! (...)
Longe dos seus, lá tem inda a lembrança;
E Deus dá-lhe ao menos esperança (...)

Só! (...)
Isto é ser só, é ser abandonado.⁶⁹³

⁶⁹² Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 63.

⁶⁹³ Antero de Quental, "A Alberto Teles", *S.*, p. 51.

A reflexão a propósito da morte do Outro joga-se nesse momento nos limites do vazio causado: no e pelo acto de "ver morrer", apresenta-se "a alma despida das ilusões da terra, sem nela ter já a que prender-se, [e] só aspira aos largos horizontes do céu".⁶⁹⁴

Veja-se como, no soneto "A Alberto Teles", o carácter radical e incontornável desta experiência é transmitido por meio da anáfora seguida de exclamação que estrutura o encadeamento do poema e frisa a interpelação directa. Além disso, se por um lado esta linha semântica ganha pleno sentido na aliteração do último verso, onde a solidão antes enunciada transborda da situação particular e é referida como a experiência do ser:

...é ser só, é ser...

por outro lado, e em oposição semântica, atente-se aos termos em cujo conteúdo recai a abertura possível à solidão experimentada, os quais se fazem rimar criando-se entre eles, desta forma, uma outra linha de sentido no poema ("confiança"; "lembrança"; "esperança"), que, como complemento do que ficou antes dito, completam o anterior e fecham o poema.

Poderíamos pois dizer neste momento que se trata, portanto, de uma reflexão radical na medida em que, através dela, a consciência que a experimenta é levada a tocar o Absoluto.

Ora, esta "momentânea" experiência reflexa (porque é a morte do Outro) e reflexiva (porque supõe uma inflexão a nível da consciência que coloca a própria existência do sujeito em causa) do Absoluto, é gerada, antes de mais, pela suspensão do

⁶⁹⁴ Antero de Quental, *SM, F*, pp. 7, 9.

fluxo temporal (a consciência da morte implica o estabelecimento de um "não-tempo", a que se refere Antero com a bela expressão poética "largos horizontes do céu"), mas também pelo estabelecimento de um "não-espço", imposta pela ausência, que a morte de alguém sempre acarreta.

A ausência conduz à consideração de que "a morte é o espectro que nos gela de terror, é um choro partido e estridente como o estertor da agonia; porque (...) morrer é partir, deixando a vida (...) em busca de um fulcro de que só vemos trevas e incertezas".⁶⁹⁵

A ausência causada pela morte conduz à incerteza:

Já não sei o que vale a nova ideia⁶⁹⁶

E sobre o carácter essencial de abertura, que deriva do facto de a morte do Outro anunciar a morte própria, também Manuel da Silva Mendes reflecte quando diz:

...a morte leva,
Não ao horrível nada, não à treva,
Mas à luz, a destino mais feliz.⁶⁹⁷

Trata-se de uma incerteza acerca do que teima em se impor para além da finitude, de que essencialmente se tem consciência clara no momento da morte. O sujeito, ao colocar-se nessa suspensão do tempo vivido, perspectiva a duração do seu fluir como

Um século irritado e truculento
[que] Chama à epilepsia pensamento,
Verbo ao estampido de pelouro e obus.²¹⁴

⁶⁹⁵ Antero de Quental, *idem*, p. 9.

⁶⁹⁶ Antero de Quental, "Tese e Antítese, I", S, p.104.

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

Um tempo que se desmorona e que é de doença e luta.

É-o sim, com efeito, um tempo que no seu fluir é sempre de ausência, mas de ausência que, porém, leva à consciência dessa ideia tão fundamental no pensamento budista que é a da permanente presença da morte na vida.

Esse negro cruel, cujas passadas
Escuto em sonhos, quando a sombra desce,
E, passando a galope, me aparece
Da noite nas fantásticas estradas.⁶⁹⁸

Esse corcel "tenebroso e sublime" que "cavalga (...) sem temor" proclama que é a morte ("Eu sou a Morte!"), ao que o seu cavaleiro responde: "Eu sou o Amor". E o cavaleiro ama a morte que o acompanha na sua cavalgada, a vida, pois que esta lhe dá permanentemente a consciência de que essa sua existência no mundo é também de morte. A morte mostra-se como sendo o essencial do fluir da vida e, simultaneamente, como sendo ela um percurso que habilita a consciência a ultrapassar-se a si própria e a acordar para uma nova perspectiva sobre a Vida e a Realidade.⁶⁹⁹

E é nesta linha de capacitar o homem para captar o valor positivo da morte, que ganha uma nova luz o poema traduzido por Silva Mendes:

Na morte não será também assim?
Ficam cinzas de lenha consumida;
Mas o espírito, o lume que era a vida,
Esse, como a existência, não tem fim.⁷⁰⁰

Entendendo assim a morte, no culminar de uma reflexão mais aprofundada e contínua acerca da realidade, o sujeito coloca-se além do imediatismo do fluxo

⁶⁹⁸ Antero de Quental, "Mors-Amor", *S.*, p. 118.

⁶⁹⁹ Em vários outros sonetos Antero desenvolve esta mesma questão, nomeadamente no soneto "Nas Mãos de Deus", no qual claramente o poeta refere a Vida como a Via de Paixão e de Ilusão, em vista do Ideal que a transcende.

⁷⁰⁰ Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, p. 296.

quotidiano da vida, numa concepção mais alargada da existência e dos seus ciclos, e neste sentido Silva Mendes declara numa enunciação do "middle way", ou Via:

Quem é sábio, ama a vida sem apêgo
E ama a morte igualmente, quando vem.
Serenos e indiferentes, nunca tem
Horror ao que Tao dá, nem amor cego.⁷⁰¹

Tanto pela tradição budista como pela taoista, ambos os autores recolhem a ideia fundamental de que o mundo é vazio de ser e carente de identidade para além da mudança:

What is meant, Lord, by the phrase, The world is empty? The Buddha replies: That it is empty, Ananda, of a self, or of anything of the nature of a self. And what is it that is thus empty? The five seats of the five senses, and the mind, and the feeling that is related to mind: all these are void of a self or of anything that is self-like.⁷⁰²

É, pois, de realçar aqui o carácter viático que a morte tem quer para Antero, quer para Silva Mendes, que ambos tarduzem da sabedoria oriental, no sentido de que, não só o que partiu, mas também os que foram deixados na vida, tangem por esse facto um aspecto da realidade para além das coordenadas espaço-temporais.

Neste particular, num dos últimos poemas da tradição taoista que traduz livremente, Manuel da Silva Mendes coloca um discípulo a dialogar com Chuang Tze⁷⁰³ e num numa inversão do entendimento imediatista do senso comum, realiza um jogo de antíteses colocando-se nesse momento de privilegiada perspectiva (metafísica e

⁷⁰¹ *Ibidem.*

⁷⁰² Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, pp. 88, 89.

⁷⁰³ Discípulo e continuador de Lao Tze, a quem se devem vários textos explicativos das ideias do mestre, presentes no *Tao-te-king* e no *I-king* de forma muito densa e condensada.

existencial) sobre o mundo, que é afinal a morte, e declara que o que é real é, afinal, o que está na morte e por ela nos é oferecido ver.

(...) Mendigo,
Homem de haveres, salteador de estrada,
Não te posso dizer se fui ou não:
Pois do mundo, em que vives, de ilusão,
Me não foi a lembrança conservada.
A realidade, afirmo, está na Morte!⁷⁰⁴

Acompanha a compreensão do mundo, um desejo crescente e afirmado da sua superação; são dois processos correlativos e com consequências a nível da acção. Alcançar esta forma de entender o mundo é claramente o que é oferecido após um percurso de elevação da consciência, sem o qual tais palavras podem parecer carentes de sentido; ou seja, o desejo de Morte que se afirma, consiste em basilaramente no processo de despojar o sujeito do que nele é devedor da contingência e do desejo. Como que em forma de aviso, por esta razão, mais adiante, Silva Mendes coloca Chuang Tze a acautelar o alcance do seu discurso e, por isso, alerta o discípulo:

E mais não digo: temo que não seja
Do teu gosto linguagem desta sorte!...⁷⁰⁵

Manuel da Silva Mendes mostra, também aqui, uma consciência muito profunda da questão dos limites que as palavras podem ter, quando quer que elas transmitam um percurso interior de crescente consciencialização do sujeito de conhecimento e de acção, pois que este é um conteúdo que deverá ser apresentado e, dada a sua natureza, não poderá ser demonstrável de forma discursiva. A compreensão dos limites da linguagem, neste aspecto, impõe barreiras e desafios à capacidade da actividade translatória.

⁷⁰⁴ Manuel da Silva Mendes, *SF*, p. 142.

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

Todavia, também Antero de Quental exprime este aspecto viático da morte em variados sonetos, nomeadamente pelo recurso à metáfora do sonho. Como a morte, este habilita o seu sujeito à visão além do real quotidiano e, por isso, habilita a consciência a superar em definitivo o mundo sensorial e material e abre-a para uma instância em que a transformação de si do sujeito se torna um imperativo da acção.

Em sonho, às vezes, se o sonhar quebranta
Este meu vão sofrer, esta agonia,
Como sobe cantando a cotovia,
Para o céu a minh'alma sobe e canta.⁷⁰⁶

Para além do sofrer e da agonia que se dá conta que é o ser o seu viver, o sonho conduz a alma do poeta (veja-se o reforço que é feito à metáfora apontada pela comparação ao vôo e ao canto da cotovia) para um além para o qual acorda. Esse além é afirmado como implicando uma subida, que implica o acordar da alma - o soneto tem o título "Acordando", onde o gerúndio sugere desde logo uma duração e um processo, onde sobe e canta pelo abrupto momento que é a morte:

(...) de repente, um vento húmido e frio
Sopra sobre o meu sonho: um calafrio
Me acorda. - A noite é negra e muda: a dor.⁷⁰⁷

Nesse sonho, acorda a alma subitamente com um calafrio para a verdade de dor que é o real e olha o coração à luz do qual, no mundo, "a noite [é] negra e muda: /[e] a dor (...) /Cá vela". Dá-se conta de que a existência de onde acordou não é senão sonho de ilusão, por meio da alteração de consciência possibilitada e entrevista pelo sonho que é de amor, metáfora da aspiração da alma.

⁷⁰⁶ Antero de Quental, "Acordando", *S.*, p. 75.

⁷⁰⁷ *Ibidem.*

Os meus cantos de luz, anjo adorado,
São sonho só, e sonho o meu amor!⁷⁰⁸

Antero desenvolve aqui o duplo sentido da metáfora do sonho, forma singular aliás, porque imediata, de referir a visão do além da existência actual, circunscrita ao espaço e ao tempo. Todavia, deixa em suspenso a questão da verdadeira realidade desse além que deixa só entrevisto e desejado. Interessa-nos reter desde já que, na mundivisão anterior e de Silva Mendes, o carácter abrupto e radical da morte é a experiência que permite a elevação da consciência, e a habilita a conceber um além que, por ora, é ainda só referido por relação de comparação e de oposição.

Diz Silva Mendes, no final de um dos seus ensaios onde explora a questão da relação entre a compreensão aprofundada da realidade do mundo e a acção humana, que:

Entre nós não há soberanos, nem há subditos. A nossa existência só a limita a eternidade; e a nossa felicidade com a dos reis da terra comparada, é tão grande, que a deles não é nada.⁷⁰⁹

Não é pois, definitivamente, a nível da sensibilidade que a reflexão anterior e a de Silva Mendes acerca da morte se coloca. É antes a nível da experiência da consciência; ou melhor, a nível da experiência de alteração da consciência como um processo, da qual se destaca, como o fenómeno de importância crucial, a experiência da morte. Acerca desta, colhe Silva Mendes do oriente sapiencial o aspecto positivo e formativo, na medida em que acarreta uma nova perspectiva face ao real. Esta será sempre uma experiência que, na sua essência, nem é captável pela sensibilidade (que se fica pela dor e pelo sofrimento), nem admite a racionalização, dado o seu carácter de experiência limite. É antes uma

⁷⁰⁸ *Ibidem.*

⁷⁰⁹ Manuel da Silva Mendes, "Chuang, o Borboleta", *SF.*, p. 97.

experiência da consciência, que se caracteriza, nas palavras de S. Radhakrishnan e de P. T. Raju em *The Concept of Man*, por ser fundamental e formadora:

[A Morte, por ser eminentemente pessoal, é marcada por uma] "ineffability (...) because it defies expression in terms that are not intelligible to anyone who has not had analogous experience. The knowledge involved is never merely intellectual but is a kind of **felt knowledge** in which things are seen in a different perspective and take on a new significance".⁷¹⁰

No essencial, pois, tanto Antero de Quental como Manuel da Silva Mendes colocam a sua reflexão no mesmo nível da reflexão da tradição sapiencial oriental, na medida em que em todos se faz a apologia do "conhecimento sentido" (*felt knowledge*), e se aponta a inefabilidade da Morte, na medida em que se coloca o discurso ao nível da fenomenologia da consciência.

Além disso, é uma experiência que implica uma visão qualitativamente diferente do mundo e impele a uma acção condizente e adequada. É uma alteração que não depende originalmente do sujeito em que se opera e, neste sentido, Antero considera-a como um baptismo:

Recebi o baptismo dos poetas⁷¹¹

Este facto fundamental da consciência implica que o sujeito seja, num momento imediato, impelido a um esforço de aperfeiçoamento moral que lhe é inerentemente exigido. Esse aperfeiçoamento requer uma alteração de perspectiva sobre a realidade a nível do conhecimento, de onde, concomitantemente, decorre uma acção de natureza diferente.

⁷¹⁰ S. Radhakrishnan e P. T. Raju, *The Concept of Man*, Harper Collins Publishers – India, New Delhi, 1988, p. 428. [destaques nossos]

⁷¹¹ Antero de Quental, "Tormento do Ideal", *S.*, p. 45.

Para além disso, parece-nos haver a indicação de um "percurso ascético" que notoriamente se enraíza no oriente sapiencial, e que tanto Antero de Quental como Manuel da Silva Mendes tentam traduzir de forma que seja significativa no conjunto do sistema da sua respectiva mundivisão. É um "percurso ascético" que é inerente e decorre, como vimos de uma diferente perspectiva sobre a realidade. Trata-se de um processo de esvaziamento de tudo o que no sujeito é devedor da realidade sensível e perecível, pois é além da impermanência (*anicca*) que poderá realizar-se.

Neste processo, o sujeito ascende progressivamente a uma nova dimensão da realidade que os textos budistas descrevem recorrendo à imagem de uma chama de candeia que se extingue: uma chama que, ao consumir-se lenta e inexoravelmente, não se desloca, não muda de tempo, mas altera-se, exaurindo-se. Neste processo de extinção da sua "mundaneidade", o sujeito ganha-se para uma nova dimensão da realidade (coloca-se no caminho do *arahat*), a qual se diferencia, de forma progressivamente mais clara da percepção vulgar, e abre espaço a um novo entendimento, que está para além da sensibilidade e da lógica discursiva.

Para referir esta nova instância a que gradualmente a consciência acede, Manuel da Silva Mendes opta decididamente pela forma poética pela sua maior liberdade e virtualidade expressiva, afirmando que "a forma de verso pareceu-me (...) mais própria para incitamento da leitura."⁷¹² Num dos textos que dedica a Chuang Tze, intitulado "Chuang Tze e o Esqueleto", diz que:

(...) embora esteja
O teu falar, talvez, um pouco além
Do meu compreender...

- Ora ouve então:

O que chamais vós outros Mal e Bem,
Meu e Teu, Justo e Injusto, Sim e Não,
Ilusões são efémeras da Vida.
Trespasado da Morte o gram portal,

⁷¹² Manuel da Silva Mendes, "Advertência", in "Excerptos de Filosofia Taoista", *SF*, p. 114.

A lembrança de tudo já perdida,
Cessa a dor, finda a luta, acaba o Mal.
O que lá é?! A eterna paz! a Ausência
De sentir, de pensar e de querer!⁷¹³

Aliás, ao longo deste longo poema, Silva Mendes, ao personificar as várias instâncias da consciência, combina a forma poética com a dialógica. Desta forma, o autor permite que a leitura do seu texto possa ser já o início de um percurso interior de alteração de vida. Os contrários que balizam o entendimento antinómico perdem o seu significado, por se mostrarem sempre parcelares e por não permitirem a elevação ("O que chamais vós outros Mal e Bem,/ Meu e Teu, Justo e Injusto, Sim e Não,/ Ilusões são efémeras da Vida."). Pela metáfora do portal, o sujeito coloca-se em posição de gerar a alteração de si próprio, e encontra uma nova forma de entender e de direccionar a existência ("Trespasado da Morte o gram portal,/ A lembrança de tudo já perdida"), a qual é já apontada como sendo de esquecimento e de perda (de e para o mundo, que geram a dor), mas também e sobretudo de paz eterna (além do tempo) e de ausência de sentir (além do espaço), que se constituem como os elementos fundamentais da cessação do sofrimento.

Por outro lado, Silva Mendes, ao vincar o carácter pessoal e interior desse percurso, refere também a dificuldade que existe de sobre ele discorrer, usando um discurso que se fundamente em conceptualizações pois que estas assentam sempre em formas de expressão de uma lógica disjuntiva. Assim sendo, indica que coloca o seu texto a nível da visão interior e intuitiva de cada sujeito (que é singular pela natureza da experiência que lhe subjaz), numa instância de conhecimento de cariz intelectual e intuitivo (noético), onde o sujeito se mostra a si mesmo sem mediação. Em nosso entender, esta é exactamente a razão principal por que opta pela forma poética, já que esta lhe permite referir um nível de conhecimento, em que a conceptualização não é possível - por ser parcelar e fruto da abstracção - e onde é essencial a abertura à intelecção de carácter noético.

⁷¹³ Manuel da Silva Mendes, "Chuang Tze e o Esqueleto", *CAMSM*, I, pp. 298, 299.

O conhecimento intelectual a que abre a reflexão de ambos os autores, coloca-se para além de uma argumentação lógica que se sustenta no raciocínio, em que a proposição e os argumentos pressupõem uma cadeia de raciocínio discursivo, cujo sentido advém da relação lógica dos vários elos do pensamento segundo uma coerência interna e de acordo com uma relação específica com a realidade, de onde surgem respectivamente, quer a sua validade, quer a sua verdade. Em ambos os autores, o sentido aparece antes da coerência entre as explicações que se sucedem. Nos seus textos, como temos vindo a realçar, o conhecimento é alcançado pela apreensão directa da densidade moral do sujeito de acção e do reconhecimento do valor gnoseológico insubstituível que a acção possui para esse sujeito que acede à dimensão moral. Este conhecimento pressupõe o domínio da faculdade intuitiva e do seu carácter noético, para além de abrir o sujeito à sua realização espiritual.

No entanto, como reverso da mesma questão, esta forma de expressão requer preparação e cultivo da mente. A linguagem neste aspecto mostra as suas limitações e os autores acabam a deitar mão de formas muitas vezes impenetráveis (o excesso de antíteses, contrastes e contradições, paradoxos, imagens e metáforas - aliás bem notórias nos excertos antes citados), que necessitam de esclarecimento e de orientação ("embora esteja/ O teu falar, talvez, um pouco além/ Do meu compreender...").

Por conseguinte, Antero de Quental encara a ascense da consciência que permite ao homem conhecer intuitivamente além dos processos conceptuais e antinómicos, como um "progresso", para além de a considerar também como uma abertura ao exercício de uma liberdade gradativamente ilimitada, que deixará o sujeito entrever e considerar com clareza crescente o Absoluto:

A transição do egoísmo idealista e da falsa liberdade, para a realidade moral e a verdadeira liberdade, é um progresso e até, em meu conceito, o máximo progresso: não pode ser pois matéria de resignação; antes, de exultação.

(...)

Entrou (...) num caminho em que todos os dias irá sentindo o chão mais firme debaixo dos pés, mais lúcido o pensamento, mais serena a consciência.⁷¹⁴

E apontando o carácter moral do corolário de uma tal atitude de conhecimento - que Silva Mendes exprime como sendo "a Ausência/ De sentir, de pensar e de querer!" - Antero de Quental conclui daí que:

Vivendo cada vez mais para os outros, sentindo morrer em cada dia dentro de si uma parcela do *eu* egoísta que tanto nos ilude, que tanto nos faz sofrer e errar, irá entrando gradualmente naquela região de *impersonalidade* que é a verdadeira beatitude.⁷¹⁵

O que ambos os autores deixam bem claro é o ideal a que aponta o "percurso ascético" que enunciam, e que em Antero de Quental constitui um dos núcleos que perpassa a sua obra sonetística, sendo especialmente visível nos sonetos "Tormento do Ideal"⁷¹⁶ e "Ignoto Deo":

⁷¹⁴ Antero de Quental, *Cartas II, op. cit.*, p. 943, 1889 (Carta a A. Jaime de Magalhães Lima, 1889).

⁷¹⁵ *Ibidem.* [destaques no original]

⁷¹⁶ Todo este soneto, a que aludimos antes, se centra na questão da alteração de consciência, a qual, aliás, está na base da sua escrita e é desde logo indicado no seu título.

Veja-se em detalhe a forma pretérita dos verbos com que inicia e termina o texto, marcando que é após o momento em que "Conheci a Beleza que não morre" que "Como quem da serra mais alta", o poeta ganha uma nova perspectiva sobre o mundo e o seu valor ("Assim eu vi o mundo e o que ele encerra/ Perder a cor"). Por isso é levado a considerar-se diferente e em grande medida transcendente a esse mundo (atente-se às referências espaciais com que Antero marca esta diferença), pois que "Recebi o baptismo dos poetas" do qual paga nesta vida o penhor da tristeza ("E assentado entre as formas incompletas, / Para sempre fiquei pálido e triste.") O dilema do homem é concreto e individualizado (veja-se a utilização das formas de primeira pessoa) e reside precisamente neste facto de, por um lado, pertencer ao mundo e de, por outro, a ele transcender como consequência de um "processo ascético".

Que beleza mortal se te assemelha,
Ó sonhada visão desta alma ardente,
Que reflectes em mim teu brilho ingente,
Lá como sobre o mar o Sol se espelha?

O Mundo é grande - e esta ânsia me aconselha
A buscar-te na Terra: e eu, pobre crente,
Pelo Mundo procuro um Deus clemente,
(...)

Não é mortal o que em ti adoro.
Que és tu aqui? (...)

Pura essência das lágrimas que choro
E sonho dos meus sonhos! Se és verdade,
Descobre-te, visão, no céu ao menos!⁷¹⁷

Usando muitos dos elementos que antes referimos (o sonho, a visão, a ascensão/subida, (i)mortal, Deus, céu), para além de vincar a ideia que antes desenvolvemos, de como a procura do caminho de ascendência que permita transcender o real contingente tem de ser realizada por uma correcta perspectiva sobre o mundo, é de realçar, neste particular, a utilização recorrente que Antero faz da imagem da "lágrima", a qual explora em vários outros dos seus sonetos,⁷¹⁸, a fim de transmitir que a visão da Beleza que não morre" não encontra paralelo na "beleza mortal", e que, portanto, não é neste mundo que a alma sacia o que ardentemente deseja.

Com a utilização de conceitos como "Deus", "Ideal", "Beleza" (em que a maiusculização frisa o seu carácter teleológico para a acção humana), esse além, a que corresponde a sua proposta de itinerário gnoseo-ético, é ainda entrevisto e não directamente conhecido, porque é "encoberto" e ignorado ainda no seu conteúdo. Antes de mais, o que interessa a Antero é colocar o sujeito moral no caminho de uma procura da verdade; ou seja, da penetração na contingência do real, deve resultar uma correcta perspectivação desse mesmo real, procurando-se nele a verdade que não é desde logo um dado. ("Se és verdade, / Descobre-te, visão, no céu ao menos!").⁷¹⁹

⁷¹⁷ Antero de Quental, "Ignoto Deo", S., p. 41.

⁷¹⁸ Cf., entre outros, o soneto "Lacrimae Rerum", S., p. 148.

⁷¹⁹ Antero de Quental, "Ignoto Deo", S., p. 41.

E no que diz respeito especificamente à metáfora da "lágrima" - a que voltaremos mais adiante - ela transmite esta impossibilidade de dizer esse ideal no seu conteúdo. Trata-se de uma impossibilidade de afirmação directa que o poeta refere também pelas exclamações finais deste soneto, e pela simples indicação das manifestações encontradas na sua consciência ("Pura essência das lágrimas que choro" e "sonho dos meus sonhos": exemplos claros do registo de linguagem a que fizemos antes referência).

De facto, este modo de referir directamente o conteúdo desse ideal da acção constitui no fundo a forma como Antero abre e fecha o seu texto *Na Sentida Morte do Meu Condiscípulo e Amigo Martinho José Raposo*, em que, em paralelo com o que vemos nos sonetos, volta a explorar a metáfora da "lágrima" ao afirmar: "Dêmos uma lágrima ao que morreu..." (reforçada no final com a conclusiva "pois"), facto que, em termos formais, faz realçar, por contraste, a suspensão (sempre) abrupta da linearidade da existência operada pela morte, e serve também para sublinhar, de uma forma concreta e palpável, a transformação operada pela morte, quer para o seu sujeito concreto, quer para os que a experimentam reflexamente, por a ela assistirem. Para além disso, confere ao texto uma estrutura espiralar, como que a incitar a que à sua leitura se encete um novo entendimento da existência. E, neste caso, a morte não tem já somente um aspecto interpelador, mas faz apelo a um percurso iniciático a operar a nível da consciência, por força da radicalidade que lhe é essencial.

Com efeito, o poeta recolhe do budismo não só esta ideia de um percurso iniciático de abertura da consciência para o que o Homem é verdadeiramente para além da sua circunstância, mas também a maneira de o exprimir e de nele se inciar em partilha com os demais .

Como no budismo, este é um percurso que é potenciado pela consciência da transitoriedade ofertada pela morte, e que, por um efeito de reenvio, potencia a verdadeira perspectiva de cultivo da instância de conhecimento e de consciência que no homem não é transitória. Este aspecto clarificador da experiência da morte no mundo, parece-nos ser central no todo da reflexão anterioriana.

Nas palavras das escrituras budistas, este percurso é explanado na forma de um diálogo didáctico (a intenção é iniciar o discípulo no caminho), em que se enfatiza o transcurso da morte que é o "viver no Mundo", para a "não-transitoriedade":

The body, O Bhikkhus, cannot be the eternal soul, for it tends toward destruction. Nor do sensation, perception, the predispositions, and consciousness together constitute the eternal soul, for were it so, it would not be the case that the consciousness likewise tends towards destruction.

(...)

They are transitory (...) Then (...), it must be said of all physical form whatsoever, past or present or to be, subjective or objective, far or near, high or low, that 'This is not mine, this am I not, this is not my eternal soul' (...) The true disciple will conceive a disgust for physical form, and for sensation, perception, predispositions and consciousness, and so will be divested of desire; and thereby he is freed, and becomes aware that he is freed; and he knows that becoming is exhausted, that he has lived the pure life, that he has done what it behoved him to, and that he has put off mortality for ever.⁷²⁰

Há a abertura a um percurso iniciático, antes de mais, porque a alma aspira a instâncias que transcendem a situação concreta e mundana do Homem, e também porque reconhece que não é sua a lei desse caminho que em si se vai abrindo, a que aspira e no qual agora se inicia:

E contudo nossa alma, quando passa,
Incerta peregrina, pelo Mundo

(...)

É com essa esperança que se abraça.

É lei de Deus este aspirar imenso...⁷²¹

Além disso, se de Deus é a lei deste aspirar, é igualmente Deus quem na alma "acendeu [este] foco intenso" que atrai, porque é de amor. Mas é também de dor, pois que é na situação da morte que esse percurso se desvela mais agudamente, e já que é de incerteza a sua peregrinação no mundo. Quando "Só!" - porque é essa a sua situação no

⁷²⁰ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, pp. 33, 34.

⁷²¹ Antero de Quental, "A Santos Valente", *S*, p. 44.

mundo, - "Ao ermita sozinho na montanha / Visita-o Deus e dá-lhe confiança"⁷²². Parece ser gratuita a dádiva de abertura a este percurso, como que uma "visita de Deus", pois não é do homem a sua característica. Desenha-se, como corolário teleológico do percurso de elevação da consciência, uma aspiração de absoluto e de imersão (fusão) com esse ideal, tornado realidade para o sujeito quando vivido.

Este ideal de realização do Absoluto concretiza-se pela exemplaridade que a morte do Outro impõe a quem a partilha, e permite a cada sujeito uma reapropriação de aspectos da vida que têm um carácter interpessoal.

Os que amei, onde estão? Idos, dispersos,
Arrastados no giro dos tufões,
Levados, como em sonho, entre visões,
Na fuga, no ruir dos universos...

E eu mesmo, com os pés também imersos
Na corrente e à mercê dos turbilhões,
Só vejo espuma lívida, em cachões,
E entre ela, aqui e ali, vultos submersos...

Mas se paro um momento, se consigo
Fechar os olhos, sinto-os a meu lado
De novo, esses que amei vivem comigo,

Vejo-os, ouço-os e ouvem-me também,
Juntos no antigo amor, no amor sagrado,
Na comunhão ideal do eterno Bem.⁷²³

Antero vinca, a par da solidão que cruamente faz sentir a experiência da situação-limite da morte, a exemplaridade e a partilha que a morte do Outro implica (existindo sem dúvida aqui uma comunhão), as quais são levadas ao extremo de serem enunciadas como uma "companhia" permanente dos que morreram durante o percurso da sua vida; ou seja, morrer passa reflexamente a ser sobretudo uma aspiração "aos largos horizontes do céu",⁷²⁴ e, por abrir o sujeito ao que é permanente, é na morte que cessa o sofrimento ("é pôr um termo à sua dor.")⁷²⁵

⁷²² Antero de Quental, "A Alberto Teles", *S*, p. 51.

⁷²³ Antero de Quental, "Com os Mortos", *S*, p. 154.

⁷²⁴ Antero de Quental, *SM, F*, p.9.

⁷²⁵ *Ibidem*.

Antero refere-se directamente a uma companhia do poeta "Com os Mortos" que constitui, no fundo, a objectivação do atrás referido "Laço místico entre a morte e a vida (...), penhor de esperanças num melhor futuro, cujos horizontes só se nos abrem aí onde o viver acaba".⁷²⁶ A reflexão anterior abre-se ao domínio da experiência e da linguagem místicas com evidentes características budistas: a uma inquirição que se iniciou acerca do ser do real, e que passou ao ser daquele que pensa o real, segue-se uma reflexão em que se refere que ao homem é apontada uma área de experiência que supera a do real. Esta experiência de superação efectua-se no interior de si, e conduz o homem à compreensão do que em si é verdade e lhe permite, para além dos constrangimentos espaço-temporais, "estar" com os demais "no amor sagrado, / Na comunhão ideal do eterno Bem."

Aponta em grande medida a uma experiência mística, a qual lhe permite experimentar simultaneamente o valor positivo da morte do/no mundo, e ultrapassar, por essa mesma experiência, os limites, quer da Vida, quer da Morte. Este estádio de consciência basilar colhe também Antero do budismo, ao qual é dada enorme importância, na medida em que é o patamar necessário a partir do qual se inicia o percurso do homem até à total conquista de si, superando a constante caducidade da existência.

Strictly speaking, the duration of the life of a living being is exceedingly brief, lasting only while a thought lasts. Just as a chariot will in rolling rolls only at one point of the tire, and in resting rests only at one point; in exactly the same way, the life of a living being lasts only for the period of one thought. As soon as that thought has ceased, the living being is said to have ceased. (...) We are deceived if we allow ourselves to believe that there is ever a pause in the flow of becoming, a resting-place where positive existence is attained for even the briefest duration of time.⁷²⁷

Por seu lado, e na esteira da apropriação dos princípios taoistas, Manuel da Silva Mendes, em vez de propor um distanciamento, incita antes a uma imersão na realidade: é da experiência concreta e permanente da caducidade e da impermanência que surge continuamente a aspiração à sua superação. Este constitui, em Silva Mendes, um ponto importante de adaptação e de tradução do taoismo para a sua mundivisão de tempos

⁷²⁶ Antero de Quental, *SM, F*, p.7.

⁷²⁷ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, pp. 85,86.

modernos, pois é no mundo que se deve encontrar o caminho, que, na sua essência, é constituído por uma resistência de prova e de excelência, para a qual é exigido um alerta e um esforço permanentes:

Ninguém precisa de fugir do mundo
Para intacta guardar sua pureza:
Á gua pura também numa represa
Repousa calma sobre lôdo imundo.

Não é virtude fugir;
Vale mais o resistir.⁷²⁸

E a apontar a uma comunhão com o pulsar com a totalidade do que no mundo constitui a sua essência permanente, Silva Mendes afirma:

Há aqui, [refere-se Silva Mendes à interpretação que faz da concepção taoista da existência] traduzida, (...) a concepção do *Tao* como *Via*, (...) como via simbólica pela qual os seres passam no círculo universal dos movimentos...⁷²⁹

Para além de reforçar a ideia de que é na fusão com o mundo que o caminho se mostra ao homem, indica que é na acção que permita a superação da contingência e da individualidade, que se abre o caminho do absoluto:

...há [diz Silva Mendes no mesmo contexto] a concepção da liberdade humana com a correspondente responsabilidade; e há ao mesmo tempo a a concepção do *Tao como virtude ou alimento do homem na via que leva à felicidade eterna*.⁷³⁰

⁷²⁸ Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, p. 311.

⁷²⁹ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o *Tao-te-king*", *SF*, p. 93. [destaques no original]

⁷³⁰ *Ibidem*. [destaques no original]

A par de Antero, a reflexão de Silva Mendes sobre a finalidade da acção humana exprime, em termos taoistas, a inserção do homem no mundo, pois que é dessa forma que poderá ultrapassá-lo e superar-se, tendo em vista a aproximação e a realização do ideal. Esse ideal, muito para além de constituir com todas as suas virtualidades a finalidade da acção, é igualmente o princípio que enforma a acção e confere um carácter formativo específico à actividade humana. Nesse sentido, na procura de uma orientação para a acção, esboça um conjunto de orientações formais:

O *Tao* ama e sustenta todos os seres (...) Reina sobre eles e deixa-os livres. O *Tao* é o asilo de todos os seres; é o tesouro do homem virtuoso (...).

O *Tao* (Não-Ser) produziu o céu e a terra e todos os seres; o *Tao* (Virtude) os alimenta. Ambos lhes dão corpo e os aperfeiçoam (...). E esta perfeição consiste para o homem em tornar-se à simplicidade imaterial primitiva, d'onde saíu, libertando-se do envólucro material que o veste.⁷³¹

No contexto da sua reflexão moral, Antero de Quental (e retomando nós agora conclusivamente as considerações que tecemos anteriormente) entende a morte no seu aspecto libertador, por via da suspensão das coordenadas da vida anterior, e funciona como uma abertura de sentido novo à existência. Para Antero, é esta a experiência que, para o homem enquanto existente, o faz superar-se nas coordenadas espaço-temporais fundantes da sua contingência. Daí que sinta a necessidade de fazer o confronto entre o viver quotidiano em que "nos absorvem outros interesses, simpatias e esperanças de outra ordem" e a situação-limite em que o todo da existência se decide e se realiza:

No arruído das praças públicas, entre o debater dos interesses, em meio do tumultuar de mil paixões, passa às vezes no ar um gemido fúnebre, último adeus dalgum que foge em demanda doutros mundos e doutro viver.⁷³²

⁷³¹ Idem, p. 70. (Cf. Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, pp. 222, 223).

⁷³² Antero de Quental, *SM, F*, p. 7.

Utiliza a antítese e a contradição como a forma de discurso que melhor convém para patentear a não continuidade e a não linearidade que supõe o específico carácter viático da morte, já que é nessa passagem para esses "outros mundos" e esse "outro viver" que reside o mistério tangível e formativo da morte, no qual a consciência se sente inexoravelmente comprometida.

Para além disso, e retomando de novo a metáfora da "lágrima"⁷³³ no sentido de mostrar que a tangibilidade dessa experiência misteriosa não se opera nos limites da razão, mas necessita do sentimento. Antero refere que o sentimento é o início de um pensamento sobre o verdadeiro ser da acção, do homem e da sua vida: para a compreender e para a poder direccionar, o homem terá de activar um "conhecimento sentido" (*felt knowledge*⁷³⁴) que se aprofunda e aperfeiçoa pelo seu exercício. O autor incita a uma forma de pensamento que, ao tratar da formação e estruturação da existência, é já, em si, uma acção que forma e estrutura quem a opera. É ao início da reflexão moral e da estruturação ética do homem, para onde verificamos que tendem as reflexões de ambos os autores, muito por força da tradução que operaram de termos e conceptualizações do oriente sapiencial budista e taoista.

Ora, Antero em *O Sentimento da Imortalidade*, e desenvolvendo a sua reflexão acerca da questão da morte, inicia-a exactamente com a distinção entre o que chama "verdade ideal" e "verdade humana": aquela decorrendo do "pensamento metafísico" e esta do "sentimento", para que o homem possa aceder por seus meios ao "pensamento sentido" que abre as portas à compreensão do mundo moral.

O pensamento metafísico segue as regras da lógica "na geometria da dialéctica e [é todo ele composto por] (...) rectas: seguras, mas inflexíveis e monótonas".⁷³⁵ No seu todo, forma um "excelente conjunto, na verdade, polido e lavrado a primor - mas lavrado e polido em pedra, pedra fria como a dos túmulos".⁷³⁶ A recta é pois o seu caminho que vai fundo, é direito como o silogismo e por isso é seguro. Porém, o sentimento segue caminhos sinuosos, irrompe caprichoso e manifesta o calor da alma. Na sua firmeza

⁷³³ Cf. pág. 315 e segs. deste estudo.

⁷³⁴ Cf. nota 708.

⁷³⁵ Antero de Quental, *Sentimento da Imortalidade*, F, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991, p. 27. [destaques no original] (Esta obra será referida por *SI*, *F*)

⁷³⁶ *Ibidem*.

penetrante e inflexibilidade do juízo, o pensamento esquece "o humilde suspiro do coração" e recusa "a lembrança dos que choram" pois deles não dá conta a "esplêndida e imponente, a grande, a autorizada voz da inteligência."⁷³⁷

Não morreste, por mais que o brade à gente
Uma orgulhosa e vã filosofia...
(...)

Clamam em vão, e esse triunfo ingente
Com que a Razão - coitada! - se inebria,
É nova forma, apenas, mais pungente
Da tua eterna, trágica ironia.⁷³⁸

Todavia, a manifestação concreta e densa desse mundo do coração, esquecido e recusado pela "mole espantosa dos argumentos, dos sistemas, das ciências", é a realidade interpelativa e comprometedora d' "o peso duma lágrima!"⁷³⁹ Ela funciona na reflexão anteriana, mais uma vez - e aqui de forma explícita - "como símbolo de toda a melancolia da vida", pois "reflecte um mundo de desventuras sem nome, de sortes incompreensíveis, de desesperos sem voz, de consumições solitárias."⁷⁴⁰

Atente-se no facto de, no seu discurso, Antero tentar delimitar o conteúdo desse "sentimento", recorrendo a formas negativas, a metáforas e imagens, confessando implicitamente os limites desse mesmo dizer. Sugere-o, intui-o, realçando, na sua reflexão acerca da finitude humana, que é nessa lágrima que se contém toda uma vida, a qual, na sua totalidade e valor único, não tem lugar na terra.⁷⁴¹ Nessa lágrima, representação da abertura do sujeito à realidade moral, "agitam-se e passam todas as

⁷³⁷ Antero de Quental, *SI, F*, p. 28.

É de sublinhar nesta distinção, como Antero recorre aos termos geometria e coração, assentando no pensamento pascaliano ("esprit de géometrie" e "esprit de finesse"), mas também fazendo eco de uma das traves da teoria do conhecimento ocidental; ou seja, a distinção entre a inteligência discursiva e a inteligência intuitiva ("διάνοια" e "νοῦς").

⁷³⁸ Antero de Quental, "Quia Aeternus", *S*, p. 129.

⁷³⁹ Antero de Quental, *SI, F*, p. 28.

⁷⁴⁰ Veja-se relativamente a esta questão, como no soneto "Hino à Razão" (Antero de Quental, *S.*, p. 109), na primeira quadra do qual se expressa o apelo à Razão para que não esqueça "a voz dum coração", numa tentativa de, ao mostrar os limites com que esbarra a discursividade (também tratada no soneto "Luta", Antero de Quental, *S.*, p. 152), se poder aliar o rigor daquela, à intuição e profundidade humana deste.

⁷⁴¹ "...para que não há consolação possível na terra". (Antero de Quental, *SI, F*, p. 28).

tragédias, cuja catástrofe nenhum braço de ferro pode evitar; todas as lutas, em que a virtude e a verdade se viram sempre esmagadas, como sob o peso de maldição desconhecida; todas as fúnebres agonias das grandes almas ignoradas; todos esses dramas sem nome, que no mais fundo da sociedade se revolvem misteriosos e terríveis!"⁷⁴²

A nível do discurso, Antero explora o valor simbólico e sinedóquico da imagem da lágrima, a fim de concluir que, sendo ela "o espantoso caleidoscóp[i]o das dores da humanidade",⁷⁴³ é análoga à morte por ser também irremediável e irreduzível. Face às produções do pensamento, essa lágrima "deve valer tanto ou muito mais ainda" dá conta do destino dos homens, tocando desta forma a realidade de si do sujeito de acção de forma imediata, não se quedando na exterioridade do conceito. A esclarecer este elo da relação do pensamento com a acção, diz Antero: "o coração levanta-se de salto" para a realidade que "a razão não quer ouvir."⁷⁴⁴ O paralelo é evidente com a expressão budista "pensamento sentido" (*felt knowledge*) já antes referida.

O coração necessita e exige que a realidade em si do mundo moral, que nele se desenrola, tenha correspondência e (re)ganhe harmonia no "além-morte". Retoma Antero, uma vez mais neste aspecto, a ideia do carácter viático da morte e reganha novo vigor o seu concomitante valor libertador, pois que faz apelo a um "equilíbrio de além-túmulo" exigido pelas características formativas e absolutas do mundo moral.

Repugna à consciência moral o absurdo da existência para a morte, se esta for o seu epílogo. O labor translatório do oriente sapiencial de Antero segue exactamente no sentido de recusar a traição do ser que "tomba e rola desamparado nos abismos do nada", pois que isso seria "a negação dos sentimentos mais íntimos [e] das ideias mais essenciais."⁷⁴⁵ Recolhe do budismo esta argumentação moral, no sentido de exigir que haja uma harmonia entre o "aquém" e o "além" túmulo, entre a finitude da existência e a transcendência do acto moral. Porém, corre o raciocínio no sentido inverso: não se trata de "re-por" além uma exigência do "aquém", mas sim de entender o momento da morte não como separação de duas etapas da existência, mas como preparação interior do sujeito, no sentido de, aquando da sua ocorrência, a passagem da vida à morte se

⁷⁴² *Ibidem.*

⁷⁴³ *Ibidem.*

⁷⁴⁴ Antero de Quental, *SI, F*, p. 29.

⁷⁴⁵ *Ibidem.*

processar sem sobressaltos, pois que a vida de quem bem morre, é já uma morte para o mundo, e sobretudo um abraço da Vida que se efectiva na Morte. Nesse momento, e em termos budistas, a morte será desejada.

Too soon will the Exalted One die! Too soon will the Eye in the world pass away!
But the spirits who are free from passion bear it calm and self-possessed, mindful of the saying - 'impermanent, indeed, are all component things'.⁷⁴⁶

Por seu lado, Manuel da Silva Mendes, num exercício paradigmático de tradução cultural, retoma o conceito *Tao* em todas as suas virtualidades, reforçando o seu carácter etimologicamente "religioso" (*religare*) e explorando o seu significado para clarificar a ponte entre a finitude da vida no mundo e o carácter ilimitado do acto moral, aprofunda o esclarecimento do *Tao* no sentido de o tornar realmente significativo para o sujeito individual de acção:

"Ab aeterno"em Tao vácuo, omnipresente,
Forma e vida tomaram Céu e Terra
E tudo quanto este binómio encerra:
Fugaz forma, ilusória, impermanente;
Vida de sonho, transitória, irreal:
Aspectos vãos de "Yin - Yang" alternativos,
Dando aos seres reflexos fugitivos
De existência efectiva, nomenal.⁷⁴⁷

Silva Mendes frisa como é na acção moral que o sujeito se "religa" - estabelece uma relação de proximidade e de significação - com o permanente e, por isso, ela se

⁷⁴⁶ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 71.

⁷⁴⁷ Manuel da Silva Mendes, "Tao!", *SF*, p. 134.

apresenta como a oferta de superação. O acto moral eleva o sujeito para além da impermanência do mundo e para além de tudo o que na vida é transitório, e vai revelando o que a existência é efectivamente para além da sua aparência: é na compreensão da realização do *Tao*, que o homem compreende e realiza o númeno.

Numa passagem do seu ensaio "Lao Tze e Chaung Tze" - um dos seus ensaios de maior densidade filosófica e literária - Manuel da Silva Mendes discorre sobre este nó essencial da sua obra, que é a ligação entre a sua reflexão ontológico-metafísica e o seu pensamento ético-moral:

Alguma coisa houve sempre, imperceptível, indefinida e completa, única e imutável, omnipresente ou vácuca, mão de tudo o que é, antes que o Céu e a Terra fossem. O nome não lho sei; chamo-lhe Tao - Via; não a via que pode ser viada, que esse não é a via eterna, mas a via pela qual o vir-a-ser veio a ser em acto simultâneo e coeterno com o Não-Ser - o mistério da origem, a plenitude em coeterna e absoluta vacuidade, o mistério dos mistérios.⁷⁴⁸

Para além de ser um excerto onde mais palpavelmente se pode verificar a excelência do labor translatório do autor, numa tentativa feliz e significativa de tornar relevante conteúdos do oriente sapiencial e de os absorver no todo do seu sistema de pensamento, Silva Mendes realiza um exercício árduo de adicionar expressividade e sentido à língua (vejam-se nomeadamente os termos novos, a múltipla e inesperada adjectivação, e o exercício de hifenização) e na confluência dos registos e da reflexão filosófica e literária.

Em Antero, é nos sonetos, porém, que a exigência deste equilíbrio além da morte ganha contornos claros de libertação. A passagem que a morte propicia é o supremo momento de libertação para quem para ela se preparou. Em "Mors Liberatrix" (o título é

⁷⁴⁸ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e Chuang Tze", *SF*, p. 120.

claro) personificando-a num "Cavaleiro vestido de armas pretas", coloca-a a declamar em discurso directo, forma que dá às suas palavras um maior valor apelativo, afirma:

- "Se esta espada que empunho é coruscante,
(Responde o negro cavaleiro-andante)
É porque esta é a espada da Verdade

Firo, mas salvo... Prosto e desbarato,
Mas consolo... Subverto, mas resgato...
E, sendo a Morte, sou a Liberdade."⁷⁴⁹

Se, por um lado, as suas palavras se afirmam como máximas morais (vejam-se os termos maiúsculos), por outro, especialmente no último terceto, a forma binária e pendular dos seus versos - acentuada, aliás, pela pontuação e pelo uso repetitivo e cadenciado das adversativas - torna o seu discurso uma referência ao equilíbrio entre o aquém e o além Morte, donde conclui com a identificação desta com a Liberdade. Neste sentido, há uma reafirmação do entendimento da morte como libertação, através da qual o poeta ganha alento e esperança, que imprime um dinamismo positivo à existência:

Esperemos a luz duma outra vida,
Seja a terra degredo, o céu destino.⁷⁵⁰

A vida ganha sentido como abandono e desprendimento do mundo:

Deixá-la ir, a nota desprendida
Dum canto extremo... e a última esperança...
E a vida... e o amor... deixá-la ir, a vida!⁷⁵¹

E, por fim, leva o homem, numa afirmação vigorosa e decidida, a desejar essa morte, entendida como o corolário positivo da acção e abertura ao que é permanente:

⁷⁴⁹ Antero de Quental, "Mors Liberatrix", *S*, p. 116.

⁷⁵⁰ Antero de Quental, "A João de Deus", *S*, p. 50.

⁷⁵¹ Antero de Quental, "Despondency", *S*, p. 84.

(...) e tu, Morte, bem-vinda!⁷⁵²

Como confirmação do elemento essencial do seu raciocínio, volta a sublinhar este mesmo ponto, num acto claro de vontade livre:

Dormirei no teu seio inalterável,
Na comunhão da paz universal,
Morte libertadora e inviolável!⁷⁵³

Antero refere-se, portanto, a um equilíbrio que assenta bem além da frieza do silogismo na harmonia e ordem requeridas por um argumento da vida que é "uma lei de justiça, a que chamamos Compensação."⁷⁵⁴ E esta lei justa da compensação poderá ser enunciada de forma interrogativa, a fim de ganhar em termos apelativos.

No centro de toda a precaridade da realidade contingente, concebe o Homem "tudo isso [que] e ainda [e só] sombra e erro e desvario"⁷⁵⁵, mas concebe, deseja e exige⁷⁵⁶ "para além do céu visível, um outro que não se vê, mas cujas glórias adivinha o céu - o céu da Imortalidade" o qual, uma vez concebido pelo Homem "não teria [Deus] forças para o executar?"⁷⁵⁷ E uma lei de proporção que aponta intuitivamente ao Homem a superação (possível) do (seu) mundo contingente. Condensa-a de forma lapidar: "A cada ser o seu destino -a cada destino o seu cumprimento."⁷⁵⁸

Além disso, Antero - investindo-se aqui da sua confessada missão pedagógica - indica que o mundo moral é onde, para além da inexorável contingência de que participa enquanto existente no mundo, o homem encontra o seu verdadeiro caminho e se realiza enquanto tal na sua insaciável sede e fome de venturas.

⁷⁵² Antero de Quental, "Em Viagem", *S*, p. 128.

⁷⁵³ Antero de Quental, "Elogio da Morte, V", *S*, p. 145.

⁷⁵⁴ Antero de Quental, *SI, F*, p. 29.

⁷⁵⁵ *Idem*, p. 30.

⁷⁵⁶ Diz Antero: "sonha-nos a alma a compensação para as dores do mundo" (Antero de Quental, *SI, F*, p. 30).

⁷⁵⁷ Antero de Quental, *SI, F*, p. 30. [destaques nossos]

⁷⁵⁸ *Ibidem*.

Também aqui faz eco de um dos ensinamentos essenciais do budismo, especialmente na afirmação de que é na actuação justa e correcta que, pela riqueza moral dos seus actos, o homem se ultrapassa além da contingência da circunstância, entrando numa instância cuja lei não tem mais mudança nem medida.

Di-lo Buda nos diálogos finais antes da sua morte, enquanto consola os seus seguidores próximos e os alerta para o carácter "inevitável" e "natural" da morte:

Do not weep! Have I not already, on former occasions, told you that it is in the very nature of all things most near and dear unto us that we must divide ourselves from them, leave them, sever ourselves from them! How then, can this be possible - whereas anything whatever born, brought into being, and organized, contains within itself the inherent necessity of dissolution - how, then, can this be possible that such a being should not be dissolved? No such condition can exist.⁷⁵⁹

No mesmo discurso, que é parte essencial dos textos de despedida, Buda aponta igualmente aos seus seguidores a instância onde poderão aceder e que os liberta da contingência e os habilita a tocarem o Absoluto.

For a long time, you have been very near to me by acts of love, kind and good, that never varies, and is beyond all measure.(...) Be earnest in effort, and you too shall be free from the intoxications of Sensuality, of Individuality, Delusion and Ignorance.⁷⁶⁰

Manuel da Silva Mendes recebe também do oriente sapiencial a aceitação e o desejo feliz da morte, quando refere que a vida só ganha sentido se for entendida como inserida no desenvolvimento total dos movimentos da realidade e, ao mesmo tempo, como inserção do homem como agente moral na caminhada universal de aperfeiçoamento. Recolhe do oriente budista e taoista uma interpretação (e resignação) positiva da acção humana, pois, para a entender e para lhe dar sentido, insere-a na

⁷⁵⁹ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, pp. 72, 73.

⁷⁶⁰ *Idem*, p. 73.

totalidade do real e destaca-a dos demais actos e movimentos, dado que é no nível da moralidade que o homem realiza o absoluto que existe em si.

A actividade do universo toda se dirige no sentido do aperfeiçoamento dos seres que o constituem, no encaminhar da multidão das existências a um ritmo sincrónico. O cosmos luta por se integrar; luta pela perfeição. (...) o cosmos na sua incontável multidão de seres há-de por fim palpitar como uma só Alma.⁷⁶¹

E, tal como Antero, a vincar a unidade essencial do homem com e no mundo, mas a estabelecer a supremacia do acto moral, singularmente humano, face ao todo do resto da realidade, Silva Mendes afirma:

O homem tem a sua lei na terra; a terra tem a sua lei no céu; o céu tem a sua lei no *Tao*, ou Razão Universal Suprema; a Razão Universal Suprema tem a sua lei em si mesma.⁷⁶²

É pelo aprofundamento do que em si o homem tem de essencialmente humano que se supera e, em última análise se aperfeiçoa. A moralidade fá-lo transcender-se e arranca-o do mundo. Sendo no mundo moral que se decide o seu destino, é essa a instância em que o homem se liberta da sua contingência e toca o absoluto. Uma instância que transcende o mundo, onde se decide em termos absolutos a existência do homem, e portanto, uma instância em que o homem se sente só face à tarefa de se realizar: é a instância da liberdade e da espontaneidade da acção, para além do determinismo e até dos constrangimentos do mundo.⁷⁶³

⁷⁶¹ Manuel da Silva Mendes, "O Budismo e os Pagodes de Macau", *SF*, pp. 13, 14.

⁷⁶² Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, pp. 75,76. [destaques no original]

⁷⁶³ O alcance da liberdade de acção enforma o ideal a que o homem tende e representa, em simultâneo, a estrutura do seu percurso como sujeito moral; ou seja, é pela acção moral consistente e sistemática que progressivamente se vai realizando como sujeito moral, independentemente dos constrangimentos e das contingências da realidade em que desenvolve a sua existência. Por conseguinte, a realização livre vai-se constituindo como um processo e um programa de acção, que implica, pela sua natureza, um distanciamento em relação às determinações decorrentes da situação espaço-temporal. Portanto, se é na consciência da sua realização (tendencialmente) livre, que o homem vai tomando nas suas mãos as coordenadas, o conteúdo e a finalidade da sua vida, também é aí que naturalmente acaba por se encontrar em solidão.

Assim, o acto livre é uma afirmação única da vontade humana que é alcançado pela plena consciência da situação em que ocorre. Na sua actuação como agente moral, põe-se o homem em desafio pleno das suas capacidades na realização individual, e este aspecto solitário e criativo da moralidade é reforçado por Antero de Quental, pelo carácter confessional e mesmo intimista de alguns dos seus sonetos:

Espírito que passas (...)

A ti confio o sonho em que me leva
Um instinto de luz, rompendo a treva,
Buscando, entre visões, o eterno Bem.

E tu entendes o meu mal sem nome,
A febre de Ideal, que me consome,
Tu só, Génio da noite, e mais ninguém!⁷⁶⁴

A realização do homem é uma tarefa e não uma inevitabilidade. A consciência clara que a morte dá da contingência e da finitude (esse "meu mal sem nome (...) que me consome") impele o homem ("o sonho") a buscar no interior de si "o eterno Bem" que lhe aparece como fim a alcançar. E é partindo de um primeiro momento, em que o homem se excede para além da aparência a considerar a antinomia da realidade - tomando-a na sua verdade de existência como contingente e sobre a qual reflectimos na primeira parte deste trabalho - que, ao dar-se também conta da sua parcial imersão nela (da sua finitude), se consciencializa igualmente da sua (parcial) superação. Simultaneamente, portanto, apreende-se como sujeito moral, instância na qual, para além da circunstância da sua existência, se depara com o todo de si, e se decide segundo uma lei que o capacita para o Absoluto (o "eterno Bem") e assim o coloca para além da sua finitude.

Assim, na mundividência anterioriana, é nesta instância que desperta no homem o desejo de a consciência se abrir à realização de si, conferindo aos seus actos uma lei que se lhes impõe como absoluta:

⁷⁶⁴ Antero de Quental, "Nocturno", *S*, p. 70.

Se esta hora, chamada vida, nos mentiu, outra virá por certo, e a mão de luz e bem nos conduzirá no nosso verdadeiro caminho. Se este palmo de terra se recusa ao peso da nossa sorte, há mundos espalhados nos espaços, há sóis, criações, formas que nem se sonham, e alguém num voo inefável nos levará lá, aonde saciemos a sede e a fome de venturas que nos ficar deste desterro...⁷⁶⁵

Este aspecto, porém, também é um dos eixos cruciais que na reflexão de Silva Mendes notamos uma presença do oriente sapiencial. Diz ele que aprendeu que:

...o budismo não queima nada, melhora o mundo, aperfeiçoa-o, salva a humanidade (...)
Pela prática sistemática da virtude, pela abnegação, pela meditação, o Homem sent[e]-se
iluminado (...) E daí(...) a salvação pode ser alcançada...⁷⁶⁶

E recorrendo ao taoismo sublinha que:

O *Tao* ama e sustenta todos os seres, mas não se considera senhor d'eles: por isso é grande. Reina sobre eles e deixa-os livres.⁷⁶⁷

Recorrendo Antero à forma poética, traz para o seu texto um soneto de João de Deus e, a fim de exprimir de forma quiçá mais aprofundada e certamente mais apelativa, conclui de forma aberta o seu raciocínio sobre o valor essencialmente formativo da morte e sobre o despertar do homem para a sua moralidade.

- Ah! não se é depois de tanta mágoa!
Senão diga-me alguém que alívio é este
Que eu sinto quando à abóbada celeste
Alevanto meus olhos rasos de água?⁷⁶⁸

Assente pois na consciência da sua contingência e ciente da sua finitude, requer num esforço compensador e harmónico por esse "equilíbrio de além túmulo", pois que

⁷⁶⁵ Antero de Quental, *SI, F*, p. 30.

⁷⁶⁶ Manuel da Silva Mendes, "O Budismo e os Pagodes de Macau", *SF*, p.14.

⁷⁶⁷ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, p. 70. [destaques no original]

⁷⁶⁸ Antero de Quental, *SI, F*, p. 30.

"poderá estar (...) a alma em contradição consigo mesma?"²⁶² E afirma de novo com as palavras de João de Deus:

Há depois desta vida inda outra vida:
Não se aniquila um átomo de areia:
E havia de a nossa alma, a nossa ideia,
Nas ruínas do pó ficar sumida?⁷⁶⁹

A argumentação anterior, seguindo a forma do "pensamento sentido", em última análise torna afirmativa a perspectiva budista acerca do equilíbrio "aquém" e "além morte". Todavia, quer a argumentação afirmativa de Antero no que diz respeito à harmonia que a morte traz ao homem, quer o silêncio voluntário de recusa de sobre isso proferir directamente argumentos, seguida por Buda, vão no sentido comum de salientar que é o esforço moral perfectivo que potenciará o momento da morte a quem dele se consciencializar e acabar por o realizar. A frisar este aspecto afirma Buda:

I have not revealed that the Arahant exists after death, I have not revealed that he does not exist; I have not revealed that he at once exists and does not exist after death, nor that he neither exists nor does not exist after death. And why have I not revealed these things? Because this is not edifying, nor connected with the essence of the norm, nor tend to turning of the will, to the absence of passion, to cessation, rest, to the higher faculties, to supreme wisdom, nor to Nibbana.⁷⁷⁰

Não será, por certo, um argumento que decorre da demonstração, nem terá "talvez aquele austero compasso, aquela monotonia do espírito, chamada lógica, por onde a filosofia mede o ritmo impassível de suas palavras fatídicas".⁷⁷¹ Advindo da "viva e ardente voz da justiça", é uma verdade que, para além da frieza do silogismo, mostra com uma "lógica [que] é [também de] proporção harmonia e ordem", "uma lógica santa,

⁷⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁷⁰ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 111.

⁷⁷¹ Antero de Quental, *SI, F*, p. 33.

sentida e quente como o seio das mães, como o coração dos amantes", o mais íntimo desejo e a aspiração da Vida. No exercício formalmente paradigmático do "pensamento sentido" a que aludimos antes, Antero indica o caminho de "uma filosofia que (...) saia de dentro do coração (...) [onde] não ha[ja] já aí matemática bastante para lhe medir a largura do vôo":

Saber até qual limite se pode saber - eis aí a grande, a primeira das filosofias.⁷⁷²

A geometria da razão opõe-se à lógica do coração, intuitiva do "fundo essencial da alma".⁷⁷³ Pergunta-se, se o conteúdo desta "deixará de ser (...) verdadeiro só por não ser rigorosamente lógico?" E afirma que "há muitas lógicas" e a do coração é onde se "sente a verdade eterna". Trata-se da lógica do sentimento que se manifesta na poesia, pois que "a poesia é também verdade [já que] é a evidência da alma". Devedor em certa medida do espírito romântico, reabilita Antero o carácter revelador e sublime da poesia, que brota da alma e que "prende as vontades e arrebatava os corações".⁷⁷⁴

É a poesia a palavra possível do silêncio em que a consciência se remete para si, pela sublimidade do momento em que a vontade é presa e o coração arrebatado. O real aí transfigura-se, pois que, enquanto o "contemplamos":

O vento e o mar murmuram orações,
E a poesia das cousas se insinua
Lenta e amorosa em nossos corações.⁷⁷⁵

Todo o soneto "Idílio" activa motivos naturais - o vento, o mar, as orvalhadas - a par de elementos humanos, que na sua combinação e relação sugerem e fazem conhecer pelo sentimento e pela intuição. A poesia nasce aí como a palavra própria de um silêncio

⁷⁷² Antero de Quental, *SI, F*, p. 30.

⁷⁷³ *Idem*, p. 33.

⁷⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁷⁵ Antero de Quental, "Idílio", *S*, p. 69.

"sobre-real", fruto de um *pathos* que premeia esse que a profere com "o baptismo dos poetas".⁷⁷⁶

Podemos verificar assim que, na obra de Antero, é na poesia que se espelha a verdade do homem que aspira à sua própria superação. Ela é a voz da consciência da contingência que é a finitude, e nela "uma negação não pode ser o (último verso do poema dos [seus] destinos)".⁷⁷⁷ A verdade do sentimento que se mostra na alma manifesta-se claramente nos momentos de maior sofrimento:

Que as maiores explosões de verdade no mundo sejam os momentos de mais triste desvario humano, isto é o que deve espantar e encher de confusão toda a alma crente ainda em alguma coisa de harmónico e ordenado no mundo!⁷⁷⁸

Antero de Quental leva portanto ao limite a argumentação budista das virtualidades positivas do momento privilegiado da morte, onde o todo da vida se joga de forma absoluta.⁷⁷⁹

Retomando o que antes ficou referido, a poesia que daí brota é também a expressão (não discursiva, nem demonstrativa, mas "mostrativa" e intuitiva) dessa parte do Espírito que anseia pelo Absoluto e para ele tende.

Todavia, a fim de poder retirar do mistério incontornável da consciência da finitude, materializada na morte, a virtualidade da sua superação, aponta Antero um "trabalho secular de aperfeiçoamento da consciência"; ou seja, o homem, ao exigir do mundo a imortalidade, exige-se como em permanente aperfeiçoamento, formando-se a nível da instância que de si o coloca para além da sua finitude.

Nesta exigência de esforço moral de aperfeiçoamento, que é a outra face do "equilíbrio além-túmulo" antes referido, Antero reitera o espírito das duas últimas verdades da *arya-satya* budista: a verdade da cessação da *dukkha*⁷⁸⁰ (sofrimento) e a

⁷⁷⁶ Antero de Quental, "Tormento do Ideal", *S*, p. 45.

⁷⁷⁷ Antero de Quental, *SI, F*, p. 35.

⁷⁷⁸ Idem, p. 34.

⁷⁷⁹ Idem, p. 35.

⁷⁸⁰ Cf. nota 441 e segs. deste estudo.

verdade da via que conduz à cessação da *dukkha*. No contexto da enunciação das quatro verdades (ou princípios basilares do budismo), o carácter palpável da *dukkha* é explicado como o sentir de uma falha metafísica e moral, que gera ambição e desejo. De acordo com a tradição budista este aspecto básico do budismo foi explanado pelo próprio Buda no discurso inicial de Benares que ficou registado no *Sutra Dhammacakkappavattana*.

Assim, a cessação da *dukkha* é o objectivo da prática budista⁷⁸¹, que decorrerá naturalmente da compreensão das causas desse sofrimento (tal como a contingência e a ignorância). Esta cessação é concomitante com a compreensão da realidade como sofrimento metafísico e moral, e dá-se por excelência na morte. O desejo de vir a ter será progressivamente substituído pelo aperfeiçoamento do ser que se realiza a nível da moralidade: a cessação do sofrimento, em termos budistas, abre o sujeito ao desejo de morte e de dissolução no *nirvana*, entendido tanto como o processo, como com o momento final de absorção e de realização do absoluto. O estado de *nirvana* é sempre antecedido por momentos de cessação (ainda) temporários de *dukkha* e de desejos individuais da consciência, os quais a impulsionam e a capacitam para um estado de completa liberdade e indeterminação do sujeito na sua realização moral.

Neste ponto, Manuel da Silva Mendes no ensaio "Lao Tze e Chuang Tze", em certa medida, aponta igualmente para o esclarecimento da forma e do conteúdo da acção que poderá libertar o homem, elevando-o acima certamente dos sentidos, mas também da racionalidade discursiva, a intuir a instância da consciência moral, onde o homem se realiza em absoluta liberdade:

⁷⁸¹ As duas principais tradições doutrinárias do budismo - *Theravada* e *Mahayana* - têm interpretações e formas de praticar diferentes destas verdades fundamentais, contudo, e sem nos perdermos na sua análise (que nos conduziria claramente fora do âmbito do nosso estudo) não gostaríamos de deixar de registar que a primeira sublinha o valor da transformação intelectual que, se por um lado leva à contemplação, por outro, é nela que se robustece e se enraíza na consciência, enquanto que a segunda - a tradição *Mahayana* - conduz os seus praticantes a conhecerem o conteúdo das verdades fundamentais pelo exemplo de um mestre e pelos comentários da tradição, que são entendidos como um caminho (método) mais vívido para a superação da *dukkha*.

...além dos sentidos, há com a razão uma voz interior que nos faz ver ou entrever ou pressentir a realidade, a verdade, fora e acima do terreno ou região em que os dados somente derivados dos sentidos nos colocam.

(...)

Lao Tze e Chaung Tze viram que os sentidos [e a consciência que se reja sobre os seus dados] não nos revelam a verdade, a realidade, e que só a voz interior da Natureza, a voz do Tao, no-las podem fazer ver, ou antes, pressentir, antever.⁷⁸²

Para além de ser relevante fazer referência às sequências de verbos ("ver", "entrevêr", "pressentir"; "ver", "pressentir", "antever") que Silva Mendes usa para referir a forma intuitiva de acesso que o homem tem ao caminho de elevação moral (o "pensamento sensível" que mencionámos antes), é a abertura do homem à liberdade que importa sobretudo apontar. As reflexões de ambos os autores, permeadas e estruturadas por aspectos centrais do oriente sapiencial budista e taoista, apontam para a (re) invenção e (re) criação do sujeito moral por meio do acto cuja lei nada deve às determinações materiais e às conceptualizações sempre parcelares da realidade.

A fim de referir esta passagem crucial do determinado ao indeterminado e do relativo ao absoluto, - e condensado o conjunto de ideias sobre as quais temos vindo a discorrer ao longo deste capítulo - Silva Mendes fá-lo por meio da forma poética, como que querendo deixar clara a sua fonte taoista neste ponto fundamental da sua mundivisão:

Tao era, no princípio, o Inominado:
Tao a Virtualidade, a Via, a Norma
De todo o vir-a-ser. Forma sem forma,
Imagem sem imagem, Tao incriado,
A Possibilidade. - Quem o olhasse,
Não o veria; alguém que o escutasse,
Não o ouviria. Ele era, nas paragens
Ignotas do mistério, a Confusão!⁷⁸³

⁷⁸² Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e Chuang Tze", *SF*, pp. 123, 124.

⁷⁸³ *Idem*, p. 121.

Para além de uma mera análise da realidade e das condicionantes que ela impõe ao homem enquanto existente, Manuel da Silva Mendes abre-nos a uma reflexão sobre o absoluto, e inicia a apresentação da sua proposta ético-moral, enunciando-a como sendo essencialmente uma "con-fusão" com o que, em si, é perene e permanente.

No final deste capítulo, não chegamos tanto a uma conclusão no respeitante à proposta de superação da antinomia do Homem, mas sim à enunciação - tanto na obra reflexiva de Antero, como na de Silva Mendes - de um caminho de realização moral que agora se inicia.

Este caminho implica um esforço vivencial a fim de retirar desse mistério absoluto, que é a morte, o sentido profundo e imortal que venha a fundar uma vida.

Força é pois ir buscar outro caminho!
Lançar o arco de outra nova ponte
Por onde a alma passe.⁷⁸⁴

Deste percurso vivencial já Antero dera conta em termos colectivos no posfácio às *Odes Modernas*, quando afirmara que:

...a velha sociedade desconjunta-se e, pelas fendas da jangada rota, já se vê claramente a cor de onda que a mina por debaixo e a gasta como um corrosivo violento. Essa cor é negra – mas não é cor de morte. É cor de vida, pelo contrário. De vida para quem, pelo coração, sabe apreciar o valor desta palavra Liberdade; para quem mede pela altura de um desejo humano a grandeza da dívida de ventura que os homens têm direito de exigir ao mundo; para quem, enfim, não compreende amor de Deus e amor do Próximo imposto, escravo, fatal... como se o amor pudesse ser, em vez de espontaneidade e livre atracção, ódio e servidão. – Para os outros todos será cor de morte; mas não serão já mortos esses tais desde a hora primeira do nascimento?⁷⁸⁵

⁷⁸⁴ Antero de Quental, "A Ideia, III", S, p. 95.

⁷⁸⁵ Antero de Quental, *NMRP*, p. 75.

Cf. nota 613 deste estudo.

Este facto implica a superação da contingência a nível da consciência, e dele decorre para o homem o facto de o poder (e querer) superar. Este é o valor moral da finitude dada na morte.

Como antes vimos, a radicalidade e a complexidade desse momento-limite implicam uma tomada de consciência igualmente radical sobre os limites do homem, sobre a sua finitude, a qual, na reflexão dos nossos autores, faz levantar duas questões primordiais: por um lado, sendo a finitude a contingência consciente, dá-se por ela o homem conta da sua natureza, superando-a por esse mesmo acto. Por outro, a liberdade abre-se ao homem como o campo onde o sujeito experimenta a sua autonomia face à realidade do mundo, a qual se funda na superação que a finitude do homem supõe em relação à contingência do real. Trata-se de uma reflexão e de uma abertura que implicam a autonomia e se exerce na realização moral.

Todavia, se para Antero se faz sobretudo ênfase na mudança - individual e social - que esta passagem requer, para Manuel da Silva Mendes o que se reforça é a ideia da necessidade de o homem escutar a sua natureza, por via da meditação de onde brotará a orientação da acção moral.

Fala o vulgo, discute e discreiteia
E cuida em seu orgulho saber tudo:
Contempla o sábio o mundo que o rodeia
E, por fim, recolhido, fica mudo!...⁷⁸⁶

Devedor em grande medida do taoísmo, a resposta à antinomia do homem centra-se em Silva Mendes na busca de um sentido para a existência a procurar no silêncio da reflexão:

Convence mais o silêncio
Que toda a argúcia...⁷⁸⁷

⁷⁸⁶ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e Chuang Tze", *SF*, p. 125.

Cf. Manuel da Silva Mendes, "Ignoramos!", *SF*, pp. 127, 128.

⁷⁸⁷ Manuel da Silva Mendes, "Pensamentos, Máximas e Provérbios", XV, *SF*, p. 161.

A procura de que se trata é necessariamente uma procura individual a ser realizada no interior da consciência, onde, em última análise, o sujeito se dá a sua realização em plena liberdade.

A resposta dada à antinomia do homem "não é por certo uma conclusão fixa, determinada e imóvel das teologias (...) [é] uma conclusão moral e não doutrinal,"⁷⁸⁸ que implica a confiança e o total comprometimento de uma vida.

Diz Buda a este propósito aos seus discípulos, realçando a natureza e a importância do caminho, que "Decay is inherent in all component things! Work out your salvation with diligence!"⁷⁸⁹ E diz Antero, atendo-se à finalidade do caminho: "...o último mistério do homem, esse basta senti-lo - porque é já o mistério de Deus!"⁷⁹⁰

⁷⁸⁸ Antero de Quental, *SI, F*, p. 35.

⁷⁸⁹ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 75.

⁷⁹⁰ Antero de Quental, *SI, F*, p. 35.

CAPÍTULO III

A LIBERDADE E O ABSOLUTO

Trilhando caminhos diversos, recorrendo a conceitos e a quadros de pensamento oriental não totalmente coincidentes, e traduzindo diferentes aspectos da tradição do oriente sapiencial, as reflexões de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes centram-se neste momento na procura de pontes entre a contingência e a necessidade, entre a determinação da situação do homem inserido na realidade e a liberdade que o abre à sua realização moral. Intentam esclarecer formas diversas de mostrar como se poderá operar a passagem e a elevação da consciência do homem e, para tal, elaboram um conjunto de orientações que conduzirão à realização do sujeito individual na prosecução de um ideal que se lhe vai revelando como universal; isto é, desenvolvem a este nível a sua reflexão, no sentido de conduzir o sujeito moral à compreensão e à realização do que nele é verdadeiramente universal, e que, por meio da sua acção, se aproxima do princípio que em termos ontológicos e morais sustenta o real.

Manuel da Silva Mendes dedica a esta questão uma parte bastante substancial de vários dos seus textos reflexivos. Porém, é sobretudo nos seus ensaios "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", "Filosofia da Criação" e no conjunto de textos a que deu o título genérico "Excerptos de Filosofia Taoista" onde nos dá conta de como se relacionam as questões da análise do real com as do mundo moral. Como corolário do seu pensamento, ensaia esclarecer como é ao nível da moralidade que o conhecimento do real, nos seus aspectos permanentes e necessários, se mostra ao sujeito da acção. Mostra igualmente como é na instância moral que o sujeito supera os limites da compreensão teórica, e que, ao fazê-lo, se realiza como sujeito livre e responsável. Será nesta instância que Manuel da Silva Mendes entende que o sujeito compreenderá a sua íntima proximidade, e progressiva comunhão, com o que no universo lhe permite que o supere; isto é, no exercício da sua liberdade verifica como contacta com a realidade nomenal e

como comunga do princípio espiritual que acaba por aprender a encontrar e a reconhecer no real. No estabelecimento desta ponte com a realidade necessária, recorre ao pensamento taoista, sobretudo pela perspectiva que este lhe permite ter da realidade como uma totalidade, regida por leis universais, na qual o homem está inserido.

No ensaio "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king" - e recorrendo sobretudo aos comentários das obras de Stanislas Julien,⁷⁹¹ de Abel Remusat⁷⁹² e ainda de J. Edkins⁷⁹³ - Silva Mendes dá conta da pluralidade de acepções que o termo *Tao* foi tendo na tradição taoista. Se por um lado foi sendo entendido como o conhecimento do Absoluto, por tratar da questão "relativa às causas primeiras, que tratam dos atributos do Ser primordial e da origem das coisas",⁷⁹⁴ por outro, (e foi o que mais aceitação foi tendo na época, com as contribuições interpretativas de Montucci, Amiot, Abel Remusat e até também nas traduções e comentários de Stanislas Julien⁷⁹⁵) foi sendo considerado como "o logos tal como definiu Platão".⁷⁹⁶

No entanto, se a primeira acepção parece ser fortemente marcada por uma intenção apostólica, e por uma tentativa mais ou menos declarada de fornecer uma leitura dos conceitos taoistas próxima do texto bíblico, em que se exploram as virtualidades do *Tao* em análise comparativa com o Verbo, já a segunda é corroborada por Richard Wilhelm⁷⁹⁷, que se esforça por traduzir *Tao*, procurando um termo que seja a síntese entre o Verbo e a Via. Acaba por se decidir por *Logos*, mediador e caminho entre o que é sensível e o que enforma o pensamento e a acção e, no entanto, o que ocorre é um acto de tradução cultural por via da domesticação, usando o vocabulário conceptual ocidental para traduzir o oriental, e para se aproximar do texto de Lao-Tze.⁷⁹⁸

⁷⁹¹ Stanislas Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Imprimerie Royale, Paris, 1842.

Todos estes autores orientalistas elaboraram minuciosos estudos de crítica textual e de tradução dos textos taoistas e são organizadores de várias versões das escrituras taositas.

Cf. nota 635 e segs. deste estudo.

⁷⁹² Manuel da Silva Mendes cita a obra de Abel Remusat, *Mémoire sur la Vie et les Opinions de Lao-tze*.

⁷⁹³ Manuel da Silva Mendes faz referência à obra de Joseph Edkins, *Religion in China*.

Cf. nota 635 e segs. deste estudo.

⁷⁹⁴ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, p. 85.

⁷⁹⁵ Idem, p. 72 e segs.

⁷⁹⁶ Idem, p. 86.

⁷⁹⁷ Cf. Richard Wilhelm (ed.), *Tao te ching: The book of meaning and life*, Penguin, 1985.

⁷⁹⁸ Tanto mais que Silva Mendes se aproxima do oriental, levando em linha de conta as interpretações e as releituras de mediadores ocidentais.

Ora, parece-nos que no cerne do trabalho de tradução deste termo crucial do taoísmo, Silva Mendes pretende enfatizar estas duas facetas de mediação e de método.⁷⁹⁹ Por esta razão, afirma que para exprimir o carácter dinâmico do *Tao* enquanto Via, ou Caminho, se atém à etimologia do termo. É a Via que serve para ser percorrida, onde o sujeito encontra o plano da sua realização livre, e é igualmente o Caminho para partilhar e ser comunicado; é na Via que o sujeito se encontra a nível moral com os demais, e é nela que se realiza como agente moral. Silva Mendes activa aqui a etimologia do termo μέθοδος, entendido como o caminho e a regra no devir e a procura e realização de uma via (de "saber" e de "fazer", de conhecimento e de acção) na caminhada de saber e de fazer. Assim entendido, exprime e dá resposta às duas traves centrais da sua proposta metafísico-ética.

Para Silva Mendes, a compreensão da relação destas duas instâncias terá muito a ganhar se se aproximar também da acepção grega de δυνάμις,⁸⁰⁰ pois que "ela não é senão o *processus* da mudança e do crescimento entendido em si mesmo. O mundo não é mais concebido em termos estáticos, mas em termos dinâmicos"⁸⁰¹, sendo que, neste aspecto, Silva Mendes frisa como o *Tao* implica a potencialidade de vir a ser e de vir a abrir a possibilidades de realização.⁸⁰² Silva Mendes, neste particular, insere na sua visão da realidade uma interpretação muito peculiar da relação que encontra entre o *Tao-te-king* e o *I-king*⁸⁰³ (as obras centrais das escrituras taoístas), pois que, neste último, a mutação é explicada segundo os princípios perpétuos do *Yin* e do *Yang*, polarizadores dos opostos que se manifestam na realidade, e se diz que:

Une adhésion du Yin et du Yang est appelée La Voie.⁸⁰⁴

⁷⁹⁹ Idem, p. 70.

⁸⁰⁰ J.J.L. Duyvendak, *Tao tö king, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, texte chinois établi et traduit avec notes critiques et une introduction, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1987. Cf. Introduction, pp. 5-14.

Cf. J.J. L. Duyvendak, *Lao Tseu et le Taoïsme*, eds. du Seuil, Paris, 1965, cap. II.

⁸⁰¹ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, p.74.

⁸⁰² Idem, p. 75.

⁸⁰³ Idem, p. 66.

⁸⁰⁴ J.J.L. Duyvendak, *Tao tö king, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, texte chinois établi et traduit avec notes critiques et une introduction, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1987, p. 11.

Prosseguindo com esta perspectiva, a Via, o *Tao*, tem antes de mais um valor metafísico, já que designa o princípio superior e totalizante que rege as alternâncias entre um e outro desses pólos.⁸⁰⁵ Porém, Silva Mendes alerta para o facto de este princípio - que permite na linha do taoísmo estabelecer uma relação sistemática entre a reflexão sobre a realidade e o pensamento ético-moral - não poder ser visto só como uma razão primordial ou uma inteligência sublime⁸⁰⁶ que rege o mundo. Distancia-se da consideração do *Tao* como um mero princípio de explicação do movimento, o qual se aproximaria de uma perspectiva deísta. Silva Mendes propõe antes uma linha de entendimento não puramente teórico, pois que, na base desta, existe uma afirmação radical do sujeito em oposição irreconciliável com o objecto; uma perspectiva decorrente da acção moral, enquanto a instância em que a cisão sujeito/objecto se esbate e se dá um encontro não mediado do sujeito de acção com a realidade.

Daí que veja no caminho do conhecimento da via a acção moral que, por um lado permite a apreensão do real de forma holística, e por outro, oferece ao sujeito cognoscente o contacto imediato e directo com o real, aquém da activação das categorias de entendimento. Devido ao seu imediatismo, no seu núcleo de saber e de dar a conhecer, a experiência do acto moral é incomunicável, na medida em que tem um carácter singular e único para quem o pratica. Na unicidade do acto, reside exactamente o seu aspecto formativo, pois que, quer o acto em si, quer as suas consequências se imprimem na consciência, a moldam e, em última análise, a constituem.

Podemos assim verificar que a proposta de Silva Mendes vai no sentido de oferecer e explorar uma experiência de intimidade com a realidade a nível da moralidade. A forma em que se efectiva a densidade dessa experiência de contacto com o ser da realidade é a experiência da morte: muito especialmente porque esta experiência limite abre o sujeito para a compreensão do *Tao*, e, além disso, o abre para uma observação da realidade, que requerá de si uma mudança de atitude inicialmente só cognoscente. Pela observação da realidade (ou escuta, como preferem dizer certos autores) entende-se, neste contexto, a compreensão do valor moral do acto e do entendimento das consequências

⁸⁰⁵ Idem, p. 72.

Cf. Manuel da Silva Mendes, "Excerptos de Filosofia Taoista, *CAMSM*, I, p. 290.

⁸⁰⁶ Cf. nota 80 deste estudo.

dele decorrentes, nomeadamente a formação essencial da consciência do sujeito de acção. Por outras palavras, é pelo acto moral que o homem se abre à sua realização livre e à compreensão imediata do que essencialmente o real é, colocando-se para além dos fenómenos que constituem a sua situação de ser no mundo.

Manuel da Silva Mendes apresenta a alteração da posição de relação do homem com o real, como tratando-se da aquisição por parte do homem de uma postura teórico-prática no interior do si. Por essa alteração, o sujeito será progressivamente levado a compreender como é aí, na sua acção que ele determina a sua lei e que ele próprio se coloca em causa, que o real se dá sem mediação. Só o imediatismo dessa experiência permite entender a presença do *Tao*, e viver nele; ele apresenta-se como constituindo o caminho para a realização e para o conhecimento do que o sujeito essencialmente é.

Pela escuta da realidade, Silva Mendes entende também a forma como os actos do homem deverão decorrer de uma adequação à realidade que o rodeia e parcialmente o envolve, situação sobre a qual reflectimos ao longo da primeira parte deste estudo.

Por considerar o homem como essencialmente imerso na natureza, Silva Mendes pretende que o acto humano seja derivado de uma conformação progressivamente maior com o seu fluxo. Propõe que os actos potenciem o ajuste do sujeito às leis que regem a realidade, compreendendo que é por essas leis que o homem é também regido. De facto, na linha da concepção taosita do real, englobante e unitária, o homem deve seguir como lei dos seus actos a preferência por aquilo que é permanente e que, por essência o aproxima da realidade íntima da natureza. Por isso, aprecia a disciplina e o esforço constante de o sujeito ser levado a agir nos limites da sua situação e de empenhar o seu esforço na compreensão desta e das formas de aí se realizar. Para tal, descreve todo um conjunto de situações propícias a que esta reflexão e contemplação da natureza se desenvolva,⁸⁰⁷ como um trabalho propedêutico que permita que o homem a compreenda nas suas razões últimas e, dessa forma, se compreenda também como sujeito de acção.

⁸⁰⁷ Cf. Todo o conjunto de ensaios de Manuel da Silva Mendes acerca da arte e da natureza (Manuel da Silva Mendes, *Sobre Arte*, ed. Leal Senado de Macau, Macau, s/ data) em que, recorrentemente, se esforça por apresentar esta proposta de acção moral "con-forme" à natureza. Embora estando fora do âmbito do presente estudo, este conjunto de ensaios merece uma análise aprofundada que muito ganhará se for colocada nas linhas de interpretação que temos vindo a propor. Cf. Conjunto de ensaios sobre os Templos e os Pagodes de Macau em Manuel da Silva Mendes, *Sobre Filosofia*, ed. Leal Senado de Macau, Macau, s/ data. (pp. 1-24).

Trata-se de um agir de conformação com a evolução geral da realidade, e não de uma acção que provoque um corte ou uma alteração do seu fluir natural. O imperativo da moral que o autor nos propõe, na sequência do taoísmo, é a de uma realização "com a realidade" e não "contra a realidade", ou da sua alteração e reinvenção.

... o universo é um organismo vivo, vitalizado por dois princípios ou substâncias - yang e yin, que, combinados, são o tao, isto é, o "processus" das coisas, a via, a ordem natural, a providência, e se manifesta ritmicamente no fluxo e refluxo constante das coisas pela sua actividade criadas.

(...)

O universo existe, como o Tao, "a se"...

(...)

O Tao é constantemente activo e a sua actividade é ritmica; é da actividade espontânea do Tao que tudo procede. (...) os entes existentes são a actividade do tao, são uma contínua emanção ou efusão de partes do yang e do yin (...) O universo em todas as suas partes está permeado deles; os seres animados e os seres inanimados os contém.

(...)

Desta concepção geral do mundo derivou o sistema da moral (...) e um sistema de disciplina social (...) que, iniciados milhares de anos antes da era cristã, ainda persistem e se resolvem em um vasto compêndio de regras de conduta para a vida privada, doméstica e social, e se estendem mesmo às instituições políticas e às leis. Todos têm em mira fazer conformar as acções humanas com o procedimento ou "processus" do tao, isto é, com a ordem natural do universo...⁸⁰⁸

Para além de ser relevante verificarmos como são activados vários instrumentos translatórios a fim de esclarecer e de tornar relevante, no contexto da reflexão filosófica ocidental, um conjunto de conceitos fundamentais do oriente sapiencial (nomeadamente o recurso à enumeração e a sequências de termos em forma substantiva numa tentativa de delimitar o seu sentido), podemos também compreender como o autor aponta, de forma mais evidente e directa, à estrutura da reflexão acerca da realidade, na qual inclui o homem. Na sua estrutura de pensamento, recorre defectivamente a um conjunto de termos e conceitos devedores do oriente sapiencial, que o orientam e oferecem ao seu pensamento uma profundidade e um alcance muito específicos.

A acção perfigura uma aproximação do seu agente à natureza essencial de onde é emanção e para a qual vai tendendo. Assim, poderemos afirmar que a reflexão moral apresentada por Manuel da Silva Mendes - que se lança não somente sobre os princípios

⁸⁰⁸ Manuel da Silva Mendes, "Filosofia da Criação", *SF*, pp. 101, 102.

da moral privada, mas também lança os fundamentos da actividade pública, cívica e política⁸⁰⁹ - emana do seu paradigma de análise da antinomia da realidade (a contingência e a necessidade), e da forma como a resolve, a qual, por sua vez, vem a fazer radicar a essência e o carácter moral da acção humana exactamente na conformação desta com o carácter permanente da realidade.⁸¹⁰

Por seu lado, Antero de Quental considera que o mistério da morte encerra no seu íntimo um irrecusável apelo de Absoluto, um apelo a que o homem se transcenda a si próprio. Por ela, o homem é lançado além dos constrangimentos da contingência da situação precária em que desenvolve a sua vida, pelo que será na esfera do que no homem não é devedor da contingência do real que encontrará a abertura ao Absoluto, como indicador do caminho, de reflexão e de acção. Será na compreensão de si como finitude, que a consciência se mostra como a instância onde o homem poderá transcender e superar a contingência de ser na realidade e se poderá transcender.

Ora, nos sonetos "Espiritualismo, I e II", (especialmente nos dois tercetos de ambos) Antero aponta precisamente a esta instância, na decorrência da experiência palpável da finitude com a morte:

(...)

E, no meio da noite monstruosa,
Do silêncio glacial, que paira e estende
O seu sudário, donde a morte pende,

Só uma flor humilde, misteriosa,
Como um vago protesto da existência,
Desabrocha no fundo da Consciência.

⁸⁰⁹ Cf. nota 56 deste estudo.

⁸¹⁰ Manuel da Silva Mendes, "Pensamentos, Máximas e Provérbios", I, II, II, *CAMSM*, I, p. 310.

(...)

Tu morrerás também. Um ai supremo.
Na noite universal que envolve o Mundo,
Há-de ecoar, e teu perfume extremo

No vácuo eterno se esvairá disperso,
Como o alento final dum moribundo,
Como o último suspiro do Universo.⁸¹¹

A morte constitui, simultaneamente, o facto incontornável da finitude humana levada ao seu extremo, e o facto que impele o homem para um processo de realização, pelo qual lhe é apresentada a possibilidade da sua superação a nível da consciência.

Desta forma, é a morte um mistério que, ao comprometer o todo da existência humana de forma absoluta, dá simultaneamente sentido à acção humana, em termos tanto da sua eficiência como da sua teleologia. Estrutura-a na profundidade do seu valor moral, na medida em que lhe oferece um sentido, e aponta-lhe uma finalidade ética que radica na capacidade de superação que o agir tem em relação à contingência. A morte potencia a consciência do mundo moral no sujeito e, também neste aspecto, Antero faz eco da concepção budista da relação do homem com o mundo.

Neste contexto, ao reflectir acerca da doutrina moral de Buda, Ananda K. Coomaraswamy, que se impôs como um dos principais exegetas e comentadores das escrituras budistas e da sua aplicabilidade aos tempos modernos, na sua obra central a que temos vindo a recorrer, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, afirma que:

Buddhism was the first to transform that which was a mere consequence into a motive, and by conceiving emancipation as an escape from the sufferings of existence, to make selfishness the main spring of existence.⁸¹²

⁸¹¹ Antero de Quental, "Espiritualismo I, II" S., p. 122.

⁸¹² Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 174.

Para Antero, como para o budismo, ao imprimir um carácter e um imperativo de realização moral ao agir humano, a morte confere-lhe um alcance de absoluto, pois que capacita o homem para a sua realização espiritual, além da contingência e do determinismo da sua situação de existente no mundo. Fazendo-o transcender a circunstância em que necessariamente a acção sempre se dá, a morte incita o homem para um caminho moral que consiste exactamente na conquista da parte de si, que por si é essencialmente transcendente à finitude.

Para o coração a minh'alma sobe e canta.⁸¹³

Diz Antero que a negação do real, que é de contingência de sofrimento (*duhkha*), é o percurso da vida do espírito e a orientação da vida moral, para o que, à falta de um conceito pleno na tradição filosófica ocidental, usa o termo "Pessimismo":

Um homem inteligente e bem formado acha sempre alguma coisa boa a que se entregue: ou obra intelectual ou obra humana e social, pouco importa, contanto que se dedique a alguma coisa boa. Creia que a vida não vale senão por esse lado, pelo bem que se faz, seja de que ordem for.

(...)

É bom, é até necessário passar pelo Pessimismo, mas não se deve ficar nele por muito tempo. O Pessimismo não é um ponto de chegada, mas um caminho. É a síntese das negações da esfera da natureza, a luz implacável caída sobre o acervo de ilusões das coisas naturais. Mas, para além da natureza, ou, se quiser, escondido, envolvido no mais íntimo dela, está o mundo moral, que é o verdadeiro mundo ao qual a harmonia, a liberdade e o optimismo são tão inerentes...⁸¹⁴

⁸¹³ Antero de Quental, "Acordando", *S.*, p. 75.

⁸¹⁴ Antero de Quental, *Cartas II*, *op.cit.*, p. 801, 1886. (carta a Fernando Leal).

Neste ponto, cabe abrir um parêntesis a fim de fazer ressaltar uma questão que é recorrente nos textos dos exegetas do budismo, e que aqui nos ajudará a esclarecer o conteúdo do termo "Pessimismo" nos textos anteriores.

Tal como temos vindo a reflectir ao longo deste estudo, e de acordo com as linhas mestras da sua organização, à questão de saber se o budismo (e Antero de Quental), na sua reflexão sobre o real e sobre a vida, é "pessimista", apresenta-se-nos uma dupla resposta: se por um lado "Human life is of supreme value to the Buddhist as the only condition from which the highest good can be reached", por outro, "the common life of the world, according to the Gautama is not worth living".⁸¹⁵

Desta resposta ambivalente, sobressai a ideia de que é no caminho que a reflexão deve incidir, a fim de que da impermanência devesse tornar-se permanência e de que da finitude devesse tornar-se necessidade. Apesar de desvalorizar a "vida do mundo", em termos metafísicos e éticos, Buda apresenta "a mode of life for higher men which he regards as well worth living, and claims that by this life the highest good is attainable",⁸¹⁶ que nos parece ter sido precisamente o repto que foi aceite por Antero de Quental.

É esta perspectiva que interessa a Antero reter do budismo, e é por ela que se completa a visão budista face à vida do homem no mundo: embora, como vimos na primeira parte deste trabalho, Buda tenha uma visão universal e mesmo democrática do seu caminho - por nele incluir todos os seres e por ser oferecido a todo o homem sem diferença de estatuto ou cultura - não deixa de frisar que esse caminho exige, ao ser trilhado, uma crescente apropriação e cultivo de uma aristocracia de mente e de vivência ("a mode of life for higher men"⁸¹⁷).

Porém, com base no que antes ficou dito, quer por meio dos textos, quer por meio das nossas reflexões e relações de ideias e de concepções, queremos que ao longo deste estudo os textos manifestem as suas potencialidades analíticas e ganhem um novo vigor e uma voz mais alta. Desejamos também que imprimam, em quem nos leia, um sentido existencial, daí que aceitemos, quer para o budismo, quer para Antero, o termo "pessimismo" no sentido de que há em ambos uma recusa peremptória de aceitar a vida como um fim em si. O pessimismo é a parte mais dura do caminho - de recusa e de

⁸¹⁵ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 171.

⁸¹⁶ *Ibidem.*

⁸¹⁷ *Ibidem.*

negação - até ao despertar da consciência, cujo estado será tão mais puro, quanto mais profunda for a experiência da sua vida moral. Aliás, em vários outros dos seus textos, Antero repudia o materialismo e o louvor da ciência e da técnica que muito influenciavam os homens do seu tempo, e apela à pureza de espírito que viabilize a entrega do homem a um ideal maior. Este patamar da vida moral, assim entendido, torna-se a base em que a consciência se reorganiza e anseia por um além que supere a sua experiência limitada e contingente.

Entre os filhos dum século maldito
Tomei também lugar na ímpia mesa,
Onde, sob o folgar, geme a tristeza
Duma ânsia impotente de infinito.

Como os outros, cuspi no altar avito
Um rir feito de fel e de impureza...
Mas um dia abalou-se-me a firmeza,
Deu-me rebate o coração contrito!

Erma, cheia de tédio e de quebranto,
Rompendo os diques ao represo pranto,
Virou-se para Deus a minha alma triste!

Amortalhei na Fé o pensamento,
E achei a paz na inércia e esquecimento...
Só me falta saber se Deus existe!⁸¹⁸

Recorrendo a uma linguagem em que são marcados pela maiusculização os termos que balizam e orientam o despertar da consciência ("Deus", "Fé"), o poeta frisa o carácter negativista que o anima, por meio de termos que apontam para o esclarecimento do pessimismo: termos como "maldito", "tristeza", "fel", "tédio", "quebranto", "pranto", e de verbos com forte valor expressivo como "gemit", "cuspir", "abalar", "romper", "amortalhar", os quais imprimem ao soneto um forte dinamismo interior (do texto e do sujeito), que se quer que venha a ser o da consciência de quem lê. Além disso, o soneto desenvolve-se também com termos cuja prefixação negativa funciona como orientação - "ímpia", "impotente", "impureza" - e, por fim, também, com

⁸¹⁸ Antero de Quental, "O Convertido", S., p. 120.

Trata-se de um soneto, cujo tema e forma e sentido possui um forte paralelo com o poema de Manuel da Silva Mendes "Civilização Artificial" (Cf. *CAMSM*, I, pp. 305-307).

termos em que o prefixo de negação possui um valor positivo, como que a anunciar o alvor de um estádio seguinte que se coloca para além do pessimismo: em termos como "infinito" e "inércia", que se esclarecem a par de "ânsia" e sobretudo de "Deus", e de "paz". Sublinhado ainda pelo título ("O Convertido"), o soneto vai no sentido de o sujeito se dar conta de que é através da compreensão da experiência do pessimismo, que o homem encontrará a razão de uma busca de superação.

E tal é tão mais verdade, já que é no mundo moral que o homem ultrapassa a fatalidade e o pessimismo que são inerentes ao mundo natural - o que referimos, a par de Antero de Quental, como sendo o cerne da antinomia do real.

A fim de se alcançar nessa esfera, terá o homem que viver quanto possível fora do real: a consciência da finitude é que leva o homem a sentir que o eu pessoal, sendo nada, não é para esse que deve viver, mas para algo de eterno.⁸¹⁹ E em grande paralelo, é nesta linha que pode ser enunciado o cerne dos ensinamentos búdicos de carácter ético: considerando Buda que "Life on earth is a pilgrimage in a strange land which the true knower is not anxious to prolong"⁸²⁰, empreende todo um caminho de renovação da consciência e de regeneração ética, que vai no sentido de se esforçar por mostrar como é possível a redenção desse sofrimento (*duhkha*). Além disso, concebe a vontade como:

...man's distinctive endowment by virtue of which he is an ethical being.⁸²¹

Buda faz assentar toda a esperança de reforma da consciência humana no facto de considerar a "vontade boa" como a única instância que, no mundo, pode conduzir à realização do absoluto: a vontade livremente determinada em vista do Bem pelo Bem.⁸²²

Será somente pela acção puramente livre e indeterminada que o seu sujeito ascenderá ao "conhecimento prático" da verdade, pois que essa acção puramente indeterminada decorre da concreta consideração da *duhkha* universal; isto é, de que *duhkha* deve ser entendido "both as symptom and as disease" e que é "inseparable from

⁸¹⁹ Antero de Quental, *EBFMFL, F*, pp. 202, 203.

⁸²⁰ S. Radhakrishnan, *IF*, p. 417.

⁸²¹ *Ibidem*.

⁸²² Antero de Quental, *TGF, F*, p. 158 e segs.

individual existence".⁸²³ Notamos nesta posição que há um grande paralelo com o budismo, pois que tanto as escrituras budistas como Antero e Silva Mendes, abrem para uma perspectiva regeneradora da contingência do real e da finitude humana, pelo carácter absoluto do mundo moral: esta é a instância a que a consciência pode aceder - e a que se encontra propriamente destinada - pela ideia da morte.

Nesta viagem pelo ermo espaço,
Só busco o teu encontro e o teu abraço.
Morte! Irmã do Amor e da Verdade!⁸²⁴

A reflexão moral anterior assenta, assim, na ideia de uma necessária reforma do "homem interior", que poderá atingir um nível de crescente espiritualização, pelo qual poderá entrever e realizar a verdade.⁸²⁵ A morte possui como virtualidade para a vida da consciência, um aspecto positivo de colocar a proposta e o imperativo de uma vivência tendente ao absoluto do espírito.⁸²⁶ Diz Antero que é aí que o homem se apreende na plenitude da consciência de si e se apercebe de que:

⁸²³ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 83.

⁸²⁴ Antero de Quental, "Elogio da Morte, II", *S.*, p. 142.

Atente-se especialmente ao significado ético-moral da relação semântica que se estabelece entre os termos maiúsculos, os quais nos parece ganharem bastante através da leitura budista que vimos a propor ao longo deste estudo.

⁸²⁵ É esta a relação essencial que constitui, em nossa opinião, um aspecto importante da reflexão anterior sobre o mundo e sobre o homem, que é desenvolvida nos textos "Filosofia da Morte" e "A Metafísica da Morte", assim como em carta a António Azevedo Castelo Branco, onde acaba por lhe chamar a sua "filosofia idealista da morte" (Cf. *Cartas I*, p. 277).

⁸²⁶ Este é um conceito que Antero de Quental usa sobretudo nas *Tendências Gerais da Filosofia* e que toma, de forma muito genérica, do idealismo alemão. Sem nos perdermos numa análise que claramente nos conduziria para fora dos limites do nosso presente estudo, podemos enunciar brevemente da seguinte forma:

Se a matéria, é entendida como aquilo que não tem capacidade de determinação, o homem é por excelência o ser que lhe dá forma, por meio da sua acção. Ora, este trabalho de transformação, não é possível senão porque o homem, é espírito (no sentido hegeliano). Por ele ser essencialmente consciência, o homem pode sair de si próprio e agir no e sobre o mundo, para o reconduzir a si e dele se apropriar. Porque ele é "ser para si" ou espírito, o homem é capaz deste duplo movimento de saída de si e de retorno a si. É precisamente este aspecto essencial que o distingue dos demais seres e o opõe à matéria, ou "ser em si", que é incapaz de sair dos limites que lhe são impostos no mundo.

...o espírito (...) não é já para a consciência uma actividade obscura e indeterminada, percebida só por fora, só nas suas relações exteriores, como mero movimento e resistência, mas uma actividade que se percebe no íntimo do seu próprio ser, que mergulha nas profundezas da sua natureza e se possui na totalidade dos seus movimentos: é uma força consciente e na plenitude da sua realidade, a força tipo.⁸²⁷

É esta uma perspectiva que decorre da missão pedagógica que Antero imprimiu à sua escrita, a qual ganha aqui verdadeiros contornos de sacerdócio moral e social. A reflexão anterior desemboca na questão da "organização teórica e prática da vida moral, [d]o estabelecimento da ordem nas Consciências (...) sem a qual o outro homem, da sociedade e da vida prática, por mais forte e sábio que possa parecer, é o mais miserável e escravo e o mais embrutecido".⁸²⁸

Por conseguinte, podemos concluir que a questão moral em Antero não tem nunca um cunho meramente individualista, sendo pelo contrário uma trave do seu pensamento e da sua escrita a permanente preocupação e comprometimento sociais. A sua actividade de militante político, comprometido com um ideário em que confiava e a que entregou a sua vida, enraíza-se neste entendimento colectivo e total de realização do espírito na consciência do homem, regenerada e elevada pela vida moral.

Ao trazer à consciência a antítese entre a contingência e finitude e o Absoluto - que vimos na primeira parte do trabalho ser a antinomia basilar da reflexão anterior acerca da realidade - abre-se Antero para a compreensão do mistério do ser. A morte, portanto, conduz o homem para o mundo moral, dimensão a que acederá progressivamente por meio de um permanente trabalho de realização e de aperfeiçoamento a nível da consciência. Por conseguinte, essa abertura não é um dado (*factum*), mas sim apresenta-se como a realização de um imperativo de ordem moral (*in fieri*), o qual visa libertar o homem da sua finitude e, simultaneamente, introduzi-lo no caminho do Absoluto ao qual se destina.

⁸²⁷ Antero de Quental, *TGF, F*, pp. 154, segs.

⁸²⁸ Antero de Quental, *Cartas I, op.cit.*, p. 417.

A uma visão do ser para a morte que repugna à consciência, contrapõe Antero uma visão do ser para o Absoluto, a qual se apresenta como uma via de prática moral e de concomitante aperfeiçoamento da consciência.⁸²⁹ Ora, todo o conjunto das regras do Óctuplo Caminho de Buda (*astangika-marga*) tem exactamente por fim o aperfeiçoamento da consciência com base no "conhecimento correcto"; ou seja, fundando-se no conhecimento da tríade fundamental de conceitos antes vistos: *duhkha*, *anicca* e *anatta*.

Pelo *astangika-marga* (a quarta das *arya-satya*) busca-se um estágio de perfeição da consciência, onde a vontade boa se determinará a si própria em absoluta liberdade. E mais uma vez recorrendo a uma linguagem metafórica, em que o conteúdo teleológico é sugerido, Buda descreve esse estágio da seguinte forma:

As a mother, even at the risk of her own life, protects her son, her only son, so let there be good will without measure among all the beings. Let good will without measure prevail in the whole world, above, below, around, unstinted, unmixed with any feeling of differing or opposing interests. If a man remain steadfastly in this state of mind all the while he is awake, whether he be standing, walking, sitting, or lying down, then is come to pass the saying, 'even in this world holiness has been found'.⁸³⁰

A morte, portanto, é a situação-limite que se apresenta, por um lado, como um fim, mas, por outro, como a abertura possível do homem para a vivência nessa outra dimensão que é a do Absoluto. É, no fundo, a "situação charneira" no processo de libertação do homem da sua finitude,⁸³¹ porque é na densidade ética que se encontra a relação e superação possíveis (a relação é dialéctica, porque realizada no fluir dinâmico da

⁸²⁹ Veja-se como esta ideia é desenvolvida também nos sonetos "Mors Amor" e "Contemplação" (Antero de Quental, S., p. 118 e p. 147, respectivamente).

⁸³⁰ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 93.

⁸³¹ Cf. Antero de Quental, *Cartas, I, op. cit.*, p. 417.

existência) entre o real contingente e o Absoluto.⁸³² No limite da consciência de si como finitude (pela morte), é onde o homem se ergue na consciência de si para além dessa finitude.

Espectros que velais, enquanto a custo
Adormeço um momento, e que inclinados
Sobre os meus sonos curtos e cansados
Me encheis as noites de agonia e susto!...

De que me vale a mim ser puro e justo,
E entre combates sempre renovados
Disputar dia a dia à mão dos Fados
Uma parcela do saber augusto,

Se a minha alma há-de ver, sobre si fitos,
Sempre esses olhos trágicos, malditos!
Se até dormindo, com angústia imensa,

Bem os sinto verter sobre o meu leito,
Uma a uma verter sobre o meu peito
As lágrimas geladas da descrença!⁸³³

É da presença desses espectros de morte que invadem a existência, que o homem é conduzido à hesitação manifestada neste soneto: "De que me vale a mim ser puro e justo". É uma hesitação que advém de o homem só conquistar "um outro fim só pressentido" essencialmente diferente do mundo. Hesita porque disputa "dia a dia à mão dos Fados / Uma parcela do saber augusto", mas mesmo no momento da hesitação, "até dormindo, com angústia imensa" quando sente "as lágrimas geladas da descrença", é a voz da consciência que fala no soneto e que, portanto, se impõe para além delas.⁸³⁴

À percepção do real como essencialmente contingente, e à consciência de que dessa contingência também faz parte, impõe-se ao homem, no essencial de si, a

⁸³² Antero de Quental, *EBFMFL, F*, pp. 80-86.

⁸³³ Antero de Quental, "Espectros", *S.*, p. 125.

⁸³⁴ Aparentemente, é um soneto no qual se espelha uma visão pessimista e até anti-prometaica do homem, mas, à luz de uma aproximação com o oriente sapiencial budista, mostra que a presença da morte na vida é o caminho para a verdadeira Vida. Aliás a "angústia imensa" é disso indício, pois que, por ela, recusa igualar o seu fim ao dos espectros.

consciência de que está igualmente para além dessa finitude que o constitui. É uma imposição que advém, antes de mais, do entendimento da morte no seu aspecto viático (que patenteia a transitoriedade da existência e também de transição para a dimensão moral), o qual requer e manifesta um aspecto libertador. Sem este aspecto, a vida da consciência corre o risco de carecer de sentido, e, portanto, quedar-se-á na angústia de nada ser e para nada tender: uma angústia face à contingência e também face à finitude, que se exprime em profundidade como "o desespero".⁸³⁵ E é nesta ideia de a morte ser a abertura e sustentáculo do mundo moral que se fundamenta o projecto regenerador de Antero. Di-lo, aliás, de forma concisa e clara na parte do *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade* que tituló *Filosofia da Morte*,⁸³⁶ quando afirma:

A ideia da Morte é a base da vida moral.

Mas também nos *Sonetos* confessa o caminho individual e solitário da procura que fez até à compreensão desta pedra basilar da vida interior da consciência:

Longo tempo ignorei (mas que cegueira
Me trazia este espírito enublado!)
Quem fosses tu, que andavas a meu lado,
Noite e dia, impassível companheira...

(...)

Mas não te amava então nem conhecia:
Meu pensamento inerte nada lia
Sobre essa muda frente, austera e calma.

Luz íntima, afinal, alumiou-me...
Filha do mesmo pai, já sei teu nome,
Morte, irmã coeterna da minha alma!⁸³⁷

⁸³⁵ A reforçar este carácter viático da morte, afirma Antero de Quental no *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*: "Saibamos compreender a Morte, que é a única maneira de sabermos compreender a Vida e de sabermos viver". (*EBFMFL, F*, p. 74)

⁸³⁶ Antero de Quental, *EBFMFL, F*, p. 79.

⁸³⁷ Antero de Quental, "Elogio da Morte, IV", *S.*, p. 144.

Neste soneto, caracterizado fortemente pelo diálogo e pela comunicação directa, a morte de tudo o que existe no mundo é vista como um meio para o poeta se dar conta de como a morte de si, portanto com um valor e uma densidade já personalizados, é afinal ganhar-se.⁸³⁸ O desejo da morte é num primeiro momento uma primeira reacção à *duhkha* da realidade, um desejo nihilista, mas que é um degrau para uma visão superior de concepção da realidade. Naturalmente imbuído de uma perspectiva do oriente sapiencial, e a frisar, a propósito desta concepção da morte, como é um imperativo moral para o homem a máxima realização de si, escreve Rabindra Nath Tagore:

When I go hence, may my last words be, that what I have seen is unsurpassable.⁸³⁹

A negação da realidade é uma forma de morte que dá "Luz" e é afirmação do verdadeiro conhecimento.

Atravesso, no escuro, a névoa fria
Dum mundo estranho, que povoa o vento,⁸⁴⁰

A morte apresenta a síntese superadora da antítese realidade/Absoluto e é no devir da existência que Antero concebe a morte como o facto principal da consciência que se impõe por si e conduz o homem à vivência da sua espiritualidade:

Na consciência (...) [tem o Homem] o sentimento claro e evidente de que a (...) [sua] verdadeira individualidade é essa energia simples, autónoma e espontânea: (...) [sente] que em esfera alguma do seu ser, ainda nas mais inferiores, em momento algum

⁸³⁸ Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 170.

Cf. Sisirkumar Das (org.), *English Writings of Tagore, Rabindra Nath Tagore*, "Gitanjali", nr.96, p.76, ed. Sahitya Akademi, New Delhi, 2004.

⁸³⁹ Cf. Sisirkumar Das (org.), *English Writings of Tagore, Rabindra Nath Tagore*, "Gitanjali", nr. 96, p.76, ed. Sahitya Akademi, New Delhi, 2004.

⁸⁴⁰ Antero de Quental, "Elogio da Morte, II", *S.*, p. 142.

do seu desenvolvimento, ainda nos mais elementares, o espírito é puramente passivo. A espontaneidade é a sua essência.⁸⁴¹

Ora esta espontaneidade, em termos budistas, caracteriza-se por ser a libertação do desejo, ou a não determinação da acção pelo desejo exterior à própria vontade. Afirma assim Buda que:

...as soon as we reflect, we shall see that pleasure itself is the root of pain. (...) From merriment cometh sorrow; from merriment cometh fear. Whosoever is free from merriment, for him there is no sorrow: whence should fear come to him? From love cometh sorrow; from love cometh fear. Whosoever is free from love, for him there is no sorrow: whence should come fear to him?⁸⁴²

Por conseguinte, a morte conduz o homem, em primeiro lugar à consciência de si mesmo como finitude, para, num segundo momento, lhe abrir o caminho do Absoluto. A isso se refere Antero em Carta a Oliveira Martins, quando faz referência à "prática do absoluto"⁸⁴³ fixando por esta bela expressão todo o programa moral anterior. No mesmo texto, mais à frente explicita esse programa em termos de imperativo: deve o Homem conduzir-se n' "a vida como quem sabe que cada acto e momento dela é um acto e momento do Absoluto".⁸⁴⁴

Comprendemos, portanto, que na tradução do pensamento budista, Antero de Quental sublinha que é no essencial carácter espontâneo, livre e absoluto do espírito que reside a capacidade real de este se pôr a si os seus próprios fins, tornando a sua acção uma realização espontânea, livre e absoluta.

Os textos búdicos, recorrendo sempre a uma linguagem metafórica, explicitam a essência da realização livre do homem:

⁸⁴¹ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 154.

⁸⁴² Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 83.

⁸⁴³ Várias são as passagens em que Antero de Quental se refere a esta prática como um combate moral esforçado, nomeadamente nos sonetos "Tese e Antítese II" e "Nirvana").

⁸⁴⁴ Antero de Quental, *Cartas, I, op. cit.*, p. 207.

For there is for ever a skeleton at the feast: happiness in the positive sense, joy that depends on contact with the source of pleasure external to oneself, cannot be grasped, it cannot endure from one moment to another. It is the vanity of vanities to cling to that which never is, but is for ever changing; and those who realize that all this world of our experience is a Becoming, and never attains to Being, will not cling to that which cannot be grasped, and is entirely void.⁸⁴⁵

Por seu lado, e em extraordinário paralelo com o texto búdico, Antero esclarece que o Absoluto é essencialmente um processo de realização pessoal da consciência, mais do que o seu termo: é uma meta e não um fim. Daí que, nesse processo, a morte tenha uma função estruturante, já que impõe a necessidade da existência ao Absoluto e estabelece no homem, em termos efectivos, a diferença entre o que nele é contingente e o que nele não é permanente:

... a Consciência da sua finitude é que lhe faz sentir que o eu pessoal sendo nada, não é para esse que deve viver, mas para algo de eterno."⁸⁴⁶

A consciência da morte provoca uma fissura no eu ao levar à consciência esta diferença, pelo que, a nível moral, toda esta questão adquire um novo contorno. Morrer passa a ser a realização correlativa do processo de realização pessoal da consciência na esteira da "prática do Absoluto": e é nisto que consiste a apontada função estruturante da morte. Na prática do Absoluto, é essencial a espontaneidade que o espírito tem a nível da vontade - para além da já referida espontaneidade que tem a nível do conhecimento. Diz Antero no seu texto *Tendências Gerais da Filosofia* que nessa instância livre da consciência, a vontade "determina-se (...) em vista de motivos, mas não a determinam eles. Tem em si a raiz última das suas determinações. Ser causa é a própria essência da vontade."⁸⁴⁷

⁸⁴⁵ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 84.

⁸⁴⁶ Antero de Quental, *EBFMFL*, F, p. 79.

⁸⁴⁷ Antero de Quental, *TGF*, F, p. 154.

Morrer não será então somente um mero momento final, mas impor-se-á como um imperativo permanente da acção humana. A prática do Absoluto implica correlativamente aquilo que poderíamos chamar a "prática da morte"; ou seja, sendo, quer a ideia de morte, quer a de Absoluto, ideias em si absolutas e totais, ambas impelem o homem a uma actuação em conformidade e, portanto, são também a forma de um ideário moral que Antero exprime concisamente da seguinte maneira: "a capacidade e o desejo de sacrificar a satisfação do que é passageiro ao que não é".⁸⁴⁸ É uma formulação onde fica bem patente pela sua enunciação formal e aberta, e o carácter potencial que constitui essencialmente o seu ideário moral.

De forma diversa, Manuel da Silva Mendes, com base na análise que faz dos vários sentidos do *Tao*, acaba por concluir que a sua compreensão decorre de uma experiência de intimidade com a realidade. A prática que conduz ao *Tao*, para entender a vida para além da visão unilateral e parcelar do entendimento, é uma experiência que se impõe como uma mudança de atitude no interior do homem; na compreensão de que o desenvolvimento do real e o do homem não estão em oposição, mas antes em continuidade; a vida no *Tao* é uma vida regida pela fusão progressiva da subjectividade na totalidade do real, num processo em que o indivíduo compreende, pela sua acção, como a sua integração no Absoluto constitui o seu principal valor:

Tudo é mar; tudo é Tao e tudo é Um
Na evolução universal. - Nenhum
Ente senão em Tao sustem a vida.
Vede os astros, a tempestade, a lua,
O raio, a luz, a tempestade, a aurora,
Tudo o que vai pela existência fora,
Como numa alma só se continua!...
Esta alma é Tao; é a alma universal;

⁸⁴⁸ Antero de Quental, *EBFMFL, F*, p. 79.

Da vida a eterna fonte, una na essência,
Múltipla, repartida na aparência
Das forma vãs em que se gera o Mal.⁸⁴⁹

Recorrendo de forma muito explícita ao oriente sapiencial, no seu enquadramento epistemológico e nas conceptualizações usadas, Silva Mendes deseja uma integração compreensiva da individualidade do sujeito na totalidade do devir universal; a compreensão do seu lugar é já um estágio de evolução do eu subjectivo enquanto fazendo parte da totalidade. É neste estágio - que em si constitui e pressupõe uma via purgativa - que o paradoxo da realidade se mostra real ao sujeito e é por esta nova atitude que se abre ao sujeito individual a compreensão e da sua partilha no todo universal. A experiência da realidade deixa de ser uma experiência baseada numa *praxis* que visa a sua alteração, e torna-se uma experiência de grande passividade e de procura do fluxo interno da realidade. Só uma experiência de intimidade próxima do real permite alcançar o *Tao* e viver nele, pois que o *Tao* é, então, encontrado no íntimo de cada sujeito, numa experiência de fusão da imanência e de transcendência, expressão da antinomia do homem.

Seguindo uma linha de pensamento em muito devedora do taoísmo, Silva Mendes recorre à forma do paradoxo para referir e para traduzir uma realidade que, pelo seu carácter singular, não pode ser expressa por categorias universais. Para além da lógica bivalente dos nomes, o paradoxo é a alternativa de expressão de um conhecimento que, em última análise, culmina na experiência de silêncio e de contemplação.⁸⁵⁰ Trata-se de um conhecimento no interior da consciência do sujeito, que advém de um conhecimento de aceitação pela intimidade com o ser.

E como o *Tao* existe e se manifesta no universo como Virtude, o *Tao* é para o homem a *Via*, e a sua conduta deve consistir na imitação do *Tao* pela prática inconsciente e intencional da virtude.⁸⁵¹

⁸⁴⁹ Manuel da Silva Mendes, "Tao", *SF*, p. 134.

⁸⁵⁰ Aquilo que Antero exprime pela fórmula aberta: "E achei a paz na inércia e esquecimento..." (Cf. nota 813 deste estudo).

⁸⁵¹ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, p. 78 e segs. [destaques no original]

Por meio do conhecimento do real assim entendido, e do lugar do homem integrado no universo, o homem torna o que antes se mostrara uma insuperável e impossível antinomia exterior, um sucesso interior: o homem coloca-se no caminho, pela aceitação do real como ele é, e é aí, na integração no real, que encontra o sentido da existência. Para dar expressão a este aspecto essencial do taoismo, Silva Mendes utiliza variadas estratégias de tradução com vista a transferir, tanto o seu conteúdo filosófico-moral, como os seus pressupostos e enquadramento culturais, recorrendo nomeadamente ao diálogo⁸⁵² como forma de conhecimento, de ensinamento e persuasão, tudo com o objectivo último de se tornar relevante no seu sistema de compreensão da realidade:

Em que consiste, porém, a pratica d'essa virtude que Lao-tze aconselha? - Ele responde: o *Tao* ou a virtude por meio da não-acção. Para atingir esse estado, que é o da virtude superior, o estado da santificação, deve o homem conduzir-se de maneira a libertar-se de todos os vícios, de todas as paixões, de todos os desejos, de tudo o que seja terreno, de tudo o que o possa desviar da imitação e da contemplação do *Tao*.⁸⁵³

Da conceptualização metafísica do ser do homem como imanente e transcendente, Manuel da Silva Mendes recolhe do taoismo uma perspectiva gnoseológica intuitiva na sua base, e contemplativa na sua prática: isto é, à "não-acção" (a "inércia" de Antero), segue-se o "não-dizer" ou o silêncio pleno de pensamento e de contemplação. O autor esforça-se por explicitar como a atitude requerida não é de fuga ou distanciamento em relação ao real, mas sim é um apelo à conformação e à harmonização do homem com o fluxo da realidade.

⁸⁵² Cf. Graham Harman, "Some Preconditions of Universal Philosophical Dialogue", *Dialogue and Universalism*, vol. 15, issue, 1/2, 2005, pp. 165-179.

Cf. Francisco J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Northwest University Press, 1998.

⁸⁵³ Idem, pp. 78, 79.

Com vista à sua realização moral, é na prática inconsciente e não intencional da virtude⁸⁵⁴ que o homem encontra o seu caminho. A urbanidade, a justiça e a equidade padronizadas em códigos, escritos ou não, são formas menores da acção moral, e a prática da virtude brota do conhecimento do lugar do sujeito no real e projecta-o para além de si. A interiorização da lei da acção moral indeterminada é pois a chave da moralidade:

Os homens de virtude superior ignoram a sua virtude; e eis por que são virtuosos (...) praticam-na naturalmente; os homens de virtude inferior praticam-na com intenção.⁸⁵⁵

A virtude a que se refere é, para o homem, o estágio em que a acção se conforma à realidade e aí desenvolve as suas potencialidades no domínio da prática moral:

A virtude é o grau superior de moralidade que o homem pode atingir (...) o homem só o alcança, desde que chega a praticar o bem por ele mesmo, isto é, desde que o pratica inconscientemente ou sem intenção...⁸⁵⁶

E conclui Manuel da Silva Mendes traduzindo para a sua perspectiva as palavras que atribui a Lao-Tze:

Assim, o homem virtuoso pratica, no dizer de Lao-Tze, a não-acção. Não vivendo entre solicitações contrárias, segue, sem atritos, a Via pela qual todos os seres regressam ao ponto de partida.⁸⁵⁷

Como recompensa dessa sábia experiência dos estádios anteriores de compreensão - do seu lugar no mundo e do entendimento e superação da antinomia do

⁸⁵⁴ *Idem*, p. 79.

⁸⁵⁵ *Ibidem*.

⁸⁵⁶ *Idem*, p. 80.

⁸⁵⁷ *Ibidem*.

real, pelo conhecimento imediato do real e de si que só na acção moral encontra - o homem orienta a sua acção como fonte de conhecimento pela conformação com a realidade. O conhecimento é oferecido na acção moral, por esta permitir o desenvolvimento harmonioso do homem, e por ser (só) aí que ele encontra paz e equilíbrio.

... pela prática da virtude é que o homem se encontra na Via, no caminho que o levará á identificação com o Tao (...) E a sua alma é então tranquila, calma como a alma de um recém-nascido, pura como a neve, simples como a criança.⁸⁵⁸

A fim de entendermos melhor como, na tradução e incorporação de elementos do taoísmo na sua mundivisão, Manuel da Silva Mendes difere em parte do formalismo moral de Antero de Quental, consideremos a análise que J.J.L. Duyvendak elabora acerca deste aspecto central na moralidade taoista, na sua tradução francesa da obra de lao Tze, com o título *Tao Tö King, Le Livre de La Voie et de la Vertu*:⁸⁵⁹

Que dans la Voie tout se développe spontanément, sans contrainte et sans friction entre les parties de ce mécanisme — si je puis me servir de cette image moderne —, telle est la condition idéale dans laquelle la Vertu, *Tö*, de chaque partie du tout peut se déployer complètement. Il est essentiel que ce développement soit spontané. Dans le monde naturel, toutes les choses sont formées de façon imperceptible. L'homme, et avant tout l'homme par excellence, le prince, doit lui aussi se conduire de cette manière ; alors dans le monde humain tout peut se développer librement et spontanément. Si, au contraire, il se conduit de manière opiniâtre, s'il manque à la conduite rituelle correcte, il en résultera toutes sortes de phénomènes naturels anormaux, et les affaires du monde humain tomberont en désordre. C'est pourquoi le prince doit veiller strictement à toutes ses actions. Plus exactement, il doit ne pas agir, c'est-à-dire ne rien faire consciemment qui puisse contrevenir à la nature des choses. C'est ce qui est appelé *Wou wei*, le Non-agir, l'Inactivité.⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, p. 78 ep. 80.

⁸⁵⁹ J.J.L. Duyvendak, *Tao tö king, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, texte chinois établi et traduit avec notes critiques et une introduction, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1987.

⁸⁶⁰ J.J.L. Duyvendak, *op. cit.*, p. 9. [destaques no original]

Nesse sentido, a compreensão do carácter moral da existência (aqui enunciada quer a nível individual e privado, quer social e até político, cujas consequências se colocam fora do âmbito do nosso estudo) não passa tanto por uma afirmação de um conjunto de ditames morais, mas pela compreensão e pelo esforço de adequar a acção ao natural fluir da natureza das coisas, para que o acto daí decorrente não a altere em termos práticos, mas sim ofereça ao seu autor uma densidade teórica e moral. Manuel da Silva Mendes aconselha que se siga a sua própria natureza, por meio de um aperfeiçoamento que siga a "não-acção" (*Wou wei*⁸⁶¹); ou seja, por meio de uma acção que mais do que alterar o natural transcurso das coisas, antes o potencie e dele retire o correcto benefício. Por não-acção não se entende aqui "inacção" ou mera recusa da acção, já que aquela advém de um conhecimento profundo do movimento permanente das coisas e não de uma quietude estéril e danosa. A proposta vai antes no sentido de colocar o homem atento ao decurso do Universo, para que a sua postura prática seja de total respeito pelo ser na sua autonomia e na sua evolução. J. J. L. Duyvendak, na sua tradução do Tao-te-king enuncia este princípio da seguinte forma:

Pratique le Non-agir, occupe-toi à ne rien faire, goûte le sans-goût ; considère le petit comme grand, le peu comme beaucoup !⁸⁶²

Mas a este respeito esclarece que:

...*Wou wei* est pratiqué avec une intention consciente ; il choisit cette attitude dans la conviction qu'il en adviendra que le développement « naturel » de toutes les choses le favorisera. C'est ainsi seulement qu'il pourra se prémunir contre tous les dangers inhérents aux actions, et achever sa vie sans périr prématurément.⁸⁶³

E a dar ao *Wou wei* uma formulação concisa em português, Silva Mendes recolhe este aspecto o essencial do taoísmo, que coloca no cerne da sua proposta ético-moral:

⁸⁶¹ Cf. J.J.L. Duyvendak, *op. cit.*, XXXVII.

⁸⁶² Cf. Idem, LXIII, p. 112 e segs.

⁸⁶³ Idem, p. 11.

Pratica a não-acção e tudo se fará.⁸⁶⁴

Sublinha-se aqui o carácter essencialmente livre e não determinado do acto moral, e Silva Mendes aponta para o aspecto de que a finalidade última do acto moral é a não-acção, no sentido de se realizar uma maior conformação com a natureza.

E para melhor se poder compreender este aspecto do seu entendimento do taoismo que traz para a sua reflexão, Silva Mendes contrapõe-se à escola confucionista, pois que, se para esta a acção moralmente apreciável passa pelas quatro virtudes básicas - a humanidade, a justiça, a conduta ritual e o conhecimento - e, portanto, há um esforço de inculcar na Via um carácter ético, do taoismo o nosso autor toma precisamente a posição contrária a esta concretização generalista e afirmativa do conteúdo do acto moral. O que recusa é a pré-existência de um quadro moral ao qual os actos se deverão conformar e pelo qual serão constantemente julgados. Manuel da Silva Mendes, na esteira do taoismo, levanta-se contra esta pré-determinação de um conteúdo ético, pois que daí decorre uma limitação da natureza moralmente livre do homem e da sua indeterminação. Em contraste, entende a virtude como uma emanção natural da consciência, que vai encontrando progressivamente na forma do natural fluir da existência a estrutura da acção.

O homem santo não tem o coração inexorável, diz Lao-tze. Ao homem virtuoso, trata-o como homem virtuoso; ao homem não virtuoso, trata-o igualmente como homem virtuoso: eis a sabedoria e a virtude! Ao homem fiel e sincero, trata-o como homem fiel e sincero; ao homem infiel e não sincero, trata-o igualmente como fiel e sincero: eis a sabedoria da sinceridade! O santo não conhece benefícios nem injúrias; faz bem a todos, mesmo áqueles que lhe fazem mal.⁸⁶⁵

E, seguindo de perto a tradução e os comentários do *Tao-te-king* de Stanislas Julien⁸⁶⁶, o qual afirma que "le malheur et le bonheur de l'homme ne sont point déterminés d'avance; seulement l'homme s'attire lui-même l'un ou l'autre par sa conduite",

⁸⁶⁴ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, p. 71.

⁸⁶⁵ Idem, p. 82.

⁸⁶⁶ Stanislas Julien, *Le Livre de la Voie et de la Vertu, op. cit.*, pp. XIII e XIV, in Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, p. 86.

⁸⁶⁷ Manuel da Silva Mendes deixa claro que a densidade do acto moral reside no facto essencial de este só poder ser entendido como fundamentalmente individual e singular, no que se refere ao seu quadro moral. Assim declara que:

No taoismo (...) o homem é inteiramente livre; mas a responsabilidade segue-o nos seus actos como a sombra segue os corpos.⁸⁶⁸

Poderemos assim tirar uma primeira conclusão, no sentido de verificarmos que, para Manuel da Silva Mendes, o quadro moral enraíza-se, em última análise, numa reflexão acerca da ideia de liberdade, de cujo carácter universal e indeterminado enlence todo um conjunto de conceitos éticos essenciais (responsabilidade, virtude, fidelidade, sinceridade, sabedoria, bem, mal, santidade) que constituem a sua proposta de superação do homem. A fim de podermos mais profundamente compreender todo este conjunto de conceitos fundamentais, termos que levar em linha de conta o enquadramento e os pressupostos que os estruturam e lhes subjazem, os quais são, em grande medida e como temos vindo a verificar ao longo destas páginas, devedores do oriente sapiencial taoista.

Para além disso, para Manuel da Silva Mendes - que sempre entendeu a sua acção profissional, de docência e de advocacia, como formas de comprometimento e de activismo socio-político - a superação do homem é a coluna essencial de um ideário que propõe, por um lado, superar a antinomia do real contingência/necessidade, e, por outro, constituir-se como um programa de vida moral, a desenvolver como superação da finitude, quer a nível privado, na esfera estrita ético-moral, quer a nível público, na esfera da política.⁸⁶⁹

Só de um acto assim entendido poderá decorrer um comprometimento essencial do seu sujeito, efectivado pela correlativa responsabilização, da qual, por sua vez, decorre o seu aspecto formativo para a consciência moral de quem o pratica.

⁸⁶⁷ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua doutrina segundo o Tao-te-king", *SF*, p. 91, nota (12).

⁸⁶⁸ *Ibidem*.

⁸⁶⁹ O estudo de todos os aspectos da reflexão política de Manuel da Silva Mendes constituem um campo de análise que contamos aprofundar num futuro breve, explorando, também aí, a presença do oriente sapiencial taoista e a forma como foi traduzido para o contexto socio-cultural específico da cultura portuguesa do virar do século XIX e das primeiras décadas do séc. XX.

Cf. p. 37, nota 56 deste estudo.

Por seu lado, nos seis sonetos que compõem o conjunto a que deu o título "Elogio da Morte", Antero de Quental segue um esquema dialéctico como forma do percurso da consciência. De forma muito evidente - a começar desde logo pelo seu título - faz sobressair a tradução que realiza do oriente sapiencial budista, sobretudo no que respeita ao aspecto positivo da morte. Deste peculiar entendimento da morte, faz decorrer a ideia da não-acção como proposta ético-moral, e conclui que há um fundo de não-ser na realidade, pelo qual esta deve ser concebida a nível interior. No entanto, este fundo de não-ser, para o homem, não corresponde a uma afirmação de irresponsabilidade a nível moral; muito antes pelo contrário, a conduta humana deve ser orientada segundo uma disciplina que conduza ao objectivo fundamental da cessação do desejo e, portanto, do sofrimento, a qual se alcançará pela não-acção ("Mais claros vejo, a cada passo, escritos,/ Filha da noite, os lemas do Ideal,/ Nos teus olhos profundos sempre fitos..."⁸⁷⁰).

Neste conjunto de sonetos, além disso, encontramos a enunciação do atrás referido percurso iniciático de desprendimento da realidade: para além "dos sonhos", do "vago esquecimento", da "fantasia", acede a consciência à imensidade da realidade: "muda imensidade e ermo espaço", "Morte" do que não-é, e que cria o "Amor" da "Verdade". Este estado de consciência conduz ao *Nirvana*,⁸⁷¹ ("Do Nirvana os abismos

⁸⁷⁰ Antero de Quental, "Elogio da Morte, V", S., p. 151.

⁸⁷¹ É um termo obviamente traduzido da tradição do oriente sapiencial budista, que Antero utiliza mantendo a forma original, criando intencionalmente um efeito de estranheza e de distância cultural. O termo é em si complexo, no entanto interessa-nos apontar aqui os aspectos que são relevantes para a obra de Antero. Assim, em primeiro lugar, "it is called Nibbana in that it is called departure: 'de-parture' from that craving which is called vana, lusting" (Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 107).

Em segundo lugar, cabe lembrar que o termo é anterior ao budismo, e já é referido nos *Upanishads*, que na época de Antero eram dados a conhecer sobretudo pelas traduções de Anquetil-Duperron (cf. nota 157 deste trabalho) e pelas obras enciclopédicas de Friedrich Max Müller (cf. p. 103 e segs. deste estudo, assim como nota 188 e segs.)

No *Chandogya Upanishad* (8, 15, 1) diz-se que "it is dying out of anything due to its perfect self-realization; to those in whom the darkness of ignorance has been dispersed by perfect knowledge, as the highest goal there opens before them the eternal, perfect, Nirvanam".

aparecem,/ A meus olhos, na muda imensidade!"⁸⁷²) que é a imensidão, silêncio e solidão, em que se efectiva o encontro e o abraço íntimo com o real ("Luz íntima, afinal, alumiou-me..."⁸⁷³).

E a culminar o conjunto dos seis sonetos, Antero, em jeito de conclusão, sublinha a finalidade individual do percurso da acção humana, no contexto da análise que temos vindo a realizar ao longo deste capítulo:

Só quem teme o Não-ser é que se asusta
Com teu vasto silêncio mortuário,
Noite sem fim, espaço solitário,
Noite da Morte, tenebrosa e augusta...

Eu não: minha alma humilde, mas robusta,
Entra crente em teu átrio funerário:
Para os mais és um vácuo cinerário,
A mim sorri-me a tua face adusta.

A mim seduz-me a paz santa e inefável
E o silêncio sem par do Inalterável,
Que envolve o eterno amor no eterno luto.

Talvez seja pecado procurar-te,
Mas não sonhar contigo e adorar-te,
Não-ser, que és o Ser único absoluto.⁸⁷⁴

É um processo que se caracteriza pelo aperfeiçoamento moral, o qual mais não é do que a contínua transição do "Ser" ao "Não-ser", por um contínuo despojamento daquilo que no homem é relativo, a fim de compreender e de integrar o que nele é

(Cf. Joan Price, *Sacred Scriptures of the World Religions*, Continuum International Publishing Group, New York, 2010, pp. 116-118 e segs. (Cf., Peter Kreeft, *Heaven, The Heart's Deepest Longing*, expanded version, Ignatius Press, San Francisco, 1989).

Porém, nos textos budistas e nos de Antero de Quental, a ênfase é feita no aspecto ético, ou seja, é entendido como o desprendimento dos constrangimentos da impermenência do real, e, por isso, é usado como libertação moral.

⁸⁷² Antero de Quental, "Elogio da Morte, II", S., p. 149.

⁸⁷³ Antero de Quental, "Elogio da Morte, IV", S., p. 150.

⁸⁷⁴ Antero de Quental, "Elogio da Morte, VI", S., p. 151.

absoluto:⁸⁷⁵ um percurso, portanto, em que se afirma que o esforço de libertação da alma, e da morte, são um e o mesmo, pois que se faz coincidir o caminho moral em que a alma se ganha a si, com o de aproximação do "Ser único e absoluto"⁸⁷⁶, tendo ambos na sua essência a negação do mundo como não-ser:

Noite sem fim, espaço solitário,
Noite da Morte, tenebrosa e augusta...

(...)

A mim seduz-me a paz santa e inefável
E o silêncio sem par do Inalterável,

(...)

Talvez seja pecado procurar-te,
Mas não sonhar contigo e adorar-te,
Não-ser, que és o Ser Único e absoluto.⁸⁷⁷

O não-ser apresenta-se como o final deste processo em que os seres individuais se integram, e ao qual continuamente tendem, pelo que a morte é a sua expressão na realidade contingente, e, se considerada a sua faceta de aperfeiçoamento moral, este processo é já parte do *Nirvana*:

The Nibbana (...) is essentially ethical, but this Nibbana involves, and is often used as a synonym for 'the cessation of becoming'; and this, of course, is the great desideratum, of which the ethical "extinction" is merely the means and the outward sign.⁸⁷⁸

Expressão do culminar de um processo perfectivo a nível moral, que radica e se manifesta a nível ontológico, o *Nirvana*, na sua correlação com o aspecto viático e

⁸⁷⁵ Cf. Antero de Quental, "Elogio da Morte, IV", S., p. 150.

⁸⁷⁶ Antero de Quental, "Elogio da Morte, VI", S., p. 151.

⁸⁷⁷ *Ibidem*.

⁸⁷⁸ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 107

contínuo da morte, é, em Antero de Quental, um momento da possível harmonia entre o ser e o não-ser, mais do que um momento de modificação e de estridência no processo da existência, que se quer como essencialmente tendente à harmonia e à ataraxia morais. Antero no *Ensaio sobre as bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*, no excerto que intitulou "A Metafísica da Morte", afirma que:

A Morte não é mais do que a manifestação física desta necessidade metafísica.⁸⁷⁹

A necessidade que Antero de Quental refere é, no seu horizonte de compreensão da realidade que toma em grande medida do oriente sapiencial budista, a efectivação do processo tendencial do ser relativo ao Absoluto nos limites da sua contingência e finitude essenciais:

...absoluto e perfeição não se podem conceber senão como tipo ideal e não como actualidade e realidade [contudo] a tendência desses seres relativos é realizarem, nos limites das suas condições, aquele tipo ou ideal [pelo que uma vez] realizado esse fim nos limites possíveis, o ser estaciona (...) e perde por conseguinte a sua razão de ser.⁸⁸⁰

Este processo de aperfeiçoamento moral da consciência caracteriza-se por colmatar a distância compreendida entre a finitude da sua realidade e a perfeição entrevista como programa da consciência moral, a qual imprime uma exigência absoluta a cada acto moral do homem, e, simultaneamente, estabelece ao limite o seu termo como um ideal de Absoluto. No fluir do tempo decide-se a existência na construção do mundo moral, a que o homem acede progressivamente pela opção livre, que o vai desse modo libertando da circunstancialidade contingente da sua situação de ser no mundo. É no recolhimento à dimensão moral da consciência, que se manifesta a verdadeira lição e imperativo morais da morte:

⁸⁷⁹ Antero de Quental, *EBFMFL, F*, p. 79.

⁸⁸⁰ *Ibidem*.

A consciência do justo é o único templo do único Deus.⁸⁸¹

Na esteira do budismo, Antero de Quental encara este um processo como sendo de permanente e contínuo aperfeiçoamento do sujeito moral, o qual se caracteriza por ser um processo em que o sujeito se ganha progressivamente, a si, a nível do espírito:

...o espírito (...) conhecendo-se, possui-se na identidade fundamental de todos os seus momentos, vê-se na sua unidade e propõe-se a si mesmo o seu próprio fim. (...) [Faz-se] toda a evolução do espírito dentro da sua própria natureza e não sendo mais do que a gradual realização de si mesmo em si mesmo, (...) sem sair de si, cria [-se] e fecunda [-se] continuamente, compenetrando-se cada vez mais com a sua própria essência, extraindo dela, da sua infinita virtualidade, momentos cada vez mais complexos e ricos de ser, até atingir a mais alta consciência de si. Reconhece-se então idêntico com o *eu* absoluto e independente de toda a fenomenalidade: concebe Deus como o tipo da sua mesma plenitude, concebe e sente a vida moral como a esfera da realização desse ideal”⁸⁸².

Trata-se fundamentalmente de um processo que é, na sua essência, de progressiva conquista de autonomia, à qual o espírito aspira espontaneamente, pois ele "define-se como uma força autónoma, que se conhece na sua íntima natureza, que é causa dos seus próprios factos e só às suas leis obedece."⁸⁸³ Na cúpula do sistema anteriano, o *Nirvana* expresso como a autonomia do espírito - que advém de uma prática moral, fruto de um exercício também ele autónomo da vontade - é a ideia central da sua reflexão metafísica e moral. Pelo seu relevo, e como expressão do sentido último do seu pensamento, refere-a em vários dos seus sonetos, nomeadamente em "Transcendentalismo":

Não é no vasto mundo (...)
Que a alma sacia o seu desejo intenso...⁸⁸⁴

⁸⁸¹ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 166.

⁸⁸² Antero de Quental, *TGF, F*, p. 155. [destaques no original]

⁸⁸³ *Ibidem*.

⁸⁸⁴ Antero de Quental, "Transcendentalismo", *S.*, p. 139.

Esta ideia está também presente no conjunto dos sonetos "Redenção", os quais, se forem lidos à luz das suas várias facetas, como temos vindo a reflectir, mostram uma enorme virtualidade interpretativa, principalmente pela compreensão que daí ressalta da presença de ideias do oriente sapiencial laboriosamente traduzidas pelo poeta. Para além disso, mesmo do ponto de vista formal, este paralelo é reforçado também pela proximidade existente nestes dois sonetos a nível até da pontuação e de áreas lexicais e semânticas próprias da reflexão moral:

(...)

Um espírito habita a imensidade:
Uma ânsia cruel de liberdade
Agita e abala as formas fugitivas.

E eu compreendo a vossa língua estranha,
Vozes do mar, da selva, da montanha...
Almas irmãs da minha, almas cativas!

(...)

Acordareis um dia na Consciência,
E pairando, já puro pensamento,

Vereis as Formas, filhas de Ilusão,
Cair desfeitas, como um sonho vão...
E acabará por fim vosso tormento.⁸⁸⁵

É no espírito, pois, que a antinomia basilar do pensamento anterioriano, "a formidável antítese determinismo-liberdade"⁸⁸⁶ - que corresponde à antinomia contingência/absoluto, que nos ocupou no primeiro capítulo desta parte deste trabalho - se sintetiza e supera. O espírito - expresso como consciência de si e "ser para si" - é a instância em que a liberdade se apresenta ao homem como um processo de libertação, no qual se vai progressivamente manifestando a si mesmo e "criando conscientemente os motivos das suas determinações e criando-os em vista do próprio fim."⁸⁸⁷ Por este

⁸⁸⁵ Antero de Quental, "Redenção, I, II", *S.*, pp. 149, 150.

⁸⁸⁶ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 158 e segs.

⁸⁸⁷ *Idem*, p. 158.

processo, que se desenrola a nível moral, o homem compreende como partilha a sua identidade com o mundo, e como entre ambos existe uma identidade radical. Aliás, no soneto "Evolução", a compreensão desta identidade fundamental com o mundo que constitui uma totalidade em permanente desenvolvimento, é apresentada em paralelo com o percurso de apreensão de si da consciência como essencialmente liberdade:

Fui rocha, em tempo, e fui, no mundo antigo,
Tronco ou ramo de incógnita floresta...
Onda, espumei, quebrando-me na aresta
Do granito, antiquíssimo inimigo...

(...)

Hoje sou homem - e na sombra enorme
Vejo, a meus pés, a escada multiforme,
Que desce, em espirais, na imensidade...

Interrogo o infinito e às vezes choro...
Mas, estendendo as mãos no vácuo, adoro
E aspiro unicamente à liberdade.⁸⁸⁸

A espontaneidade do espírito, conduz o homem da "determinação limitada" enquanto ser na e da realidade - devedor da contingência do mundo - para a "virtualidade ilimitada"⁸⁸⁹, pois que, pelo imperativo moral que lhe é dado pelo carácter absoluto da morte, "a sua determinação é agora um facto absolutamente seu, é ele mesmo na plenitude da sua essência reflectindo-se na realidade, é essa essência, substituindo-se a todas as leis exteriores, feita lei única da sua actividade. Agora, quanto mais se determina, mais livre é (...) [e] o determinar-se já não é limitar-se: é expandir-se".⁸⁹⁰

Como objectivo de toda a acção está o fim de qualquer acção, uma ideia que Antero de Quental, num exercício de tradução cultural, refere por *Nirvana*. É, na densidade do seu conteúdo, um termo intraduzível e indefinível de forma afirmativa, pois

⁸⁸⁸ Antero de Quental, "Evolução", *S.*, p. 204.

⁸⁸⁹ *Idem*, pp. 154, 155.

⁸⁹⁰ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 160.

Cf. nota 878 deste estudo.

que refere um estágio de imperturbabilidade para com o que é impermanente, de extinção da acção por força do pleno dinamismo do espírito no homem: um estágio de ataraxia pela rasura e pela evasão do carácter identitário do sujeito, como superação do mundo material e determinado.

Este estágio, que Antero apresenta nomeadamente no soneto "Estoicismo", atinge-se por meio de um processo de permanente e esforçada disciplina ascética,⁸⁹¹ em que o espírito vai alcançando a sua plena autonomia, e para o qual se requer rigor e todo o empenhamento de uma vida:

Tu que não crês, nem amas, nem esperas,
Espírito de eterna negação,
Teu hálito gelou-me o coração
E destroçou-me da alma as primaveras...

Atravessando regiões austeras,
Cheias de noite e cava escuridão,
Como um sonho mau, só ouço um não,
Que eternamente ecoa entre as esferas...

- Porque suspiras, porque te lamentas,
Cobarde coração? Debalde intentas
Opor à Sorte a queixa do ego ísmo...

Deixa aos tímidos, deixa aos sonhadores
A esperança vã, seus vãos fulgores...
Sabe tu encarar sereno o abismo!⁸⁹²

Tal processo de libertação da consciência, operado pelo espírito, caracteriza-se igualmente por ser um processo no qual o homem "morre" para o real que é a sua circunstância impermanente, para as situações de um dia-a-dia envolvido nas suas contingências, para se realizar a si próprio pela actividade autónoma da vontade. Refere então Antero que:

...o espírito define-se como uma força autónoma, que se conhece na sua íntima natureza, que é causa dos seus próprios factos e só às suas próprias leis obedece...⁸⁹³

⁸⁹¹ Uma disciplina mental e moral que, como vimos antes, compõe a lógica dos elementos da *Arya-satya* budista.

⁸⁹² Antero de Quental, "Evolução", *S.*, p. 119.

⁸⁹³ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 156.

No culminar do edifício da reflexão metafísico-moral anterior, está o desenvolvimento e a integração desta ideia-força, pela qual se frisa que o homem se determina pela liberdade e pura indeterminação dos seus actos. Do budismo recebe Antero a ideia estruturante da sua reflexão, a qual parte da consciencialização da causa do sofrimento no homem, fruto da contingência (e) do desejo, e inicia-se num processo de reconhecimento da sua realidade permanente, como "ser para si".

Todavia, para se compreender que este processo não é unicamente entendido em termos individuais, e que, acima de tudo, possui um alcance interpessoal e social, interessa-nos aqui realçar o paralelismo que encontramos com o percurso da pedagogia socrática.⁸⁹⁴ Em ambos se coloca uma imensa confiança no poder regenerador da consciência humana, e em ambos se considera que é pelo conhecimento que a vida moral se inicia. A correcta compreensão da realidade é já um primeiro passo indispensável para bem agir: *duhkha* tem uma causa e, portanto, é um estágio que pode ser superado, sendo este o primeiro momento de desconstrução da "ilusão". Além disso, tal superação far-se-á por meio daquilo que poderíamos chamar uma maiêutica da sabedoria, que acontecerá como uma consequência da disciplina mental (*samadhi*). Esta, por seu lado, não consiste numa prática ascética de retiro e apartamento do mundo; antes pelo contrário, Antero apela a uma vida ascética de imersão e de comprometimento moral com o mundo.

Sonho de olhos abertos, caminhando
Não entre as formas já e as aparências,
Mas vendo a face imóvel das essências,
Entre ideias e espíritos pairando...

Que é o mundo ante mim? fumo ondeando,
Visões sem ser, fragmentos de existências...
Uma névoa de enganos e impotências

⁸⁹⁴ Cf. Werner Jaeger, *Paideia, Ideals of Greek Culture*, trad. G. Highet, Oxford University Press, 1986. Cf. Parte 2 ("In Search of the Divine Centre"), ao longo da qual o autor discute o que enuncia como sendo o "problema socrático" (para além de analisar vários diálogos platónicos), o qual se relaciona essencialmente com a questão da transformação do homem, e com os meios pedagógicos (maiêuticos) para o realizar; ou seja, com a consideração de que a consciência (além de não ser um dado) é uma instância com vários níveis, de cuja complexidade decorre a vida do espírito.

A via ascética de que Antero fala é antes a de um esforço de controlo da mente - e da linguagem como seu instrumento e expressão - para que, nas mais variadas situações do quotidiano, esta considere a realidade e os seus elementos tais como são, na sua aparência de "fumo" e de "engano". Como meio, está o tomar o que é impermanente e compósito como tal, e a recusa de o confundir com o Absoluto e/ou com o Uno. Além disso, num esforço continuado, está a persistência de, no contingente, ver a "face imóvel das essências". A disciplina mental conduz à consideração da verdade da realidade, que consiste numa visão profunda da realidade ("Outra luz, outro fim...") para além da aparência e do "Não-ser das coisas."

Por seu lado, Manuel da Silva Mendes, certamente de uma forma mais indirecta e também menos sistemática do que Antero de Quental, coloca no cume da sua mundivisão uma proposta de gradual espiritualização da consciência do homem, a qual aparece como claramente devedora da tradução que efectua de vários termos centrais do taoísmo. Assim, considerando que a compreensão e o seguimento do desenvolvimento da natureza das coisas é o cerne de todo o esforço da consciência, que deve levar à condução da acção segundo os desígnios naturais, Manuel da Silva Mendes aponta um percurso de aperfeiçoamento pela "não-acção". Com um certo paralelo com a reflexão anterior, para que tal se passe, é necessário que se produza uma alteração da atitude teórica e da postura prática; isto é, a uma compreensão do fundo de não-ser na realidade fenoménica, deve seguir-se uma adequação ético-moral com a natureza. O respeito pelo ser das coisas na sua evolução autónoma marca o valor essencial da não-acção do sujeito, numa atitude de compreensão da realidade, que se coloca antepredicativamente para além das aparências

⁸⁹⁵ Antero de Quental, "Contemplação", S., p. 147.

e das impressões da situação imediata. Dessa compreensão da realidade, para além também das abstrações unilaterais do entendimento, ressalta uma visão unitária do real:

Qual passa um cavaleiro de fugida
Por uma hospedaria:
Assim em correria
Os seres passam através da vida.

A vida é uma ilusão.
Ilusão o Bem e o Mal.
Como pode o que é real
Ter a par contradição?!⁸⁹⁶

A não-acção é o meio de o homem poder conhecer e realizar o *Tao*, empenhando-se em descentrar-se do mundo, pela abstenção de acções que contrariem o contínuo devir universal. Trata-se de uma evacuação do eu particular do centro e da finalidade da acção.

Não-acção é de *Tao* actividade.
Vêde o Céu! como êle é serenidade!⁸⁹⁷

Além disso, é de notar que Silva Mendes, ao referir pela negativa este conceito moral, por um lado sublinha a sua inexistência na sua língua e no seu universo cultural e, por outro, aponta a forma de o entender e praticar; ou seja, o seu conteúdo consiste na negação de uma acção exterior que atinja os demais seres no exterior do sujeito moral, e, dessa maneira, conduz antes o sujeito de acção moral para o seu interior. A não-acção, no seu entender, é a recusa e abstenção da prática de uma acção que seja, na sua essência, uma mera "re-acção" ao mundo exterior e que nesse mundo exterior se esgote. A virtude que pode gerar a acção humana reside no facto de ser autónoma face à contingência da realidade. Daí que o movimento que essa acção implica seja interior à consciência moral

⁸⁹⁶ Manuel da Silva Mendes, "Pensamentos, Máximas e Provérbios", *SF*, p. 158

⁸⁹⁷ *Ibidem*.

e, portanto, formativo. A fim de esclarecer o conceito em si, e também num esforço de o delimitar, ao colocá-lo no concerto da sua mundividência, diz Silva Mendes que:

Assim, o homem virtuoso pratica a não-acção. Não vivendo entre as solicitações contrárias, segue, sem atritos, a Via pela qual todos os seres regressam ao ponto de partida. E a sua alma é então tranquila, calma como a alma do recém-nascido, pura como a neve, simples como a criança.⁸⁹⁸

Todo o esforço da não-acção é, no homem, o caminho do interior e, pela sua prática Silva Mendes convida-nos a não projectar o eu nas acções. É na cessação da interferência no devir do real, que o sujeito encontra o seu caminho e, criando uma fórmula concisa, Silva Mendes, no ensaio "Chuang o Borboleta", diz que é "praticando constantemente a não-acção".⁸⁹⁹

Não-acção é mais potente
Do que a acção mais diligente.⁹⁰⁰

Com base nesta visão que apela ao enriquecimento interior e à dissolução da individualidade, Silva Mendes, embora sem nunca sobre ele fazer qualquer afirmação que condicione o carácter único, ou altere para cada um que nele se empenhe na sua realização, não deixa de indicar como se caracteriza esse caminho: o homem que persegue e cultiva a virtude é um homem que não se destaca de entre os demais, nem faz alarido das suas capacidades e actos. Todo o seu movimento é um movimento de formação e de aperfeiçoamento da consciência:

⁸⁹⁸ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua Doutrina segundo o Tao-te-king", *SF.*, p. 80.

Nesta passagem Silva Mendes recorre a um apassagem do *Tao-te-king* na tradução para francês de Stanislas Julien:

"Celui qui possède une vertu solide, ressemble à un nouveau-né, qui ne craint ni piqûre des animaux venimeux, ni les griffes des bêtes féroces, ni les serres de oiseaux de proie. Ses os sont faibles, ses nerfs sont mous, et cependant il saisit fortement les objets" (*Tao-te-king*, cap. XLVIII).

⁸⁹⁹ Idem, p. 95.

Cf. Manuel da Silva Mendes "Chuang-Tze e a Borboleta", *SF*, p. 104.

⁹⁰⁰ Manuel da Silva Mendes, "Pensamentos, Máximas e Provérbios", *SF*, p. 158.

A maior veneração
Alcança-se na inacção.⁹⁰¹

A sua proposta moral caracteriza-se também pela sua formalidade, pois que não determina um fim externo, nem se determina ou caracteriza por um padrão exterior ao sujeito de acção. Coincidindo com a realização do *Tao*, implica passividade de acção eficiente por parte do sujeito. É o que poderíamos chamar uma "acção não activa", pela qual o sujeito se abstém de colocar o querer no centro do acto e, por isso, é levado a que este seja a realização da sua conformação com a realidade. É por esta razão que notamos claramente nos ensaios de Manuel da Silva Mendes uma intenção pedagógica, já que se dedica a encaminhar a consciência para o seu cultivo e para a sua plena realização. Para atingir esse objectivo, que aliás enforma a sua escrita e a aproxima (até formalmente) das escrituras taoistas,⁹⁰² não deixa de balizar o caminho e, por isso, usando um registo dialógico e doutrinal, declara:

Em que consiste, porém, a prática d'essa virtude, que Lao-tze aconselha?

- Ele responde: o *Tao* ou a virtude por meio da não-acção. Para atingir este estado, que é o da virtude superior, o estado da santificação, deve o homem conduzir-se de maneira a libertar-se de todos os vícios, de todas as paixões, de todos os desejos, de tudo o que seja terreno, de tudo o que o possa desviar da imitação e contemplação do *Tao*.⁹⁰³

É neste ponto que a perspectiva de Silva Mendes atinge os seus objectivos moralmente formativos: o homem aspira à conformidade com o *Tao* pela prática da virtude, pela qual encontra em si a serenidade e a paz da natureza. Como não age para fora do seu ser, não quer, não deseja, não avalia nem recrimina e também não sofre. Todo

⁹⁰¹ Idem, p. 155.

⁹⁰² Visível muito especialmente no conjunto de textos a que deu o título "Excerptos de Filosofia Taoista", *CAMSM, I*, pp. 273-319.

⁹⁰³ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua Doutrina segundo o Tao-te-king", *SF.*, pp. 78, 79. [destaques no original]

ele, em última análise, se realiza no seu interior, num modelo contemplativo de plena ataraxia moral.

Sem os constrangimentos decorrentes da acção elaborada pela vontade e regida pelo querer, o sujeito realiza o *Tao* e, por isso, conforma-se-lhe; vai perdendo, por isso a sua individualidade e é por isso que as escrituras taositas falam no retorno do ser do homem às origens.

Os homens são concretas manifestações no seu ser material e espiritual do todo estrutural cósmico. O último destino é o seio da Alma Universal; a purificação pela abnegação da personalidade até ao aniquilamento, na prática do bem, da própria vontade, é o meio, é a via que conduz ao final termo, a existência tranquila e feliz no ritmo da Alma do Cosmos.⁹⁰⁴

E a frisar o referido regresso às suas origens, Silva Mendes diz:

...e o cosmos na sua incontável multidão de seres há-de por fim palpitar como uma só Alma.⁹⁰⁵

O que é claro, porém, é que em ambos os autores se aponta para um processo de "espiritualização da consciência" o qual, ao limite, tem por modelo o ser, cuja realidade única e verdadeira seja "agora o acto simples (...) ideia pura e causa e fim da própria ideia": um ser que "realiza [absolutamente] o ideal de ser livre."⁹⁰⁶

Esse ser infinitamente livre, cuja vontade é pura e totalmente auto-determinada, esse ser, diz Antero, seria "Deus [pois que] se Deus fosse possível, seria esse ser absolutamente livre". Por tal facto, embora paradigma da acção humana livre, "é um ser só ideal" o qual por não ser "real é que é verdadeiro."⁹⁰⁷

Entre os filhos dum século maldito
Tomei também lugar na ímpia mesa,

⁹⁰⁴Manuel da Silva Mendes, "O Budismo e os Pagodes de Macau", *SF.*, pp. 13, 14.

⁹⁰⁵Idem, p. 14.

⁹⁰⁶Antero de Quental, *TGF, F*, p. 160.

⁹⁰⁷*Ibidem.*

Onde, sob o folgar, geme a tristeza
Duma ânsia impotente de infinito.

(...)
Virou-se para Deus minha alma triste!⁹⁰⁸

É um desejo de realização expresso como "ânsia impotente de infinito", que segue Deus como seu modelo ("Virou-se para Deus minha alma triste!"). Um modelo onde encontra paz e no qual confia, ("Ó Deus, meu pai e abrigo! Espero!... eu creio!"⁹⁰⁹) com uma confiança que lhe advém do seu carácter absoluto, a qual é expressa de modo interrogativo, usando Antero mais uma vez a forma do argumento moral:

Há-de negar-me o termo deste anseio?

(...)
Há-de fugir-me, como a ingrato filho?⁹¹⁰

Por tal interrogativa, reforçada aliás pela sua forma anafórica, Antero deixa em suspenso a questão acerca do carácter real ou ideal da teleologia do processo moral: na base da afirmação (ou não) do seu carácter real, ou da possibilidade (ou não) de a questão ser sequer formulada em termos teóricos. No conjunto dos oito sonetos com o título "Ideia" (especialmente os VII e VIII), Antero coloca-se nos limites da possibilidade do dizer, e este é também um meio pelo qual nos parece que Antero incita à acção de aperfeiçoamento da consciência moral:

(...)

Lá, por onde se perde a fantasia
No sonho da beleza; lá aonde
A noite tem mais luz que o nosso dia;

Lá, no seio da eterna claridade,
Aonde Deus à humana voz responde,
É que te havemos de abraçar, Verdade!⁹¹¹

⁹⁰⁸ Antero de Quental, "O Convertido", S., p. 124.

⁹⁰⁹ Antero de Quental, "Salmo", S., p. 48.

⁹¹⁰ *Ibidem.*

Aborda a questão da teleologia do acto moral, tanto no seu carácter individual e privado, como no seu carácter colectivo e público, e justifica as razões da sua proposta de aperfeiçoamento do homem. Para isso acrescenta ainda, nos dois últimos tercetos do conjunto dos sonetos "Ideia", que:

O Paraíso e o templo da Verdade,
Ó mundos, astros sóis, constelações!
Nenhum de vós o tem na imensidade...

A Ideia, o sumo Bem, o Verbo, a Essência,
Só se revela aos homens e às nações
No céu incorruptível da Consciência!⁹¹²

Antero deixa claro que a sua reflexão acerca da moralidade humana se estrutura na experiência da situação limite que desperta o homem para o mundo moral: a morte. Por ser uma situação que, quer vivida efectivamente, quer experimentada reflexamente, encerra o mistério da existência de forma absoluta, por essa razão se constitui como o ideal que é paradigma da acção humana a nível moral, e por isso, abre essencialmente ao Absoluto. Refere Antero que essa experiência é "plenitude do ser [e] tipo (...) [d]a nossa liberdade moral"⁹¹³ e caminho de superação da sua finitude.

Este ideal de superação da antinomia do homem pela sua realização no mundo moral é também partilhado por Manuel da Silva Mendes, na medida em que considera que, por meio do acto livre, se encaminha a vontade individual para progressivamente se

⁹¹¹ Antero de Quental, "A Ideia, VII", S., pp. 200, 201.

⁹¹² Antero de Quental, "A Ideia, VIII", S., p. 201.

⁹¹³ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 160.

conformar no seu desenvolvimento com o *Tao*. O acto livre será sempre um acto que integra o homem no todo da razão da realidade, pelo que o uso da sua vontade tenderá a ser expressão da realização do absoluto.

O apogeu da vontade
É nada desejar;
O auge da inteligência
Chegar a não pensar.⁹¹⁴

Silva Mendes encara neste ponto a questão da dissolução da identidade do sujeito de acção, conferindo um carácter universal ao acto livre, por via da lei universal e indeterminada que a ele preside. Por ele, o homem dá-se conta que é agindo em conformidade com a natureza, que se realiza plenamente; ou seja, que é na recusa de uma perspectiva do acto de conhecimento assente na cisão sujeito/objecto, e na valorização do acto moral por relação a um padrão axiológico objectivo (portanto exterior ao sujeito na sua natureza), que a liberdade do homem se constrói e o faz entrever o Absoluto. É na não-acção que desemboca a actividade moral do homem, e é por meio dela que o seu carácter absolutamente livre se mostra ao homem como campo da sua realização.

Ah! ser em inacção!
Sem pensar, tudo ver;
Tranquilo o coração,
Ser tudo e nada ser!⁹¹⁵

Usando uma linguagem algo hermética e, como ele próprio confessa, "marcada pela obscuridade"⁹¹⁶, e, tal como nos textos taoistas, com recurso insistente à forma do paradoxo, Silva Mendes tenta traduzir e integrar na sua mundividência o seu

⁹¹⁴ Manuel da Silva Mendes, "Excerptos de Filosofia Taoista", *CAMSM*, I, p. 297.

⁹¹⁵ Idem, p. 289.

Cf. Manuel da Silva Mendes, "Pensamentos, Máximas e Provérbios", XI, *CAMSM*, I, p. 313.

⁹¹⁶ Cf. Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e Chuang Tze", *CAMSM*, I, pp. 279-286.

entendimento do objectivo último do acto moral: a ânsia por não desejar, e acabar por não agir por não pensar. Nisto consiste o pleno da acção livre da consciência e a sua liberdade.

A liberdade, lei basilar da vida moral, constitui-se para o ser finito um ideal de absoluto, para o qual tende na sua realização. Efectiva-se a liberdade num processo de apropriação e de descentramento de si do eu (o eu pessoal ao qual Antero de Quental se refere no *Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade*⁹¹⁷) pelo exercício da vontade gradualmente auto-determinada segundo o paradigma do ideal divino. Este processo, que mais do que de liberdade, é de libertação, conduz a que, em face desse universo onde o sujeito se auto-determina tornando-se lei de si próprio, "não experiment[e] o coração do homem aquela impressão de vacuidade e morte, aquela tristeza fúnebre, que o mundo fatal e eternamente mudo do materialismo lhe infundia."⁹¹⁸ Existe, tal como para Silva Mendes, a afirmação de um ideal a realizar, que é tanto ideal de negação e distanciamento do mundo, como é de procura interior, pois que é sobretudo um caminho que culmina num estágio de liberdade face a esse mesmo mundo.

Tu que não crês, nem amas, nem esperas,
Espírito de eterna negação⁹¹⁹

Assim, encontra o homem, no interior de si próprio, a via superadora da sua situação de ser contingente, consciente da sua finitude, na medida em que descobre no íntimo da consciência "a lei moral [a qual,] criada pelo espírito em si mesmo, da inteira compenetração da vontade com o seu ideal, é lei perfeita da liberdade, porque o próprio

⁹¹⁷ Cf. Antero de Quental, *EBFMFL, F*, pp. 71-75 e p. 85.

⁹¹⁸ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 163.

Atente-se ao enorme paralelo, até na terminologia que ambos os autores manifestam, certamente em grande medida pelo esforço de tradução cultural de elementos essenciais do oriente sapiencial budista e taoista.

⁹¹⁹ Antero de Quental, "Estoicismo", *S.*, p. 119.

dever, à medida que a sua ideia se aprofunda, perde gradualmente o rígido carácter de obrigação (...) e transforma-se em atracção pura, puro amor.”⁹²⁰

Este processo de libertação da consciência reveste-se, portanto, para ambos os autores, de uma faceta que é, para o homem, a negação da sua finitude, à qual corresponde uma outra, que consiste na sua superação; ambos os autores coincidem em verificar que, no termo desta última, o homem entrevê o Absoluto.

Assim, podemos concluir desde já que, na confluência do percurso ético e da necessidade metafísica, encontra-se Antero com o termo búdico *Nirvana* e Manuel da Silva Mendes com a estruturação da realidade como *Tao*, expressão de uma concepção superiormente unitária do percurso do homem e do mundo, a que corresponde uma visão de síntese superadora das duas antinomias centrais que comandaram e orientaram as suas reflexões no plano metafísico e no plano ético-moral, e segundo as quais organizámos o presente trabalho.

Embora elaborando ao longo de toda a sua reflexão filosófica uma tradução de concepções e de conceitos oriundos do oriente sapiencial budista e taoista, tanto Antero como Silva Mendes optam por deixar estes dois termos - que referem a cúpula do seu sistema de reflexão metafísico-moral - na sua forma original. No seu reflexivo e cuidado trabalho de tradução do oriente sapiencial, ambos intentam criar um imediato efeito de estranheza e pretendem manifestar que o seu conteúdo, embora integrado na mundivisão ocidental, que partilham e para a qual contribuem, releva de um fundo cultural exógeno.

Com estes termos e com os seus pressupostos e as suas implicaturas gnoseo-éticas, os dois autores tentam referir a convergência que encontram no oriente sapiencial no culminar dos dois percursos: de saber e de acção. Manifestam igualmente que eles são as duas faces da mesma antinomia que é, afinal, a situação do "homem como ser no mundo". A frisar esta síntese superadora do desenvolvimento do mundo em que o homem se encontra antinomicamente colocado e donde brotam os dilemas de uma vida a ser escolhida e orientada dentro e além do mundo, Manuel da Silva Mendes conclui:

O *Tao* enquanto inominado, é um princípio, uma virtualidade; é o Não-Ser. O *Tao* com nome é a mãe de todos os seres. É de *Tao* que todos os seres procedem; mas,

⁹²⁰ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 165.

derramado no universo, *Tao* está n'eles e com eles; e a *Tao* todos os seres regressam, como as águas das montanhas às ribeiras, como as águas dos rios ao oceano.

O *Tao* existe constantemente inerte, praticando constantemente a não-acção: inominado, é o Não-Ser; com nome, é a Virtude imanente do universo. E a saída dos seres do seio do *Tao* e o regresso dos seres a *Tao*, ou o regresso dos seres ao Não-Ser, é a forma de actividade do *Tao*.⁹²¹

A integração e/ou conformação com o *Tao*, e a elevação ao *Nirvana*, são tomados como um estágio de perfeição moral, em que definitivamente se ultrapassa o ser real, por meio da máxima realização do ideal moral. É um estágio em que as antinomias - do real e do homem - se resolvem na realização do acto livre e indeterminado, pelo qual o eu individual se esbate e se afirma o Absoluto como síntese unitária.

Do sem-fórma vem a fórma;
Tudo vem do Tao, da Norma.

Não é do ser que a vida vem a ser:
Vem tudo o que tem vida do não-ser.⁹²²

O trabalho ascético de uma vida sob o ponto de vista gnoseo-ético, conduz o homem à compreensão da realidade do mundo e da forma de nele se orientar:

Em toda a diversidade
Vê o sábio a Unidade.⁹²³

Ora, verificamos como o conteúdo compreendido por ambos os autores, a partir destes conceitos centrais e estruturantes da sua mundivisão, é essencialmente devedor do oriente sapiencial budista e taoista. Por disso, cremos que, só se os seus textos forem estudados segundo esta perspectiva, podemos com maior propriedade tomar a chave para

⁹²¹ Manuel da Silva Mendes, "Lao Tze e a sua Doutrina segundo o Tao-te-king", *SF.*, p. 70. [destaques no original]

Cf. Manuel da Silva Mendes, *CAMSM*, I, pp. 221 e segs.

⁹²² Manuel da Silva Mendes, "Pensamentos, Máximas e Provérbios", II, *CAMSM*, I, p. 310.

⁹²³ *Idem*, III, pp. 310, 311.

conseguirmos neles penetrar, esclarecendo-os e compreendendo-os, em grande medida, como um esforço de tradução cultural, e como a efectivação de um diálogo intercultural entre a cultura portuguesa (a ocidente e a oriente) e as tradições sapienciais orientais.

Neste sentido, no caso anterior, acerca do *Nirvana*, diz Ananda K. Coomaraswamy que:

Nibanna is assuredely that noble Pearl, which to the World appears Nothing, but to the Children of Wisdom is All Things.

Lastly, Whosoever finds it finds Nothing and all Things; that is also certain and true. But how finds he Nothing? Why, I will tell thee how He that findeth it findeth a supernatural, supersensual Abyss, which hath no ground or Byss to stand on (...) and he findeth also nothing is like unto it and therefore it may fitly be compared to Nothing, for it is deeper than any Thing, and it is as Nothing with respect to All Things, forasmuch as it is not comprehensible by any of them. And because it is Nothing respectively, it is therefore free from All Things, and is that only Good, which a man cannot express or utter what it is, there being Nothing to which it may be compared, to express it by.⁹²⁴

Manifestando um enorme paralelo relativamente à leitura de Manuel da Silva Mendes no que se refere ao trabalho de tradução destes termos centrais, e das concepções que lhes estão subjacentes, Antero de Quental no soneto "Nirvana" refere-se a este estádio por "formas / rumor / lida / forças / desejos / vida..." e, mais uma vez, delimita-o como sendo em si um além, "vácuo". É sobretudo significativo como, na segunda quadra deste soneto, é feita a oposição entre a vida do mundo (com palavras de forte movimento) e a delimitação pela negativa da quietude do *Nirvana* ("imobilidade"; indefinida"; "Termina ali o ser").

Além disso, no primeiro terceto há um paralelo evidente com o percurso da saída da caverna platónica, com um momento de visão superior a que corresponde uma alteração a nível da consciência. Esta requer um novo caminhar que é visto como uma emergência - "o pensamento (...) emerge a custo" - para a "bela luz da vida, ampla, infinita."

⁹²⁴ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, pp. 115, 116.

Para além do Universo luminoso,
Cheio de formas, de rumor, de lida,
De forças, de desejos e de vida,
Abre-se como um vácuo tenebroso.

A onda desse mar tumultuoso
Vem ali expirar, esmaecida...
Numa imobilidade indefinida
Termina ali o ser, inerte, ocioso...

E quando o pensamento, assim absorto,
Emerge a custo desse mundo morto
E torna a olhar as cousas naturais,

À bela luz da vida, ampla, infinita,
Só vê com tédio, em tudo quanto fita,
A ilusão e o vazio universais.⁹²⁵

Existe em ambos os autores uma redefinição gnoseológica que está na base da conduta ética e, no caso anterior, atente-se como isso é referido de forma condensada nos dois últimos tercetos do soneto transcrito. Aqui encontramos, de facto, um processo de renúncia da contingência, no qual o eu pessoal e limitado "refluindo (...) para o seu centro verdadeiro, dissolve-se nalguma cousa de absoluto", a que corresponde na via mística "a união da alma com Deus."⁹²⁶ É de sublinhar que o meio para caminhar no caminho do *Nirvana* é o conhecimento, entendido como uma disciplina da mente e orientação da acção.

Os dois autores deixam em aberto a ideia de que, no final deste percurso ascético, é dada a felicidade como prémio da sua empresa. Traduzem do oriente sapiencial a concepção de um caminho de renúncia, sim, mas um caminho de renúncia que anuncia a imortalidade que leva o homem "à liberdade, à perfeição, à beatitude", fazendo-o entrar no "ilimitado, no inalterável"⁹²⁷, cuja lei é também ilimitada e inalterável ("virtualidade infinita"⁹²⁸), conduzindo-o à fusão com o que é verdadeiramente.

E, neste pináculo da reflexão de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes, encontramos mais uma vez uma tradução dos conteúdos sapienciais do oriente:

⁹²⁵ Antero de Quental, "Nirvana", *S.*, p. 133.

⁹²⁶ Antero de Quental, *TGF, F*, p. 165.

⁹²⁷ *Idem*, p. 166.

⁹²⁸ *Idem*, p. 161.

Whosoever finds it finds All Things; there is nothing [that] can be more true than this assertion. It hath been the Becoming of All Things; and it ruleth All Things. It is also the End of All Things; and will thence comprehend All Things within its circle. All Things are from it, and by it.⁹²⁹

Todavia, uma questão se levanta: a de saber se o termo desse processo de descoberta e de realização e fusão com o Absoluto é um puro ideal, o qual se se coloca pela sua natureza fora da realidade circunscrita no tempo e no espaço como um limite ideal que transcende a existência real e contingente, apresenta-se, talvez, como um ideal meramente quimérico.

Oh quimera, que passas embalada
Na onda dos meus sonhos dolorosos,
E roças co'os vestidos vaporosos
A minha fronte pálida e cansada!

(...)

Mas que destino o meu! E que luz baça
A desta aurora, igual à do sol posto,
Quando só nuvem lívida esvoaça!

Que nem a noite uma ilusão consista!
Que só de longe e em sonhos te pressinta...
E nem em sonhos possa ver-te o rosto!⁹³⁰

Por outro lado, temos de considerar se a expressão deste ideal como superação do real, manifesta antes que o percurso do homem em vista dele, não se caracteriza por ser estável nem contínuo. Neste caso, todo o soneto "Das Unnennbare" ganha um novo contorno e corresponde ao conteúdo do que se entende por quimera. Entende-se a quimera como expressão do carácter inefável e indizível do ideal, e, por isso o soneto é

⁹²⁹ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 116.

⁹³⁰ Antero de Quental, "Das Unnennbare", *S.*, p.85.

deixado aberto; ou seja, torna-o passível de ser realizado a seu modo e com diferentes características concretas, de acordo com o percurso particular do homem singular.

Assim entendido, o carácter quimérico desse ideal é ressaltado não só pela exclusão que faz do mundo, mas também, e para o sujeito, porque sendo este sempre em circunstância, esta lhe mostra que só pela sua anulação, aquele poderá ser alcançado. A reforçar esta nossa conclusão, o que entendemos neste contexto por quimera, vem na linha do sentido restrito que Oliveira Martins lhe conferiu no prefácio aos *Sonetos Completos de Antero de Quental*:

O próprio do génio é querer realizar o irrealizável; é ser quimérico, no sentido crítico da palavra, quando por quimera entendemos uma verdade essencial que não pode todavia reduzir-se a fórmulas compreensíveis, ou uma coisa cuja realidade se sente, sem se poder ver.⁹³¹

Inalcançável enquanto ser no mundo, o ideal põe-se, portanto, como um fim para além da existência concreta do sujeito, e, desta forma, caracteriza-se como Absoluto moral.

Se pois só (...) a renúncia a todo o egoísmo, define completamente a liberdade, e se a liberdade é a aspiração secreta das cousas (...) concluamos que a santidade é o termo de toda a evolução e que o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado. O drama do ser termina na libertação final pelo bem.⁹³²

No termo do percurso de libertação, atinge o coração o prémio do esforço de aperfeiçoamento moral que tal supôs; para além da "Ilusão" e da "Paixão" de que são (afinal) feitas as coisas do mundo, alcança o homem o seu momento de descanso de paz. Recorrendo igualmente à forma poética, também Manuel da Silva Mendes refere esse

⁹³¹ Antero de Quental, , S., Prefácio de Oliveira Martins, p. 26.

⁹³² Antero de Quental, *TGF, F*, p. 167.

Trata-se de uma ideia chave que fecha a mundivisão anterioriana, a qual é também expressa nos *Sonetos*:

"Amortalhei na fé o pensamento,
E achei a paz na inércia e esquecimento...
Só me falta saber se Deus existe!"

(Antero de Quental, "O Convertido", S., p.124.)

ideal como a realização em abertura para além do mundo e da sua circunstância, através do qual a felicidade é oferecida:

Quem para Tao se encaminha,
Parece desorientado;
Quem tao chega a conhecer,
Fica deslumbrado.

Supremo contentamento
É nada no-lo ter dado;
E das glórias a maior,
Nunca ser glorificado.⁹³³

A seu modo, recorrendo de forma diferenciada ao oriente sapiencial, ambos os autores apontam, no termo do edifício das suas reflexões acerca do mundo e do homem, para uma finalidade que oferece sentido e ordem à mudança; a concepção de uma ideia congregadora e estruturante, dá sentido ao movimento e torna-o desenvolvimento; atribui-lhe uma orientação. O fim é para eles uma imposição por recusarem a acção (e a vida) como um absurdo.

Daí que a este prémio oferecido àqueles que se empenharam na busca do ideal, se referem igualmente os textos do oriente sapiencial:

They, having obtained the Fruit of the Fourth Path, and immersed themselves in that living water, have received without price, and are in the enjoyment of Nibbana.⁹³⁴

No final, com ambos os autores que nos acompanharam nesta análise da realidade e do homem, concluamos então que, depois de se ter despojado da forma transitória e

⁹³³ Manuel da Silva Mendes, "Pensamentos, Máximas e Provérbios", X, *CAMSM*, I, p. 312.

⁹³⁴ Ananda K. Coomaraswamy, *BGB*, p. 93.

imperfeita, pode já o homem liberto tomar nas mãos a sua existência e realizar em liberdade a sua vida, num sonho bem alerta e pleno de pensamento⁹³⁵:

Na mão de Deus, na sua mão direita,
Descansou afinal meu coração.
Do palácio encantado da Ilusão
Desci a passo e passo a escada estreita.

Como as flores mortais, com que se enfeita!
A ignorância infantil, despojo vôo,
Depus do Ideal e da Paixão
A forma transitória e imperfeita.

Como criança, em lóbrega jornada,
Que a mãe leva no colo agasalhada
E atravessa, sorrindo vagamente,

Selvas, mares, areias do deserto...
Dorme o teu sono, coração liberto,
Dorme na mão de Deus eternamente.⁹³⁶

⁹³⁵ Antero de Quental termina a sua carta de Fevereiro de 1883 a António Lopes dos Santos Valente afirmando precisamente que:

"Esta grande máquina [o Universo] não pode deixar de ter um fim. Eu chamo a Liberdade a esse fim. Mas a Liberdade não consiste precisamente no desprezo do que é limitado, incompleto, transitório?" (*Cartas, II, op. cit.*, p. 656).

⁹³⁶ Antero de Quental, "Na Mão de Deus", *S.*, p.159.

CONCLUSÕES

Ao longo deste estudo, quisemos mostrar como um conjunto de ideias pertencentes à tradição filosófica e espiritual do oriente enforma a obra sonetística de Antero de Quental e os ensaios de Manuel da Silva Mendes. Pretendemos provar, com o nosso estudo, como foram um elemento estruturante do seu horizonte de compreensão do mundo e do homem, e como elas lhes permitiram desenvolver, de forma diferenciada, uma análise mais aprofundada sobre as questões que trouxeram para o centro da sua actividade de pensadores e de escritores.

Na obra dos dois autores, verificámos que o oriente, mais do que constituir uma presença temática, organiza o seu entendimento da realidade e potencia a análise que desenvolvem, por ser parte constituinte do seu olhar e do seu pensar. Quer Antero essencialmente com o budismo, quer também Manuel da Silva Mendes, principalmente com o taoismo, recolhem destas correntes sapienciais orientais paradigmas de análise e de linhas de pensamento por onde orientam a sua reflexão. Assim, um dos aspectos que quisemos mostrar com este estudo é que o oriente faz parte da estrutura da visão que ambos os autores têm na sua abordagem da realidade. Para além de carácter organizativo do oriente sapiencial, também ambos os autores traduzem um extenso número de conceitos, que acabaram por incluir no seu sistema que, dessa forma, lhes permitiram renovar, de forma muito específica, o seu pensamento.

Tendo sabido realizar uma releitura original de elementos de análise que devem ao oriente sapiencial, ambos os autores realizaram um elaborado e persistente trabalho de tradução cultural, que os levou a apurar a sua perspectiva sobre o mundo e o homem. Transladaram de sistemas de leitura da realidade diversos elementos que, uma vez incorporados no seu, adquiriram uma nova potencialidade reflexiva. É nossa convicção, pois, que o oriente alterou e reorganizou continuamente a sua forma de pensar, e que foi no diálogo que com ele foram elaborando, que apuraram o seu poder de análise, tendo-se, por isso, tornado parte integrante da vida da sua consciência e expressão do seu percurso literário-filosófico.

Com estes dois autores, a curiosidade e o interesse do ocidente pelos lugares e pelas culturas orientais tornou-se em diálogo interior de ideias, que foi sendo estruturado

de acordo com as situações concretas que cada um foi vivendo, e a que a escrita de cada um foi dando expressão.

Desta forma, se Antero de Quental tomou contacto com o oriente, à distância, por via de leituras e dos debates de ideias que sempre alimentaram em grande medida as suas relações sociais e intelectuais, e de que a sua actividade epistolográfica é mostra, já no caso de Manuel da Silva Mendes é através da sua vivência em Macau, que encontra o oriente. Encontra-o nas leituras de obras de estudiosos orientalistas com os quais foi tendo contacto, nas traduções que foi realizando de certas passagens dos textos taoistas (e também budistas), nas conversas que se proporcionavam na prossecução das suas actividades profissionais de docente, de advogado e de quadro administrativo da colónia. No entanto - como disso damos conta em várias partes do nosso texto - pensamos que foi na observação directa da vida dos chineses, em especial dos bonzos de vários mosteiros de Macau, que ele frequentava com grande regularidade, que se cimentou a inclusão de elementos do oriente sapiencial na sua vida intelectual e moral, os quais, passados para a sua escrita, ganharam perenidade. Todavia, por estarem de certa forma esquecidos, sentimos que urgia dar-lhes de novo um lugar de destaque e uma visibilidade, colocando-os no centro da investigação académica.

Portanto, se o tempo em que contactaram com o oriente foi, em ambos, sensivelmente coincidente em termos cronológicos, já o lugar e a perspectiva que sobre ele tiveram foi, de certa forma, o oposto, pois que um teve uma relação mediada pela leitura e pela reflexão, e o outro, um contacto directo pela longa estadia em Macau.

No entanto, ambos os autores, na forma como pensam e discorrem acerca da realidade, transportam elementos orientais que se tornam fundamentais para o seu pensamento e discurso, razão pela qual eles ganham, no conjunto da escrita portuguesa sobre o oriente, um lugar de destaque devido à profundidade e à originalidade do diálogo que estabelecem com o oriente sapiencial, na confluência dos discursos poético e filosófico.

Ora, foi objectivo da nossa investigação fazer ressaltar esses elementos e mostrar como, não só eles estão presentes, mas também são essenciais para que possamos compreender o verdadeiro alcance das suas reflexões, nomeadamente nas de cariz metafísico e ético-moral.

Foi nossa preocupação deixar claro como os dois autores, com a abertura que tiveram ao oriente sapiencial, potenciaram o diálogo intercultural pelo estabelecimento de conexões e de explicitações de grande originalidade e profundidade reflexiva. Por conseguinte, ambos reconhecem, nas ideias e nas práticas culturais do oriente, um valor e uma virtualidade que os conduzem a efectivar um elaborado exercício de tradução cultural, através do qual deles se apropriam e redefinem, fazendo-os transitar para o sistema da sua cultura.

Penetrar e estudar as suas obras é, neste aspecto, um sofisticado exercício de compreensão de uma vertente importante das relações interculturais, que a cultura portuguesa foi estabelecendo com o oriente, de que, entre as europeias, foi a primeira a ter conhecimento directo e experimentado, e em cuja relação com o ocidente, possui um lugar central.

Nas suas obras, o oriente reveste-se de um valor e de uma importância de interlocutor cultural, através do qual são traduzidos diversos conteúdos culturais, tais como ideias e concepções do mundo e da vida, formas de perspectivar a realidade e concepções teórico-práticas de resolver as antinomias centrais da existência do homem no mundo. Estas formam, aliás, a organização interna e a lógica de toda a segunda parte do nosso estudo.

Nas obras que analisámos, é estabelecido um extenso e profundo diálogo com a alteridade oriental que, por si, mostra a dignidade que lhe atribuem, tanto mais que exigem desse interlocutor uma capacidade de colocar em causa e de discutir os problemas centrais que preenchem a sua vida espiritual. Acedem ao oriente num diálogo que transportam para o interior de si mesmos. Assim, se por vezes transladam ideias e concepções que interpretam e de que se apropriam, noutras vezes, o oriente budista e taoista permite-lhes ver e teorizar o que antes só pressentiam e, por isso, abrem-se a ele e permitem que as suas interpretações possam ser alteradas e reorientadas por força dos elementos orientais. Parece-nos que este aspecto é de grande originalidade e, com a extensão e a profundidade que acontece na obra destes autores, talvez seja um caso raro no contexto da cultura portuguesa.

Por conseguinte, se foi nos sonetos e nos ensaios que, respectivamente, Antero de Quental e Manuel da Silva Mendes expressaram os debates que preencheram a vida da sua consciência e, assim, foram construindo uma verdadeira autobiografia poética e ensaística, os demais textos que produziram - cartas, artigos de jornal, poemas e traduções - ajudaram-nos a compreender o seu contexto e a sua real projecção. A todos estes textos recorreremos, no sentido de enquadrar devidamente as suas obras, de compreender pelo seu interior o seu percurso intelectual e moral e de tornar mais claro o processo de tradução que operaram de conteúdos culturais orientais para as suas obras.

Na obra sonetística de Antero de Quental e ensaística de Manuel da Silva Mendes, apercebemo-nos de que se estabelece um real diálogo intercultural, em que o elemento oriental renova e readapta a sua visão da realidade e em que a cultura portuguesa desempenha um papel essencial de mediador cultural desse vasto trabalho translatório. Nos seus sonetos e nos seus ensaios, compreendemos como a escrita funcionou para ambos, em grande medida, como o registo da história de um percurso intelectual e moral de consciência. Durante o desenvolvimento da vida da sua consciência e no esforço de concepção da sua finalidade, o oriente esteve presente de forma destacada e efectivamente orientou-os.

Os dois autores, tendo vivido sensivelmente durante o mesmo período - do final do séc. XIX às primeiras décadas do séc. XX, com uma diferença de cerca de uma geração - à medida que foram desenvolvendo o seu estudo e aprofundando o seu conhecimento acerca das tradições sapienciais orientais, foram delas elaborando uma releitura de que a sua obra é, em grande parte, o fruto. Como vimos, com a análise pormenorizada que realizámos dos seus textos, recorreram a esses elementos e

encontraram neles um aprofundamento conceptual e virtualidades interpretativas, para aspectos centrais das problemáticas que abordaram, em relação às quais não encontraram, no interior da cultura ocidental/ portuguesa, nem conceitos, nem enquadramentos conceptuais, que pudessem utilizar para reflectirem o seu conteúdo. Neste ponto, verificámos que há um vasto campo de análise translatória nas suas obras, centrado essencialmente em duas áreas aglutinadoras, que enunciámos como sendo a antinomia da realidade e a antinomia do homem.

Tendo sido ambos homens de acção, pois tiveram a seu modo e de acordo com as circunstâncias que a vida lhes foi proporcionando, uma notável actividade política e um assinalável comprometimento social, orientado por uma actividade educativa e pedagógica, que passou pela escrita de panfletos, artigos de jornais, cartas, e por palestras e conferências públicas, o vasto conjunto das suas reflexões metafísico-éticas ganharam um valor muito peculiar pela partilha que delas foram fazendo com a comunidade em que viveram. Baseando esta sua actividade na crença íntima da possibilidade de regeneração do homem, verificámos que houve sempre uma preocupação de publicação e de divulgação do seu pensamento, no sentido de realizarem, de acordo com os seus meios e a sua posição, uma reforma do homem e da sociedade. Foram portanto, neste sentido, homens com um ideário, para o qual muito contribuiu o estudo e a expressão que efecturam do oriente.

O estudo do budismo e do taoismo seguia, muito particularmente nas décadas em que viveram, um curso de grande voga entre as elites culturais europeias que se mostravam permeáveis à recepção do oriente sapiencial. Deste modo, mostrámos ao longo da nossa investigação, como a obra destes dois autores se deve inscrever e inserir num movimento bem mais alargado e abrangente de descoberta e de estudo do oriente.

Se, então, é verdade que tanto Antero de Quental como Manuel da Silva Mendes pertencem a uma vaga de estudiosos e de escrita do orientalismo na intersecção dos discursos poético e filosófico, também é necessário referir que constatámos como o orientalismo, nestes dois autores, se reveste de características muito específicas, que esperamos ter deixado claras. Discutimos e argumentámos acerca deste termo, e tentámos sobre ele lançar pontes e perspectivas de análise que ultrapassem a suspeita, e até o descrédito, a que estavam, até há algumas décadas atrás, votados os estudos orientalistas.

O nosso estudo pretendeu, assim, fornecer elementos que permitem verificar como os estudos orientais têm sido orientados por intuítos bem mais alargados e universais que não se esgotam em questões de instrumentalização geopolítica e de estratégia de expansão cultural.

Especificamente em Antero de Quental, encontrámos o recurso ao oriente sapiencial budista, no sentido de esclarecer aspectos que ocuparam e atormentaram a vida da sua consciência. Em trabalhos de investigação que realizámos e publicámos anteriormente⁹³⁷, perspectivámos a presença do oriente na obra anterioriana como uma releitura; porém, com o aprofundamento e alargamento da nossa investigação, damo-nos conta de que o oriente é um elemento integrante e central da própria visão do mundo, é parte constituinte do seu horizonte de compreensão e consiste num elemento essencial para que se possa entender a sua proposta de renovação individual e social do homem.

No caso de Manuel da Silva Mendes, o oriente foi desde cedo uma presença comum no seu quotidiano de vida em Macau. Todavia, muito ao invés dos hábitos da comunidade europeia no seu tempo aí radicada, Silva Mendes esforçou-se por transpor as barreiras linguísticas e entabular, com clérigos e com académicos chineses e macaenses, um diálogo que se tornou essencial para compreendermos a sua vida intelectual. O oriente é para ele um elemento da vida da sua consciência e do processo de orientalização que foi operando na sua vida, na (e através da) sua escrita; na sua escrita a tradução do oriente não se opera só a nível intelectual, mas passa para as práticas do quotidiano.

Por conseguinte, em conclusão, defendemos que, por um lado, o oriente budista e taoista enforma o horizonte de compreensão que têm do mundo e da vida do homem, e que, por outro, o exercício de escrita a que se dedicaram, não só foi em grande medida devedor de um trabalho de tradução e de transferência dos elementos orientais para a sua

⁹³⁷ Carlos Alves, *Os Sonetos de Antero de Quental: uma leitura do budismo indiano*, eds. Universidade de Macau, 2001. (texto da dissertação de mestrado em estudos luso-asiáticos, adaptado para publicação)

mundividência, mas também, e sobretudo, é um convite para o estabelecimento de novas pontes e de novas e revigoradas formas de intercâmbio com o oriente sapiencial.

Por isso, quisemos seguir um percurso que abra a um desenvolvimento da consciência de acordo com o que nos foi requerido pelos textos, e, sobre eles, construímos teóricas linhas de interpretação e de análise que nos proporcionaram, com crescente nitidez, sistematizar as ideias que se nos foram patenteando. Por outras palavras: deixámos que os textos falassem, destacando neles novos universos de significação e actuais perspectivas de leitura e de análise, de onde o elemento oriental se destacou, como constituindo um dos pilares essenciais para uma compreensão abrangente da obra literário-filosófica de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes.

Os textos que analisámos neste estudo são textos com os quais tínhamos contacto desde há muito mas, de certa forma, separadamente e em afastados universos cognitivos e simbólicos. Com a investigação e a reflexão que subjazem a este estudo, aproximámo-los, cruzámo-los e enquadrámo-los de forma original e nova, tendo sobre eles oferecido um entendimento coerente num exercício de tradução e de interpretação culturais.

Do seu conjunto, ressalta a intenção que tivemos de mostrar como para Antero de Quental e para Manuel da Silva Mendes a escrita possui uma missão pedagógica e iniciática, onde o elemento oriental, budista e taoista, tem um lugar de destaque. É uma missão tendente, sobretudo, a um trabalho de renovação e de reforma do homem pelo exercício reflexivo do espírito, trabalho esse que a realização deste trabalho de investigação foi já para o seu autor.

Para terminar, gostaríamos de afirmar que, no início do século XXI, num momento da história da humanidade em que se impõe o estabelecimento de bases sólidas para um diálogo intercultural, racional e equilibrado, é missão da academia desenvolver

estudos de investigação solidamente fundamentados nas áreas das humanidades, com vista a garantir futuras gerações esclarecidas e dialogantes, num ambiente de maior conhecimento mútuo.

Vivendo nós há já três décadas no oriente, em contacto com as principais tradições culturais orientais na China e na Índia - sobretudo em Macau e em Nova Delhi - e aqui desenvolvendo o nosso estudo e a nossa vida profissional de docente, e de tradutor profissional, estamos realmente convictos que a realização de estudos sobre o oriente que potenciem o diálogo intercultural ocidente/ oriente, - como este que agora apresentamos - são essenciais para cimentar a paz e fazer frutificar o entendimento. Para além disso, são também essenciais para que a cultura portuguesa continue a desempenhar, no diálogo com o oriente, um papel fundamental que tem por direito. Inscrevendo este trabalho neste contexto, estou certo que a língua e a cultura portuguesas, através do seu ensino e da investigação desenvolvidos nas escolas, especialmente a oriente, serão um factor essencial de perenidade e de efectivação desse diálogo de conhecimento e de compreensão no mundo globalizado.

GLOSSÁRIO

Pretende-se, com este glossário, fornecer um esclarecimento básico dos termos próprios do budismo e do taoísmo, que foram usados neste trabalho, seguindo para tal a grafia comumente utilizada nos estudos desta área, que foi fixada pela Sahitya Akademi de Nova Delhi, Índia:

Anatta - A não existência no mundo de algo permanente, para além do devir contínuo.

Anicca - Princípio da impermanência, essencial a toda a realidade captada pelos sentidos ou dela derivada. Contingência.

Anitya - A impermanência do real. A contingência e a finitude existentes no mundo.

Arahat - Refere-se a todo aquele que, por meio de um esforço de aperfeiçoamento moral, já atingiu um estado de sabedoria de entendimento e de vontade. Aqueles que atingiram o *Nirvana*.

Arya-satya - O código essencial dos ensinamentos do budismo original, passados, segundo a tradição, pelo próprio Buda aos seus discípulos directos. Consiste num conjunto de quatro verdades fundamentais conducentes à libertação da individualidade (em português traduzidas normalmente por "As Quatro Nobilíssimas Verdades Capitais" (do inglês "Four Noble Truths").

Astangika-marga - É a súpula dos ensinamentos budistas, resumidamente codificados num conjunto de mandamentos formais. Normalmente é traduzido por "Óctuplo Caminho"(do inglês "Eightfold Path"). É com a quarta destas verdades que é constituído o Caminho Médio, ou simplesmente o Caminho (do inglês, "Middle Way"), o qual tem por objectivo conduzir quem as pratica à libertação do sofrimento (*dukkha*) que é a naturezada existência (incluindo especialmente a humana), com vista a alcançar o *Nirvana*.

Buda - significa literalmente "o iluminado" e refere-se ao príncipe Sakyamuni, fundador do budismo, mas é um termo que pode ser usado por todos os que tenham atingido o

estádio de Nirvana e que, por esse facto, se tenham destacado e sido reconhecidos como modelos de acção.

Dukkha - refere-se ao sofrimento e à imperfeição. É a qualidade essencial que decorre da consciência da contingência. No homem toma a forma de angústia espiritual. É a base do entendimento correcto do que o real é verdadeiramente e, por isso, é a base da *Arya-satya*. Tudo o que é no mundo, é imperfeito e anseia por perfectude. É o estágio que, nas escrituras budistas é colocado como oposto ao *Nirvana*.

Gautama - Nome de família dado ao príncipe Sakyamuni ou Siddhartha.

Karma - Literalmente significa Trabalho ou Factos e inclui as suas consequências naturais.

Nirvana (Nibbana) - Estado de liberdade de consciência alcançável pela extinção do desejo e da vontade individuais. Refere-se a um estado de imperturbabilidade de consciência, o qual pode ser alcançado nesta vida (o pequeno *Nirvana*, muitas vezes referido por não-acção) ou após a morte (o grande *Nirvana*). Tranquilidade e paz por desprendimento do mundo e das suas cadeias causais. Libertação do *karma*. Vazio, extinção da individualidade.

Pratityasamutpada - Linha de Origem Dependente. É um conceito que refere o facto de que tudo na realidade deve a sua existência a algo fora de si. Tudo o que é, foi gerado por outro, sendo que, assim, o mundo é um espectáculo de cadeias causais de eventos que se interrelacionam por interdependência. Refere o fluxo contínuo do mundo que explica que nada a í seja permanente.

Samtara - Fluxo do movimento do mundo que se manifesta pelo aparecimento e desaparecimento contínuos dos seres e das emoções.

Skandha - Todos os seres do mundo são compostos por várias partes que, na sua extinção se separaram. Compósitos. Na realidade não existe nenhum ser simples, pois que todos tendem a procurar, a seu modo e de acordo com a sua natureza, formas de colmatar as suas imperfeições, desejando para tal o que ainda não possuem. Esta é a origem da *Anitya*.

Samadhi - A rectitude e disciplina de pensamento, na raiz da qual está a concepção da realidade como impermanência. Pela concepção do mundo como um espectáculo de

precaridade, a disciplina exercita-se no controlo que não permite à mente e à vontade apegar-se às aparências, tomando-as como estados de permanência.

Tao - Princípio taoista que refere, segundo o carácter chinês, o Caminho, fluxo, processo. Refere-se igualmente ao trabalho e à disciplina (daí se relacionar com o *Yoga*) daquele que procura encontrar o Caminho. O termo ganhou divulgação com a obra de Lao Tze, Tao-te-king (*O Livro da Via e da Virtude de Láucio*, na sua tradução portuguesa por Luiz Gonzaga Gomes, 1952). O real que é o *Tao* está para além dos nomes e dos conceitos, mas dá-se em totalidade se se compreender o fundo de existência que sustem o real. Para o taoísmo, a procura do tao significa, em traços gerais, o abandono de uma visão parcelar e egoísta de cada indivíduo e o desprendimento da vontade individual, com a concomitante inserção na totalidade da realidade.

Trishna - O desejo em sentido lato e que se refere à origem do devir a nível ontológico. A tendência natural dos seres a desenvolverem-se e a manifestarem-se de acordo com a sua natureza.

Wou Wei - Literalmente significa não-acção. Dado não haver nenhum absoluto no mundo, o taoísmo propõe uma "arte de viver" que consiste na conformação da vontade e da consciência à abstenção de desejo e do apego ao momento presente que flui incessantemente. Retracção e controlo da vontade, com um enfoque especial no desprendimento do fugaz e centramento no absoluto, que pode ser atingido pela conformação da acção a uma lei moral universal e permanente. É um estágio que implica um extremo esforço da vontade e de controlo da mente. Não se pode confundir com inacção ou quietude exterior.

Yang - Princípio que completa o *Yin* e a ele se opõe. É a força activa que gera. É a actividade constante. Princípio apresentado no *I-king* e no *Tao-te-king*.

Yin - Refere-se ao princípio que simboliza a fertilidade que acolhe a vida. Representa o poder de passivamente produzir. Oposto do *Yin*. Princípio apresentado no *I-king* e no *Tao-te-king*.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA (Antero de Quental):

QUENTAL, Antero de, *Sonetos*, organização, introdução e notas de Nuno Júdice, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1994.

-----, *Política*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1993.

-----, *Filosofia*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Joel Serrão, ed. Comunicação, Lisboa, 1991.

-----, *Cartas II*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, ed. Comunicação, Lisboa, 1989.

-----, *Cartas I*, col. Obras Completas de Antero de Quental, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, ed. Comunicação, Lisboa, 1989.

-----, *Sonetos*, ed. organizada, prefaciada e anotada por António Sérgio, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1968.

AA.VV., “Antero de Quental (1891-1991)”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Abril-Junho, 1991.

AA.VV., *Poesia Romântica Portuguesa*, antologia organizada e prefaciada por Álvaro Manuel Machado, ed. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1982.

ALVES, Carlos Miguel Botão, *Os Sonetos de Antero de Quental: uma leitura do budismo indiano*, eds. Universidade de Macau, 2001.

ALVES, José, *Antero de Quental. Les Mortelles contradictions*, F.C Gulbenkian, Paris, 1982.

CARREIRO, José Bruno, *Antero de Quental: subsídios para a sua biografia*, Livraria Morais, 1948.

CIDADE, Hernâni, *Antero de Quental*, ed. Presença, Lisboa, 1988.

CARVALHO, Joaquim de, *Evolução Espiritual de Antero de Quental e Outros Escritos*, ed. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1991.

-----, Joaquim de Carvalho, *Evolução Espiritual de Antero de Quental e Outros Escritos*, Secretaria Regional da Educação e Cultura, Angra do Heroísmo, 1983.

COIMBRA, Leonardo, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Guimarães ed., Lisboa, 1991.

FEITAIS, Paulo, “Antero de Quental foi budista?”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, ano VI, n.11, pp. 109-124, 2007.

FRAGA, Gustavo de, “Reflexão sobre Antero”, Instituto Universitário dos Açores, *Arquipélago. Série Ciências Humanas*, n.1 (Jan. 1979): pp. 9-41. (<http://hdl.handle.net/10400.3/549>). (consultado em 22.Mar.2014)

GOUVEIA, Maria Margarida Maia, “Cecília, Antero e os Caminhos para a Perfeição”, *Scripta*, v. 6, n. 12, Belo Horizonte, 2003, pp. 146-155.

GUERREIRO, José Emanuel Pereira, *A ideia de morte nos sonetos de Antero de Quental*, dissertação de mestrado, Universidade do Algarve, 2008.

LOURENÇO, Eduardo, *Antero ou a Noite Intacta*, ed. Gradiva, Lisboa, 2007.

MATOS, Sérgio Campos, “Oriente e Orientalismo em Portugal no séc. XIX: o caso de Oliveira Martins”, *Impactum*, Coimbra University Press, (URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/24141>), ed. Instituto Oriental da Universidade de Coimbra – CADMO Revista do Instituto Oriental da Universidade de Coimbra, n. 12, *Actas do Colóquio Internacional “Orientalismo Ontem e Hoje”*, pp. 211-224, s.d.

PIMENTEL, Manuel Cândido, *Antero de Quental, uma filosofia do paradoxo: ensaios*, Ed. Instituto Cultural de Ponta Delgada, Jan. 1993.

QUEIROZ, Eça de, *Notas Contemporâneas*, Lisboa, Edições Livros do Brasil, pp. 254, s.d.

RODRIGUES, Ana Maria Moog, “O Absoluto no Pensamento de Antero e em Posteriores Filósofos Portugueses”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XLVII, fasc. 2, Abr. Jun., Braga, 1991, p. 247.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos, “Antero de Quental e a Recepção da Filosofia Alemã em Portugal”, *Arte, Metafísica e Mitologia, colóquio Luso - Alemão de Filosofia*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, pp.31-52.

-----, *Antero de Quental: uma visão moral do mundo*, ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, (Temas Portugueses), Lisboa, 2002.

SÉRGIO, António, *Notas sobre Antero, Cartas de problemática e outros textos filosóficos*, ed. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2001.

-----, “Antero de Quental na filosofia do seu tempo”, *Revista de Guimarães*, n.102, 1992, pp. 41-50.

-----, “Antero de Quental: o primeiro filósofo da encruzilhada”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T.16, Fasc. 2, Abr.-Jun. 1960, pp. 142-149, <http://www.jstor.org/stable/27860080>.

-----, *Um problema anteriano: (sôbre a ideia e a realidade do desprendimento activo na peregrinação moral do autor dos Sonetos)*, edição do autor, depositária, Portugália, 1940.

SILVA, Lúcio Craveiro da, *Antero de Quental – Evolução do Seu Pensamento Filosófico*, Livraria Cruz, Braga, 1959.

BIBLIOGRAFIA (Manuel da Silva Mendes):

MENDES, Manuel da Silva, *Socialismo Libertário ou Anarchismo*, prefácio de João Freire, Lisboa, Livraria Letra Livre, edição fac-símile, 2006.

MENDES, Manuel da Silva, *Macau – Impressões e Recordações*, prefácio de Graciete Batalha, ed. Tipografia Mandarin, Macau, 1979.

MENDES, Manuel da Silva, *Colectânea de Artigos de Manuel da Silva Mendes*, vols. I, II, III, compilado, organizado e prefaciado por Luiz Gonzaga Gomes, Macau, 1963.

MENDES, Manuel da Silva, *Excerptos de Filosofia Tauísta, segundo o “Tao Teh King de Lao Tze e o “Nan Hua King” de Chuang Tze*, (com prefácio de Chan Chek Yu, traduzida pelo Expediente Sínico, e apresentação do autor), ed. Tipografia da Escola de Artes e Ofícios do Orfanato da Imaculada Conceição, Macau, s/ data.

MENDES, Manuel da Silva, *Sobre Arte*, ed. Leal Senado de Macau, Macau, s/ data.

MENDES, Manuel da Silva, *Sobre Filosofia*, ed. Leal Senado de Macau, Macau, s/ data.

ALVES, Carlos Miguel Botão, “Silva Mendes e o Taoísmo, Prespectivas sobre o Tau-Te Ching”, *Revista de Cultura*, vol. 5, n. 15 (Julho-Setembro), ed. Instituto Cultural de Macau, 1991, pp. 151-162.

AMARO, Ana Maria, *Filhos da terra*, ed. Instituto Cultural de Macau, 1988.

ARESTA, António, *A Educação Portuguesa no Extremo Oriente – Estudos de História da Educação*, Lello Editores, Porto, 1999.

-----, “Manuel da Silva Mendes, Professor e Homem de Cultura”, *Administração*, n. 58, vol. XV, 2002 – 4º, Macau, pp. 1351-1374.

-----, “Manuel da Silva Mendes: historiador do socialismo libertário”, *Revista de Cultura*, Macau, n.º 16 (Out.-Nov.-Dez.), Macau, 1991, pp. 187-195.

-----, “Manuel da Silva Mendes e a Poética do Taoísmo”, s. l., s. n., 1990.

CABRITA, Maria João, “MENDES, Manuel da Silva, Socialismo Libertário ou Anarchismo”, *Revista de Cultura*, vol. 26, Lisboa, 2009, pp. 307-310.

GONÇALVES, Amadeu, *Manuel da Silva Mendes: com Vila Nova de Famalicão e em Macau: entre o anarquismo e a filosofia oriental*, V. N. de Famalicão, 2009.

LESSA, Almerindo, *Macau, Ensaios de Antropologia Portuguesa dos Trópicos, Administração de Macau*, Lisboa, Fundação Oriente, Instituto de Investigação Científica Tropical, Instituto Português do Oriente, 1996.

LIANG, Wu Zhi, “A História e a Realidade dos Periódicos de Ciências Sociais de Macau”, *Administração*, n. 82, vol. XXI, 4, Macau, 2008, pp. 1039-1046.

MOREIRA, Tiago, “Mendes, Manuel da Silva”, *Dicionário de Educadores Portugueses*, dir. António Nóvoa, Porto, Edições Asa, 2003.

RANGEL, Jorge A. H., “Silva Mendes e o exercício da cidadania”, *Jornal Tribuna de Macau*, n. 2664, 2007.

REGO, José de Carvalho e “Manuel da Silva Mendes”, *Figuras e Outros Tempos*, ed. Instituto Cultural de Macau, Macau, 1994.

SÉRGIO, Vanessa, “Manuel da Silva Mendes: entre fascínio e sortilégio”, ed. bilingue port/chin, *Revista de Cultura*, n. 31 (Julho 2009), ed. Instituto Cultural de Macau, pp. 64-77.

SILVA, Maria Edith da, *Documentos para a história da educação em Macau*, ed. Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, Macau, 1996.

-----, *Liceu de Macau: genealogia de uma escola*, ed. Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, Macau, 1996.

-----, *Manuel da Silva Mendes: a instrução pública em Macau*, ed. Direcção dos Serviços de Educação e Juventude, Macau, 1996.

TEIXEIRA, Manuel, *Liceu de Macau*, Direcção dos Serviços de Educação, 3ª ed., Macau, 1986.

BIBLIOGRAFIA (sabedoria oriental):

AA. VV., BORGES, Paulo & BRAGA, Duarte (orgs.) *O Buda e o Budismo no Ocidente e na Cultura Portuguesa*, Ed. Esquilo, Lisboa, 2007.

AA.VV., “Majjhima-nikaya”, *Mahadukkhakkhandha-sutta*, edição da PTS (Pali Text Society of London), London, 1929.

ARONSON, Harvey B., *Love and Sympathy in Theravada Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, New Delhi, 1996.

BECHERT, Heinz, *Buddhist Revival in East and West*, Thames and Hudson, London, 1984.

BECHERT, Heinz, GOMBRICH, Richard, (eds.), “The World of Buddhism”, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 8, n. 1, 1985, pp. 126-133.

BORGES, Paulo, “A Morte no Budismo: Da contemplação da Impermanência à Vida Pós-morte e à Descoberta da Imortalidade”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T.65, 2009, pp. 1243-1290.

CHAN, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963.

CORTÉS, Ovídio Carbonell, "Orientalism in Translation: Familiarizing and Defamiliarizing Strategies", *Translators' Strategies and Creativity*, ed. A. Beylard-Ozeroff, J. Králová e B. Moser-Mercer, Amsterdam Benjamins, 1998, pp.63-70.

CHATTOPADHYAYA, Debiprasad, *Indian Philosophy*, People's Publishing House, New Delhi, 1993.

CHEN, Ellen Marie, “Nothingness and the Mother Principle in Early Chinese Taoism”, *International Philosophical Quarterly*, St John's University, vol.9, Issue 3, 1969, pp. 391-405.

COOMARASWAMY, Ananda K., *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Munshiran Manoharlal Publishers, New Delhi, 1985.

DUYVENDAK, J. L., *Lao Tseu et le Taoïsme*, eds. du Seuil, Paris, 1965.

-----, *Tao tö king, Le Livre de la Voie et de la Vertu*, texte chinois établi et traduit avec notes critiques et une introduction, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1987.

DROIT, Roger-Pol, *Le Culte du Néant, Les Philosophes et le Bouddha*, ed. Seuil, Paris, 2004.

-----, *La Peur du Bouddhisme au XIXe siècle*, ed. Seuil, Paris, 1997.

FEITAIS, Paulo, “Antero de Quental foi budista?”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n. 11, Ano VI, 2007, pp. 109-124.

GODDARD, Dwight, *A Buddhist Bible*, Wordsworth Editions, London, 2009.

HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe*, State University of New York Press, New York, 1998.

-----, *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, State University of New York Press, New York, 1991.

HAMILTON, Sue, *Early Buddhism, A New Approach: The I of the Beholder*, Routledge, 2008.

-----, *Identity and Experience - The constitution of the human being according to early Buddhism*, Luzac Oriental, London, 1996.

HARVEY, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge University Press, 2013.

-----, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, 2000.

HECKER, Hellmut, “Ananda, The Guardian of the Dharmma”, <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/hecker/wheel273.html> (consultado a 14 de Janeiro de 2014).

HEIM, M., “A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tzu”, *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 11, Issue 4, 1984, pp. 307–335.

JULIEN, Stanislas, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Imprimerie Royale, Paris, 1842.

KALTENMARK, Max, *Lao Tseu et le Taoïsme*, eds. du Seuil, Paris, 1965.

-----, *Lao Tzu and Taoism*, transl. Roger Greaves, Stanford University Press, 1969.

KIM, Ha Poong, *Reading Lao Tzu: A Companion to the Tao Te Ching With a New Translation*, Xlibris Corporation, 2003.

KNUDTSEN, Karlie, "Emptiness and the Buddha Dharma" , *Zetetic Philosophical Magazine*, Northern Arizona University, vol. 2, Spring, 2007, pp. 30-34.

KOHN, Livia (ed.), *The Taoist Experience, An Anthology*, State University of New York Press, Albany, 1993.

KREEFT, Peter, *Heaven, The Heart's Deepest Longing*, (expanded version), Ignatius Press, San Francisco, 1989

LAU, Dim Cheuk, (ed.) *Tao te ching*, Chinese University Press, Hong Kong, 1989.

LIN, Yu Tang, *The Wisdom of Lao Tse*, Modern Library, New York, 1948.

MADAN, G. R., (coord.), *Buddhism. Its Various Manifestations*, Naurang Rai - Mittal Publications, New Delhi, 1999.

MASPERO, Henri, *Le Taoïsme*, Presses Universitaires de France, 1967.

-----, Henri, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, eds. Gallimard, 1977.

NARADA MAHA THERA, "The Buddha and His Teachings",

http://web.archive.org/web/20100902034756/http://www.bps.lk/bp_library/bp_102s/page_43.html (consultado em 02.Mar.2014)

-----, "Everyman's Ethics, Four Discourses of the Buddha", adapted from translations of Narada Thera, *The Wheel Publication*, n.14, Buddhist Publication Society, 1985.

PREMPATI, D., "Why Comparative Literature in India?", CHAPMAN, Michael, *English Academy Review*, vol. 24.1, 2007, pp. 3-22.

PRESBISH, Charles S., (ed.), *Buddhism: A Modern Perspective*, Pennsylvania State University, 1975.

PRICE, Joan, *Sacred Scriptures of the World Religions*, Continuum International Publishing Group, New York, 2010,

PULEO, Mev, *The Struggle is One: Voices and Visions of Liberation*, Albany, State University of New York, 1994.

PULIGANDLA, R., *Fundamentals of Indian Philosophy*, Abingdon Press, New York, 1975.

RADHAKRISHNAN, S., *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford University Press, New Delhi, 1988.

RADHAKRISHNAN, S., & RAJU, P. T., *The Concept of Man*, Harper Collins Publishers – India, New Delhi, 1988.

SAINT-HILAIRE, Barthélémy, *Du Bouddhisme*, ed. Benjamin Duprat, Paris, 1855.

SCHIPPER, Kristopher, VARELLEN, Franciscus, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, University of Chicago, Chicago, 2004.

SCHUHMACHER, Stephan, GERT, Woerner, *Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion: Buddhism, Hinduism, Taoism, Zen*, Shambhala eds., Boston, 1989.

SCHWAB, Raymond, *The Oriental Renaissance – Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, transl. by Gene Patterson-King and Victor Reinking, New York, Columbia University Press, 1984.

-----, "L'Orientalisme dans la Culture et les Littératures de l'Occident Moderne", *Oriente Moderno*, Anno 32, ed. Istituto per L'Oriente, n. 5/6, pp.136-141, 1952.

-----, *La Renaissance orientale: la découverte du sanscrit, le siècle des écritures déchiffrées, l'avènement de l'humanisme intégral, grandes figures d'orientalisme, philosophie de l'histoire et des religions, sciences linguistiques et biologiques, l'hypothèse aryenne, l'Inde dans la littérature occidentale, l'Asie et le romantisme, hindouisme et christianisme*, Dissertation de Doctorat, Payot, Paris, 1950.

SEDLAR, Jean W., *India in the Mind of Germany, Schelling, Schopenhauer and their times*, University Press of America, 1982.

SEDDON, Keith. *Lao Tzu: Tao Te Ching*, Lulu.com., 2008.

SHARMA, Chandradhar, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Abingdon Press, New York, 1975.

SILVA, C.L.A., NARADA MAHA THERA, *A Treatise on Buddhist Philosophy, or Abhidhamma*, Sri Satguru Publications, Delhi, 1988.

WILLIAM, Martin, *A Path And A Practice: Using Lao Tzu's Tao Te Ching as a Guide to an Awakened Spiritual Life*, Marlowe & Company, 2005.

WONG, Eva, *The Shambhala guide to Taoism*, Shambhala eds, Boston, 1997.

BIBLIOGRAFIA (geral):

AA.VV., “Back to translation as Language”, *Across Languages and Cultures*, n. 6 (2), 2005, pp. 143-172.

AA. VV., *Comparative Literature Worldwide: Issues and Methods*, Lisa Block de Behar, Montevideo, 2000.

AA. VV., *Cultural Translation: Reclaiming a Metaphor*, University of Hyderabad, Mumbai, 2004.

AA.VV., *O Orientalismo em Portugal*, ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Câmara Municipal do Porto, Porto, 1999.

AA.VV., *Orientalist Writers – Dictionary of Literary Biography*, Book 366, ed. Gale, 2012.

APP, Urs, *The Birth of Orientalism*, University of Pennsylvania Press, 2010.

APTER, Emily, *The Translation Zone, A New Comparative Literature*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006.

ASAD, Talal, “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”, James Clifford, George E Marcus (ed.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, 1986, pp. 141-164.

AUERBACH, Erich, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trad. Willard R. Trask, Princeton, Princeton University Press, 1953.

BACHMANN-MEDICK, Doris, “Cultural Misunderstanding in Translation: Multicultural Coexistence and Multicultural Conceptions of World Literature”, *Erfurt Electronic Studies in English*, 7, 1996, pp. 7-96, <http://webdoc.gwdg.de/edoc/ia/eese/artic96/> (consultado em 24 de Maio de 2014).

BAKER, Mona, *Translation and Conflict: a narrative account*, ed. Routledge, London, New York, 2006.

-----, *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Manchester, St Jerome Publishing, 1998.

-----, *In Other Words: A Coursebook on Translation*, London and New York, Routledge, 1992.

BARNWELL, Katharine 1983, "Towards acceptable translations", *Notes on Translation*, no. 95, June 1983, pp. 19-25.

BARRETO, Luís Filipe, "Apre(e)nder a Ásia", *O Orientalismo em Portugal*, ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Câmara Municipal do Porto, Porto, 1999, pp. 59-70.

BARTHOLD, Vasilli Vladimirovitch, *La Découverte de l'Asie. Histoire de l'Orientalisme en Europe et en Russie*, ed. Payot, Paris, 1947.

BASSNETT, Susan, *Reflections on Translation*, Multilingual Matters, Bristol, 2011.

-----, *Estudos de Tradução - Fundamentos de uma disciplina*, Tradução de Vivina de Campos Figueiredo, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

-----, *Comparative Literature: A Critical Introduction*, Oxford, Blackwell, 1993.

-----, *Translation Studies*, Rev. ed., Routledge, London, 1991.

-----, "Translating dramatic texts", *Translation Studies*, 3rd. ed. Routledge, London, 1988, pp. 120 – 132.

BASSNETT, Susan, TRIVEDI, Harish, (eds.), *Post-colonial Translation: theory and practice*, Routledge, London, 1999.

BASSNETT, Susan, LEFEVERE, André, *Constructing Cultures - Essays on Literary Translation*, Clevedon, Multilingual Matters, 1998.

BHABHA Homi K., *The location of culture*, Psychology Press, 1994.

-----, "Culture's in-between", *Questions of cultural identity*, 1996, pp. 53-60.

BELL, David, "Goethe's Orientalism", *Goethe and the English-speaking World: Essays from Cambridge Symposium for His 250th Anniversary*, ed. Nicholas Boyle and John Guthrie, Camden House, New York, 2002.

BENJAMIN, Walter, "The Task of the Translator", *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn, pp. 69-82, New York, Reimpr. in VENUTI, Lawrence, *The Translation Studies Reader*, 2012, pp. 15-23.

BERMAN, Antoine, *The Experience of the Foreign, Culture and Translation in Romantic Germany*, trad. S. Heyvaert, University of New York Press, 1992.

-----, *L'épreuve de l'étranger*, ed. Gallimard, Paris, 1984.

-----, *A prova do estrangeiro*, trad. Maria E. Pereira Chanut Bauru, ed. EDUSC, 2002.

-----, *A tradução e a letra, ou o albergue do longínquo*, trad. Marie-Hélène Catherine Torres, Mauri Furlan, Andréia Guerini, Rio de Janeiro, 2007.

BHABHA, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge Classics, 2004.

BHATT, S. R., *Schopenhauer and Indian Philosophy – a Dialogue between India and Germany*, ed. Arati Barva, New Delhi, 2008.

BILICI, Faruk, DUMÉZIL, Georges, (org.), *Voltaire. Textes sur l'Orient*, Tome I, éditions Coda, Paris, 1998.

BOURDIEU, Pierre, *Raisons Pratiques : sur la théorie de l'action*, Seuil, Paris, 1994.

-----, *Questions de Sociologie*, éditions de Minuit, Paris, 1984.

-----, “L'identité et la représentation”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, 63-70, 1980.

BOVO, Elena, « Opacité ou transparence, continuité ou cesures énigmatiques? Le débat entre Derrida et Gadamer sur le sens de la tradition dans la transmission du savoir », *NOBEL*, Pierre, 2004, pp. 9-19.

BRENNAN, Tim, “Settling Scores: the Orientalists strike back”, <http://rac.sagepub.com/content/48/3/94.citation>, 2007 (consultado em 14.Mar.2014).

BUDICK, Sanford, ISER, Wolfgang, (eds.) *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between*, Stanford University Press, 1996.

BUESCU, Helena Carvalhão, *Experiência do Incomum e Boa Vizinhaça*, Literatura Comparada e Literatura-Mundo, Porto editora, Porto, 2013.

-----, “Literatura-Mundo: observar em Português”, *Grandes Lições*, vol. 1, F. C. Gulbenkian/ Tinta da China, Lisboa, 2013.

-----, *A Lua, a Literatura e o Mundo*, ed. Cosmos, 1995.

CALDWELL, Malcolm, "Orientalism in Perspective", *Bulletin of the British Association of Orientalists*, new series, n. 9, 1977, pp. 30-38.

CARBONELL, Ovídio, "The Exotic Space of Cultural Translation", *Transaltion, Power, Subversion*, Román Alvarez and M. Carmen Africa-Vidal (eds), *Multilingual Matters*, 1996, pp. 79-98.

-----, "Linguística, traducción y cultura", *Trans – Revista Transcultural*, 1, pp. 143-150, Salamanca, 1996.

CARSON, D. A. 1985, "The limits of dynamic equivalence in Bible translation", *Evangelical Review of Theology*, vol. 9, no. 3, July 1985, pp. 200-213.

CASANOVA, Pascale, "Consécration et accumulation de capital littéraire. La traduction comme échange inégal », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 144, Seuil, Paris, 2002, pp.7-20.

-----, *La République Mondiale des Lettres*, Seuil, Paris, 1999.

CASTRO-PANIAGUA, Francisco, *English-Spanish Translation, Through a Cross-Cultural Interpretation Approach*, New York, Lanham, University Press of America, 2000.

CHESTERMAN, Andrew, *Memes of Translation - The Spread of Ideas in Translation Theory*, John Benjamins B.V., Amsterdam, 1997.

CLIFFORD, James, *A Experiência Etnográfica – Antropologia e Literatura no século XX*, Universidade Federal de Santa Catarina, Repositório de Conteúdo Digital, [clifford_aexperienciaetno.pdf](#) (consultado em 18 Jan.2014)

CLIFFORD, James and MARCUS, George E. (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1986.

CODDE, Philippe, "Polysystem Theory Revisited: A New Comparative Introduction", *Poetics Today*, ed. Duke University Press, n. 24, 2003, pp. 91-126.

COURBAGE, Youssef, KROPP, Manfred, *Penser L'Orient, Traditions et Actualité des Orientalismes Français et Allemand*, Presses de l'Ifpo, Beyrouth, 2004.

DAMROSCH, David, *What is World Literature?*, Princeton University Press, 2003.

DERRIDA, Jacques, *The Ear of the Other, Autobiography, Transference, Translation*, University of Nebraska Press, New Ed., 1988.

DEW, Nicholas, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford Historical Monographies, McGill University, 2009.

DUARTE, João Ferreira, “A Tradução enquanto metáfora e modelo”, *Estudos literários / estudos culturais, actas do IV Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*, vol. 2, Organização de Carlos J. F. Jorge e Christine Zurbach, Évora, 2004.

-----, (ed.), *A Tradução nas Encruzilhadas da Cultura*, ed. Colibri, Lisboa, 2001.

DUBOIS, Jacques, DURAND, Pascal, WINKIN, Yves, “ Le Symbolique et le Social. La reception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu », *Sociopolis*, éditions de l'Université de Liège, coll., 2005.

ECO, Umberto, *Experiences in Translation*, University of Toronto Press Incorporated, Toronto, 2008, (2001).

EL-DALI, Hosni Mostafa, “Towards an Understanding of Distinctive Nature of Translation Studies”, *Journal of King Saud University – Languages and Translation*, n. 23, 2011, pp. 29-45.

ELMARSIFY, Ziad, BERNARD, Anna, ATTWELL, David (eds.), *Debating Orientalism*, ed. Palgrave Macmillan, London, 2013.

EVEN-ZOHAR, Itamar, “Translation Theory Today – A Call for Transfer Theory”, *Poetics Today*, Duke University Press, vol.2, n.4, 1981, pp.1-7.

-----, “Polysystem Theory”, *Poetics Today*, Ed. Duke University Press, vol. 11, n. 1, 1990.

EVEN-ZOHAR, Itamar, TOURY, Gideon, *Translation Theory and Intercultural Relations*, ed. Tel Aviv University, 1981.

FLOTOW, Luise von, *Gender, Sex and Translation – The Manipulation of Identities*, St Jerome Publishing, Ottawa, 2005.

FOUCAULT, Michel, *A Arqueologia do Saber*, trad. de Luiz Felipe Baeta Neves, Rio de Janeiro, Forense, 1986, www.bocc.ubi. (consultado em 18.Jun.2013)

-----, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, ed. Gallimard, Paris, 1966.

FREGE, Gottlob, *Lógica e Filosofia da Linguagem*, ed. Cultrix, São Paulo, 1978.

GADAMER, Hans Georg, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, Paris, 1996.

GASSET, José Ortega y, *Unas Lecciones de Metafísica*, Alianza ed. Madrid, 1968.

GASSET, José Ortega y, « El tema de nuestro tiempo. La doctrina del punto de vista », *Revista de Occidente*, n. 39, Madrid, 1923.

GONZÁLEZ, Luís Pérez, ed., *Speaking in Tongues: Language across Contexts and Users*, Universitat de València, 2003.

GRODIN, Jean, « L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique : Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et Méthode », *Revue Internationale de Philosophie*, n. 54, 2000, pp. 469-485.

GUTT, Ernst-August, "From Translation to Effective Communication", *Notes on Translation*, vol.2, n. 1, 1998, pp.24-40.

-----, *Translation and Relevance. Cognition and Context*, St Jerome Publishing, Manchester, 1991.

HALLIDAY, Fred, "In a Time of Hopes and Fears", *British Journal of Middle Eastern Studies*, n. 36 (2), August 2009, pp. 171-175.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lectures on the Philosophy of Religion, The Lectures of 1827*, Oxford University Press, ed. by Peter C. Hodgson, 2006.

HEIDEGGER, Martin, *Acheminements vers la Parole*, ed. Gallimard, Paris, 1981.

HERMANS, Theo, "Cross-cultural translation studies as thick translation", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, vol.66, n.3, 2003.

-----, "Translation as Institution", *Translation as Intercultural Communication*, ed. Mary Snell-Hornby et al., John Benjamins B.V., Philadelphia, 1997.

-----, *The manipulation of literature. Studies in literary translation*, Croom Helm, London, Sydney, 1985.

HESPANHA, António Manuel, "O orientalismo em Portugal (sécs. XVI-XX)", *O Orientalismo em Portugal*, ed. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Câmara Municipal do Porto, Porto, 1999, pp. 15-37.

HOFFMANN, Charlotte, (ed.), *Language, Culture and Communication in Contemporary Europe*, Multilingual Matters, 1996.

HOLMES, James, *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Raymond van der Broek, Amsterdam, 1994.

INDEN, Ronald, "Orientalist Constructions of India", *Modern Asian Studies*, vol. 20, n.3, pp. 401-446, 1986.

IRWIN, Robert, *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*, ed. Penguin Adult, 2007.

-----, *Dangerous Knowledge – Orientalism and its Discontents*, Overlook Press, New York, 2006.

JAEGER, Werner, *Paideia, Ideals of Greek Culture*, trad. G. Highet, Oxford University Press, 1986.

JAKOBSON, Roman, "On Linguistic Aspects of Translation", *The Translation Studies Reader*, 3rd Edition, ed. Lawrence Venuti, Routledge, London – New York, 2012 (2000), pp. 126-131.

JENKINS, Jennifer, "German Orientalism: Introduction", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 24, n. 2, 2004, pp. 97-100.

KALMAR, Ivan, *Early Orientalism. Imagined Islam and the Notion of Sublime Power*, Routledge ed., New York, 2012.

KARAMANIAN, Alejandra Patricia, "Translation and Culture", *Translation Journal*, vol. 12, n°1, New York, 2008.

KEMNITZ, Eva-Maria von, "Robert Irwin, For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, éditions EHESS, 140 Oct./Déc., Paris, 2007, pp. 157-310.

-----, « Robert Irwin, For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies », *Archives de sciences sociales des religions*, octobre - décembre 2007, pp. 140-146 : <http://assr.revues.org/10863> (consultado em 17 de Abril 2014).

-----, "For Lust of Knowing. The Orientalists and their Enemies", *Archives de Sciences Sociales et Religions*, ed. EHESS, n.140, Oct./Déc. 2006, pp. 157-310.

KIERKEGAARD, Soren, *Kierkegaard's Writings, VII: Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy/Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, vol. único, Princeton University Press, 2013.

KLONDY, Lúcia de Oliveira Agra, “A integração da língua e da cultura no processo de tradução”, *BOCC-UBI*, (Biblioteca Online de Ciências da Comunicação – Universidade da Beira Interior), www.bocc.ubi.pt (consultado em 19.Dez.2013)

KOMISSAROV, Vladislav, “Norms in Translation”, *Translation as Social Action*, P. Zlateva (ed.), Routledge, London, 1993.

-----, “The practical value of translation theory”, *Babel*, n.31 (4), 1985, pp. 208-212.

LAMBERT, José, « The Cultural Component Reconsidered », Mary Snell-Hornby, *Translation Studies – An Integrated Approach*, 2006, pp. 17-26.

-----, “À la recherche de cartes mondiales des littératures », *Semper Aliquid Novi*, Janos Riesz e Alain Ricard (dir.), Tübingen, 1990.

-----, “La traduction, les langues et la communication de masse », *Target - International Journal of Translation Studies*, n.1, 2, Benjamins, Amsterdam, 1989.

LAMBERT, José, and GORP, Hendrik van, "On describing translations", HERMANS, Theo, *The manipulation of literature: Studies in literary translation*, 1985, pp. 42-53.

LANDRIN, Xavier, "La sémantique historique de la Weltliteratur: genèse conceptuelle et usages savants", BOSCHETTI, Anna (dir.), *L Espace Culturel Transnational*, Nouveau Monde éditions, Paris, 2010, pp. 73-134.

LARSON, Mildred L., *Meaning-based Translation: A guide to cross-language equivalence*, University Press of America, New York, 1984.

LAURENS, Henry, “L’orientalisme français: un parcours historique », COURBAGE, Youssef, KROPP, Manfred, 2004, pp. 103-128.

LEFEVERE, André (ed.), *Translation, History, Culture. A sourcebook*, Rotledge, London, 1992.

-----, “Why waste our time on rewrites? The trouble with interpretation and the role of rewriting in an alternative paradigm”, *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, 1985, pp. 215-243.

LEFEVERE, André, e HERMANS, Theo, eds., *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, St Martin’s, New York, 1985.

LEHMANN, Hans-Thiel, *Escritura política no texto teatral*, Perspectiva, Coleção Estudos, São Paulo, 2009.

LONGINOVIC, Tomislav Z., “Fearful Asymmetries: A Manifesto of Cultural Translation”, *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, University of Wisconsin-Madison, vol. 35, n.2, Autumn 2002. (<http://www.jstor.org/stable/1315162>) (consultado em 25.Nov.2013)

LOWE, Lisa, *Critical terrains: French and British orientalism*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991.

MACKENZIE, John M., *Orientalism, History, Theory and arts*, Manchester University Press, 1995.

MAN, Paul de, “The Return to Philology”, MAN, Paul de, *The Resistance to Theory*, foreword by Wlad Godzich, *Theory and History of Literature*, vol. 33, Manchester University Press, 1986.

MANI. Lata, FRANKENBERG, Ruth, “The Challenge of Orientalism”, *Economy and Society*, vol. 14, Issue 2, 1985, pp. 174-192.

MARITAIN, Jacques, *Primaute du Spirituel*, ed. Librairie Plon, Paris, 1945.

MARTINO, Pierre, *L’Orient dans la Littérature Française*, eds. Hachette, Paris, 1906.

MATTÉI, Jean-Jacques, « L’Inspiration de la Poésie et de la Philosophie chez Platon », *Noesis*, n.4, 2000, 2006, pp. 73-90. (consultado a 19 de Maio de 2014: <http://noesis.revues.org/1464>)

MINER, Earl, “On the Genesis and Development of Literary Systems, I”, *Critical Inquiry*, vol. 2, pp. 339-353.

MOESCHLER, Jacques, AUCHLIN, Antoine, *Introduction à la linguistique contemporaine*, Hachette, Paris, 2009.

MOUNIER, Emmanuel, *Le Personalisme*, ed. P.U.F., Paris, 1949.

MOURA, Jean-Marc, *Lire l’Exotisme*, ed. Dunod, Paris, 1992.

NEWMARK, Peter, *Approaches to Translation*, Pergamon Press, Oxford, New York, 1981.

-----, “Principles of Correspondence”, *The Translation Studies Reader*, 3rd Edition, ed. Lawrence Venuti, Routledge, London – New York, 2012 (2000), pp. 141-155. -----, TABER, Charles Russell, *The Theory and Practice of Translation: Helps for Translators*, ed. E.J. Brill, Leiden, 2003, (1969).

NIDA, Eugène A., *Language, Culture and Translating*, Shanghai Foreign Language Press, Shanghai, 2001.

-----, “Theories of Translation”, *Languages and Cultures in Translation Theories – Association Canadienne de Traductologie / Canadian Association for Translation Studies*, Concordia University, vol.4, n. 1, 1991, pp.19-32.

-----, “The Nature of Dynamic Equivalence in Translating”, *Babel - International Journal of Translation*, 22, 3, 1977, pp. 99-103.

-----, *Toward a Science of Translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*, E. J. Brill, Leiden, 1964.

NIDA, Eugène, TABER, Charles, *The Theory and Practice of Translation*, United Bible Societies ed., 1982.

NOBEL, Pierre, (org.), *Textes et Cultures: reception, modèles, interférences*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2004.

NUNES, Maria José Campos Benedito, (org.), *Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético*, ed. UFMG, Belo Horizonte, 2007 (1999).

OLIVEIRA, Maria Clara Castellões de, “BERMAN, Antoine. A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica – Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Holderlin”, trad. Maria Emília Periera, Bauru, EDUSC, 2002.

PAVIS, Patrice. “Para uma especificidade da tradução teatral: a tradução intergestual e intercultural”, *O teatro no cruzamento de culturas*, São Paulo, Perspectiva, 2008, p. 123-154.

POUILLON, François, (ed.) *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, éditions Karthala, Paris, 2008.

POUILLON, François, VATIN, J.C., BARTHÉLEMY, G., VOLAIT, M., *Après l'orientalisme: l'Orient créé para l'Orient*, Ed. Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud, 2012.

PROUST, Bernard, « Traduire Héraclite », *Traduire les Philosophes: actes des Journées d'étude organisées par le Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne*, Université de Paris I, 1992, pp. 107-130.

PULEO, Mev, *The Struggle is One: Voices and Visions of Liberation*, Albany, State University of New York, 1994.

PYM, Anthony, *On Translator Ethics: Principles for Meditation between Cultures*, John Benjamins, B.V., Philadelphia, 2012.

-----, *Exploring Translation Theories*, Routledge, New York, 2010.

-----, “Okay, So How are Translation Norms Negotiated? A question for Gideon Toury and Theo Hermans”, *Translation and Norms*, ed. By Christina Schaffner, Multilingual Matters, 1999, pp. 106-112.

-----, *Method in Translation History*, St Jerome, Manchester, 1998.

-----, “Venuti’s Visibility”, *Target - International Journal of Translation Studies*, n.8, Amsterdam, 1996, pp. 165-178.

-----, « European Translation Studies, une Science qui Dérange, and Why Equivalence Needn’t be a Dirty Word », *Traduction, Terminologie, Rédaction: Études sur le Texte et ses Transformations*, 8, n.1, 1995, pp. 153-176.

-----, *Translation and Relevance*, Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, University of London, 1989, <http://discovery.ucl.ac.uk/1317504/1/241978.pdf> (consultado em 24 Março de 2014).

-----, *On Translator Ethics: Principles for Mediation Between Cultures*, John Benjamins B. V., (1984), 2012, trad. de *Pour une éthique du traducteur*, based on seminars originally given at the Collège International de Philosophie, Paris.

-----, “Translation and relevance”, <http://www.phon.ucl.ac.uk/publications/WPL/89papers/UCLWPL1%205%20Gutt.pdf>, 2000. (consultado em 23 Fevereiro, 2014).

RABASSA, G., “Words Cannot Express... The Translation of Cultures”, *Translating Latin America. Culture as Text*, eds. New York, State University of New York at Binghamton, 1991, pp. 35-44.

-----, “The Ear in Translation”, *The World of Translation*, Introduction by Gregory Rabassa, ed. New York, PEN American Center, 1987, pp.81-85.

RAJ, Kapil, *Relocating Modern Science. Circulation and Construction of Scientific Knowledge in South Asia and Europe (Seventeenth to Nineteenth Centuries)*, Permanent Black eds., New Delhi, 2006.

REISS, Katharina, VERMEER, Hans, *Translation criticism: the potentials and limitations. Categories and criteria for translation quality assessment*, translated by Eroll F. Rhodes, Manchester, St. Jerome, 2000.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, vol. 273, Paris, Seuil, 1990.

RIEU, E.V., PHILLIPS, J. B., “Translating the Gospel - The Bible translator”, 6, 1955.

ROBINSON, Douglas, "Looking through Translation: A response to Gideon Toury and Theo Hermans", *Current Issues in Language and Society*, vol. 5 , issue 1/2, 1998, pp.113-122.

-----, *The Translator's Turn*, St John Hopkins University Press, 1991.

ROBYNS, Clem, "Translation and Discourse Identity", *Poetics Today*, vol. 15, n.3, pp. 405-427,1994.

RUBY, Christian, Hand Georg Gadamer, "L' herméneutique: description, fondation et éthique », *Espaces Temps*, 2002.

SAID, Edward, W., Denise Bottman, *Cultura e imperialismo*, ed. Companhia das Letras, Anagrama, São Paulo, 2004.

-----, *Orientalismo, Representações ocidentais do Oriente*, trad. Pedro Serra, ed. Cotovia, Lisboa, 2004.

-----, "Orientalism Once More", ed. Institute of Social Studies, The Hague, 2003.

-----, *Culture et impérialisme*, Fayard, Paris, 2000.

-----, *Orientalism*, Penguin Books, London, 1991.

-----, "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique*, n. 1, University of Minnesota Press, 1985, pp. 89-107.

SAMOVAR, Larry A., PORTER, Richard E., (eds.), *Intercultural Communication*, Wadsworth Publishing Company, New York, 1997.

SANTOS, Délio Nobre, "Perfil Espiritual do Pensamento Filosófico Português", *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 11, n. 3-4, 1955, pp. 721-738.

SCHAFFNER, Christina, "Metaphor and Translation: some implications of cognitive approach", *Journal of Pragmatics*, vol. 36, issue 7, July 2004, pp.1253-1269.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, "On the Different Methods of Translating", LEFEVERE, André (ed.), *Translation, History, Culture. A sourcebook*, London, Routledge, 1992.

SCHULTE, R., BIGUENET, J., *Theories of translation: an anthology of essays from Dryden to Derrida*, University of Chicago Press, 1992.

SCOTT, Matthew, "Edward Said's Orientalism", *Essays in Criticism*, no. 58, vol. 1, 2008, pp.64-81.

SHARMA, T. R. S., "Toward an Alternative Critical Discourse", Shimla, Indian Institute of Advanced Studies, 2000.

SIMON, Sherry, St.PIERRE, Paul (eds.), *Changing the Terms, Translating in the Postcolonial Era*, University of Ottawa Press, 2000.

SILVA, Vítor Aguiar e, "Sobre o Regresso à Filologia", *Publicações da Faculdade de Filosofia*, Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2005.

SNELL-HORNBY, Mary, *Translation Studies – An Integrated Approach*, John Benjamins Publishing Company, Philadelphia, 1988 .

-----, "Translating multimodal texts", *The Turns of Translation Studies*, Amsterdam, John Benjamins, 2006, pp. 84 – 90.

SNELL-HORNBY, Mary, JETTMAROVÁ, Zuzana, KAINDL, Klaus (eds.), *Translation as Intercultural Communication*, John Benjamins B. V., 1997.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, "Imperialism and Sexual Difference", *Oxford Literary Review*, vol. 8, n. 1, 1986, pp. 225-244.

STACK, George J., "Kierkegaard: The self and ethical existence", *Ethics*, n.83.2, pp. 108-125,1973.

STAM. Robert, "Beyond Fidelity: The dialogics of Adaptation", *Film adaptation*, 2000, pp.54-76.

TEO, Wesley K. H., "Self-responsibility in existentialism and Buddhism", *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 4, issue 2, 1973, pp. 80-91.

TODOROV, Tzvetan, *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, éditions du Seuil, Paris, 1989.

-----, *La Découverte de L'Amérique. La question de l'autre*, éditions du Seuil, Paris, 1982.

-----, "Comprendre une culture: du dehors/du dedans", *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, vol. 1.1, 1982, pp. 9-15.

TOROP, Peteer, "Translation as translating as Culture", *Sign Systems Studies*, n.2, 2002, pp. 593-605.

TOURY, Gideon, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, John Benjamins B.V., Amsterdam, Philadelphia, 1995.

-----, “Translated Literature: System, Norm, Performance. Toward a TT-oriented Approach to Literary Translation”, *Poetics Today*, ed. Duke University Press, vol. 2, n.4, 1981, pp. 9-27.

-----, *In Search of a Theory of Translation*, The Porter Institute of Poetics and Semiotics, Tel Aviv University, 1980.

-----, “The Nature and Role of Norms in Translation”, J. S Holmes et al. (eds.) *Literature and Translation: New Perspectives in Literary Studies*, Acco., Leuven, 1978, pp 83-100.

(Versão revista in, TOURY, Gideon, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, ed. John Benjamins, Amsterdam- Philadelphia, 1995, pp. 53-69).

TYMOCZKO, Maria, *Translation in Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation*, St Jerome Publishing, Manchester, 1985.

VALENTE, Marcela Iochem, “Tradução: Mais do que um Processo entre Línguas, uma Ponte para Transmissão de Capital Cultural”, *Raído*, Dourados, MS, vol. 4, n. 7, jan.-jun. 2010, pp. 323-332.

VARISCO, Daniel Martin, *Reading Orientalism. Said and the Unsaid*, University of Washington Press, 2007.

VENUTI, Lawrence, *Escândalos da tradução: por uma ética da diferença*, Bauru, SP: EDUSC, 2002.

-----, *The Translator's Invisibility: a History of Translation*, London, New York, Routledge, 1995.

----- (ed.), *Rethinking Translation*, Routledge, London, 1992.

----- (ed.), *The Translation Studies Reader*, Routledge, London, New York, 1978.

VERMEER, Hans Josef, *A Skopos Theory of Translation*, Textcon Text, Heidelberg, 1996.

VICKERS, Adrian, “Southeast Asian Studies after Said”, *Arts: Journal of the Sydney University Arts Association*, n. 31, 2012, pp. 58-72.

VOILQUIN, Jean, *Les penseurs grecs avant Socrate: de Thalès de Milet à Prodicos*, vol. 31, ed. Flammarion, Paris, 1964.

WANG, Mingming, *The West as the Other: A Genealogy of Chinese Occidentalism*, Chinese University Press, Hong Kong, 2014.

WITHERSPOON, Gary, "Language and Art", Ann Arbor, University Michigan Press, 1997.

-----, "Language in culture and culture in language", *International Journal of American Linguistics*, vol. 46, n. 1, 1980.

ÍNDICE

DECLARAÇÃO.....	2
AGRADECIMENTOS.....	3
RESUMO.....	4
RÉSUMÉ.....	5
ABSTRACT.....	6
ABREVIATURAS USADAS.....	9
INTRODUÇÃO: Âmbito e Apresentação.....	12
APRESENTAÇÃO DE ANTERO DE QUENTAL.....	18
APRESENTAÇÃO DE MANUEL DA SILVA MENDES.....	35
PARTE 1.	
CAPÍTULO I: Oriente e Orientalismo.....	49
CAPÍTULO II: A descoberta e o contacto intelectual da época de Antero de Quental e de Manuel da Silva Mendes com o Oriente Sapiencial (budista e taoista).....	84
CAPÍTULO III: Os sonetos de Antero de Quental e os ensaios de Manuel da Silva Mendes como formas de tradução cultural: releituras portuguesas a ocidente e a oriente da Sabedoria Oriental (o budismo e o taoismo)	136
PARTE 2.	
CAPÍTULO I: A antinomia da Realidade: a contingência e a necessidade.....	187
CAPÍTULO II: A antinomia do Homem: a finitude e o mundo moral.....	284
CAPÍTULO III: A Liberdade e o Absoluto.....	353
CONCLUSÕES.....	408
GLOSSÁRIO	417
BIBLIOGRAFIA.....	421
ÍNDICE	446

FIM

Macau, Outubro de 2014.
Carlos Miguel Botão Alves