

Edição conjunta de:

MIL: MOVIMENTO INTERNACIONAL LUSÓFONO
www.movimentolusofono.org
Palácio da Independência, Largo de São Domingos, n.º 11
1150-320 Lisboa

Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores
Edifício das Ciências Humanas
Rua da Mãe de Deus
9500-321 Ponta Delgada

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Palácio da Independência, Largo de São Domingos, n.º 11
1150-320 Lisboa

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Ilustração da capa: Retratos de Francisco Machado de Faria e Maia e de
Roberto de Mesquita.

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-35748-5-0

Depósito Legal: 539038/24

Primeira edição: Outubro de 2024

**FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA,
ROBERTO DE MESQUITA E O SEU TEMPO**

VII Colóquio do Atlântico

Coordenação:

**Berta Pimentel
Manuel Cândido Pimentel
Renato Epifânio**

MIL | CEHu | IFLB

ÍNDICE

NOTA DE APRESENTAÇÃO – Pág. 7
Berta Pimentel

I – FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA: METAFÍSICA E DIREITO

Capítulo I – Pág. 11

António Braz Teixeira

SITUAÇÃO DE FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA
NA REFLEXÃO FILOSÓFICO-JURÍDICA LUSO-BRASILEIRA

Capítulo II – Pág. 21

Berta Pimentel

FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA: DOS ESCRITOS
À PARTICIPAÇÃO CÍVICA

Capítulo III – Pág. 32

Emanuel Oliveira Medeiros

EDUCAÇÃO FILOSÓFICA E FILOSOFIA DO DIREITO EM FRANCISCO
MACHADO DE FARIA E MAIA: DIMENSÕES DA FORMAÇÃO HUMANA

Capítulo IV – Pág. 46

José Luís Brandão da Luz

FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA E AS CATEGORIAS
BIOLÓGICAS DO SEU PENSAMENTO METAFÍSICO

Capítulo V – Pág. 60

Maria Manuela Tavares Ribeiro

FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA
– A VIVÊNCIA COIMBRÃ

Capítulo VI – Pág. 69

Rui Sampaio Silva

FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA E O PENSAMENTO ALEMÃO

II – ROBERTO DE MESQUITA: SIMBOLISMO E METAFÍSICA

Capítulo VII – Pág. 81

António Braz Teixeira

ROBERTO DE MESQUITA, POETA DA SAUDADE

Capítulo VIII – Pág. 89
Manuel Cândido Pimentel
ROBERTO DE MESQUITA E A PRESENÇA DE ANTERO

Capítulo IX – Pág. 97
Maria do Céu Fraga
A POESIA DO MAR: ROBERTO DE MESQUITA

Capítulo X – Pág. 112
Renato Epifânio
A PROPÓSITO DE ROBERTO DE MESQUITA:
DO SITUADO AO VERDADEIRAMENTE UNIVERSAL

Capítulo XI – Pág. 116
Rosa Maria Goulart
ROBERTO DE MESQUITA: TRAÇOS DE UMA POÉTICA

Capítulo XII – Pág. 124
Rui Tavares de Faria
ROBERTO DE MESQUITA: UM SIMBOLISTA ISOLADO?

Capítulo XIII – Pág. 136
Samuel Dimas
A SAUDADE MÍSTICA DA BELEZA ESSENCIAL
NA ESTÉTICA SIMBÓLICA DE ROBERTO DE MESQUITA

Capítulo XIV – Pág. 145
Urbano Bettencourt
ROBERTO DE MESQUITA: O *SPLEEN* ATLÂNTICO

NOTA DE APRESENTAÇÃO

O aconchego próprio da pertença a uma comunidade e a uma cultura traz consigo a exigência, amiúde negligenciada, de avivar e de cultivar memórias e heranças espirituais. Tem sido esse o propósito do projecto Colóquios do Atlântico: rasgar a névoa de esquecimento que teimosamente envolve obras e autores ligados ao pensamento e à cultura nos Açores, como é o caso da filosofia do Direito de Francisco Machado de Faria e Maia (1841-1923) e da obra poética de Roberto de Mesquita (1871-1923).

Nascidos nos extremos do arquipélago dos Açores, Faria e Maia em Ponta Delgada e Roberto de Mesquita em Santa Cruz das Flores, estes dois vultos maiores da açorianidade têm trajectórias e interesses de vida diferentes – o pensador micaelense faz da ilha a sua morada, mas viaja frequentemente para Portugal continental e pela Europa, ora imiscuindo-se ora afastando-se do bulício político regional e nacional, enquanto Roberto de Mesquita vive a ilha como casa de onde raramente sai, abrindo janelas de mundo com a cadência muito própria do seu verso –, mas o destino juntou-os no ano da sua morte: 1923 – Faria e Maia na Primavera e Roberto de Mesquita no último dia do ano.

Os Açores e o destino são, sem dúvida, importantes na vida e na obra de Faria e Maia e de Roberto de Mesquita, aproximando-os, porém ficam relegados para segundo plano quando comparados com um novo e fundamental ponto de encontro: Antero de Quental. A presença de Antero na vida e na obra de Francisco Machado de Faria e Maia e de Roberto de Mesquita é sobejamente comentada nos ensaios que compõem esta publicação, seja como polémico e arguto interlocutor do diálogo filosófico no campo da metafísica, seja como fonte de cativeiros e de liberdade.

A presente obra reúne um conjunto de catorze ensaios fruto dos trabalhos desenvolvidos em Lisboa, Ponta Delgada e Santa Cruz das Flores entre Dezembro de 2023 e Maio de 2024 no âmbito do VII Colóquio do Atlântico. Está organizada em duas partes, sendo a primeira dedicada ao estudo da filosofia de Francisco Machado de Faria e Maia, com destaque para a sua reflexão sobre a ideia e a natureza do Direito, bem como sobre os fundamentos da nova metafísica, também com alguns registos de feição biográfica, e a segunda parte dedicada a Roberto de Mesquita e às múltiplas leituras da sua poética, pelas sendas da saudade, do isolamento, da lavra do mar ou da fluidez lávica da ilha.

Berta Pimentel
Ponta Delgada, 2024

**I – FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA:
METAFÍSICA E DIREITO**

Capítulo I

António Braz Teixeira

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

SITUAÇÃO DE FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA NA REFLEXÃO FILOSÓFICO-JURÍDICA LUSO-BRASILEIRA

1. Como tem sido salientado pelos seus intérpretes¹, o ensaio *Determinação e desenvolvimento da ideia de Direito* ou *Síntese da vida jurídica* (1878), do micalense Francisco Machado de Faria e Maia (1841-1923), amigo e íntimo convivente de Antero, constitui a mais significativa e original obra de reflexão filosófico-jurídica publicada, em Portugal, na segunda metade do século XIX, época particularmente fecunda neste domínio especulativo, no mundo da língua portuguesa.

Efectivamente, entre 1863 e 1886, no espaço cultural luso-brasileiro, além do ensaio do pensador açoriano, foi publicado um invulgar conjunto de obras de filosofia jurídica, que dão expressiva conta de um vivo debate de ideias, em que se confrontavam concepções jusnaturalistas, de índole espiritualista e teleológica, de inspiração kantiana e krausista, cujo centro era a ideia de bem, e visões do direito de carácter cientificista, monista, naturalista e evolucionista, que o entendiam como pura criação humana, de origem social, sujeita à lei da evolução.

Na primeira corrente inscreviam-se as três últimas edições da *Filosofia do Direito* (1865, 1873 e 1883), de Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886), os *Estudos de Filosofia Racional* (1863), de Joaquim Maria da Silva (1830-1913), as *Noções fundamentais de Filosofia do Direito* (1864 e 1867), de José Dias Ferreira (1837-1907), *O Estado e a liberdade de associação* (1864), de António de Sousa Silva Costa Lobo (1840-1913), a *Poesia do Direito* (1865), de Teófilo Braga (1843-1924), a *Filosofia do Direito* (1869 e 1871), de Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873), *O conteúdo e o critério do Direito* (1871), de José Frederico Laranjo (1846-1910), as *Lições de Filosofia Elementar Racional e Moral* (1871), de José Soriano de Sousa (1833-1895), e a *Teoria transcendental do Direito* (1871), de João Teodoro Xavier de Matos (1828-1878).

¹ Cfr. Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, 1938, pp. 103-113, Manuel Cândido Pimentel, «A concepção do Direito de Francisco Machado de Faria e Maia», *A filosofia jurídica luso-brasileira do século XIX – Actas do X Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, MIL, 2016, pp. 259-267, José Luís Brandão da Luz, *Os Açores na filosofia e nas ciências. Estudos I*, Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições, 2018, 339-347, e «O Krausismo em Francisco Machado de Faria e Maia», *O Krausismo ibérico e latino-americano*, Lisboa, MIL, 2019, pp. 203-214.

Por sua vez, a segunda corrente encontrou as suas mais relevantes expressões no presente ensaio de Faria e Maia, nos estudos *Sobre uma nova intuição do Direito* (1881) e *Ideia de Direito* (1883), de Tobias Barreto (1839-1889), no *Sistema de Sociologia* (1884), de Teófilo Braga, no *Ensaio sobre a moderna concepção do Direito* (1885), de Alberto Sales (1857-1904), nas *Relações da Justiça com a utilidade* (1885), de António Henriques da Silva (1850-1906) e no ensaio *O direito* (1886), de Clóvis Bevilacqua (1859-1944).

É no contexto desta situação cultural de trânsito de uma visão do mundo ainda de recorte romântico² para a que encontrou expressão na geração coimbrã de 1865, cujo chefe incontestado foi Antro e, pela mesma época, na denominada Escola do Recife, que teve em Tobias Barreto a sua figura de proa, que deve ser integrado e compreendido o ensaio do pensador açoriano.

2. Quando Faria e Maia frequentou a Faculdade de Direito de Coimbra (1857-1863), o ensino da filosofia jurídica estava a cargo de Vicente Ferrer Neto Paiva, a quem se deve a renovação dos respectivos estudos, a partir de 1844, numa orientação que se fundava num eclética tentativa de conciliação da metafísica dos costumes kantiana com o panenteísmo de Krause, conhecido, indirectamente, através da versão que lhe deram os seus discípulos belgas Ahrens (1808-1874) e Tiberghien (1819-1901).

A visão individualista liberal do velho lente conimbricense, que procurava fundir ou conciliar uma concepção substancialista da natureza humana com o formalismo do filósofo das *Críticas*, entendendo o direito de um modo essencialmente negativo, cujo princípio seria o *neminem laedere*, ao fim de duas décadas de pacífica vigência, começaria a ser contestada pelos seus discípulos Joaquim Maria da Silva, José Dias Ferreira, A. Costa Lobo e J. M. Rodrigues de Brito, que lhe contrapunham uma noção ético-social do direito, que, de início, salientou o valor do princípio da igualdade, ao lado da liberdade, para acabar por atribuir lugar decisivo e primeiro àquele e conferir papel definidor essencial à ideia de *dever* e a entender o direito como *reciprocidade* ou *mutualidade de serviços*.

A concepção individualista liberal de Ferrer, que dominou durante assinalável período o ensino filosófico do direito nas Faculdades brasileiras de São Paulo e do Recife, em que o seu compêndio foi adoptado, viria

² Cumpre lembrar aqui que as figuras mais destacadas da geração de 1865-70 iniciaram as suas obras sob o signo do romantismo. Bastará referir aqui os livros de poemas *Folhas verdes* (1859), *Visão dos tempos* (1864) e os *Contos fantásticos* (1865), de Teófilo Braga, as *Primaveras românticas* (1861-1864), de Antero, o *Febo Moniz* (1866), de Oliveira Martins, ou as *Prosas bárbaras* (1866-1867), de Eça de Queiroz, e, no que diz respeito à Escola do Recife, os poemas de juventude de Tobias Barreto, recolhidos no volume *Os dias e as noites* (1854-1881).

também ali a ser contestada, uma década depois de Coimbra, na *Teoria transcendental do Direito*, de João Teodoro Xavier de Matos, publicada dois anos antes do ensaio do pensador açoriano.

A mesma década do século XIX que assistiu ao confronto entre as posições filosóficas de Ferrer e de Rodrigues de Brito – confronto que encontrou a sua mais relevante expressão e uma compreensão do pensamento kantiano mais adequada do que a do lente conimbricense no desatendido ensaio *O conteúdo e o critério do Direito* (1871)³, de José Frederico Laranjo, ficou ainda marcada pela primeira expressão do renascimento do tomismo no domínio jurídico, nas *Lições de Filosofia elementar Racional e Moral* (1871) do pernambucano José Soriano de Sousa, e pelo ensaio *Poesia do Direito* (1865), do jovem Teófilo Braga, então terceiranista de Direito, que, inspirado em Vico e Hegel, demandava rumos especulativos muito distintos dos de Dias Ferreira, seu professor de Filosofia do Direito, não havendo, contudo, nenhuma destas obras achado, ao tempo, qualquer compreensivo eco.

3. O ensaio de Francisco Machado de Faria e Maia, que o autor afirma haver sido iniciado e pensado em 1861-1862, quando frequentava o 4º ano de Direito, entendendo, embora, ainda, o objecto e o âmbito da filosofia jurídica segundo a lição de Ferrer, como sendo a *determinação e o desenvolvimento da ideia de direito*, considerado, agora, de uma perspectiva muito diferente da daquele, constituiu a primeira manifestação de uma concepção imanentista da realidade jurídica, que recusava qualquer ideia de Direito Natural ou qualquer garantia ou fundamento transcendente do direito, que, nos anos seguintes, viria a achar diversas expressões na reflexão filosófico-jurídica, desde o monismo naturalista de Tobias Barreto e Clóvis Bevilacqua até ao positivismo sociológico de Teófilo Braga, Sílvio Romero e Alberto Sales e ao utilitarismo racional de António Henriques da Silva.

A concepção filosófico-jurídica do pensador micaelense distingue-se, no entanto, das restantes por se apresentar como parte de uma síntese metafísica mais ampla sobre a vida espiritual, em parte convergente e em parte divergente da de Antero, como o próprio Faria e Maia não deixou de salientar duas décadas mais tarde⁴.

Assim, enquanto a metafísica anterioriana, tal como incompletamente pôde exprimir-se nas *Tendências* e no inacabado *Ensaio sobre as bases filo-*

³ Cfr. A. Braz Teixeira, «Lugar de José Frederico Laranjo no krausismo jurídico português», *Jurismat*, n.º 13, 2021, pp. 81-92.

⁴ Carta a Tommaso Cannizzaro, de 17 de Abril de 1899, *Cartas de Antero de Quental a Francisco Machado de Faria e Maia*, org., pref. e notas de Ruy Galvão de Carvalho, Lisboa, Delfos, 1961, pp. 43-47.

sóficas da Moral, vinha a concluir-se num *idealismo espiritualista*, a do seu amigo e convivente, que via no espiritualismo uma «manifestação da antiga metafísica», consistia num *realismo naturalista*, sendo esta diferença de pontos de partida ou de perspectivas filosóficas que explicava as mais relevantes diferenças entre os dois pensadores açorianos, nomeadamente, o diverso modo de conceber a ideia de *substância*, a ausência da ideia de Absoluto ou de uma teleologia no pensamento de Faria e Maia, que, no entanto, a requeria, bem como o diferente entendimento da noção de *evolução* ou a recusa, pelo jurisfilósofo, da *monadologia*, a que Antero atribuía papel decisivo, ou a falta de uma clara distinção entre *vontade e liberdade* de que aquele, igualmente, padece, divergências que, contudo, não impedem nem excluem inegáveis convergências entre ambos, como o lugar principal conferido à ideia de ser, o modo de entender as várias regiões ontológicas (*matéria, vida e espírito*) ou a recusa de carácter transcendente à ideia de justiça.

4. Entendia o especulativo açoriano que o ponto de partida do filosofar devia ser a psicologia ou o estudo dos fenómenos da consciência, desde os mais elementares até às suas mais complexas manifestações, que considerava serem as da vida moral, jurídica e económica.

Pensava, ainda, que, no plano cósmico e natural, tudo se desenvolvia segundo um plano sintético, do simples para o complexo, do homogéneo para o heterogéneo, do geral para o particular, pelo que, no domínio metodológico, se devia partir do simples para o complexo, do mais abstracto para o mais concreto.

Pensador de inegável intenção sistemática, Faria e Maia tinha como projecto especulativo a construção do que designava por uma *síntese espiritual*, que englobasse a vida intelectual, a vida afectiva e a vida voluntária, de que, porém, apenas logrou realizar a parte referente ao direito ou à vida jurídica, cujo entendimento queda dependente do conhecimento dos traços gerais do que viria a ser a sua projectada *metafísica naturalista e evolucionista*.

5. A reflexão de Faria e Maia assentava na ideia de que todo o conhecimento, acto mental ou fenómeno intelectual constituía uma representação da realidade que, partindo de uma *intuição concreta*, se desenvolve, depois, na *análise* e na *síntese*.

Por outro lado, considerava que a consciência, entendida como representação do eu em todos os seus estados presentes ou actuais, começava por nos dar o próprio pensamento, enquanto nas suas relações de actividade e passividade, na sua acção recíproca com os outros seres, como causalidade

concreta, nos dá a ideia de *co-existência*; por seu turno, a memória, com a consciência que dela temos, dá-nos a ideia de *substância*, entendida como algo permanente que, no entanto, muda de estado; finalmente, por via das intuições concretas, a consciência representa-se a si mesma e a todo o mundo objectivo com ela relacionado como sendo *substâncias* que mútua e reciprocamente agem, distinguindo-se pelas suas acções e mudanças de estado.

Seria sobre este conhecimento directo e imediato da realidade, fornecido pela *intuição concreta*, que o pensamento abstracto incidiria, por via da análise (que descobre na pluralidade de factos particulares aquilo que lhes é comum) e da *síntese* (que associa aqueles elementos para compor as diversas existências particulares).

Dado que, para o pensador, o conhecimento é uma representação da realidade, as definições e as classificações elaboradas pelo pensamento constituem a própria realidade nos seus aspectos gerais e particulares e não meras criações mentais.

Desta solução realista do problema do conhecimento perfilhada por Faria e Maia decorria que, uma vez que são os factos que constituem o objecto do conhecimento e que a realidade, de que eles são momentos e manifestação, é uma acção contínua e necessária, feita de actividade e passividade, seria possível afirmar, pelo raciocínio, a partir de um facto cuja essência fosse conhecida, a existência de outros factos com ele relacionados.

Pensava, ainda, o especulativo insulano, convergindo aqui com Antero e Cunha Seixas, que o conhecimento e o pensamento exigiam a *ideia de ser* ou *substância*, i.e., de algo permanente que, contudo, muda de aspecto, ideia que envolve ou inclui as ideias, como ela também universais, de *força* ou *actividade*, de *capacidade* ou *passividade* e de *lei*.

Daqui retirava Faria e Maia a conclusão de que todo o ser ou substância era um princípio ou elemento do real que se nos apresenta por uma actividade e passividade sujeitas a leis, pelo que, em seu entender, eram desprovidas de sentido todas as ontologias que distinguissem entre substâncias puramente activas e substâncias inteiramente passivas, entre o espírito e o mundo exterior.

Era aqui que achava o seu fundamento a crítica que o jurisfilósofo fazia ao dualismo cartesiano, à monadologia de Leibniz e ao substancialismo de Espinosa, bem como os seus reparos e objecções ao pensamento anterior, não só por este haver eliminado a passividade como, ainda, por, apesar de reduzir tudo a forças, admitir «a sensação como o resultado da acção do mundo sobre o eu»⁵.

⁵ Carta a Cannizzaro, *ob. e loc. cit.*

Da concepção monista da substância acolhida por Faria e Maia resultavam três importantes corolários metafísicos: a identidade de natureza entre o eu e o não-eu, de que decorria o seu realismo gnosiológico; a consideração da matéria como manifestação das existências substanciais e não como princípio; a concepção do espaço e do tempo como simples relações objectivas de coexistência e sucessão entre as substâncias.

6. Para o filósofo micaelense, o mundo exterior, enquanto revelado pela intuição intelectual, apresentava-se-nos como *substância* e enquanto revelado pelo senso interno e externo, surgia-nos através dos *fenómenos*, por via dos quais a substância se manifesta.

Deste modo, a substância, como essência da realidade, constituía o domínio próprio da metafísica e pressuposto e condição do saber científico, cujo objecto é o conhecimento das manifestações fenoménicas da substância e das respectivas leis, que Faria e Maia considerava serem o elemento da substância que consiste na necessidade imanente aos seres que determina a sua manifestação.

Assim, no pensamento filosófico do autor micaelense, a substância seria una, ao passo que os fenómenos através dos quais ela se manifesta são múltiplos, representando as acções recíprocas dos diversos seres, em fases distintas do seu desenvolvimento e revelando graus diferentes de actividade e de passividade.

Para o especulativo açoriano, o universo caracterizava-se pela sua unidade, resultante da uniformidade e constância da lei que o rege, e pela variedade, proveniente da pluralidade dos seres individuais.

Entendia, ainda, Faria e Maia que a totalidade do universo formava uma escala ou uma série ascendente, em que era possível distinguir graus ou níveis de ser, correspondentes, sucessivamente, à *matéria*, aos *organismos* e ao *espírito*, o que significava que, ao lado da *causalidade* ou acção efectiva de uns seres sobre os outros, haveria o *desenvolvimento* ou a passagem de um género de acção e passividade a outro, segundo um processo gradual, sucessivo e evolutivo, em que cada novo nível ontológico, pressupondo os anteriores, os integra numa nova unidade superior, ordenada de acordo com um elemento ou princípio próprio e distinto, um modo de actividade específico, que explica os seus fenómenos e manifestações.

Para Faria e Maia, este processo evolutivo obedecia a uma lei geral e objectiva que, dado entender que havia identidade de natureza entre o eu e o não-eu, era, simultaneamente, lei da realidade e lei da consciência e de acordo com a qual se passava, sinteticamente, do simples para o complexo,

do homogéneo para o heterogéneo, o que implicava, necessariamente, uma teleologia que, todavia, os pressupostos naturalistas da metafísica de Faria e Maia o impediram de assumir e explicitar, diferentemente do que faziam os seus antecessores krausistas⁶ e viria a fazer Antero⁷.

7. Foi com base neste pandinamismo e neste monismo evolucionista que o jurisfilósofo micaelense procurou determinar a ideia de direito e o seu desenvolvimento, numa atitude especulativa que, se bem que de expressa oposição crítica aos seus predecessores Ferrer e Rodrigues de Brito, não deixava de ser condicionada pelo modo como eles haviam entendido o problema da filosofia jurídica.

Note-se, ainda, que os vários autores que se integram no ciclo de reflexão filosófico-jurídica luso-brasileira inaugurado por Faria e Maia, embora entendessem, como Clóvis Bevilaqua, que os krausistas representavam «uma fase das menos fecundas no desenvolvimento do espírito humano que já passaram, definitivamente, deixando poucos vestígios», no entanto, adoptavam, na definição do direito, a ideia de *condicionalidade* acolhida por aqueles, agora à maneira de Ihering e não já de Ahrens. Foi o que aconteceu, entre outros, com Tobias Barreto, Sílvio Romero, Clóvis Bevilaqua ou Alberto Sales⁸.

8. Para Faria e Maia, o direito era uma realidade puramente humana e a vida jurídica integrava-se na vida espiritual, fazendo parte da actividade voluntária do homem.

A vontade era, para o filósofo, o derradeiro estádio da evolução e da vida do espírito, a unidade suprema do ser humano, que fazia dele uma pessoa.

Pensando, como Antero, que a vontade era o elemento mais elevado da escala do ser e do espírito, Faria e Maia entendia que ela pressupunha e tinha como condição os estádios anteriores da evolução, em especial as fases intelectual e afectiva da vida do espírito, constituindo a única força que se determina e sustenta a sua existência e as suas determinações, sendo sempre fim para si mesma. Deste modo, a tarefa da filosofia jurídica seria a de determinar

⁶ Cfr. A. Braz Teixeira, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa, Editorial Caminho, 2005, pp. 117-142.

⁷ Cfr. A. Braz Teixeira, «A ontologia anteriana», *Estudos Anterianos*, nºs 13-14, Abril-Outubro 2004, pp. 5-19.

⁸ Cfr. A. Braz Teixeira, *A filosofia jurídica brasileira do século XIX*, Lisboa, CHC/Húmus, 2011, pp. 53-54 e 71-89.

o elemento que, no domínio da vida voluntária, individualizava o direito, o princípio de cujas manifestações provinham os fenómenos jurídicos.

Para Faria e Maia, na esfera da vida voluntária, avultavam dois domínios diferentes, o da moral e o do direito, distintos pelo respectivo objecto e pelo diverso tipo de relações a que respeitavam.

Para o jurisfilósofo micaelense, que aqui seguia a lição kantiana, a moral dizia respeito às relações internas da vontade e o direito às suas relações externas. Assim, a moral reportar-se-ia às relações da vontade com outras faculdades do espírito, da vontade de cada indivíduo com as suas paixões, instintos, sentimentos e ideias, visando conseguir aquela unidade superior da vida da consciência que faz do homem uma pessoa. Por sua vez, o direito ou o mundo jurídico constituiria o complexo de relações entre as vontades individuais, ordenadas segundo um princípio superior de unidade e harmonia, essencialmente positivo e universal para todos os indivíduos.

Procurando justificar a natureza que atribuía ao direito, o especulativo açoriano procedia à análise dos diversos tipos de relações jurídicas, que entendia reduzirem-se às que: a) consistem na *coexistência* das *vontades*, nas quais se integram os direitos originários de *integridade pessoal, justa actividade e propriedade* e os correspondentes deveres, de conteúdo negativo; b) implicam uma *coexistência de vontades*, como os contratos, as sociedades e os testamentos, que originam deveres tanto positivos como negativos; c) se inscrevem no domínio da chamada *vontade geral* e cujo fim é o cumprimento das leis jurídicas.

9. Quanto ao primeiro grupo de relações jurídicas acabadas de referir, cabe observar haver nele um inegável eco do pensamento filosófico-jurídico de Ferrer, tanto na alusão, de inegável recorte jurisnaturalista, aos «direitos originários dos indivíduos», dificilmente compatível com a concepção jurisfilosófica de teor positivista de Faria e Maia, como no que a menção aos «deveres de conteúdo negativo» parece remeter para o *neminem laedere* acolhido pelo velho lente como princípio do direito. De igual modo, o elenco e a designação desses direitos coincidem, em larga medida, com os acolhidos por Ferrer.

Também no fundamento que Faria e Maia encontrava para a moral e para o direito, a natureza humana, entendida como princípio imanente, radicado na consciência, por ser na vontade, reflectindo-se na inteligência, que se acharia a origem das ideias de justo e de injusto, se revela a sua involuntária e inconsciente dependência do pensamento do mestre conimbricense, de que o jurisfilósofo micaelense fora aluno, apesar de sustentar

que a justiça não constituía uma realidade transcendente, cuja origem se devesse procurar fora do homem nem resultasse de um contrato social ou de uma convenção, mas sendo antes algo imanente aos próprios seres que rege. Daí que fosse função da inteligência, reflectindo sobre a vontade individual ou colectiva, sobre a sua natureza, condições de existência e tipos das suas relações, determinar a lei e o ideal jurídico com que a sociedade deve conformar-se, para garantir o seu progresso e desenvolvimento.

10. Faria e Maia pensava que a lei jurídica correspondia à necessidade de existência, acção e desenvolvimento da vontade colectiva ou da vontade de cada um nas suas relações com as dos outros, do que resultava que qualquer acto, conduta, acção ou omissão só seria justo se se harmonizasse ou conformasse com a existência, acção e desenvolvimento daquela mesma vontade colectiva, sendo injusto todo o acto, acção ou omissão que se opusesse àquela vontade, pois afirmava em si aquilo que negava aos outros.

Segundo o pensamento filosófico-jurídico do pensador insulano, do princípio de que a justiça de uma acção se afere pela sua concordância ou harmonia com a natureza da vontade colectiva, decorreriam três leis especiais, correspondentes aos três tipos de relações acima referidas: a) a que determina que se respeite a existências das outras vontades (*neminem laedere*); b) a que exige o respeito pelas combinações ou acordos com outras vontades individuais (*pacta sunt servanda*); c) a que impõe que se respeitem as resoluções da vontade colectiva, no exercício da soberania.

Da análise do modo como Faria e Maia pensava o conteúdo destas três leis especiais parece dever concluir-se que o nosso jurisfilósofo acolhia dois dos três princípios fundamentais que a tradição jurídica ocidental ligava, directamente, à ideia de justiça – o *neminem laedere* e o *pacta sunt servanda* – ignorando o mais essencial do *suum cuique tribuere*, de que aqueles dois constituem formas particulares, do mesmo passo que afirmava a ideia da origem necessariamente estadual de todo o direito, que, no seu pensamento, se limitava ao direito positivo ou à lei.

11. Foi fundado nesta concepção voluntarista e positivista do direito que Faria e Mara considerou, criticamente, as propostas dos seus antecessores Ferrer e Rodrigues de Brito, aos quais objectou que o essencial do direito não estava na ideia de *condicionalidade* ou em ele constituir *condição* para um fim – a realização do destino racional, individual e social do homem (Ferrer) ou a realização dos fins do homem (Rodrigues de Brito) – mas em

ser uma relação entre vontades. De igual modo, sustentava, contra ambos os juristas krausistas, que o fim de cada ser não era distinto das suas acções e respectivas leis, coincidindo, por isso, com a sua natureza imanente.

Quanto à ideia de *mutualidade* ou *reciprocidade de serviços*, perfilhada por Rodrigues de Brito, objectava tratar-se de uma noção própria do domínio económico, indevidamente transposta para a vida jurídica, de que a economia se acha dependente, uma vez que o mútuo auxílio não poderia deixar de pressupor o mútuo respeito das vontades livres e independentes.

Não obstante a atitude crítica de Faria e Maia relativamente a Ferrer e a sua recusa das concepções finalistas e transcendentalistas dos dois juristas krausistas, o seu voluntarismo jurídico e o seu determinismo imanentista acabavam por reafirmar, embora com diverso fundamento e conteúdo, a doutrina do *neminem laedere* do velho mestre, contra a ideia de mutualidade de serviços de Rodrigues de Brito, numa linha de pensamento que, recusando, expressamente, o socialismo, perfilhado por Antero e Oliveira Martins, que tinha por «manifestação da antiga metafísica», poderia ter vindo a dar novo alento especulativo e renovadas bases teóricas ao individualismo liberal, ao tempo em patente crise.

12. A nova orientação filosófico-jurídica de que Faria e Maia foi o primeiro e o mais significativo representante, a partir de uma metafísica de recorte naturalista, voluntarista e imanentista – cuja coerência e rigor especulativo só acharia próximo equivalente no monismo culturalista de Tobias Barreto e, em menor medida, nos seus mais directos discípulos e continuadores Sílvio Romero e Clóvis Bevilacqua – em pensadores como Teófilo Braga e Alberto Sales (cujo pensamento foi profundamente marcado pelo monismo materialista do autor do *Sistema de Sociologia*) ou em António Henriques da Silva, viria a acentuar o seu pendor voluntarista, positivista e evolucionista, ao ver na luta o seu principal factor e na coactividade o seu elemento definidor essencial e o principal critério de distinção entre o direito e a moral⁹.

⁹ Cfr. Cabral de Moncada, *ob. e loc. cit.*, Manuel Cândido Pimentel, *ob. e loc. cit.*, José Luís Brandão da Luz, *ob. e loc. cit.*, e A. Braz Teixeira, *Caminhos e figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileira*, 2ª ed. Lisboa, Novo Imbondeiro, 2002, pp. 67-171, «A ontologia anterioriana», *loc. cit.*, *História da Filosofia do Direito portuguesa*, pp. 118-123, 127-131 e 147-151, e *A filosofia jurídica brasileira do século XIX*, caps. III-V e «Rumos da filosofia jurídica luso-brasileira de Oitocentos», *A filosofia jurídica luso-brasileira do século XIX – Actas do X Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, MIL, 2016, pp. 15-29.

Capítulo II

Berta Pimentel

(Universidade dos Açores: Centro de Estudos Humanísticos)

FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA: DOS ESCRITOS À PARTICIPAÇÃO CÍVICA

O repto para o presente estudo tem origem nas palavras do ilustre professor e filósofo açoriano: Gustavo de Fraga (1922-2003). Na senda de Ruy Galvão de Carvalho (1903-1991), também de Cabral de Moncada (1888-1974), Gustavo de Fraga referia-se amiúde nas suas aulas à importância e à originalidade do pensamento de Francisco Machado de Faria e Maia (1841-1923), criticando o esquecimento a que a sua obra filosófica estava votada, particularmente nos Açores¹. Podem aduzir-se algumas razões que explicam o apagamento da obra de Faria e Maia no contexto da cultura açoriana, a começar pela raridade dos escritos, também pela complexidade e especificidade das temáticas analisadas. Convém, no entanto, sublinhar que no círculo académico português, e não obstante o leque de estudos e de especialistas ser reduzido, o legado filosófico de Faria e Maia tem sido resgatado do esquecimento².

A argúcia e a competência intelectuais de Faria e Maia amplamente reconhecidas pelos seus coetâneos, particularmente pela ilustre geração de açorianos que com ele conviveu nos tempos de juventude e de estudo em Coimbra, entre os quais Antero de Quental e Teófilo Braga, não tiveram o esperado desenvolvimento em obra publicada. Há poucos escritos do pensador açoriano, destacando-se a obra inacabada *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*, dada à estampa pela primeira vez em 1878 na Revista *Instituto* (vol. XXV), e que conheceu recentemente uma importante reedição³.

¹ Para além das aulas, Gustavo de Fraga deixou escrito o seu reconhecimento pela obra de Francisco Machado de Faria e Maia. Cf. Gustavo de Fraga (2022), *Na rota de Antero Insulano*, Maria do Céu Fraga (Org.), Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições.

² Veja-se, entre outros, António Braz Teixeira (2005), *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa, Editorial Caminho; José Luís Brandão da Luz (2018), *Os Açores na filosofia e nas ciências. Estudos I*, Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições; Manuel Cândido Pimentel (2016), «A concepção do Direito de Francisco Machado de Faria e Maia», in *A filosofia jurídica luso-brasileira do século XIX – Actas do X Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, MIL.

³ Francisco Machado de Faria e Maia (2023), *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, José Luís Brandão da Luz (Org.), Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições.

O âmbito da nossa análise escora-se em elementos biográficos, mas não pretende ser uma biografia do pensador micaelense. Há bons e breves registos biográficos sobre Francisco Machado de Faria e Maia, podendo citar-se entre outros as páginas de Urbano de Mendonça Dias (1878-1951), particularmente na obra *Literatos dos Açores*, também o respectivo verbete no *Dicionário Biográfico Parlamentar 1834-1910*, vol. II, publicação coordenada por Maria Filomena Mónica. Neste último registo, para além da referência a Ponta Delgada como local de nascimento, a 24 de Maio de 1841, e de morte, a 15 de Abril de 1923, também à sua formação na Universidade de Coimbra, tornando-se bacharel em Direito em 1863, Faria e Maia é apresentado no seu contexto sociofamiliar: secundogénito de uma família de «grandes proprietários da nobreza micaelense», também de homens ilustres, com importante participação política e cívica. Quanto à sua intervenção pública, Faria e Maia é apresentado como tendo «um papel activo na política local» e, quando eleito Par do Reino, «interveio por várias vezes na Câmara em discussões relacionadas com a nova legislação que vinha regularizar o regime económico da produção do álcool e modificar a sua tributação, defendendo sempre os interesses dos industriais açorianos»⁴.

Ainda na esteira dos registos biográficos, merece destaque o prefácio de Ruy Galvão de Carvalho para a primeira edição de *Cartas de Antero a Francisco Machado de Faria e Maia*, opúsculo publicado pelas Edições Delfos (Lisboa), em 1961. Galvão de Carvalho sublinha que Faria e Maia nasceu no seio «de uma família dada às coisas do espírito e da sensibilidade», sendo pelo lado materno neto do Lente de Direito, «Doutor Vicente José Ferreira Cardoso da Costa, desembargador e jurisconsulto de muita fama, que fora parar aos Açores por motivos políticos». Ruy Galvão de Carvalho destaca, ainda, que Faria e Maia fez jus à herança intelectual familiar, sendo «aplicado e estudioso»⁵, como comprova a precoce publicação das suas ideias na Revista *O Instituto*.

Como referido, a originalidade e a importância das teses de Faria e Maia no domínio da Filosofia do Direito em Portugal tinham sido confirmadas pelo distinto professor de Direito da Universidade de Coimbra Cabral de Moncada, em palavras que Ruy Galvão de Carvalho faz questão de citar e que também destacamos: «Francisco Machado de Faria e Maia, apesar do pouco que escreveu, [é] o mais original dos nossos filósofos do Direito (...),

⁴ Maria Filomena Mónica (Coord.) (2005), *Diccionario Biográfico Parlamentar (1834-1910)*, Lisboa, Assembleia da República, pp. 730-731.

⁵ Ruy Galvão de Carvalho (1961), «Prefácio», *Cartas de Antero a Francisco Machado de Faria e Maia*, Lisboa, Delfos, p. 8.

ao lado do seu amigo Antero de Quental, [é] um dos mais interessantes espíritos da sua geração no domínio do pensamento abstracto e especulativo»⁶. Mais recentemente, António Braz Teixeira corrobora essa mesma apreciação, frisando a importância do pensamento de Faria e Maia que considera ser da «mais significativa e original obra de reflexão filosófico-jurídica publicada, em Portugal, na segunda metade do século XIX»⁷.

Os poucos escritos de Faria e Maia reflectem, ainda, a sua preocupação filosófica com a síntese e evidenciam um notável compromisso literário e crítico com o sentido de cada palavra escrita plasmado em textos densos, profundos e concisos, de que são excelentes exemplos os «Depoimentos sobre Antero de Quental», título sob o qual José Luís Brandão da Luz reúne os três textos de Faria e Maia sobre o pensamento do filósofo e amigo na referida reedição de *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*. No texto inserto no *In Memoriam*, de homenagem a Antero, por exemplo, o testemunho de Francisco Machado de Faria e Maia, «Antero de Quental (Esboço Psicológico)», tem somente três páginas, penetrantes e difíceis. Bastam as primeiras linhas desse conhecido texto para o comprovar: «Penetrar no Infinito e haver do Absoluto o cofre do Supremo Ideal foi por certo um dos seus primeiros desejos, foi talvez o seu último sonho»⁸.

É, pois, incontornável não referir Antero de Quental quando estudamos a vida e a obra de Francisco Machado de Faria e Maia.

A propósito, na opinião pública açoriana, a notícia da morte do «Dr. Francisco Machado de Faria e Maia», anunciada na primeira página do *Diário dos Açores* de 16 de Abril de 1923, é no fundo a notícia da morte do amigo de Antero de Quental. Citamos:

O distinto homem de sociedade, de acurado gosto literário desce ao túmulo depois de uma vida de convivência com figuras da grandeza de Antero, de quem foi amigo e a quem muitas vezes acolheu no seu tecto,

⁶ Luís Cabral de Moncada (1938), *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, Coimbra Editora L.^{da}, pp. 103-113.

⁷ António Braz Teixeira (2023), «Apresentação», in Francisco Machado de Faria e Maia (2023), *Op. cit.*, p. 11.

⁸ *Ibidem*, p. 171. No decurso da nossa investigação sobre o pensador açoriano foi possível encontrar mais algumas, poucas, missivas de Faria e Maia. Duas delas dirigidas a Ernesto do Canto, ambas curtas (para não dizer brevíssimas), sendo que numa delas, que tem como propósito planear uma viagem (próxima) de Antero a S. Miguel, Faria e Maia revela fazer um registo cuidado das visitas de Antero à sua terra-natal. Tal registo não é conhecido. Ambas as cartas acima referidas pertencem o acervo documental da Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada.

decerto só para o admirar e para trocar impressões com o espírito do Maior Açoriano⁹.

Convém não esquecer que se aproximava a data de aniversário de Antero (18 de Abril) e que o jornalista confessa que pretendia publicar uma entrevista com Faria e Maia, «íntimo do Poeta», e que «melhor do que ninguém nos poderia falar um pouco da saudade das fulgurações da mentalidade anteriana, ofuscadas pela fatalidade de um desalento suicida» – continuamos a citar o referido jornal. Obviamente que o artigo inclui uma breve referência à vida e à intervenção pública de Faria e Maia, mas o fio condutor da notícia é a sua relação com Antero de Quental.

É de facto conhecida e comentada a profunda e recíproca amizade entre Antero de Quental e Francisco Machado de Faria e Maia. «Meu Xico» e «Bom Chico» são algumas das expressões de apreço com que Antero inicia o epistolário entre ambos, particularmente nas cartas da juventude¹⁰. Também lhe dedica, como sabemos, o poema «Contemplação». Porém, importa salientar que a dimensão afectiva desta amizade é sublimada pela admiração própria dos filósofos. Por outras palavras, ambos os pensadores açorianos cultivaram um genuíno interesse pelo pensamento um do outro. Ruy Galvão de Carvalho sublinha o «quão elevado era o conceito que Antero tinha do seu conterrâneo», particularmente como interlocutor em matérias filosóficas, concluindo que «Faria e Maia era um espírito penetrante e culto; portanto, estava à altura de acompanhar os amplos voos do génio poético e filosófico de Antero»¹¹.

Também Manuel Cândido Pimentel, no ensaio «Teófilo, Antero de Quental e Faria e Maia: subsídios para o estudo das suas relações», refere a sólida amizade e a «mútua consideração intelectual»¹² que existia entre Antero e Faria e Maia, asseverando que o próprio Antero reconhece e admira a vocação filosófica do amigo e conterrâneo, sendo que no grupo de Coimbra era Faria e Maia quem protagonizava as mais acesas discussões metafísicas.

⁹ As fontes da imprensa regional referidas no presente estudo foram consultadas em formato físico na Biblioteca Pública e Arquivo Regional de Ponta Delgada e em formato digital na AZoreana (<https://azoreana.azores.gov.pt/>).

¹⁰ Cf. Antero de Quental (1989), *Cartas I e II*, Ana Maria Almeida Martins (Org., introd. e notas), Lisboa, Ed. Comunicação.

¹¹ Ruy Galvão de Carvalho, *Op. cit.*, p. 8.

¹² Manuel Cândido Pimentel (2019), «Teófilo, Antero de Quental e Faria e Maia: subsídios para o estudo das suas relações», in *O Pensamento e a Obra de Teófilo Braga*, Porto, Universidade Católica Portuguesa Editora, p. 177.

Os escritos filosóficos de Faria e Maia desenvolvem-se em torno de dois veios reflexivos interligados: por um lado, o diálogo filosófico com Antero de Quental e com outros pensadores, seus contemporâneos ou progressos, sobre a noção de substância; e, por outro lado, a reflexão sobre a ideia e o fundamento do Direito.

É precisamente no campo da metafísica que Faria e Maia reclama a originalidade do seu pensamento e explica a crítica que tece à filosofia anterior, resumidas de forma pedagógica numa compreensão evolutiva e sistemático-crítica da história da filosofia ocidental na carta enviada a Tommaso Cannizzaro.

Segundo o meu modo de pensar há três filosofias ou melhor três metafísicas diferentes que se distinguem pelo diverso modo de conceber a substância – a antiga em que separavam os atributos fundamentais conhecidos pelos termos *actividade e passividade*; a moderna em que se eliminara a *passividade* (monadologia de Leibniz); e a actual, em via de formação, em que se combina a *actividade* com a *passividade* em todo e qualquer ser ou substância¹³.

Para Faria e Maia, Antero ficara cativo das categorias da metafísica moderna (daí o seu germanismo), não corrigindo o sistema monadológico de Leibniz de modo a alcançar uma «noção de substância cuja inteligibilidade advém do quaternário das ideias de ser, força, capacidade e lei»¹⁴, própria da nova metafísica, que Faria e Maia proclamava. Neste contexto, Manuel Cândido Pimentel conclui que «Faria e Maia é pandinamista em metafísica e realista em gnosiologia»¹⁵ – o que abre o horizonte filosófico de uma «metafísica da experiência»¹⁶.

Quanto ao fundamento e à ideia do Direito, tema do principal escrito de pensador açoriano, que não vamos aprofundar, e apesar da complexidade própria de uma obra especulativa, o autor convoca a nossa reflexão recorrendo a excelentes sùmulas explicativas quer da sua concepção imanentista da realidade jurídica quer da dimensão voluntarista e positiva do Direito. Citando Faria e Maia:

¹³ Francisco Machado de Faria e Maia (2023), *Op. cit.*, p. 167.

¹⁴ Manuel Cândido Pimentel, «Teófilo, Antero de Quental e Faria e Maia: subsídios para o estudo das suas relações», *Op. cit.*, p. 183.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 187.

O fundamento das leis morais e jurídicas não está fora do homem, no céu ou na terra, mas na própria consciência humana; ou, melhor, na vontade, que, reflectindo-se na inteligência, dá origem às ideias do justo e do injusto.¹⁷

E ainda:

A lei jurídica representa pois a necessidade da existência, acção e desenvolvimento da vontade colectiva, ou da vontade de cada indivíduo nas suas relações com a vontade dos outros indivíduos.

(...) Ora, como a vontade colectiva se afirma como coexistência das vontades individuais e como a combinação das suas volições e soberanias, segue-se que aquela fórmula geral compreende três fórmulas especiais. A primeira refere-se à coexistência das vontades e consiste no mútuo respeito (...). A segunda diz respeito à combinação das volições, e consiste no respeito pelas convenções (...). Esta fórmula exprime a necessidade do cumprimento dos contratos (...). A terceira e última lei exprime o respeito pelos actos da soberania colectiva, a necessidade para cada vontade individual de harmonizar os seus actos com a vontade colectiva.¹⁸

Retomando o citado prefácio de Ruy Galvão de Carvalho, encontramos outra interessante e importante referência, que justifica sobremaneira a nossa revisitação da vida e da obra de Faria e Maia.

[Francisco Machado de Faria e Maia] Foi Conservador do Registo Predial, Juiz Auditor Administrativo e professor de Filosofia no Liceu de Ponta, tendo instituído, com o «juro dos seus ordenados que nunca quis receber» o prémio «Faria e Maia» destinado ao aluno que mais se tivesse distinguido durante o ano lectivo.

Foi deputado, Par do Reino e Procurador à Junta Geral do seu distrito, desempenhando Faria e Maia todas estas funções com apuro moral e distinção.¹⁹

Torna-se evidente que Faria e Maia fez do Direito o *leitmotiv* da sua vida: na obra teórica, na prática profissional e na participação cívica e política. Também é importante realçar a apreciação final de Ruy Galvão

¹⁷ Francisco Machado de Faria e Maia (2023), *Op. cit.*, p. 74.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 78-79.

¹⁹ Ruy Galvão de Carvalho (1961), *Op. cit.*, p. 9.

de Carvalho, extremamente positiva, laudatória, relativamente ao compromisso e ao mérito de Faria e Maia. O que nos permite concluir, de forma assumidamente excessiva, que se trata de alguém que, não apenas, faz da ideia e do fundamento do Direito o mote do seu pensamento (no domínio da especulação), mas que procura aplicar nos contextos onde participa directa e activamente (no domínio da acção) a essência das relações jurídicas, fundamentais para a estruturação e desenvolvimento de toda a sociedade humana.

Um bom exemplo da tentativa de conciliação da ordem especulativa com a participação política acontece aquando da presença de Francisco Machado de Faria e Maia na Câmara Alta das Cortes, eleito pelo Partido Regenerador em Ponta Delgada, nos começos da década de noventa do século XIX, período da história de Portugal que, recordemos, tem a intensidade própria das crises históricas. Um dos momentos mais elogiados da intervenção parlamentar de Faria e Maia, como referido, acontece na famigerada discussão sobre a lei do monopólio do álcool. O tema gerou grande alvoroço social nos Açores, particularmente em S. Miguel, tendo sido escritas muitas e contundentes páginas contra as pretensões do governo nacional e centralista. Algumas linhas da primeira página do *Açoriano Oriental* de 4 de Julho de 1891, escritas na sequência da aprovação do controverso diploma, são bem ilustrativas da contestação generalizada: «Protestamos em nome dos sacratíssimos direitos da indústria açoriana. Protestamos em nome do trabalho honrado dos irmãos do campo. (...) O poder central só se lembra dos Açores para esterilizar a vida laboriosa dos seus filhos».

Apesar de concordar na generalidade com a crítica à lei do monopólio do álcool, a leitura das intervenções de Faria e Maia nas Cortes revela claramente que os argumentos principais da sua exposição não são idênticos àqueles que preenchem o discurso inflamado da opinião pública e até mesmo os do outro Par do Reino, eleito também pelo Partido Regenerador em Ponta Delgada, de seu nome António Augusto de Souza e Silva e a quem é dado significativo destaque em alguma imprensa regional. Os argumentos de Faria e Maia são os do filósofo do Direito, preocupado em esclarecer os conceitos e os âmbitos próprios das diversas relações jurídicas, com destaque, no caso, para os limites da intervenção do Estado. É por demais elucidativa a seguinte citação retirada do registo da Sessão n.º 24, realizada a 27 de Junho de 1891, na qual o Par do Reino Faria e Maia interpela o, então, Ministro da Fazenda:

O princípio da economia política é a união das vontades e é o mútuo auxílio que se realiza pelos contratos, pelas sociedades e pelos governos. Pelos contratos, de um modo transitório; pelas sociedades, de um modo mais ou menos permanente; e pelo governo, de um modo obrigatório ou coactivo. Trago isto para explicar a intervenção ou não intervenção do Estado. Eu não rejeito a intervenção do Estado. Pelo contrário, reconheço que o mútuo auxílio se realiza pelos contratos, pelas sociedades e pelo Estado. É preciso, porém, indicar os limites d'estes factos jurídicos²⁰.

Como se pode comprovar, Faria e Maia faz uma releitura e uma aplicação das suas principais teses expressas em *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito*.

Também na senda de Ruy Galvão de Carvalho, uma das dimensões da narrativa biográfica de Faria e Maia que cativou o nosso interesse é a sua ligação ao ensino e ao investimento fundamental na educação, materializada na sua relação com o Liceu Nacional de Ponta Delgada, que frequentou como aluno na década de cinquenta do século XIX, e onde regressa algumas décadas mais tarde como professor e, especialmente relevante em nosso entender, onde assoma como mecenas de um prémio de mérito – «Prémio Francisco Machado de Faria e Maia»²¹.

Em Novembro de 1887, Faria e Maia é convidado pelo então Reitor, Heitor Ambar Cabido, para assumir de forma interina a regência da cadeira de Literatura Portuguesa. Manter-se-á como professor nos dois anos lectivos seguintes, assumindo a regência de Língua e Literatura Portuguesas e de Filosofia (para os 5.º e 6.º anos) e constando igualmente do mapa de júris dos exames, tal como o seu ilustre conterrâneo Aristides Moreira da Mota (1855-1942). A propósito, durante a nossa investigação foi encontrada a missiva com a resposta Faria e Maia de aceitação do convite para assumir a regência da referida disciplina. Datada de 30 de Novembro de 1887, a carta pertence ao acervo documental do Arquivo da Escola Secundária Antero

²⁰ As fontes relativas aos debates parlamentares no período da Monarquia Constitucional foram consultadas na página da Assembleia da República (<https://debates.parlamento.pt/catalogo/mc/cp2>).

²¹ Não conseguimos confirmar a informação que consta de alguns registos biográficos de que Francisco Machado de Faria e Maia foi também Reitor do Liceu Nacional de Ponta Delgada. A única achega encontrada sobre o assunto provém da imprensa regional, nomeadamente do jornal *A Persuasão*, de 8 Maio de 1901, que nas páginas centrais, entre muitas, variadas e breves notícias refere o seguinte: «Ao que parece foi menos bem fundada a notícia de ser confiada a reitoria do Liceu desta cidade ao sr. dr. Francisco Machado de Faria e Maia».

de Quental, antigo Liceu Nacional de Ponta Delgada. A notícia do achado alimentou a nossa esperança de que contivesse um longo e explicativo discurso do autor sobre a importância da educação, da instrução e da formação, o que não acontece. A carta é breve e concisa, com grande parte do texto dedicada aos formalismos próprios da época e do contexto (cumprimentos e agradecimentos) e apenas uma frase, poucas palavras, para expressar que aceita o convite para que os alunos não sejam prejudicados.²²

Porém, a importância de Faria e Maia para a educação alcança um patamar digno de reconhecimento com a instituição de um prémio de mérito financiado com os honorários que não quis receber pela sua actividade docente e que foram canalizados para um fundo que seria utilizado para premiar os melhores alunos e as melhores alunas, sublinhe-se ambos os géneros, ou para investir na compra de livros para emprestar a quem não tivesse condições materiais para o fazer. O regulamento para a atribuição dos prémios de mérito, onde se enquadra o «Prémio Francisco Machado de Faria e Maia», é aprovado pelo Conselho do Liceu de Ponta Delgada a 19 de Julho de 1889. Do articulado, interessa-nos o Art.º 2.º que diz o seguinte: «A quantia de 400.000 rs. oferecida pelo Dr. Francisco Machado de Faria e Maia será capitalizada, e o seu juro constituirá um prémio anual, com o título de – Prémio Francisco Machado de Faria e Maia, destinado ao 6.º ano dos cursos». Do § único consta: «Na hipótese de não ser conferido este prémio, será a sua importância empregada em livros para serem emprestados aos alunos reconhecidamente pobres»²³. Uma outra missiva encontrada durante a nossa investigação, também pertença do Arquivo da Escola Secundária Antero de Quental, é a carta de agradecimento de Faria e Maia pelo reconhecimento, dirigida ao Conselho do Liceu Nacional de Ponta Delgada. Igualmente lacónica, o conteúdo da carta pode resumir-se na ideia de que quis apenas ser útil. E nada mais acrescenta.

A notícia da atribuição dos prémios de mérito rapidamente chega à imprensa regional que faz eco da sua importância. O *Novo Diário dos Açores*, de 26 julho de 1889, destaca na primeira página, com o título «Estímulo ao estudo», o regulamento geral e nas páginas interiores regressa ao tema para elogiar a iniciativa de Faria e Maia, considerando tratar-se de «um óptimo estímulo, um incentivo aos estudiosos», que «muito honra o generoso instituidor». Finalizando com a exortação: «Louvável iniciativa é esta na

²² Aproveito o ensejo para fazer um agradecimento público ao Dr. Carlos Amaral, Presidente do Conselho Executivo da Escola Secundária Antero de Quental, e à equipa do Arquivo da mesma Escola, pelo empenho na busca de documentação.

²³ Anuário do Liceu Nacional de Ponta Delgada (1891).

verdade, que muito desejamos ver efectuada». Ora, a louvável iniciativa de Francisco Machado de Faria e Maia efectuou-se durante décadas!

Conforme indicava o Regulamento do prémio, o nome dos premiados seria registado, anualmente, em livro próprio e entregue o respectivo diploma na sessão solene de abertura das aulas do ano lectivo seguinte. Apesar de inúmeras diligências, o livro de registos em causa não foi encontrado, pelo que a imprensa regional da época foi a nossa melhor fonte, embora não tenha permitido a elaboração de uma listagem completa dos distinguidos com o prémio e tenham ficado sem resposta muitas das nossas dúvidas quanto à atribuição do mesmo. Mas e curiosamente, a primeira referência que encontrámos é deveras interessante e surpreendente. Na *Gazeta da Relação*, do dia 29 de Julho de 1899, sábado, nas páginas interiores consta esta breve nota, que transcrevemos na íntegra:

O prémio instituído no nosso Liceu pelo sr. Dr. Francisco Machado de Faria e Maia, que há anos se não tinha conferido, foi concedido à sr.^a D. Deodata Lopes Cordeiro e Casimiro Lopes Soeiro d'Amorim que satisfizeram a todas as condições requeridas para o merecerem. Parabéns.

Ou seja, na recta final do século XIX e graças a Francisco Machado de Faria e Maia, uma das primeiras mulheres a frequentar o Liceu Nacional de Ponta Delgada tem reconhecimento institucional e público do seu mérito.

Uma última nota sobre o «Prémio Francisco Machado de Faria e Maia» e que comprova a importância do mesmo. Dez anos após a morte de Faria e Maia, o seu sobrinho, afamado e intrépido autonomista, de seu nome Francisco de Ataíde Machado de Faria e Maia (1876-1959), então Presidente da Câmara Municipal de Ponta Delgada, reforça financeiramente o prémio, junto do Liceu Antero de Quental, com o produto da venda da sua obra *Em Prol da Descentralização*, gesto que merece o louvor do Ministro da Instrução Pública da altura, bem como o reconhecimento da opinião pública. Por exemplo, no jornal *O Distrito*, semanário independente, publicado no dia 13 de Maio de 1933, é reproduzida na primeira página a portaria de louvor ao dr. Francisco de Ataíde Machado de Faria e Maia, plasmada no *Diário do Governo*, e que termina com a justificação de que o reconhecimento se deve ao «muito carinho que lhe merece a causa da instrução pública».

Numa breve conclusão: Francisco Machado de Faria e Maia foi um homem do seu tempo e da sua circunstância. Embora cativo da especulação filosófica no domínio do Direito não desprezou os demais desafios do mundo da vida e, em nosso entender, com o seu exemplo de investimento

na educação das jovens gerações apontou o caminho certo para o desenvolvimento dos Açores.

Referências Bibliográficas

- Carvalho, Ruy Galvão de (Prefácio e Notas) (1961), *Cartas de Antero a Francisco Machado de Faria e Maia*, Lisboa, Delfos.
- Dias, Urbano de Mendonça (2005), *Literatos dos Açores*, Vila Franca do Campo, Editorial Ilha Nova.
- Fraga, Gustavo de (2022), *Na rota de Antero Insulano*, Maria do Céu Fraga (Org.), Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições.
- Luz, José Luís Brandão da (2018), *Os Açores na filosofia e nas ciências. Estudos I*, Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições.
- Maia, Francisco Machado de Faria (2023), *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, José Luís Brandão da Luz (Org.), Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições.
- Moncada, Luís Cabral de (1938), *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, Coimbra Editora.
- Mónica, Maria Filomena (Coord.) (2005), *Diccionario Biográfico Parlamentar (1834-1910)*, Lisboa, Assembleia da República.
- Pimentel, Manuel Cândido (2016), «A Concepção do Direito de Francisco Machado de Faria e Maia», in *A filosofia jurídica luso-brasileira do século XIX – Actas do X Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, MIL.
- Pimentel, Manuel Cândido (2019), «Teófilo, Antero de Quental e Faria e Maia: subsídios para o estudo das suas relações», in *O Pensamento e a Obra de Teófilo Braga*, Porto, Universidade Católica Portuguesa Editora.
- Quental, Antero (1989), *Cartas I e II*, Ana Maria Almeida Martins (Org., introd. e notas), Lisboa, Ed. Comunicação.
- Teixeira, António Braz (2005), *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa, Editorial Caminho.
- Teixeira, António Braz (2023), «Apresentação», in José Luís Brandão da Luz (Org.), *Francisco Machado de Faria e Maia, Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições.

Capítulo III

Emanuel Oliveira Medeiros

(Universidade dos Açores: Centro de Estudos Humanísticos)

EDUCAÇÃO FILOSÓFICA E FILOSOFIA DO DIREITO EM FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA: DIMENSÕES DA FORMAÇÃO HUMANA

No limite do tempo de que dispomos, vou identificar alguns tópicos, alguns elementos, em traços gerais, aliás em harmonia com a obra sobre a qual me ocupei. À leitura integral da obra, método tão trabalhado e recomendado pelo Professor Doutor José Enes, de saudosa memória, seguiu-se, pois, a leitura, integral, muitas vezes em simultâneo, da Obra *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*, da autoria de Francisco Machado de Faria e Maia, (1841-1923), obra publicada em Coimbra, na Imprensa da Universidade, em 1878. A Obra foi, para mim, evocativa, visto que a minha primeira matrícula, em Universidade Portuguesa, foi na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Guardo o cartão de matrícula, como prova de um facto, mas na minha memória estão razões, vivências e sentimentos.

Mas, para a frequência do 12º ano de escolaridade (na altura eram três disciplinas), na Escola Secundária Antero de Quental, (do 7º ao 11º anos tinha frequentado a Escola Secundária Domingos Rebelo, que, na altura, não oferecia 12º ano de Letras), estava dividido, mais, dilacerado, mesmo, entre seguir Línguas, História e Filosofia ou Direito. Apesar da matrícula na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, acabaria por prevalecer o *Ensino* (História e Filosofia, Via Ensino). Afinal, desde os meus tempos primordiais sempre quis ser professor, e professor de línguas, em especial de português, da língua materna. Ser professor era já vocação que remontava à Escola Primária, como está bem explícito no artigo meu intitulado «Pessoas, Escola e Memória», publicado no Jornal *Diário dos Açores*, de 26 de julho de 2024. Com o tempo, a memória torna tudo bem presente à consciência sensitiva e cognitiva, cognitivencial.

Se a experiência de *escolher* foi difícil, ao ter de decidir as três disciplinas a frequentar no 12º ano de escolaridade, no meu próprio ser é que se deu o embate dilacerante, também daí me ficou o genuíno sentido de interdisciplinaridade, fazer um abraço de saberes e conhecimentos, que o saudoso Professor Doutor Gustavo de Fraga evocou e exarou na dedicatória que me fez no livro *Rogai por nós, Pecadores* (Ponta Delgada, 2003). Nessa

parte do livro está escrito: «Poemas de Baudelaire em Tradução Livre, Pela Interdisciplinaridade, ao Emanuel». O Professor Doutor Gustavo de Fraga apercebeu-se, de modo claro, da minha vocação natural para estudar, o gosto de estudar e o domínio de vários ramos do conhecimento, na busca de sínteses e de unidade (um pouco à maneira de Descartes e de Edgar Morin), que já na altura sinto que evidenciava. Desde muito cedo sentia que os saberes só me diziam algo se dissessem algo à vida, à minha vida, à vida do meu espírito e a vida em sentido integral.

Nas aulas, o Professor Doutor Gustavo de Fraga falava de autores que, na Universidade de Coimbra, cruzavam Filosofia e Direito, bem como Filosofia e Educação/ Pedagogia. O estudo, agora, de Francisco Machado de Faria e Maia, e o texto de apresentação da Obra *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, escrita pelo Professor Doutor António Braz Teixeira, põe em evidência a abundante produção científica, no século XIX, e inícios do século XX, na área de *Filosofia do Direito, Filosofia Jurídica* e outras designações semelhantes na finalidade. Trata-se de uma obra, em boa hora, organizada pelo Professor Doutor José Luís Brandão da Luz, iniciativa acolhida pelo Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores, coordenado pela Professora Doutora Maria do Céu Fraga.

Afirma Francisco Machado de Faria e Maia: «O pequeno ensaio que hoje damos à estampa foi concebido e na maior parte escrito em 1861 e 1862, quando ainda cursávamos a Universidade de Coimbra» (p. 7). O Autor afirma que o título da Obra é: 1ª Síntese da vida intelectual; 2º Síntese da vida afectiva; 3º Síntese da vida voluntária.

Adiante Francisco Machado de Faria e Maia afirma que a finalidade deste Ensaio, é «mostrar qual o *substratum* constante de todo o facto jurídico» (p. 8). Ciência e Filosofia estão, desde logo, ligadas. Afirma Francisco Machado Faria e Maia: «A Ciência e a filosofia começam pela dúvida e pela crítica, não das faculdades, o que implica contradição, mas das ideias e dos conhecimentos» (p. 8). Esta afirmação faz-nos lembrar Descartes, um dos filósofos que Francisco Faria e Maia muito considera e refere em várias etapas do seu ensaio.

E sobre o *Método*, que também faz lembrar Descartes (p. 40), escreve Francisco Faria e Maia: «Damos a todos estes estudos a designação comum de sínteses, não porque desprezemos a análise, e desconhecemos a sua necessidade para a formação de uma síntese solidamente assente sobre a realidade; mas porque na exposição das ideias seguimos quanto podemos o preceito do método, que manda partir das noções mais simples para as mais

complexas, das mais abstratas e gerais para as mais concretas e particulares» (p. 9). Trata-se de uma concepção que atravessa todo o ensaio. E o Filósofo Francisco Faria e Maia reforça: «Este preceito não tem apenas um valor subjetivo, mas é também a expressão do processo da vida universal que se desenvolve segundo um plano sintético, do simples para o complexo, do homogêneo para o heterogêneo, da máxima independência e generalidade para a máxima complicação e particularidade» (pp. 9-10). O Autor refere-se ao método experimental (sem positivismo) que também supõe a intuição intelectual. Note-se que é a intuição cartesiana e não a kantiana, embora Kant esteja muito presente no seu ensaio. No entanto, logo na página 11, fala na intuição concreta, que nos faz lembrar a intuição sensível, de Kant.

Escreve Francisco Faria e Maia mais adiante: «As intuições concretas, assim como a abstração e todas as outras operações intelectuais que sobre ela assentam, são factos necessários para a compreensão da realidade, e constituem o fundo de toda a vida intelectual» (p. 12). Depois explicita o que é a análise: «A análise é a intuição partindo de muitos factos particulares, complexos, para chegar aos seus elementos comuns; a síntese é a intuição partindo destes elementos, e compondo por adições sucessivas as diferentes existências particulares» (p. 12). As concepções de síntese e na análise tornam-se úteis para uma compreensão metodológica e para uma educação filosófica.

Há uma concepção do Autor que atravessa todo o ensaio e que é assim explicitada: «Seja qual for a ordem das coisas a que a inteligência se aplique, todas as ideias que a intuição gera implicam necessariamente a de força, capacidade e lei» (p. 14). O advérbio de modo necessariamente tem aqui uma força lógica, sem que isso seja determinismo, cuja ideia de liberdade, moral e direito impede porque o homem é um ser de vontade, que é causa de ação.

Francisco Faria e Maia tem bem presente as faculdades de Kant, o Filósofo das Críticas, mas também da *empíria*, diria da positividade. Vários são os filósofos citados: Descartes (p. 18) Espinosa (p. 19), Leibniz (p. 19) e Hegel (p. 20). Escreve ainda (p. 20): «Efetivamente, para escapar ao idealismo é indispensável reconhecer a ação direta e imediata do mundo sobre nós e de nós sobre o mundo, é de absoluta necessidade não cavar um abismo entre o eu e o não eu, considerando-os como substâncias de natureza inteiramente diversas, e podendo desenvolver a sua atividade independentemente um do outro».

Há, de algum modo, a síntese entre o ideal e o real, presente em Hegel e citado por Faria e Maia, que não é um positivista. A sua positividade leva

a falar assim da escola dos positivistas: «A própria escola dos positivistas, que considera a metafísica uma fase transitória por que passou o espírito humano, não deixa de ter uma metafísica sua, diferente da antiga, mas sempre metafísica (ou filosofia geral como melhor quiserem), porque o seu objeto se não compreende no domínio especial das diferentes ciências particulares, ou melhor, é comum a todas» (pp. 23-24)

Vários são os filósofos que Francisco Faria e Maia cita: Cusa, Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes, Newton e Leibniz (p. 25). E acrescenta: «A unidade e a variedade são dois aspetos desse todo a que chamamos Universo; a unidade resulta da lei, a variedade do princípio da individualidade, da pluralidade substancial» (pp. 30-31). Concepção metafísica e antropológica de que o nosso tempo, o século XXI, está carente: «No homem a vida espiritual sobrepõe-se à animal e orgânica, e por consequência a todas as ações e reações que estuda a física, a química e a biologia, fazendo-as entrar ao mesmo tempo num centro único de atividade e vida» (p. 31).

Afirma ainda, numa centralidade de concepções que estará presente até ao fim do Ensaio *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*: «O jurisconsulto, o moralista, bem como o economista, nas suas demonstrações carecem constantemente de recorrer às ideias de liberdade moral ou autonomia da vontade, de liberdade jurídica ou independência exterior de cada vontade em relação às outras vontades, e de trabalho ou da ação da vontade sobre o mundo exterior; porque todos os fenómenos que estudam são manifestações diversas deste mesmo princípio, como trataremos demonstrar neste pequeno ensaio» (p. 34).

Tudo se dá no âmbito da vida. Afirma o Autor: «A vida voluntária prende com a vida afetiva e intelectual por laços tão estreitos, que a inteligência humana talvez nunca possa compreender as transições que no mundo real conduzem de uma à outra» (p. 35). Talvez por isso, logo na primeira página, o Autor afirma sobre este pequeno ensaio: «Era então destinado a fazer parte de um trabalho maior, que tinha por objeto toda a vida psicológica, desde os factos mais elementares da consciência até às suas manifestações mais complexas da vida moral, jurídica e económica» (p. 7), três dimensões que vão estar presente ao longo de todo o Ensaio, até ao fim. Há, de algum modo, um traço do método hegeliano, e nalgumas etapas fenomenológico, em termos implícitos.

Uma ideia recorrente é a de que não há vidas e espíritos puros: «Não existem vidas e espíritos puros, nem uma matéria completamente inerte; mas substâncias que se organizam e espiritualizam, realizando os diferentes

modos de atividade e passividade em harmonia com a lei da evolução e involução» (p. 37). Ao recuperar o texto, no desenvolvimento, quase em espiral, da escrita, escreve Francisco Faria e Maia: «Começámos por considerações sobre o método, e concluímos fazendo ainda algumas observações sobre a harmonia que existe entre o método que adotámos e a lei mais geral de todos os seres no desenvolvimento da sua actividade» (p. 37). Não se trata de um método formalista, esquemático, mas de um método que de si faz emanar a compreensão da realidade e do desenvolvimento da vida, em geral, e, em especial, da vida espiritual.

O autor refere-se ao imortal *Discurso do Método*, e a Descartes refere-se a ele como «célebre filósofo da obra citada». Aliás, Francisco Faria e Maria adjetiva e qualifica, com elevados atributos e predicados os filósofos e professores da Universidade de Coimbra. Todo o Ensaio de Francisco Faria e Maia é uma construção com longas citações, o que demonstra *o seu a seu dono*. Citar é honrar e homenagear. Quero dar destaque a estes dois aspetos muitos importantes no Ensaio de Francisco Faria e Maia: a adjetivação dos Professores e Filósofos e longas citações. Ambos os procedimentos são muito honestos e rigorosos e dou-lhes grande importância, devem ser assinalados como um comportamento intelectual, de estudo e investigação reveladores de rigor. Como disse, *dar o seu a seu dono*. A própria intertextualidade ganha consistência sabendo-se quem defende o quê, o que escreve e como escreve. Trata-se de um procedimento das Letras que também deve estar presente nas Ciências da Educação. Ao Longo da minha carreira tenho procurado, de modo natural, conciliar os métodos de investigação das Letras/ Humanidades e Ciências da Educação.

Desde os pré-socráticos que constatamos procedimentos metodológicos, que incidem sobre a matéria e sobre a realidade. Da multiplicidade dos fenómenos, procuramos o *elemento unificador* e que nos dá a inteligibilidade. Já na busca desses princípios temos os pré-socráticos, a que faz referência: «Tales erige em princípio único a água, Anaxímenes o ar; Pitágoras o número, Leucipo, Demócrito e Epicuro o átomo; Anaximandro a substância indeterminada» (p. 42). Esta referência lembra-me as aulas de Epistemologia Geral, lecionadas pelo distinto Docente, Professor Doutor José Luís Brandão da Luz.

Na parte primeira do Ensaio, *Determinação da Ideia do Direito*, escreve Francisco Machado Faria e Maia: «Determinar a ideia do direito é, pois, mostrar qual o elemento gerador de toda a vida jurídica, é reconhecer o princípio de cujas manifestações resultam todos os fenómenos jurídicos,

é formar uma síntese de todos esses factos complexíssimos que estuda o jurista, e que em geral designamos pela palavra – Direito» (p. 43). O Autor, Francisco Machado Faria e Maia, escreve que «a três grandes classes se podem reduzir todos os fenómenos jurídicos» (o esquema é nosso, a partir do texto): a primeira (1ª) tem por objeto aquelas relações que supõem apenas a coexistência das vontades individuais e que dão origem às obrigações que os juristas denominam negativas: à segunda (2ª) pertencem as relações que envolvem não só a coexistência das vontades, mas ainda a combinação das duas volições, e que geram obrigações, já negativas, já positivas; da 3ª classe fazem matéria «todos aqueles atos da vontade coletiva, que têm por fim garantir o cumprimento das obrigações positivas e negativas, e que, implicando a coexistência das vontades e a combinação das volições, distinguem-se, contudo, dos atos das primeiras classes, em que representam uma nova e diferente relação – a combinação das soberanias individuais» (pp. 44 e 45). Desta primeira exposição vê-se imediatamente que a origem de todas as relações jurídicas é sempre o mesmo princípio, a vontade, considerada no primeiro caso como simples existência, no segundo como atividade, no terceiro como representante e executora das suas próprias leis.

Vejamos o que nos diz Francisco Machado Faria e Maia sobre as relações jurídicas: à 1ª classe de relações jurídicas pertencem os direitos da integridade pessoal, de justa atividade e propriedade; à 2ª classe de relações jurídicas pertencem os testamentos, os contratos e as sociedades; à 3ª classe de relações jurídicas pertencem todos os atos que constituem o governo.

Desde logo, a integridade pessoal revela uma forte concepção de educação filosófica na formação humana. Mas Francisco Machado Faria e Maia pergunta-se sobre o que é a integridade pessoal, bem como sobre a moral, a liberdade, o direito, etc. Faria e Maia situa-te num registo de problematidade de natureza de educação filosófica, de teoria do direito e de filosofia do direito, tudo ao homem diz respeito, nesse sentido, mesmo que de modo não explícito interroga-se sobre a formação humana. Expressões e afirmações como «direito de existência», «só o homem é suscetível de direitos e obrigações», «a vontade é sempre princípio determinante e nunca condição», «todo o direito pressupõe o homem em face do seu semelhante» (pp. 46-47).

A vida jurídica integra-se na vida espiritual. Afirmam Faria e Maia: «A filosofia moderna, sobre tudo, depois das profundas e luminosas análises de Kant, determinou com mais rigor e precisão o elemento espiritual a que

corresponde o direito» (1878, p. 48). Avançando sobre a *vontade e governo*, é elucidativo este extrato: «ora a vontade, quando tem por fim a vontade, quando se propõe a realização das suas próprias determinações e leis, exerce o que em jurisprudência se chama ato de soberania, e quando se associa com as outras vontades para este fim, gera essa nova ordem de relações, que denominamos *o governo*, que nada mais é do que a combinação, a associação das soberanias individuais» (p. 52).

Sobre a caracterização do Governo, acrescenta: «Ora o governo distingue-se das outras sociedades, não só pelo seu fim especial – *a garantia e a realização do direito* – mas ainda por um novo elemento – *a coação*» (p. 53). Francisco Machado Faria e Maia questiona: «O que é a coação?». Em todo o Ensaio há um equilíbrio entre as proposições e as interrogações. É, nesse sentido, um Ensaio de asserções e de questionamento. Nesse sentido também de educação filosófica, de Filosofia do Direito.

Nas suas asserções sobre o *Governo*, Francisco Machado Faria e Maia afirma: «O governo, como acabamos de ver, é a sociedade que tem por fim o cumprimento das leis jurídicas, e, como estas são uma manifestação da vontade coletiva, podemos afirmar que o governo é a vontade coletiva exercendo a sua atividade para se fazer respeitar». Será mesmo assim? Ou leis do governo muitas vezes não passam de arbitrariedades, resultantes de maiorias absolutas? De geringonças parlamentares, que condicionam o refazer de programas para colher a estabilidade parlamentar até surgirem outros jogos e táticas políticas, tendo em vista fins eleitorais, sobrevivências e tentativas de alargamento de bases eleitorais.

Escreve Francisco Machado Faria e Maia: «O fundamento das leis morais e jurídicas não está fora do homem, no céu ou na terra, mas na própria consciência humana; ou, melhor, na vontade, que, refletindo-se na inteligência, dá origem às ideias do justo e do injusto./ O génio imortal de Kant viu perfeitamente esta verdade, quando assentou a moral sobre o princípio da autonomia» (p. 57).

Vejamos agora uma passagem que mostra, não tanto uma Filosofia do Direito, mas uma Teoria do Direito: «Quase todos os filósofos, que nos tempos modernos têm submetido o direito às suas especulações, concordam em que o seu fundamento é natureza humana, e que do estudo d’desta, da investigação das suas leis, dos seus elementos, das suas forças componentes deve resultar a verdadeira teoria das relações jurídicas./ Este modo de pensar constitui um verdadeiro progresso em relação às doutrinas dos que julgavam que as leis jurídicas tinham um fundamento transcendente, uma origem mística superior à natureza humana» (pp. 58-59).

O Autor dá-se conta de que «a vida humana é complexíssima» (p. 59). Segundo Kant, os princípios jurídicos e morais têm fundamento na Vontade (p. 60). Afirma Faria e Maia: «A Kant pertence pois o mérito incontestável de ter indicado, com grande precisão e rigor, o elemento da natureza humana, a que corresponde a moralidade e o direito, afirmando ao mesmo tempo que sobre este elemento devem pousar as leis morais e jurídicas» (pp. 61-62).

Vejamos o sentido de Lei Jurídica: 1«Apresentar uma fórmula geral das leis jurídicas é um dos trabalhos mais difíceis de toda a ciência do direito; porque exige não só o conhecimento especial de cada relação jurídica particular, mas ainda a comparação dos elementos constitutivos de cada uma com os elementos constitutivos de cada uma com os elementos constitutivos de todas as outras» (p. 62). Ainda sobre a Lei e a vida jurídica: «Se, como vimos, o substratum geral de todo o fenómeno jurídico consiste numa relação entre vontades individuais, é claro que a lei mais geral de toda a vida jurídica há-de ser a expressão da necessidade desta relação. A lei não é alguma coisa de estranho aos seres que rege, antes exprime a necessidade da sua existência, ação e desenvolvimento» (p. 62); «Se, como vimos, o substratum geral de todo o fenómeno jurídico consiste numa relação entre vontades individuais, é claro que a lei mais geral de toda a vida jurídica há-de ser a expressão da necessidade desta relação. A lei não é alguma coisa de estranho aos seres que rege, antes exprime a necessidade da sua existência, ação e desenvolvimento./ A lei jurídica representa pois a necessidade da existência, ação e desenvolvimento da vontade coletiva, ou da vontade de cada indivíduo nas suas relações com a vontade dos outros indivíduos» (p. 62).

Francisco Machado Faria e Maia explicita o sentido de lei jurídica e a necessidade que a mesma representa e a sua relação com a vontade coletiva ou vontade de cada indivíduo. Há assim três leis que traduzem os três principais deveres jurídicos de todo o homem: respeito pela existência das outras vontades individuais; respeito pelas combinações feitas com as outras vontades individuais; respeito pelas resoluções da vontade coletiva no exercício da soberania.

Uma vez mais, Francisco Machado Faria e Maia refere a relevância do pensamento de Kant. Afirma o Autor de *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica*, referindo-se a Kant: «Nos seus *Princípios Metafísicos do Direito* não só afirma que a noção do direito consiste numa relação entre vontades, mas ainda estabelece como princí-

pio ou lei universal do direito a coexistência da liberdade dos diferentes indivíduos» (p. 64).

A respeito de Kant e Krause, afirma Francisco Machado Faria e Maia: «Entre nós o sr. Ferrer, ilustre professor da Universidade de Coimbra, a quem muito devem os estudos jurídico, querendo evitar os defeitos da Definição de Kant, que censura de negativa e restritiva, adotou de Krausse, definindo direito *a ciência particular que expõe o complexo das condições externas e internas, dependentes da liberdade, e necessárias para o desenvolvimento e cumprimento do destino racional, individual e social do homem e da humanidade*». E esclarece: «No sistema de Krause, como expõe Ahrens, um dos seus notáveis discípulos, as ideias de liberdade e vontade perdem a importância que tinham no sistema de Kant e passam a representar um papel secundário e subordinado à ideia de bem e condicionalidade do fim do homem» (p. 67).

Francisco Machado Faria e Maia cita outros Filósofos que também produziram ensaios no domínio da Educação, como é o caso de Rousseau, Kant e Hegel: «Rousseau, Kant e Hegel aceitam o mesmo princípio, a vontade – embora discordem num ou noutro ponto secundário, bem como no modo de dedução científica. Ahrens afasta-se completamente desta maneira de explicar o direito, afirmando que a vontade, quer seja concebida como individual ou geral, nunca pode ser o princípio do direito e do Estado; porque no homem como em Deus, a vontade não é mais do que uma faculdade de ação, que supõe como princípio e como fim o bem e o justo»; «O sr. Ferrer, porém, com o seu bom senso prático, se por um lado aceita a definição de Krause, por outro lado interpreta-a no sentido da imanência e encosta-se completamente à doutrina do velho Filósofo de Koenisberg. Para o sr. Ferrer é a natureza humana o fundamento do direito, para o sr. Ferrer as obrigações jurídicas são negativas» (p. 69).

No seu Ensaio, Francisco Machado Faria e Maia refere a obra *Filosofia do Direito* do «sr. Ferrer», levantando muitas questões sobre a sua conceção. Uma delas é esta: «Será lícito proibir ao homem todas as ações que não possam ser consideradas como condições para o seu conseguimento racional?» (p. 71). No fundo, onde fica a liberdade? Será o bem, forçado, a negação do próprio bem? Não será a liberdade e a vontade fonte das leis morais e jurídicas? Afirma Francisco Machado Faria e Maia (sobre a *Filosofia do Direito* do «sr.dr. Ferrer»): «diz-nos que o fim ou destino geral do homem consiste no desenvolvimento integral das suas faculdades».

Podemos encontrar a Tese de Francisco Machado Faria e Maia expressa nestes termos: «Nós, que consideramos a vontade como a mais alta

manifestação das forças humanas, que consideramos a justiça como a mais elevada expressão da vontade, que não distinguimos o fim dos seres das suas ações e das leis que os regem, encostamo-nos de preferência ao sistema do grande pensador de Koenisberg, embora o modifiquemos um pouco» (p. 72). No desenvolvimento e exposição do seu ensaio, escreve Faria e Maia: «Parece-nos mais simples e claro reduzir todas estas ideias de fim, substantiva, virtualidade originária, lei, essência, etc, etc, às de força, capacidade e lei, fazendo sentir bem que estas não representam seres distintos, mas elementos integrantes de toda a substância, faces ou aspetos necessários de todo o ser» (pp. 74-75).

No texto, não há uma linearidade e verifica-se uma elevada consideração de Francisco Machado Faria e Maia pela Filosofia e pelo Filosofia do Direito de Kant: «Do que havemos dito concluímos que são improcedentes as observações de Ahrens contra a doutrina de Kant quando dizem respeito ao seu princípio e fundamento» (p. 75).

Vê-se que, depois de debater as ideias de todos os autores, Francisco Machado Faria e Maia inclina-se para Kant e faz uma espécie de osmose, melhor, de articulação e integração de concepções que, bem vistas as coisas, depois de parecerem opostas são apresentadas na sua complementaridade. Faria e Maia faz análises que diria complementares, até de uma educação filosófica e filosofia integradoras, de análises vistas em vários ângulos, quase num sentido poliédrico. É mesmo um Ensaio no sentido literal da palavra, buscando em cada autor o que se apresenta distinto,

E acrescenta, a respeito da Vontade, uma atitude, mais do que um conceito, tão importante na vida: «Por mais que a inteligência procure fora da vontade humana o princípio do direito, por mais que trabalhe para se levantar a uma regra superior, nada consegue»; «Ahrens censura Kant por fundar o direito na vontade; mas, afirmando que o bem, o fim do homem, consiste no desenvolvimento das suas faculdades, reconhece indiretamente o mesmo princípio de Kant, com a diferença de que este é mais rigoroso e preciso. O sr. dr. Brito estabelece como princípio supremo o mútuo auxílio, a mutualidade, de serviços, mas, levado pela força da verdade, assevera ao mesmo tempo que este princípio precisa de ser legitimado pelo consentimento, e por consequência reconhece implicitamente a liberdade, o mútuo respeito como alguma coisa superior de que depende o seu princípio e que é necessário para o legitimar na aplicação» (p. 81).

Destaquemos a expressão: *levado pela força da verdade*. De facto, quando alguém fala Verdade, e só se deve falar verdade, é a Verdade que

comanda e orienta a vida as pessoas que devem ser *credíveis*, uma expressão tão referida por Bento XVI. Ser uma pessoa credível é tarefa para uma vida e isso só é possível por relação ao Ser, ao Ser da Verdade e à Verdade do Ser. Pela análise do seu Ensaio, constatamos que Francisco Machado Faria e Maia não é tanto um pensador de tese, mas um pensador eclético, poliédrico, todavia esse modo multiforme é a sua forma de Tese.

Na vida de cada um de nós, a liberdade é fundamental enquanto realizadora de ser, que permite fazer escolhas. Nós também somos as nossas escolhas. Há sempre a relação entre existência e essência. Mas a precedência da essência é a única garantia da prevalência da metafísica e a garantia que os princípios e valores de sempre constituem uma referência maior para a vida individual e coletiva. Vejamos o que afirma o Autor sobre a liberdade: «É pois a liberdade a primeira manifestação de todo o direito, que se impõe irresistivelmente à inteligência, que reflete sobre os fenómenos jurídicos, e que nos aparece sempre dominando todos os sistemas jurídicos, e que nos aparece sempre dominando todos os sistemas jurídicos, embora os seus autores a pretendam desconhecer e negar» (p. 81).

Depois de falar sobre a vontade humana e do Universo, Francisco Machado Faria e Maia destaca o princípio de energia e força própria, que é a origem das ações. Fazemo-nos pelas ações que têm sempre uma determinação da vontade. O autor refere elementos externos, mas também elementos internos. Vejamos a afirmação completa de Francisco Machado Faria e Maia: «Ao lado da capacidade existe em todo o homem um princípio de energia e força própria, que é a origem das suas ações. Tanto a vida orgânica, como na animal e espiritual, é forçoso reconhecer não só a ação dos elementos externos, mas também a ação dos elementos internos». O autor também fala da energia da vontade (p. 86). Consideramos uma expressão forte, não cai nem no materialismo nem no intelectualismo mas emana e promana de uma força orgânica mas com razão e intencionalidade. A vontade move-nos, a vontade faz realizar coisas, faz-nos cumprir a vontade de ser e de realizar. Na realidade pela vontade somos mais, interiorizamos e exteriorizamos, até podemos encontrar alegria quando tocados por uma vontade superior, que dá sentido à nossa vontade. Há uma correlação entre vontade da pessoa individual e a vontade divina. No decurso da vida tenho sentido, de modo evidente, que a a liberdade pessoal só o é, verdadeiramente, quando coincide com a vontade superior de Deus, esse dinamismo leva à transcendência de nós na direção e sentido da transcendência de Deus.

Mas a vontade não é neutra. A vontade pode ter um móbil bom ou um móbil mau, mas só nos realizamos do ponto de vista ético e moral,

isto é, como pessoas se a nossa vontade estiver ao serviço do bem, do que é bom, e dilucidada pela nossa inteligência. Aqui se inscreve, também, a nossa vida moral e jurídica, movida e consciencializada num agir moral e com sentido jurídico. Numa correção de carácter ninguém pode alienar as suas ações e responsabilidades. A liberdade e a responsabilidade têm um forte vínculo, entendidas numa vida ética e moral que constitui o nosso núcleo de ser, pessoal e coletivo, mas uma coletividade consciente da sua eticidade. A vontade não existe apenas como disposição porque carece de realização. Podemos, e devemos, falar da Educação da Vontade como elemento fundamental da Educação do Carácter. Para isso concorre a Ideia de Bem como Ideal que nos faz mover e para onde tende a nossa ação, como ação pura ou purificada. Os Filósofos da Razão terão de ser revisitados, sem nenhuma redução, ilegítima, ao reducionismo a qualquer intelectualismo. Os Filósofos da Razão falam-nos do Ser que tem sempre a sua razão de ser, a sua essência, que nutre e dá sentido primeiro à existência como projeto portador de sentido transcendente e transcendental. Sem a Razão como dar sentido primordial aos Valores, às Ideias de Bem, de Bom, de Justo, que encontramos nos Filósofos gregos, como em Platão (nunca mencionado por Francisco Machado Faria e Maia)?

A Filosofia e as questões filosóficas são de grande complexidade, profundidade e simplicidade, como a própria vida, que a Filosofia procura explicar e compreender. Nem tudo se explica, nem tudo cabe no plano da Racionalidade, há, também o domínio da compreensão e, mais fundo, o domínio do insondável, em termos antropológicos e físicos. Na ordem do ser do universo também muito só se torna (in)Visível em admiração e maravilhamento. «Há Ser», a questão de fundo de Fernando Pessoa.

Para Francisco Machado Faria e Maia a questão do livre arbítrio é a mais intrincada e difícil de toda a filosofia. Talvez o seja numa perspetiva antropológica, mas *tudo o que há* nos pode causar e suscitar admiração e maravilhamento e ser razão de filosofar, constituindo matéria da Filosofia.

No Universo está o Homem. Num sentido antropológico, talvez tenha razão Francisco Machado Faria e Maia. De facto, o livre arbítrio é origem de nos experimentarmos como sujeitos de autodeterminação, mas não estamos sós no mundo e, muitas vezes, a coexistência é motivo de boas ou más interações e relações. Na realidade somos ser de relação, o que, em rigor, exige de nós mais do que o simples livre arbítrio: «A grande complexidade dos fenómenos voluntários faz da questão do livre arbítrio a mais intrincada e difícil de toda a filosofia» (p. 92).

No seguimento da dimensão moral, colocam-se os deveres morais, jurídicos e económicos. Afirmam Francisco Machado Faria e Maia (p. 94): «Atualmente concluiremos esta análise afirmando a necessidade das determinações voluntárias e aplicando a palavra *dever* para designar esta necessidade. Como a vida voluntária se divide em três partes: a vida moral; a vida jurídica; a vida económica. Dividiremos também os deveres em: deveres morais; deveres jurídicos; deveres económicos». Vejamos várias dimensões da vida: a vida moral consiste nas relações entre a vontade e as outras faculdades e forças que constituem o homem; a vida jurídica consiste nas relações das vontades individuais (ou dos homens considerados como seres voluntários); a vida económica nas relações da vontade da vontade individual e coletiva com o mundo psíquico que tem de transformar.

A Vontade deve ser alimentada e colocada em prática, até como inerente à dignidade moral e ao firme desenvolvimento do carácter. A força de vontade é exercitada pela consciência e sentido do Dever: «Sem o perfeito domínio da vontade sobre as faculdades que constituem o homem, sem a harmonia entre a vontade e a razão, sem o respeito por si mesmo, ou a dignidade moral, nunca se realizará a perfeita justiça na sociedade; porque o direito não só implica a existência de pessoas ou seres dotados de vontade, mas ainda depende absolutamente da consciência coletiva, que como juiz soberano tem de o garantir. Se a consciência estiver desmoralizada, fraca garantia tem o direito» (p. 95). A educação filosófica e a Filosofia do Direito são elementos e dimensões essenciais da Formação Humana. O Direito não é um expediente técnico nas mãos de pessoas que ocupam cargos sem escrúpulos. O Direito, designadamente o *Direito Democrático*, deve visar a realização de uma sociedade promotora de cidadãos ativos, responsáveis e livres. Se esta formulação não estava explícita na obra de 1878, o tempo de vida de Francisco Machado Faria e Maia permitiu-lhe vivenciar parte importante da I República e o conhecimento da relação entre o Estado e a Igreja Católica, incluindo as Aparições de Fátima.

O que separa a moral e o direito? «Apenas o objeto, a especialidade das relações. A moral representa as relações entre a vontade e as outras faculdades, o direito, as relações, entre as vontades individuais»; «Daqui resulta que todo o dever jurídico se compõe de dois elementos, de duas faces distintas e necessárias – o direito e a obrigação. O direito é a vontade afirmando-se, a obrigação é a vontade reconhecendo esta afirmação; o direito representa a necessidade de exigir, a obrigação, a necessidade de satisfazer a exigência» (p. 96). No final do Ensaio *Determinação e Desenvolvimento da Ideia*

do Direito ou Síntese da Vida Jurídica, Francisco de Machado Faria e Maia afirma: «segue-se o desenvolvimento da ideia de direito, que fará o objeto da segunda parte deste ensaio». Um bom desafio para terminar o Ensaio, ou fazer outro com a fecundidade expressa na primeira parte do Ensaio, que anuncia uma tarefa a realizar, um desígnio que tanto interessa e importa à Filosofia, à Educação Filosófica, ao Direito e à Filosofia do Direito. Foi com muito gosto que li o Ensaio de Francisco de Machado Faria e Maia, por tantas razões, que me levam, em interdisciplinaridade e aprofundamento a temáticas e problemáticas que, bem estudadas e entendidas, nos levam a perceber melhor o ser humano e a natureza jurídicas das ações e relações pessoais e coletivas.

Neste artigo, foi meu propósito aprofundar, dentro dos limites, o tema *Educação filosófica e Filosofia do Direito em Francisco Machado de Faria e Maia: Dimensões da Formação Humana*. Em abertura julgo que conseguir dar corpo, através de ideias e concepções, a aspetos nucleares do pensamento de Francisco Machado de Faria e Maia, uma figura do Direito, da Filosofia do Direito, da Educação Filosófica e da Educação. Quando nos fica o gosto é sinal de que o tempo foi bem empregue e que o Autor soube atrair a nossa *atenção*, como condição de conhecimento, na procura da sabedoria. E o saber e sabor é tanto maior quanto se realiza nestes *nostros Açores*, em Ponta Delgada, no VII Colóquio do Atlântico, aqui onde o mar, esse imenso continente, nos liga em proximidade e distância, em saudade do que fomos, do que somos e do imenso que somos na promessa de Ser.

Referência Bibliográfica

Faria e Maia, Francisco Machado de (1878). *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Synthese da Vida Jurídica*. Coimbra. Imprensa da Universidade.

Capítulo IV

José Luís Brandão da Luz

(Universidade dos Açores: Centro de Estudos Humanísticos)

FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA E AS CATEGORIAS BIOLÓGICAS DO SEU PENSAMENTO METAFÍSICO

Francisco Machado de Faria e Maia faz anteceder o seu ensaio *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito* de uma afirmação de Haeckel, em que este conhecido naturalista reclama para os factos da experiência o campo fértil da consciência e a seiva fecundante da filosofia. O teor epistemológico da epígrafe marca a opção teórica do autor de situar no domínio subjetivo ou especulativo da consciência a compreensão da atividade humana, na sua tripla dimensão intelectual, afetiva e prática. O ensaio sobre a *Ideia do Direito*, que diz respeito à análise da vida jurídica, procura compreendê-la como uma coordenação ou combinação de vontades individuais, deixando para posteriores abordagens, sempre adiadas, os outros dois segmentos da vida voluntária, ou seja, a moral, que coordena as relações da vontade com os instintos, os desejos, a inteligência, e a vida económica, que visa as ações que satisfazem e asseguram as condições da existência. O seu propósito, esclarece à partida, cumpre o desígnio eminentemente teórico de determinar os elementos de base que imprimem à vida jurídica uma ordem orgânica ou sistemática, identificando a vontade livre do homem como o seu princípio gerador.

Antes, porém, de desenvolver o tema, Faria e Maia detêm-se em considerações de teor epistemológico sobre as condições primeiras que suportam a atividade do sujeito na organização do conhecimento científico, em geral, desde os trabalhos preparatórios das primeiras observações até às combinações operativas e explicações mais elaboradas. Ciente de que a nota distintiva deste tipo de conhecimento radica no seu carácter sistemático, recorre à teorização do método experimental de Claude Bernard para fazer valer a ideia de que a decomposição dos elementos, procedimento próprio da fase analítica do método experimental, se completa pela elevação do espírito a uma síntese unificadora que reconfigura os elementos analisados, aproximando-os de outros fenómenos, «nas suas relações de semelhança e diferença, de coexistência e sucessão» (F. F. Maia, 1878: 36). Entre as categorias ou condições que integram essa atividade sintética da consciência, a ideia de substância é a mais geral e presente em todo o processo, desde as

primeiras articulações dos «materiais grosseiros» da experiência às mais complexas de nível intelectual, afetivo e voluntário. Trata-se de uma noção integrante da realidade, que o sujeito acrescenta aos dados da análise que efetuou para operar a síntese das suas singularidades. Todavia, a noção de substância, ao ser compreendida como um equilíbrio dialético entre a passividade e a atividade, conserva no pensamento metafísico de Faria e Maia as virtuosidades da sua origem biológica, o que lhe permite integrar os dados irrecusáveis do evolucionismo da natureza e do mundo vivo, dispensar o providencialismo metafísico da solução leibniziana e distanciar-se, simultaneamente, do materialismo mecanicista dos naturalistas.

1. A ideia de substância reveste a maior centralidade na exposição do pensamento de Francisco Machado de Faria e Maia, elaborada por seu filho Jacinto, um ano após a morte do pai, a partir da transcrição de alguns «dos seus documentos inéditos», que diz constituírem um «volumoso trabalho» (J. F. Maia, 1924: 3). Considera-a mesmo indispensável para entender o pensamento metafísico do autor de *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito* e para o distinguir das especulações metafísicas de Antero, que permanentemente o envolviam. Desconhece-se o paradeiro desses manuscritos, redigidos ao longo da vida «sobre os mais variados assuntos» (*ibidem*, 37), tendo apenas chegado até nós as passagens que Jacinto Machado de Faria e Maia transcreveu no seu opúsculo *Em Volta de Antero*, para urdir o animado diálogo que ficcionou entre os dois amigos, o filósofo do direito e o poeta-pensador dos *Sonetos*.

Contra a visão dominante na época de que as questões metafísicas pertenciam a «um estado retrógrado do espírito humano» (*ibidem*, 12), os dois autores recusavam as restrições prescritas pelo positivismo de limitar a filosofia ao estudo dos fenómenos e das suas relações, mas debatiam os mais altos problemas, no campo da metafísica e do transcendente. Todavia, a forma como cada um deles enfrentava as questões filosóficas trazia a marca do respetivo temperamento. A natureza impulsiva e sentimental de Antero impelia-o a «tomar de assalto, ao Infinito, e roubar-lhe o supremo Ideal!» (*ibidem*, 8), como enfatizava no depoimento publicado no *In Memoriam*, com o título «Antero de Quental (esboço psicológico)» (cf. F. F. Maia, 1896: 169-173). Empenhado em integrar as modernas ideias científicas nos caminhos que a leitura dos filósofos lhe ia abrindo, o poeta vislumbrava em cada um deles um belo ponto de vista, de onde podia «enviar ao mundo um lindo soneto», ao mesmo tempo que se julgava «convictamente de posse

duma metafísica vitoriosa, e dava com ela o tal assalto que serve aqui de imagem» (J. F. Maia, 1924: 9-10).

Francisco de Faria e Maia, ao contrário de Antero, era de temperamento mais cerebral e não se deixava seduzir pelos sistemas filosóficos que ia estudando, Leibniz, Kant, Hegel e outros. Procurava, antes, compulsá-los para apurar a sua linha de pensamento, privilegiando assim, diz ele, «a profunda especulação do nosso íntimo, mais metido em casa do que saindo dela, sem as agitações e atropelamentos de rua» (*ibidem*, p. 9). Percorrendo os caminhos que a humanidade já havia trilhado, o nosso filósofo dispunha-se a «subir a sua escada sistematizadora» (*ibidem*, 15) para formar e robustecer as categorias basilares do seu pensamento e assim alcançar «generalizações mais perfeitas (...), arquetetando as ideias num todo harmónico» (*ibidem*). Segue sem pressa a escalada da montanha, não pelos caminhos ajardinados que fazem supor o cume «sempre a pouca distância» dos seus passos, mas preferindo a «ascensão em linha reta por uma escadaria acima» (*ibidem*, 10). À semelhança dos jogadores de xadrez, avança lentamente, deixando os lances especulativos suspensos de ponderações demoradas.

Para Francisco de Faria e Maia, a metafísica é o «conhecimento mais ou menos perfeito e integral da realidade» (*ibidem*, 14), das suas razões últimas e das condições primeiras do seu conhecimento. Não se compreende como a busca de um ideal supremo, Deus, a consciência individual ou a coletiva, a que se adere com entusiasmo, mas que depois desvanece com a leitura doutros filósofos. Esta é a atitude própria dos poetas, sempre movidos pelo desejo incontido de «raptar à realidade o mais sagrado fogo, um ideal» (*ibidem*, 19) que alimente, no fulgor ascendente da sua crença, a fonte inspiradora dos seus versos. O percurso do filósofo, pelo contrário, não dá para «o parque das religiões, e para o da arte!», mas antes, acrescenta Faria e Maia, «para a praça da filosofia geral das ciências». Tem por missão a persistente depuração, lenta e sem arrebatamentos, das categorias do pensamento «em busca de generalizações mais perfeitas» que, continua o autor, fazem elevar o pensamento «do individual para o geral, arquetetando as ideias num todo harmónico» (*ibidem*, 15).

2. No elenco de categorias que compõem o equipamento da filosofia da natureza, a ideia de substância ou de ser sobressai na frente de combate à tentativa do naturalismo de reduzir a explicação última dos fenómenos naturais à simples matéria, nas suas unidades elementares de moléculas e átomos. Considerando o argumento de que essa visão especulativa da natu-

reza era irrealista e vazia de sentido, por carecer de confirmação empírica, o autor recorda que a noção de realidade não poderá ser tomada como sendo equivalente a algo de material ou empírico. Contrapunha o argumento de que a afirmação da existência do átomo também não decorre de nenhuma observação, e nem por isso é considerada uma ficção da imaginação. Para clarificar o seu ponto de vista e assim fazer valer os créditos que a filosofia traz à compreensão última da natureza, evoca o debate filosófico que desde Heraclito e Parmênides incidiu nas antinomias do uno e do múltiplo, da permanência e do devir, ou seja, da substância e do fenómeno, centrando-se na solução proposta por Kant e na crítica que Hegel lhe dirigiu. A visão kantiana agudizou a antinomia, concebendo o ser como suporte do devir, mas instaurando a oposição entre «os fenómenos como meras aparências e as substâncias como coisas em si, incognoscíveis» (*ibidem*, 17). Contra este ceticismo dualista que tornava inviável um pensamento ontológico da natureza, a reação de Hegel levou a associar «a substância e o fenómeno, considerando-os como aspetos necessários de todo o ser» (*ibidem*). Embora distintos, não os pensou como separados, nem negou à substância a possibilidade de ser conhecida, uma prerrogativa que Kant considerava exclusiva dos fenómenos. O fenómeno não vale por si, como uma simples aparência, mas é a atualização das potencialidades de ser da própria substância. O fenómeno e a substância caem na alçada do poder cognoscitivo da inteligência, a faculdade que opera a apreensão de ambos, não fazendo sentido separar a substância dos fenómenos, que se revelam ser a expressão das sucessivas atualizações da substância.

O caminho da ciência conduz-nos na direção da subdivisão da matéria até à sua estrutura mais elementar de átomos e moléculas, mas, simultaneamente, remete-nos também para além desses elementos, para as energias que asseguram a combinação dos átomos que se organizam em moléculas e nos diversos corpos. A própria ciência não nos encerra nos limites que a observação consegue transmitir, mas encaminha-nos para o pensamento, num processo que consiste em «idealizar por assim dizer as unidades com que tem de trabalhar» (*ibidem*, 23). Uma gama de representações acomoda-se no interior da consciência como ferramentas capazes de operar no mundo exterior, facultando-nos, no caso em apreço, «a ideia mais geral ou universal de seres, ou centros de energia ativa e passiva e nunca a de corpúsculos!» (*ibidem*, 22). Encerra-se nesses elementos a nossa capacidade de compreender a natureza como uma combinação de elementos e não um simples aglomerado de átomos justapostos, sem qualquer fio condutor que dê conta da sua organização.

Pelo caminho do pensamento, afastamo-nos das sugestões sensoriais para «reduzir todas as concepções científicas a uma dedução lógica e ininterrupta de ideias correspondentes à crescente complexidade dos fenómenos ou sensações» (*ibidem*, 23). É deste modo que o geómetra constrói uma noção de espaço, que se afasta da mera coexistência de seres ou simultaneidade de fenómenos, e o astrónomo recorre às noções de tempo e de movimento, recusando a circunscrever-se à sucessão das impressões sensoriais dos fenómenos observados. O mesmo acontece na filosofia que foi, inicialmente, naturalista nas suas explicações para ir «a pouco e pouco afastando a miragem enganadora da matéria» (*ibidem*, 24), que dispersava o espírito por elementos divisíveis, particulares e complexos. Afastando-se dos sentidos e apoiando-se no poder sistematizador da razão, aproximou-se depois de uma explicação da realidade, em «elementos mais simples, ideias mais gerais e componentes irredutíveis» (*ibidem*, 25), onde emerge a «ideia de substância, ser ou realidade que subsiste por si» (*ibidem*, 26) para dar suporte (*estofo*) à multiplicidade e complexidade dos fenómenos do universo, que englobam a natureza, o homem e a sociedade.

O pendor imanente da orientação gnoseológica do autor, um racionalismo crítico bem temperado de um realismo de base, encontra-se assumido na carta ao filho mais velho Jacinto, que este publicou no começo da obra *Síntese Económica Social*, em que Francisco de Faria e Maia resume o seu entendimento da «síntese da vida intelectual», que diz respeito à atividade cognoscitiva. O conhecimento compreende-se em termos de representação, em que uma «ideia ou fenómeno mental» surge da interação sujeito e objeto ou, nas palavras do autor, no interior duma dialética que «supõe um objeto e um ato que o representa». Nesta síntese intelectual, para além da ordenação das notas constitutivas essenciais do objeto, intervêm também as «faculdades ou fenómenos mentais» que tornam possível a sua formação, isto é, as perceções, a memória e as operações do entendimento, sendo estas últimas consideradas na função discursiva de *componere et dividere*, o que torna possível a formulação de juízos verdadeiros para todos.

A intuição, «um facto mental cuja existência não podemos contestar» (F. F. Maia, 1899: 117), constitui o ponto de partida realista de toda atividade intelectual. É por meio dela que asseguramos a representação de nós mesmos e do mundo exterior, embora sempre de uma forma mais ou menos aproximada, pois, «sendo de algum modo um desenvolvimento da consciência», refere-se apenas a um segmento da realidade que se lhe opõe, isto é, «a determinados momentos dos seres ou substâncias». Esta visão realista do

conhecimento labora na suposição da existência de objetos independentes da consciência e, ao mesmo tempo, abre caminho a uma concepção dinâmica da realidade suscetível de integrar as incessantes transformações a que está sujeita. É assim que intervém o poder da intuição, não a sensível mas a intelectual, para, em conexão com a memória, formar a ideia de substância como «alguma coisa de permanente, que ao mesmo tempo muda de estado». Serve de exemplo a história do pensamento humano que conserva como pertencendo a um mesmo todo unitário os contínuos aperfeiçoamentos das ideias do indivíduo, mas também a sucessão «das diversas descobertas e teorias especiais de cada ciência, segundo a sua ordem cronológica».

3. Para o autor micaelense, a compreensão da ideia de substância articula-se com o dado irrecusável do devir das ideias e com o fenómeno da evolução do indivíduo e do mundo vivo em geral, que a concepção darwiniana e a obra de Spencer tornaram familiares ao nível da evolução dos organismos vivos. Mas depende também, em grande medida, da forma de compreender o papel que reveste nestas transformações a atividade e a passividade da substância. O reconhecimento que é conferido aos dois atributos essenciais desta categoria encontra-se na origem de três diferentes metafísicas que o autor associa a outros tantos períodos diferentes da história do pensamento humano. O primeiro período, que corresponde ao que Comte designou como o estado religioso da humanidade e onde tudo se espera da revelação sobrenatural, é dominado pela ideia de substância, em que os dados exteriores são completamente absorvidos e desativados pelo predomínio dos elementos ativos impostos pelo sujeito. O segundo, que compreende a ideia de substância como *força* e suprime a distinção entre elementos ativos e passivos, foi desenvolvido pela metafísica leibniziana da multiplicidade de substâncias ou *mónadas*, dotadas de atividade própria, encontrando-se na base dos sistemas especulativos da filosofia alemã. Finalmente, o terceiro período é o atualmente vivido pela ciência moderna e caracteriza-se pela articulação das dimensões ativa e passiva da substância.

A metafísica de Leibniz e dos que seguiram a sua inspiração, como Hegel e, entre nós, Antero de Quental, ficou encerrada no eu e nos seus estados, acabando por estudar os fenómenos intelectuais, afetivos e voluntários de um ponto de vista estritamente imanente. Negligenciando tudo o que não derivava do eu e dos seus estados, considerou a realidade exterior, a história, a ciência, como sendo construções do entendimento e da razão. A primitiva concepção de substância dá cobertura ao animismo, fetichismo,

misticismo e outros modos de pensar de teor religioso. Em contrapartida, na segunda concepção, a razão perde o poder criativo ou ficcionista e ganha uma disciplina mental que lhe é concedida pela estabilidade das regras da lógica e dos princípios da razão, como as ideias inatas de origem cartesiana ou as categorias *a priori* de Kant, o que não deixa de suscitar um paralelismo com o estado metafísico da humanidade teorizado pela filosofia positivista de Augusto Comte.

A grande dificuldade das filosofias idealistas e transcendentais, assegura Francisco Machado de Faria e Maia, radica na impossibilidade do mundo transcendente poder interferir no interior do eu. «A matéria extensa e inerte não pode atuar sobre o espírito» (F. F. Maia, 1899: 118), pelo que a consciência exclui das suas ligações tudo o que lhe é heterogéneo. Em termos epistemológicos, os dados da intuição sensível mergulham numa atmosfera de suspeição; em termos ontológicos, «as substâncias reduzidas a simples forças não podem atuar umas sobre as outras» (*ibidem*) e formam um conjunto de mónadas incomunicáveis, que se distinguem entre si pela sua própria *força*. Não estão sujeitas a nenhuma ação externa e a relação entre elas obedece a uma harmonia originária.

4. A visão metafísica de Faria e Maia, que, sem sucesso, conforme se lastima, se esforçou por explicar a Antero, inspira-se nas ciências do mundo vivo que lidam permanentemente com o fenómeno da transformação dos seres, como parece bem claro nos apoios que o autor procura em Herbert Spencer. As novas propriedades que marcam o processo evolutivo dos seres vivos são fruto de uma reação do organismo que se transforma para integrar os elementos que o podem reforçar e se ajustar às particularidades daqueles que o podem desestabilizar. Nesta nova concepção, o sujeito não é uma mera atividade que se impunha unilateralmente aos dados que o atingem, segundo os seus próprios planos, nem um simples reflexo das energias exteriores que o afetam. A sua relação com o meio envolve um permanente equilíbrio que se compreende não em termos de uma harmonia preestabelecida que regula o exercício da força interior de todas as mónadas, como pensava Leibniz, mas remete antes para um permanente esforço de ajustamento à realidade do mundo exterior, transformando ou adaptando as suas próprias estruturas assimiladoras a essas interferências externas. A interação com o meio, em lugar de constituir uma ameaça de destruição, contribui antes para lhes acrescentar novas propriedades, graças ao permanente equilíbrio do ser ou da substância entre a atividade e a passividade. Nesta concepção,

a estrutura do ser vivo não se limita nem a repelir liminarmente as interferências que lhe chegam do exterior e a podem desequilibrar e até aniquilar, nem a replicá-las passivamente no seu interior, mas procura antes reagir perante as investidas do meio, considerando-as como momentos de reforço e aperfeiçoamento da sua substância.

A perspectiva orienta-se no sentido oposto à conceção mecanicista da natureza e do mundo vivo que era vista como uma engrenagem instrumental de rodas, eixos e ressaltos sincronizados, de tipo equivalente aos que mantêm o movimento regular de qualquer relógio. Este modelo mostra-se incapaz de traduzir ou exemplificar a dinâmica regeneradora e transformadora dos seres vivos, que são capazes de reabilitar permanentemente a sua organização, pelo concurso dos restantes órgãos, ao contrário de qualquer máquina que é incapaz de corrigir deficiências resultantes do seu funcionamento e substituir ou restaurar as peças que se desgastam. Desde o século XVII, em pleno domínio do mecanicismo, várias tentativas procuraram compreender a integridade do organismo e a sua resistência ao aniquilamento, primeiramente por meio da visão animista dum princípio vital que se opunha à sua decomposição e o mantinha vivo; posteriormente, apelando para um princípio vital não autónomo do organismo, mas inerente a ele e oposto ao determinismo do mundo físico. Esta solução foi avançada por alguns biólogos, como Xavier Bichat, e veio a ser profundamente revista pela ação dos estudos e posições de Claude Bernard.

A ideia da noção de vida extensiva a toda a natureza remonta a Aristóteles e Galeno, tendo também servido a Espinosa para pensar os organismos vivos e as coisas corpóreas, em geral. Na sua perspectiva, as coisas singulares são a expressão, em diversos graus, da *força* que as faz preservar no seu ser, a qual se manifesta pelo *conatus*, em relação ao corpo, e pela vontade, em relação à alma. Leibniz, como Faria e Maia bem pôs em evidência, recorre também a uma *força* interior que anima todos os corpos, orientando-os na boa direção, a partir do interior. Coube a Claude Bernard conceber esta coordenação convergente como um processo natural inseparável das condições físico-químicas do próprio organismo, e não como produto de uma força vital autónoma que atuava nele. A sua intensa atividade de investigador não admitia concessões à existência de forças vitais a dirigir o organismo a partir de fora dele, afirmando mesmo que elas eram inconcebíveis sem o concurso das condições físicas.

O fenómeno de coordenação que era percebido entre as diversas partes de um organismo vivo dava conta da existência da articulação harmónica

que integrava todos os elementos do sistema, produzindo uma impressão de finalidade que serviu a François Jacob, no século XX, para compreender os fenómenos da vida não como um simples agregado de forças, mas como um jogo inventivo de novas formas a partir de energias latentes do organismo. Por sua vez, Jacques Monod, com a preocupação de afastar qualquer ideia de finalidade inerente ao funcionamento das estruturas do mundo vivo, avança com a noção de teleonomia para sublinhar a coerência sistemática do funcionamento do mundo vivo, «inteiramente lógico, maravilhosamente racional, perfeitamente adaptado ao seu projeto», conforme escreveu em *O Acaso e a Necessidade* (cf. J. B. Luz, 2013: 433-438).

5. Contra a visão mecanicista, Faria e Maia opõe um conceito organicista de substância que se compreende como equilíbrio entre duas direções, uma, para o exterior, assegura o contacto com o mundo, com o *não eu*, é a assimilação que abre a substância, o *eu*, aos desequilíbrios exteriores, outra, para o interior, indica a função que garante a organização desse contacto, é a acomodação que promove a integração das diferenças que dão conta de novas propriedades no ser. A integração dos elementos reforça a substância, isto é, contribui para a sua diferenciação ou desenvolvimento. Em lugar de destruir o organismo, promove a expansão das suas potencialidades, o que autoriza a compreender a substância como um organismo em evolução. Embora cativo duma lógica da representação que abrange o mundo mas também o próprio *eu*, Faria e Maia não dispõe de um quadro consolidado de conhecimentos bioquímicos para abordar o seu tema da atividade e passividade da substância, mas compreende a relação eu-mundo em termos interativos: «a consciência é, ao mesmo tempo, senso interno e externo, apreendendo o *eu* nas suas primeiras relações de ação mútua com tudo o que o cerca e o princípio de causalidade, longe de ser *a priori* e anterior à consciência, é posterior a ela» (F. F. Maia, 1899: 119). Nesta bipolaridade, a relação entre os termos sobressai em primeiro lugar, não no confronto de duas entidades já totalmente construídas, mas, como no modelo biológico, numa interação construtiva em que os termos são indissociáveis do funcionamento que os aperfeiçoa.

Passando da vida intelectual para a vida voluntária, o autor mostra-se fiel à linha condutora traçada por Haeckel, apostada em identificar os elementos-chave (o *substratum*) dos atos voluntários, «de cuja combinação resulta a vida jurídica, desde as relações mais simples, que designamos pela palavra liberdade, até às mais complexas, que constituem o governo, a lei, a

justiça» (F. F. Maia, 1878: 32). Este propósito, eminentemente teórico, deixa transparecer uma concepção da ordem jurídica de teor sistemático, como «um todo orgânico», sem o que todo o edifício se traduziria num amontoado de determinações ao sabor da utilidade que pudesse ser sugerida pela vida prática. Trata-se, pois, de um processo eminentemente especulativo que impõe o distanciamento da casuística dos casos jurídicos para, por via da reflexão, submeter a análise ou decompor os seus elementos e apurar os seus fundamentos ou substrato ontológico. Cumpre o preceito metodológico cartesiano que o autor enuncia como a exigência de «partir das noções mais simples para as mais complexas, das mais abstratas e gerais para as mais concretas e particulares» (*ibidem*, 33), um preceito que considera, numa linguagem de sabor spenceriano, ser homólogo ao «processo da vida universal que se desenvolve segundo um plano sintético, do simples para o complexo, do homogéneo para o heterogéneo, da máxima independência e generalidade para a máxima complicação e particularidade» (*ibidem*).

A análise da realidade que se pretende conhecer e explicar pela identificação dos seus elementos geradores constitui um requisito metodológico, mas é também um reflexo da ordem natural e da própria realidade evolutiva da história e dos seres vivos. Faria e Maia considera ser um procedimento seguido por grandes pensadores, como Hegel, Comte, Littré, mas também Spencer e Claude Bernard. Todos eles, observa o especulativo micaelense, reforçando, assim, a sua concepção realista e metódica do conhecimento, partem de intuições concretas e prosseguem depois por abstrações, comparações e outras operações mentais, para identificar os elementos comuns dos fenómenos estudados, que a inteligência toma como condição universal da sua compreensão do mundo. Pertencem a esta categoria as ideias de ser, força, capacidade e lei, em que «a primeira representa a máxima indeterminação do pensamento», e as outras três concorrem para a compreensão da ideia de substância, por exprimirem «o *substratum* geral e necessário de toda a realidade» (*ibidem*, 37).

A ideia de força permite conhecer os seres do mundo exterior simultaneamente como ativos e passivos, ao contrário do que defende o dualismo mecanicista que distingue «entre seres externos, materiais, puramente passivos, e seres inextensos, imateriais representantes das forças» (*ibidem*, 38). Faria e Maia procura compreender as relações interativas que os seres vivos mantêm entre si e com o mundo, conservando associados os dois elementos necessários à vida: a assimilação e a acomodação; a passividade e a atividade. Opondo-se à visão leibniziana de mónada, repositório da

força e da ação espontânea, o autor chama a atenção para «a capacidade, a passividade, como uma das faces, um dos elementos necessários de todo o ser, da mesma categoria ou classe que a força, e como ela igualmente necessária» (*ibidem*). Rejeitando soluções dualistas que opõem, de um lado o espírito, depositário da força e origem do movimento, do outro lado a matéria ou a extensão espacial, o autor avança para um certo monismo da substância que se compreende como «uma atividade e passividade sujeita a leis» (*ibidem*, 41). Esta visão, sem contrariar o que o senso comum sugere ao espírito, transmite uma concepção da substância numa relação interativa permanente, marcada pela combinação de ações e reações que operam segundo uma determinada ordem. Como a reflexão dos biólogos a que anteriormente aludimos amplamente aprofundou, é necessário identificar a ação do mundo sobre nós e de nós sobre o mundo, de modo a «não cavar um abismo entre o eu e o não eu» (*ibidem*, 42), mas operando de forma inteiramente lógica ou coerente, isto é, adaptada ao seu projeto, como Jacques Monod veio a reconhecer.

6. O mundo vivo desenvolve-se por uma sucessão regular de fases ou estados, em que cada um se compreende na dependência dos que o precederam e é, ao mesmo tempo, condição da emergência dos novos elementos que continuam a série. Na sua totalidade, cada elo da cadeia distingue-se dos anteriores pelas propriedades mais completas que apresenta. É assim que a vida espiritual se sobrepõe à vida «animal e orgânica, e por consequência a todas as ações e reações que estuda a física, a química e a biologia», embora todos esses momentos, atuando uns nos outros, convirjam para a compreensão do todo do universo. O processo evolutivo compreende-se, pois, como uma sucessão de tensões interativas em que os seres ou os estados espirituais se debatem no quadro duma realidade que é uma permanente «passagem dum género de ação e passividade para outro género de ação e passividade» (*ibidem*, 51). Nesta sucessão, a ideia de substância não se deixa cristalizar por nenhum dos momentos que a mantém oscilante entre a atividade e a passividade, mas conserva a plasticidade regeneradora de integrar todas as modificações ou transformações que assinalam o desenvolvimento dos seres da natureza e do próprio homem.

Por ser indissociável da ideia de transformação, desenvolvimento ou progresso, a substância identifica-se com os seus sucessivos estados, que são a expressão das suas potencialidades de ser. O modelo que suporta esta dinâmica de equilíbrios sucessivos encontra no pensamento de Herbert Spencer

a inspiração para transformar as tensões permanentes que marcam o ritmo do universo e dos organismos vivos e sociais como uma interminável passagem para estados de ser progressivamente mais heterogêneos e complexos. Como num diagrama de círculos concêntricos, cada novo círculo contém os anteriores e os mais afastados do centro envolvem todos os outros (cf. *ibidem*, 53). A lei do movimento faz evoluir todas as substâncias, a partir de dentro, para formas cada vez mais complexas de fenómenos. Aí tem lugar a vida espiritual em todas as suas dimensões, moral, jurídica e económica, onde o homem se sobrepõe, pela vontade, à sua dimensão animal, egoísta e imediatista. Numa visão teleonómica, as ideias do bem, da solidariedade, do justo e do direito «são a expressão desta energia íntima, deste princípio superior a que chamamos vontade, e que se revela à inteligência como todas as outras realidades» (*ibidem*, 93).

Porque a substância não é inerte, mas suscetível de mudanças, ela compreende-se pelas consecutivas modificações que a afetam, onde cada estado envolve os antecedentes, integrando-os numa dimensão superior de maior perfeição. Acontece o mesmo na vida do espírito, em que a vontade, por exemplo, envolve a inteligência e o sentimento num grau de exigência superior. A vontade, quando considerada na sua origem abstrata, isoladamente, mostra ser uma enunciação simples, genérica ou homogênea, porém, quando se entra em linha de conta com outras dimensões da vida interior do sujeito, como, por exemplo, os instintos, as paixões, os sentimentos e as ideias, impõe novas combinações inspiradas por exigências morais de ordem superior. O mesmo acontece na vida jurídica, onde não bastará afirmar que o direito não tem origem transcendente, mas deriva, antes, da natureza humana. Será necessário indicar em que parte da natureza humana tem origem o direito, um esclarecimento que foi trazido por Kant ao colocar na relação entre vontades, ora individuais ora coletivas, de uns para com os outros ou para com o mundo social, «o elemento gerador de toda a vida jurídica» (*ibidem*, 63). Nesta articulação da lei jurídica e da vontade, Faria e Maia apropria-se da posição de Kant para dizer que as leis jurídicas, tais como as morais, não têm origem em algum fundamento que esteja «fora do homem, no céu ou na terra, mas na própria consciência humana; ou, melhor, na vontade, que, refletindo-se na inteligência, dá origem às ideias do justo e do injusto» (*ibidem*, 74).

*

Ao colocar na vontade a origem e fundamento da lei, o autor não ilude o problema do relativismo que resultaria de uma visão da lei como uma mera

convenção, uma situação que se achava protegida pela concepção duma justiça absoluta e transcendente, com origem fora do homem. Entre os extremos de uma concepção de justiça de origem transcendente ou derivada de um contrato social, o autor orienta-se para uma posição de equilíbrio da justiça como «expressão das verdadeiras relações, derivadas da natureza da vontade humana» (*ibidem*, 75), um acordo entre vontades. Antecipa-se, assim, uma orientação que vemos hoje estar no cerne da concepção «procedimentalista» de Habermas, que centra a legitimidade da ordem jurídica na autossuficiência dos princípios que dependem apenas da discursividade argumentativa ou do articulado que os institui, à margem, por conseguinte, de qualquer tipo de fundamentação religiosa ou metafísica. As leis do Estado asseguram a integração política dos cidadãos, reconhecendo a todos a possibilidade de exercerem a sua própria influência no espaço público.

Referências bibliográficas

Obras

Faria e Maia, Francisco Machado de, *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica* [1878], em *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, org. de José Luís Brandão da Luz, apresentação de António Braz Teixeira, Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2023, pp. 25-107.

Faria e Maia, Francisco Machado de, «Antero de Quental: esboço psicológico» [1896], em *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, 2023, pp. 169-173.

Carta a Jacinto Machado de Faria e Maia [1899], em *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, 2023, pp. 111-120.

Bibliografia

Aires de Medeiros Sousa, Fernando, *Faria e Maia e Antero*, Angra do Heroísmo: União Gráfica Angrense, 1961.

Brandão da Luz, José Luís, «O Krausismo em Francisco Machado de Faria e Maia», em *O Krausismo Ibérico e Latino-Americano*, Lisboa: MIL, 2019, pp. 203-214 e em *Os Açores na Filosofia e nas Cultura. Estudos II*, Ponta Delgada: Letras Lavadas Edições, 2022, pp. 159-169.

Brandão da Luz, José Luís, «A filosofia do direito de Francisco Machado de Faria e Maia», em *Os Açores na Filosofia e nas Ciências. Estudos I*, Ponta Delgada: Letras Lavadas Edições, 2018, pp. 339-347.

Brandão da Luz, José Luís, «A fenomenologia e a nova orientação no estudo da vida», em Adriana Veríssimo Serrão e outros (org.), *Poética da Razão: Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 429-439.

- Braz Teixeira, António, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileiro*, Lisboa: Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1991, pp. 134-142.
- Braz Teixeira, António, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa: Editorial Caminho, 2005, pp. 147-151.
- Cabral de Moncada, Luís, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal* [1938], Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, pp. 131-143.
- Cândido Pimentel, Manuel, «A conceção do Direito de Francisco Machado de Faria e Maia», em *A Filosofia Jurídica Luso-Brasileira do Século XIX – Atas do X Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa: MIL, 2016, pp. 259-267.
- Faria e Maia, Jacinto Machado de, *Em Volta de Antero*, Sep. do *Correio dos Açores*, Ponta Delgada: Oficina de Artes Gráficas, 1924.

Capítulo V

Maria Manuela Tavares Ribeiro

(Universidade de Coimbra: Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX)

FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA

– A VIVÊNCIA COIMBRÃ

Filho dos primeiros Viscondes de Faria e Maia, Francisco Machado de Faria e Maia e de D. Teresa, filha do desembargador Vicente José Ferreira Cardoso e Costa, era neto, pelo lado materno, do lente de Direito Vicente José Ferreira Cardoso da Costa, eminente juriconsulto e desembargador. Nasceu em Ponta Delgada em 24 de maio de 1841, cidade onde morre em 15 de abril de 1923.

Fez o Curso de Direito em Coimbra, foi Professor de Filosofia e Reitor do Liceu de Ponta Delgada. Criou o Prémio Faria e Maia para o melhor aluno da sua área de especialidade. Exerceu vários cargos: Conservador do Registo Predial de Ponta Delgada, Juiz Auditor Administrativo, Advogado, foi Deputado às Cortes e Par do Reino e ainda o cargo de Procurador Geral à Junta Geral de Ponta Delgada (Carvalho, 1961, p. 8; Dias, 2005, pp. 517-518), que a formação académica e intelectual propiciaram.

Ambiência universitária

Finalizado o curso secundário, matriculou-se em Direito, na Universidade de Coimbra, ano letivo de 1858-1859. Qual era, então, a ambiência universitária coimbrã?

A Universidade de Coimbra exercia um claro fascínio nas sucessivas gerações de estudantes que viam nela a instituição das futuras elites e, mesmo, a ascensão ao poder.

Quem eram os estudantes de Coimbra? Quem era a mocidade académica?

O estudante universitário, também no período em que Francisco Machado Faria e Maia frequentava a Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, era essencialmente de origem burguesa. Pode dizer-se que a Universidade era classista.

A indicação da origem geográfica e social, das práticas quotidianas, da vivência facetada dos estudantes, permite, com bases em fontes arquivísticas e bibliográficas, espelhar o perfil do estudante, a sua ligação universitária e urbana, a sua força social e política (Vaquinhas, Ribeiro, 2020, pp. 55-79).

Os registos de matrículas, não obstante as insuficiências, permitem reconstituir as linhas gerais da conjuntura estudantil coimbrã. A avaliar por esta fonte, o número de matriculados conhece um aumento sensível no decurso do século XIX, mas numa trajetória oscilante e irregular, a qual não deixa de refletir a instabilidade política, social e demográfica que caracterizou a primeira metade de Oitocentos. O aumento numérico dos estudantes na Universidade de Coimbra ao longo do século XIX é modesto, à semelhança de outros países europeus. No caso português explicava-se devido à criação das Escolas Politécnicas, Médico-Cirúrgicas e de Farmácia, pela reforma de Passos Manuel, em 1836.

No ano letivo de 1861-1862 – estava já matriculado Faria e Maia – o número relativamente baixo de alunos que frequentavam a Universidade refletia-se na *ratio* professor-aluno, que era de 12,11 (termo médio) para os docentes no ativo. Por exemplo, na Faculdade de Direito, no referido ano letivo, havia 464 alunos e 24 professores (*ratio* 19,33).

No que diz respeito às matrículas, o curso de Direito é, de longe, aquele que congrega as preferências juvenis. Refira-se que, por exemplo, nas Universidades de Paris, Toulouse, Valência, entre outras, as Faculdades por excelência eram as de jurisprudência, de onde saíram as gerações de advogados, magistrados e demais juristas e que, como em Portugal, desempenharam um papel decisivo na transição do absolutismo para o liberalismo e posteriormente na consolidação das monarquias constitucionais. O curso de Direito era aquele que melhor habilitava os estudantes para a resolução das inúmeras pendências decorrentes da modificação das estruturas jurídico-políticas, para além de constituir uma etapa essencial na construção de uma carreira que poderia conduzir às mais altas esferas da governação política.

A frequência da Universidade exigia o pagamento de propinas. Por volta de 1860, as propinas elevavam-se a 26 400 réis anuais. Daí a subrepresentatividade dos meios populares, ficando a dever-se a sua presença na Universidade ao mérito próprio, a condições logísticas propícias, bem como a eventuais ajudas financeiras.

De facto, a expansão dos efetivos escolares e a relativa abertura da Universidade foi acompanhada de algumas medidas de apoio económico a alunos de origem modesta. Enquadra-se, neste âmbito, a criação, em 1862, da Sociedade Filantrópica-Académica, instituição beneficente destinada a prestar auxílio, na expressão da época, a «académicos desvalidos». Teriam tais preocupações sociais corrigido os efeitos da configuração seletiva do

ensino superior? Poder-se-á questionar se a Universidade de Coimbra teria sido alguma vez o local de legitimação das classes superiores. Foi, sim, um veículo de mobilidade social ascendente não deixando, todavia, de transmitir àqueles que a ela acorriam um espírito elitista, reconhecível a nível nacional. Em 1896 a Universidade de Coimbra totaliza 1021 alunos. Data de 1890-1891 a entrada da primeira mulher na Universidade.

No período em que Francisco Machado de Faria e Maia frequentou a Universidade de Coimbra, como Antero de Quental, os estudantes das ilhas eram em número escasso (Ponta Delgada, Angra, Horta, Funchal).

Fora de Portugal, a capacidade de atração da Universidade de Coimbra é reduzida, circunscrevendo-se quase exclusivamente às áreas geográficas da colonização e da emigração, sendo mais significativo no caso do Brasil.

O estudante é atraído fundamentalmente, repito, pelos estudos jurídicos. Ele começa relativamente cedo os estudos superiores. Em Direito, em 1861-1862, a idade média de entrada era de cerca de 19 anos.

Vida quotidiana do estudante – breves notas

À chegada a Coimbra, o estudante preocupava-se, antes de mais, com o alojamento – casa ou quarto e preferencialmente próximo da Universidade. É o caso de Faria e Maia e Antero. Em 1861-1862, 68% dos estudantes do 1.º ano habitavam na Alta de Coimbra. Havia resistência dos proprietários, preocupados com a vizinhança que reagia ao comportamento menos respeitador dos estudantes. A escolha do alojamento dependia da disponibilidade económica de cada um e da mesada paterna. O arrendamento variava nos anos 60 entre 9 690 e 12 100 réis. Mas havia igualmente frequentes protestos dos estudantes contra a população urbana, pelos altos preços do arrendamento, pelas más condições das casas, pelos ordenados das serventes, pelo preço das sebatas. Acrescia as despesas do mobiliário e da alimentação. Havia subsídios da Universidade para alguns estudantes. Em 1861-1862 era de 140 000 réis. Só famílias com uma situação económica desafogada poderiam fazer face aos gastos pela permanência em Coimbra.

Após o cumprimento de algumas formalidades – apresentação dos certificados dos exames preparatórios, de certidões, da obtenção da autorização do Reitor, da matrícula, o *novato* podia começar o curso. Havia uma vivência plurifacetada. Os estudantes eram agentes da vida universitária e ativos participantes da vida cidadina. Como era notória a interação da Universidade e da vida pública, e a interação do cidadão e da política (Vaquinhas, Ribeiro, 2020, pp. 55-79).

Era essa a Coimbra de rebeldia e idealismo que Antero evoca na sua Carta auto-biográfica «... é a cidade por enquanto a única (pois a capital

ainda «dormia», mais a sul...) onde vinham repercutir» as doutrinas modernas, trazidas pelo caminho de ferro (ligado a Espanha, por Elvas-Caia, em 1863). Era aí, nessas ruas estreitas de Coimbra, que se bebiam as novas ideias e se tinha o *culto* da Humanidade contra todas as formas de tirania, mesmo as da praxe ou da disciplina do então Reitor (1859-1863) Basílio Pinto (1793-1881).

O contemporâneo Manuel de Arriaga evoca essa «trajectória de uma agitada e álcacre geração de Coimbra para depressão fim de século» (Matos, 2004, p. 31).

O ideário de Faria e Maia

Enquanto estudante, na revista coimbrã *O Instituto*, Faria e Maia publicou um ensaio sob o título *Sciencias moraes e sociaes. Determinação e desenvolvimento da idêa de Direito ou Synthese da Vida Juridica*. Texto que mereceu uma longa análise apreciativa e crítica de Cabral de Moncada (Moncada, 1937-1938, 1938-1939, pp. 259-342, 25-117; Maia, 1878, pp. 290-303; pp. 337-356; pp. 385-403; pp. 437-456; pp. 485-501; Luz, 2018, pp. 339-347 e 2019, pp. 203-214; Pimentel, 2016, pp. 259-267). Este eminente jurista reconhece que Faria e Maia «é o mais original dos nossos filósofos do Direito» e acrescenta: «... ao lado do seu amigo Quental, um dos mais interessantes espíritos da sua geração no domínio do pensamento abstracto e especulativo» (Moncada, 1937-1938, 1938-1939, pp. 259-342, 25-117).

Não admira que com o seu espírito penetrante e culto acompanhasse «os amplos voos do génio poético e filosófico anteriano» (Carvalho, 1961, p. 8). Era muito apreciado por Antero e, prova disso, são as cartas que trocaram e que espelham bem a grande amizade pessoal. No seu texto *Anthero de Quental (Esboço psychologico)*, assim o retrata Francisco Machado de Faria e Maia:

...imaginoso e ingénio como o mais sensitivo dos poetas, de concepção forte e subtil como o mais fino dos diplomatas, tinha sobre todos um variadissimo poder d'acção... foi de certo o amigo mais dilecto e procurado, o espírito que mais se insinuava, a voz mais sonora e eloquente, o porta-estandarte das suas ideias... em nenhum outro a estatura era mais imponente e grandiosa, nem o espírito mais insinuante e persuasivo (Faria e Maia, 1993).

Na rota de Antero Insulano, da autoria de Gustavo de Fraga, ao referir-se aos discípulos de Antero, considera Francisco Machado de Faria e Maia

um «celebrado filósofo do direito e também seu amigo de infância» (Fraga, 2022, p. 96) e sublinha: «Notável micaelense, a sua influência foi assinalável para «a constituição das elites políticas e intelectuais portuguesas»». Segundo Gustavo de Fraga, ele foi, com Antero de Quental, «um dos dois portugueses filosoficamente mais esclarecidos do seu tempo». Comungou, com Antero, da escola jusfilosófica de Coimbra. Ambos iniciaram o curso de Direito no ano letivo de 1858-1859. Qual o magistério que os formou?

O eminente jurista e Professor Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886), não sendo então seu professor, era lido por Antero. Foi substituto de Ferrer na docência Joaquim Maria Rodrigues de Brito (1822-1873). Relembre-se que Vicente Ferrer Neto Paiva teve influência particular de Kant, mas foi buscar à Alemanha as ideias de Krause, já Rodrigues de Brito acusa uma preferência por Proudhon. Coube a este professor, Rodrigues de Brito, a docência de Filosofia do Direito em substituição de Ferrer Neto Paiva. De facto, o autor da obra *Filosofia do Direito*, Rodrigues de Brito, deu à estampa a 1.^a edição em 1869 e a 2.^a edição em 1871 e afirma nesta publicação que o programa era o mesmo do curso regido em 1858-1861.

Jusnaturalista de inspiração krausiana, a influência de Wolf e as ideias comteanas e proudhonianas levam Rodrigues de Brito a ver na «mutualidade de serviços» e na associação os princípios norteadores da sociedade e do direito como sua garantia. Há, à maneira de Krause, uma conceção solidarista e orgânica da vida social e até eticista (Moncada, 1937 a, pp. 384 e ss.; Fraga, 2022, p. 99). Faria e Maia, na sua *Síntese da Vida jurídica*, critica Rodrigues de Brito. Não sendo já um jusnaturalista, era um metafísico. Na opinião de Cabral de Moncada, a repercussão das ideias de Faria e Maia no espírito filosófico português foi nula. Ele não passou do autodidatismo. Talvez o único que o leu com interesse e compreendeu com admiração teria sido Antero. Será assim? Como bem explica Gustavo de Fraga, Antero e Faria e Maia contribuíram de forma relevante para a constituição das leis políticas e intelectuais portuguesas (Moncada, 1938-1939, p. 25).

Quer em Antero, quer em Faria e Maia, há uma assinalável «matriz» conimbricense, como explana fundamentadamente António Braz Teixeira (Teixeira, 2023, pp. 11-22; Pires, 1993, pp. 777-785). Matriz esta em que se conciliam teorias, entre outros, de Wolff, de Thomasius, de Kant, de Krause, de Proudhon, de Hegel. Francisco Machado de Faria e Maia, repito, não foi sempre um jusnaturalista. Ou seja, «não procura fundar o direito na natureza do homem, mas na vontade, entendida, segundo Kant, como autónoma» – assim escreve Gustavo de Fraga (Fraga, 2022, p. 99, nt. 12). Francisco Machado de Faria e Maia, que concluiu o curso de direito em

1863 (Antero só o ultimou em 1864), preserva com Antero de Quental um profícuo diálogo crítico, como bem demonstra a já citada correspondência que mantiveram. Pode mesmo dizer-se que Faria e Maia foi o «melhor interlocutor» filosófico e mais válido de Antero. No dizer de Gustavo de Fraga, «prolongaram com originalidade, no seu tempo, a tradição filosófica nacional na sua relação à filosofia europeia» (Fraga, 2022, p. 100). De facto, também na opinião de Cabral de Moncada, Francisco Machado de Faria e Maia possuía «um pensamento vigoroso e original, que, sem dúvida, ultrapassa em penetração e vastidão de síntese as construções de todos os seus antecessores» (Moncada, 1938, pp. 88 e 91-92).

A admiração de Antero de Quental e de Francisco Machado de Faria e Maia era mútua. Lembrem-se os versos que Antero lhe dedica e de que é exemplo o poema *Contemplação* inserto na obra *Poesia Completa*. Ambos vivenciaram a aprendizagem do Direito na Universidade de Coimbra, ambos foram discípulos da escola jusfilosófica coimbrã marcada por um notório ecletismo. Segundo Gustavo de Fraga, ecletismo este «superador, sistemático e ainda actual» (Fraga, 2022, p. 97).

Quando se matricularam na Faculdade de Direito, Faria e Maia e Antero, como já sublinhei, foram discípulos não de Vicente Ferrer Neto Paiva, mas sim de Rodrigues de Brito. Havia, entre estes dois docentes, uma oposição doutrinal. De facto, o princípio do Direito para Ferrer Neto Paiva assentava num princípio individualista enquanto para Rodrigues de Brito se definia como mutualidade de serviços. Explana esta opinião na sua obra *Filosofia do Direito* (1869) (Brito, 1969, p. 7). Polémica entre os dois professores de Coimbra, dois eminentes juristas, que orientaram duas escolas opostas. Compreende-se, pois, como se formaram as diferentes opções de Faria e Maia e de Antero de Quental.

De facto, Ferrer e Brito são de gerações diferentes – Ferrer nasce em 1798 e Brito em 1822. Ambos são krausistas, ecléticos. Porém, Ferrer sustenta as suas teorias em Kant, não sendo, todavia, opositor às de Proudhon. Poder-se-á afirmar que, quer a filosofia prática de Kant, quer o krausismo, quer o mutualismo foram essenciais na formação jusfilosófica de Antero e de Francisco Machado Faria e Maia, ou seja, do seu ecletismo, da sua tradição metafísica (Fraga, 2022, pp. 113-115). A propósito, este último autor explica: «Eu combatia o hegelianismo e o positivismo, o socialismo e o espiritualismo que para mim representa manifestações da antiga metafísica» (Carvalho, 1961, p. 46). Acrescente-se ainda que Faria e Maia foi um dos primeiros recetores de Haeckel e do naturalismo em Portugal.

Na verdade, na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, não subsistia um espírito monolítico. Divisão de escolas, como se fossem dois partidos filosóficos – o do individualismo liberal e a moderna corrente do direito social que arvorava a «mutualidade de serviços» proclamada por Proudhon. Todavia, Proudhon era já discutido e até rejeitado (Barjona de Freitas) como a «mutualidade de serviços» fora já defendida, por exemplo, por Oliveira e Vale, Chaves e Castro (1866), entre outros (Carvalho, 1929, p. 8). Recorde-se que a polémica Ferrer-Brito, em 1869, está retratada nestes dois opúsculos: *Breves reflexões sobre Filosofia do Direito do snr. J. M. Rod. de Brito* (1869) e *Resposta às Breves reflexões do ex. snr. V. Ferrer* (1869).

Há, ao tempo, renovação intelectual mercê da influência do socialismo francês, dos positivismos francês e inglês, do idealismo e materialismo alemães (Braga, 1902, pp. 505 e ss.).

Um movimento de aspirações intelectuais que, na opinião de Cabral de Moncada, floriu mais no campo literário e de forma efêmera no político-social (Moncada, 1939, p. 27).

Da aproximação de Antero de Quental do pensamento filosófico de Francisco Machado de Faria e Maia resultou a fundamentação da sua doutrina pampsíquica, que para ele se identificou com o «mais completo espiritualismo, sem sair para o sobrenaturalismo» (Martins, 1989, p. 805; Fraga, 2022, p. 130). Nos dois autores o mesmo culto de Michelet, o introdutor de uma metafísica imanentista germânica derivada de Leibniz. A mesma conceção acerca da essência da evolução da vida universal. Em ambos o mesmo culto kantiano com fins de ética e de direito (Moncada, 1937, p. 404, nt. 1).

Afinidades e diferenças que espelham uma grande convivialidade e cumplicidade intelectual.

Bibliografia

Fontes Manuscritas

Livro Certidões de Idade, vol. 57, fl. 259-1259v. – AUC.

«Petição e Certidão do Liceu de Ponta Delgada», in *Petições de matrícula, Direito*, vol. 35, 1858-1859 – AUC.

«Matrícula no 1.º ano – 2 de Outubro de 1858», in *Livros de Matrículas da Universidade 1858-1859*, vol. 81, fl. 25 v. – AUC.

«Prova tipográfica da carta de curso. Formatura em Direito (em latim e em português), 27 de Junho 1863», *Processos de carta de curso/Direito*, 1863 – AUC.

Referências Bibliográficas

Braga, Teófilo (1902), *História da Universidade de Coimbra nas Suas Relações com*

- a Instrução Pública Portuguesa*, Lisboa, Academia Real das Ciências, vol. IV (1801-1872).
- Brito, Joaquim Maria Rodrigues de (1969), *Filosofia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2.^a ed..
- Carvalho, Joaquim de (1929), «A Evolução espiritual de Antero (Ensaio breve de interpretação)», *Seara Nova* (Separata).
- Carvalho, Ruy Galvão de (Prefácio e Notas) (1961), *Cartas de Antero de Quental a Francisco Machado de Faria e Maia*, Lisboa, Delfos.
- Dias, Urbano de Mendonça (2005), *Literatos dos Açores*, 2.^a edição, Vila Franca do Campo, Editorial Ilha Nova.
- Fraga, Gustavo de (2022), *Na rota de Antero Insulano*, Maria do Céu Fraga (Organização) e José Luís Brandão da Luz (Introdução), Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições.
- Luz, José Luís Brandão da (2018), *Os Açores na filosofia e nas ciências. Estudos I*, Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições.
- Luz, José Luís Brandão da (2019), «O Krausismo em Francisco Machado de Faria e Maia», in *O Krausismo ibérico e latino-americano*, Lisboa, MIL.
- Maia, Francisco Machado de Faria e (1878), «Sciencias moraes e sociaes. Determinação e desenvolvimento da idêa de Direito ou Synthese da Vida Juridica», *O Instituto*, vol. XXV.
- Maia, Francisco Machado de Faria e (1993), «Anthero de Quental (Esboço psicologico)», in *Anthero de Quental. In Memoriam*, Edição fac-similada, Lisboa, Editorial Presença e Casa dos Açores.
- Martins, Ana Maria (Organização, Introdução e Notas) (1989), *Obras Completas. Antero de Quental. Cartas II (1881-1891) (a Jaime Magalhães Lima, 1886)*, Lisboa, Ed. Comunicação e Universidade dos Açores.
- Moncada, Luís Cabral de (1937-1938), «Subsidios para uma história da Filosofia do Direito em Portugal», *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. XIV.
- Moncada, Luís Cabral de (1937) «Subsidios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal», *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. XIII.
- Moncada, Luís Cabral de (1938-1939), «Subsidios para uma história da Filosofia do Direito em Portugal (conc.)», *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. XV.
- Moncada, Luís Cabral de (1938), *Subsidios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, Coimbra Editora.
- Pimentel, Manuel Cândido (2016), «A Conceção do Direito de Francisco Machado de Faria e Maia», in António Braz Teixeira e Renato Epifânio (Sel. e Ord.), *A filosofia jurídica luso-brasileira do século XIX – Actas do X Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa, MIL.
- Pires, António Machado (Coord.) (1993), *Congresso Anteriano Internacional (Actas do Colóquio Internacional, 14-18 de Outubro de 1991)*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores.
- Pires, António Machado (2004), «Manuel de Arriaga e a geração de 70», in Sérgio

- Campos Matos (Coord.), *O Tempo de Manuel de Arriaga*, Lisboa, CHUL e Associação dos Antigos Alunos da Horta.
- Teixeira, António Braz (2023), «Apresentação», in José Luís Brandão da Luz (Org.), *Francisco Machado de Faria e Maia, Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e outros escritos*, Ponta Delgada, Letras Lavadas Edições.
- Vaquinhas, Irene, Ribeiro, Maria Manuela Tavares (2020), «Os estudantes da Universidade de Coimbra. Da reforma pombalina à implantação da República, 1772-1910», *Ler História*, n.º 76.

Capítulo VI

Rui Sampaio Silva

(Universidade dos Açores: Centro de Estudos Humanísticos)

FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA E O PENSAMENTO ALEMÃO

Francisco Machado de Faria e Maia é autor um dos principais textos da Filosofia do Direito em Portugal no séc. XIX, *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito*. Perante o desafio de redigir um texto sobre Faria e Maia, e dadas as conexões existentes entre o referido texto e alguns temas e filósofos relacionados com a filosofia alemã (como Leibniz, Kant, Hegel e ainda Krause), a minha escolha do tema a tratar recaiu precisamente sobre a relação intelectual entre esse autor e a filosofia alemã. Kant, em particular, pode ser considerado a principal referência filosófica que se encontra na em *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito*, sendo de realçar que Hegel é citado, infelizmente, de forma muito pontual ou ocasional, não obstante a sua enorme importância para o domínio em questão: a Filosofia do Direito. Esta assimetria, todavia, não deve surpreender, porque reflete as afinidades intelectuais entre de Faria e Maia e a filosofia moral e política de Kant.

De modo a se compreender a reflexão filosófica de Faria e Maia, importa, em primeiro lugar, ter em consideração a sua conceção do método, baseada na distinção entre síntese e análise, que são caracterizadas nos seguintes termos: «A análise é a intuição partindo de muitos factos particulares, complexos, para chegar aos seus elementos comuns; a síntese é a intuição partindo destes elementos, e compondo por adições sucessivas as diferentes existências particulares» (Faria e Maia, 2023, p. 35). A intuição, a análise e a síntese seriam, assim, os «três momentos indispensáveis do pensamento» (Faria e Maia, 2023, p. 35).

A síntese foi particularmente valorizada por Faria e Maia, enquanto método que parte do simples para o complexo e do homogéneo para o heterogéneo: «Seguimos quanto podemos o preceito do método, que manda partir das noções mais simples para as mais complexas, das mais abstratas e gerais para as mais concretas e particulares» (Faria e Maia, 2023, p. 33). Curiosamente, o autor estabelece um paralelismo entre este preceito metodológico e o próprio processo da vida, que também evoluiria «do simples para o complexo, do homogéneo para o heterogéneo, da máxima independência e generalidade para a máxima complicação e particularidade» (Faria

e Maia, 2023, p. 33). Neste contexto, Faria e Maia faz uma curiosa referência a Hegel, atribuindo-lhe também um método sintético, na medida em que ele, partindo da ideia mais simples e abstrata (o ser), dela tinha derivado as categorias da lógica e as manifestações da natureza e do espírito.

Ainda a respeito da síntese, importa salientar que ela, na medida em que pode ser interpretada como um saber integrador, constitui um traço marcante da própria ideia de filosofia ao longo da sua história. Platão, em *A República*, afirmou que aquilo que distingue o dialeta (o filósofo) era a *synopsis*, a visão de conjunto, mais precisamente, a capacidade de apreender não apenas as ideias, mas também as suas inter-relações numa visão integrada. No séc. XX, Wilfrid Sellars definiu a filosofia como uma tentativa de «compreender como é que as coisas, no sentido mais vasto possível do termo, se encaixam umas nas outras» (Sellars, 1991, p. 1). Igualmente curiosa, pela sua proximidade com essa noção de síntese, é a seguinte afirmação de Putnam: «O desejo de integração é tão central para a filosofia (...) que nenhuma tendência filosófica durará muito tempo sem ele. Por outro lado, toda a tentativa de integração que foi demasiado grandiosa colapsou. Como filósofos, parecemos presos entre o nosso desejo de integração e o nosso reconhecimento da dificuldade» (Putnam, 1983, p. 303).

Para além do método, importa também ter presente a ontologia subjacente ao pensamento filosófico de Faria e Maia. A observação revela-nos um universo constituído fundamentalmente por substâncias que interagem entre si, num ciclo interminável de ações e reações. A noção-chave de substância é definida nos seguintes termos: «A substância não é pois uma pura capacidade, nem uma pura força, nem um sustentáculo de forças, ou o que subsiste por si (...), mas um princípio ou elemento que se nos revela por uma atividade ou passividade sujeita a leis» (Faria e Maia, 2023, p. 40-41).

A influência de Leibniz é explicitamente reconhecida nesta ontologia. Por um lado, Faria e Maia saúda-o por ter introduzido na substância a força, *vis*, a potência ativa, mas também o critica por não ter reconhecido a passividade da substância, a capacidade de ser afetada por fatores externos, o que conduziu à sua teoria da harmonia preestabelecida, que nega a existência de ação recíproca ou de relações causais entre substâncias; segundo Leibniz, mudanças numa substância ou mónada refletir-se-iam noutras, mas apenas porque Deus, enquanto criador do Universo, teria garantido tal sincronização de estados (uma solução ousada para o problema da interação corpo-alma). O idealismo absoluto de Hegel teria sido o corolário lógico desta conceção da substância, na medida em que a Ideia, por si própria, em

virtude da sua atividade, dá origem à Natureza e ao Espírito. Para evitar o Idealismo, seria então necessário «reconhecer a ação direta e imediata do mundo sobre nós e de nós sobre o mundo, é de absoluta necessidade não cavar um abismo entre o eu e o não-eu» (Faria e Maia, 2023, p. 42).

Este mundo de substâncias que interagem é um mundo ordenado por leis, e esta é também uma noção-chave do pensamento de Faria e Maia. Em contraste com uma concepção humeana de lei, como uma relação meramente regular entre tipos de fenómenos, Faria e Maia, seguindo Montesquieu, define as leis como as relações necessárias derivadas da natureza das coisas. Deparamo-nos aqui com um debate ainda hoje ativo entre, por um lado, humeanos que, em nome de um empirismo consequente, concebem as leis da natureza como meras regularidades observáveis, recusando postular relações inobserváveis de necessitação entre os fenómenos, e, por outro lado, propostas não-humenas, não regularistas, por vezes até neo-aristotélicas, no sentido em que fazem apelo a uma ontologia disposicional envolvendo capacidades e poderes causais.¹ Faria e Maia pertence a este último grupo, como o demonstra a seguinte passagem: «quando pela abstração separamos as substâncias das suas manifestações, chegamos às ideias de potencialidades, ou forças e capacidades sujeitas a leis» (Faria e Maia, 2023, p. 51-52).

Igualmente importante no quadro metafísico em que se move Faria e Maia é a concepção evolucionista da vida, que não envolve novas forças, mas a sua transformação e elevação hierárquica. Apesar de o texto não ser totalmente claro a este respeito, a ideia de que novas combinações de forças, com um grau superior de complexidade, dão lugar a um novo tipo de fenómeno parece ser pelo menos compatível com a concepção contemporânea de emergência, que no plano ontológico significa que níveis superiores de organização dão origem a novos fenómenos ou propriedades, irreduzíveis aos níveis inferiores de organização, e que no plano epistemológico significa que a explicação de fenómenos de um determinado nível de organização não pode ser reduzida aos tipos de explicação de fenómenos de nível inferior. Cito a este respeito o modo como a faculdade central da vontade é apresentada:

A vontade, por exemplo, representa uma manifestação ou princípio de manifestações que não é possível reduzir à inteligência nem mesmo

¹ Um exemplo contemporâneo relevante deste movimento neo-aristotélico é Cartwright (1999), a qual defende que a noção de capacidade seria mesmo mais fundamental do que a noção de lei: uma regularidade nomológica ocorreria quando um corpo ou diferentes corpos manifestam os seus poderes causais num ambiente estável, não sujeito a interferências anómalas.

ao sentimento; o seu aparecimento é, pois, uma verdadeira adição. (...) É assim que se nos revela a vida moral pelas relações da vontade com os instintos, paixões, sentimentos e ideias que ela sujeita a uma unidade superior; a vida jurídica pelas relações das vontades dos diferentes indivíduos entre si; a vida económica pelas relações da vontade coletiva com o mundo físico. (Faria e Maia, 2023, p. 53-54).

A vontade contém um *quid* que não se deixa reduzir a algo de mais fundamental (como força consciente, a inteligência em ação ou razão prática) e que constitui «uma verdadeira adição no mundo fenomenal, bem como no nosso sistema de ideias» (Faria e Maia, 2023, p. 54). Recorrendo a um jogo de palavras, Faria e Maia aceita o aforismo segundo o qual a natureza não dá saltos, mas acrescenta que ela dá passos, as já referidas «pequenas adições», as «diferenciações sucessivas» ou degraus, na cadeia da evolução, que partindo da «matéria difusa» culmina na «vida espiritual» (Faria e Maia, 2023, p. 55-56). De acordo com esta visão, «não existem vidas e espíritos puros, nem uma matéria completamente inerte, mas substâncias que se organizam e espiritualizam» (Faria e Maia, 2023, p. 55-56) O conceito contemporâneo de emergência, que se contrapõe simultaneamente a um reducionismo materialista e a um dualismo substancial, caracteriza-se também por três elementos-chave que se podem encontrar no texto de Faria e Maia: dependência, irredutibilidade e novidade.

O evolucionismo é, segundo Faria e Maia, o «pensamento central da ciência e da filosofia» do séc. XIX, destacando-se, no plano científico, os nomes de Darwin, Huxley e Haeckel e, no plano filosófico, não apenas Spencer, mas também curiosamente Hegel, que teria desenvolvido esse pensamento central na sua dimensão metafísica.

Ao nível da fundamentação do evolucionismo, e citando o físico inglês Tyndall, Faria e Maia defende que, apesar de não existir uma demonstração experimental do evolucionismo, este pode ser justificado com base na «sua harmonia geral com o método da natureza» (Faria e Maia, 2023, p. 59), que consiste em, a partir da combinação de elementos comuns, e através de níveis crescente de complexificação, dar a origem a novos fenómenos e propriedades. Recorrendo a uma terminologia contemporânea, o evolucionismo seria justificado através da assim chamada inferência para a melhor explicação, um tipo de inferência que, partindo de um conjunto de hipóteses igualmente compatíveis com os dados disponíveis, seleciona aquela que melhor reflete valores epistémicos como a simplicidade, o alcance, a consistência ou o poder preditivo.

Também relevante é a valorização da vida psicológica como ponto de partida da reflexão filosófica. Não há, na *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito*, referências a Dilthey, mas são detetáveis algumas afinidades intelectuais com esse importante filósofo alemão, na medida em que também nele se encontra uma defesa da vida psicológica como fundamento das ciências humanas ou *Geisteswissenschaften*. Veja-se o parágrafo inicial da introdução a *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito*: «[O ensaio] era então destinado a fazer parte de um trabalho maior, que tinha por objeto toda a vida psicológica, desde os factos mais elementares da consciência até às manifestações mais complexas na vida moral, jurídica e económica» (Faria e Maia, 2023, p. 31). Também para Dilthey, as ciências humanas, enquanto ciências que se ocupavam do mundo histórico e social, tinham uma base psicológica; mais precisamente, tal como as ciências naturais se construíam a partir dos dados dos sentidos, as ciências humanas deveriam contruir-se a partir da noção chave de *Erlebnis*, vivência, que se refere a estados psíquicos, que Dilthey decompunha numa tripla dimensão: representacional, volitiva e afetiva (cf. Dilthey 1990). Curiosamente, Faria e Maia também adota uma visão tripartida da vida psicológica, decompondo-a numa vida intelectual (intuições concretas e abstratas, bem como as operações a elas relativas), a vida afetiva, que tem como objeto emoções e sentimentos, e, por último, a vida da vontade – vida moral (relação da vontade com outras faculdades e forças que constituem o homem); vida jurídica (relações das vontades individuais entre si) e vida económica (relações da vontade individual e coletiva com o mundo exterior; cf. Faria e Maia, 2023, p. 32).

A filosofia do direito de Faria Maia deve ser compreendida à luz das considerações precedentes, uma vez que o princípio fundamental do direito, a vontade, é apresentado com base no pressuposto evolucionista segundo o qual cada nível da evolução deverá ser explicado a partir do elemento novo que, ao emergir, constitui um novo domínio, ou domínios. A vontade seria, assim, o princípio fundamental da moral e do direito. É também a vontade que se encontra na base do conceito de pessoa: um indivíduo é uma pessoa quando possui vontade (Faria e Maia, 2023, p. 65). Por seu turno, a ordem jurídica é apresentada como estando estratificada em três níveis: A coexistência de vontades individuais, que dá origem a obrigações negativas, relativas aos «direitos de integridade pessoal, de justa atividade e propriedade» (Faria e Maia, 2023, p. 65); A combinação de volições: contratos e sociedades; A vontade soberana, que garante o cumprimento das obrigações negativas e positivas, instaurando, assim, o âmbito da governação.

Em conformidade com a inspiração evolucionista, o governo distingue-se de outras sociedades através de uma adição específica; a coação. Curiosamente, Faria e Maia (2023, p. 70) usa neste contexto uma formulação de ressonância hegeliana para descrever a relação entre este nível superior da ordem jurídica e os níveis precedentes: o Estado «modifica as relações anteriores e as faz entrar numa harmonia superior, sem todavia as destruir». Com efeito, um conceito central da dialética hegeliana, a *Aufhebung*, consiste precisamente numa superação de princípios contrários que preserva, de forma modificada, aquilo que é preservado. É nesse sentido que o Estado seria simultaneamente, segundo Hegel, a superação e preservação da família e da sociedade civil (cf., e.g., Hegel 1986). Em todo o caso, a orientação de Faria e Maia é liberal, não hegeliana, e assim ele defende que todo o fenómeno jurídico (nas três dimensões referidas) é «na sua essência mais geral uma relação entre vontades individuais» (Faria e Maia, 2023, p. 73), sendo de destacar, a este respeito, o uso da expressão «soberanias individuais». Uma vez que a coação é o elemento novo que define o domínio da governação, Faria e Maia, fiel à sua inspiração liberal, procura limitar o exercício da coação, como é bem demonstrado na seguinte passagem: «Todos aqueles atos que os homens não podem exigir dos seus semelhantes também o governo não pode converter em obrigações; todas aquelas ações que são lícitas a cada indivíduo não podem ser ordenadas ou proibidas pelo governo» (Faria e Maia, 2023, p. 72).

Um momento importante de *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito* é a reflexão sobre a relação entre moral e direito. Importa destacar, em primeiro lugar, que Faria e Maia defende uma posição immanentista que se opõe a uma fundamentação transcendente do direito e da moral, os quais têm o seu fundamento na natureza humana e mais precisamente na vontade: «o fundamento das leis morais e jurídicas não está fora do homem, no céu ou na terra, mas na própria consciência humana» (Faria e Maia, 2023, p. 74). Como Faria e Maia imediatamente reconhece, é ao «génio imortal de Kant» que se deveria esta intuição fundamental, em particular na sua defesa do princípio de autonomia segundo a qual as leis morais têm o seu fundamento na própria vontade humana na medida em que esta, pela via da razão, formula leis universalmente válidas. Podemos invocar, a este respeito, a frase inaugural da primeira secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: «Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser pensado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade» (Kant, 1986, p. 21).

Ao abrigo da filosofia kantiana, Faria e Maia rejeita não apenas uma concepção transcendente da justiça, mas também uma visão convencionalista, como aquelas que se encontram nas teorias do contrato social dos sécs. XVII e XVIII. A fundamentação da justiça na natureza da vontade humana é assim apresentada como um meio-termo entre essas duas posições: a transcendente e a convencionalista. A vontade é entendida, tal como em Kant, como «a capacidade de agir segundo a representação de leis, ou seja, segundo princípios» (Kant, 1986, p. 47); e porque a razão é necessária para derivar ações de leis, a vontade pode também ser definida, ainda seguindo Kant, como a própria razão prática ou a causalidade dos seres racionais.

Na sua filosofia do direito, Faria e Maia assume Kant como ponto de partida, mas entende que é necessário ir mais além de Kant, porquanto este último ter-se-ia concentrado, na sua análise do direito, à primeira classe de factos jurídicos, a qual diz respeito à coexistência da vontade dos diferentes indivíduos. Segundo Kant, a lei universal do direito é: «age exteriormente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal» (Kant, 2011, p. 44). Na interpretação de Faria e Maia, este princípio consagra o «mútuo respeito, a afirmação da autonomia e independência recíproca das vontades individuais»; o princípio kantiano salvaguarda as relações de coexistência, mas não abrangeria «as relações que derivam das combinações das volições e soberanias» (Faria e Maia, 2023, p. 81).

É precisamente para suprir esta deficiência detetada em Kant que ele faz uma leitura crítica de dois professores da Universidade de Coimbra, Ferrer e Rodrigues de Brito. O primeiro foi simultaneamente influenciado por Kant e por Krause, um nome importante da filosofia do direito alemão. Krause tinha relegado para segundo plano as noções centrais, em Kant, de liberdade e vontade, subordinando-as a uma concepção teleológica do ser humano e a uma certa concepção do bem. Daí que Ferrer, na sua definição de direito, tenha feito uma referência não apenas à salvaguarda da liberdade, mas também ao «desenvolvimento e cumprimento do destino racional, individual e social do homem e da humanidade» (Faria e Maia, 2023, p. 82). Faria e Maia vê nessa posição teórica uma tensão entre a concepção de Krause e o sistema de Kant, que Ferrer teria adotado no essencial, ao reconhecer que «o homem tem o direito a praticar todas ações que não lesem os outros, sejam ou não condições para o seu desenvolvimento» (Faria e Maia, 2023, p. 86). A simpatia de Faria e Maia recai claramente sobre Kant. Apesar de reconhecer que a sua concepção do direito é demasiado estreita,

ela conteria «todos os elementos geradores do direito» (Faria e Maia, 2023, p. 84); a defesa da liberdade individual e da dignidade humana, bem como o reconhecimento da vontade como a mais alta manifestação humana. Tratar, como propõe o krausismo, a liberdade apenas como um meio para os fins superiores da espécie humana seria uma estratégia problemática dada a dificuldade em identificar tais fins.

Nesta crítica a Krause também se pode encontrar uma pista pelo reduzido interesse por Hegel; a defesa hegeliana de uma liberdade concreta e substantiva, realizada apenas no nível mais alto da vida ética, o Estado, opõe-se claramente ao liberalismo subjacente à filosofia kantiana. Kant, na sua reflexão sobre a moral e o direito parte efetivamente do indivíduo enquanto entidade autónoma, enquanto Hegel denuncia a conceção kantiana do indivíduo como uma abstração que deve ser corrigida pelo reconhecimento de que ele depende da vida social e comunitária na qual se constitui, o que implica igualmente o reconhecimento do Estado como condição de plena realização do indivíduo. O individualismo e liberalismo de Kant e o holismo e comunitarismo de Hegel apontam em sentidos claramente diferentes, e o caminho de Faria e Maia é claramente o de Kant, ainda que reconheça a necessidade de ampliar a sua conceção do direito.

É também pela sua fidelidade a Kant que Faria e Maia critica Rodrigues de Brito, por querer encontrar um princípio positivo para regular as ações humanas, recorrendo para tal à mutualidade de serviços, que satisfaria a necessidade de introduzir no direito uma referência ao *telos* do homem. Todavia, defende Faria e Maia que nessa proposta se encontra uma confusão entre a ordem económica e a jurídica e que há um primado do respeito mútuo entre as vontades individuais livres antes de envolverem nas relações de mutualidade de serviços.

Faria e Maia é naturalmente influenciado pela distinção kantiana entre moral e direito, de acordo com a qual a esfera da moralidade diz respeito ao mundo interior do indivíduo ou à vontade individual tomada na sua autonomia e na sua relação com as demais dimensões ou faculdades humanas, ao passo que o direito pressupõe um mundo externo, social, que exige uma harmonização das vontades individuais. Mais precisamente, a moral assentaria na autonomia da vontade e em máximas que possam ser tomadas como leis universais, ao passo que o direito envolve de forma crucial a coação externa e leis não só externas, mas também contingentes. Reforçando a distinção, Kant também contrapõe a origem da moral na razão, tal como é exercida pela vontade autónoma na sua busca de princípios universalmente

válidos, em contraste com a origem do direito em autoridades humanas. Igualmente importante, é o papel da intenção ou da motivação interior na vida moral, que se contrapõe ao papel de sanções jurídicas ou punições na regulação do comportamento humano. Nas palavras de Faria e Maia, «o fundamento da lei moral é a essência da vontade considerada na intimidade da consciência» (Faria e Maia, 2023, p. 74). Todavia, ele distancia-se de uma posição estritamente kantiana, ao valorizar o papel da intenção no direito (Faria e Maia, 2023, p. 105). Além disso, enquanto Kant defendia que o direito é um subconjunto das ações moralmente corretas que são também coercivas, Faria e Maia considera esta posição demasiado simples e contrapõe que pode haver ações «de grande moralidade e, contudo, injustas».

Em suma, embora profundamente influenciado por Kant, Faria e Maia não deixou de cultivar um certo distanciamento crítico e de se abrir ao espírito do seu tempo, daí resultando um kantismo temperado pelo naturalismo e evolucionismo.

Referências bibliográficas

- Cartwright, Nancy (1999), *The Dappled World*, Cambridge, Cambridge, University Press.
- Dilthey, Wilhelm (1990), «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie», in *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Faria e Maia, Francisco (2023), *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, Ponta Delgada, Letras Lavadas (organização de José Luís Brandão da Luz e apresentação de António Braz Teixeira).
- Hegel, G.W.F. (1986), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (2011), *A Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, Immanuel (1986), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições, 70.
- Putnam, Hilary, (1983), *Realism and Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sellars, Wilfrid (1991), *Science, Perception and Reality*, Atascadero, CA, Ridgeview Publishing Company.

II – ROBERTO DE MESQUITA: SIMBOLISMO E METAFÍSICA

Capítulo VII

António Braz Teixeira

(Instituto de Filosofia Luso-Brasileira)

ROBERTO DE MESQUITA, POETA DA SAUDADE

1. A concentração da maioria dos estudos sobre o *simbolismo* português na obra poética de Eugénio de Castro (1869-1944) e, sobretudo no Camilo Pessanha (1867-1926) de *Clepsidra* (1920), não só tem levado a esquecer ou a desatender o altor valor da poesia de Roberto de Mesquita (1871-1923) e de António Patrício (1878-1930), como a ignorar a superior expressão que o movimento encontrou, entre nós, no domínio da literatura dramática, em obras como *Belkiss* (1894) e *O rei Galaor* (1896), de Eugénio de Castro, em *O pântano* (1894) e *Meia noite*, de D. João da Câmara (1852-1908), na *Pátria* (1896), de Junqueiro, no teatro de António Patrício (*O fim*, 1909, *Pedro o cru*, 1918, *Dinis e Isabel*, 1919, *D. João e a máscara*, 1924, *Judas*, 1924, na inacabada *A paixão de mestre Afonso Domingues*, 1929 e nos fragmentos, de diversa extensão, de *El-rei de Sempre* e de *Teodora ou o sonho de uma noite de Bizâncio*), no Pessoa de *O marinheiro* (1913) e dos fragmentos dramáticos dele contemporâneos ou no *D. Carlos* (1919), de Teixeira de Pascoaes, bem como o que há de inegavelmente simbolista nos textos mais antigos do *Livro do Desassossego*, cumprindo não esquecer, ainda, a íntima relação entre *simbolismo* e *saudosismo* que singulariza a feição que o primeiro recebeu entre nós.

Quanto a este último e decisivo ponto, é oportuno realçar a presença da *saudade* em quase todas aquelas expressões dramáticas do nosso *simbolismo* e na obra poética de outras figuras relevantes da escola, como nas *Exiladas* (1895), de Alberto Osório de Castro (1868-1946), no *Livro de Agraís* (1892), em *Saudades* (1893) e em *O jardim da morte* (1898), de Júlio Brandão (1862-1943), ou nas *Poesias* (1891), de Alberto de Oliveira (1873-1940), assim como a circunstância de, diferentemente do que ocorre no teatro de Maeterlinck, nos nossos dramas simbolistas predominar, largamente, o tratamento de temas nacionais.

Outra nota que individualiza, de modo significativo, o simbolismo português, de Roberto de Mesquita a Pascoaes, de Patrício a Pessoa, é a dimensão metafísica que apresenta, a qual não tem equivalente noutras literaturas, em especial em Verlaine, cujo eco, entre nós, têm sido exagerado, em detrimento do maior significado de alguns simbolistas belgas, como Maeterlinck, Rodenbach ou Verhaeren.

2. Deve-se a Vitorino Nemésio a primeira e mais compreensiva e empática abordagem crítico-hermenêutica da obra do singular autor de *Almas cativas* e do lugar único que ocupa no quadro do simbolismo português.

Partindo da consideração do isolamento ou insulamento que define a vivência poética do poeta florentino, no seu ensaio de 1939, *O poeta e o isolamento: Roberto de Mesquita*, o penetrante autor de *Conhecimento de poesia* soube assinalar o que individualiza e define o lirismo metafísico do autor ilhéu e as relações ou os ecos que nele é possível surpreender do magistério de Antero, a cujos sonetos foi buscar o título da sua recolha poética, e com a obra de Baudelaire e Verlaine, a sua singular expressão da «solidão atlântica», do opressivo isolamento ilhéu, que nenhum outro poeta açoriano logrou exprimir tão autenticamente e, no mundo de língua portuguesa, só encontra paralelo no lirismo do caboverdeano Jorge Barbosa, solidão a que Roberto de Mesquita conferiu «uma espécie de psicologia meteorológica», em que a tristeza emotiva e o tédio são vividos com conformada e passiva resignação, a muito escassa efusão lírica dos seus versos, nisso se distinguindo da «ingenuidade lírica» de Nobre, bem como do lirismo predominantemente amoroso de Pessanha ou da forte presença do espiritismo na sua compreensão da «alma das cousas».

Coube a Óscar Lopes completar a profunda a hermenêutica nemesina da obra poética de Roberto de Mesquita, ao chamar a atenção para alguns aspectos desatendidos ou inexplicados pelo autor de *Sob os signos de agora*, designadamente a importância que para ele tiveram os simbolistas belgas, em especial Maeterlinck, ou a relação do que designou como o seu «idealismo panteísta» com o saudosismo de Pascoaes¹.

3. Afigura-se-me, contudo, excessiva a importância atribuída pelos dois críticos – e também por Jacinto do Prado Coelho – ao eco ou à repercussão que a poesia de Verlaine, em especial as suas duas primeiras obras, *Poèmes saturniens* (1866) e *Fêtes galantes* (1869) teriam tido na poética de Roberto de Mesquita.

Com efeito, tanto o adjectivo *saturniano* como a alusão a «festa galante» (*Relicários*, I) pouco mais são do que citações literárias, apresentando, na obra do poeta açoriano, muito diverso sentido do que aquele que têm na poesia do simbolista francês. Assim, enquanto nas *Fêtes galantes* se trata de uma distante e impessoal reconstituição ou glosa poética do ambiente frívolo e artificial das festas palacianas setecentistas ou de cenas em parques

¹ *De Fialho a Nemésio*, Lisboa, INCM, 1987, vol. I, pp. 110-112.

e jardins de um geometrismo à Le Notre, ornamentados com estátuas de faunos e ninfas, de disfarces e enganos, de máscaras e perucas, de Pierrots e Arlequins, de Columbinas e Clitandres, de Scaramouches e Pulchinellas, em que ressoa a lembrança culta de Marivaux, Watteau e Fragonard, na obra do poeta ilhéu perpassa a evocação, entre nostálgica e saudosa, de velhos saraus burgueses ou carnavalescos, que ainda conheceu e frequentou em Angra e na Horta da sua juventude (*Relicários*, II e IV, *Romanticismo e O velho cravo*).

De igual modo, os ecos da poesia do autor das *Flores do mal* pouco além irão do que será possível identificar no soneto *Spleen*, nenhuma repercussão do satanismo, do lirismo amoroso ou do mundo parisiense de meados de Oitocentos que marcam a obra do poeta francês se achando na poesia do solitário poeta ilhéu.

Por outro lado, afigura-se ser mais visível na poesia de Roberto de Mesquita a presença ou o eco da leitura da Maeterlinck, no fundo espírita comum a ambos, na evocação das ruínas, de um ambiente toldado de mistério, de sombras e presságios, a que me parece ser legítimo aditar a menção do Rodenbach de *Bruges la morte*.

4. Autor de um único livro de poemas e de algumas poesias dispersas, como Cesário, Nobre ou Pessanha, Roberto de Mesquita distingue-se de todos eles pelo carácter metafísico do seu lirismo, de que a expressão amorosa se acha quase inteiramente ausente, e pela feição saudosa ou saudosista do seu singular simbolismo, que não se confunde com o de Nobre ou Patrício, nem com o de qualquer dos poetas da *Renascença Portuguesa* (Afonso Duarte, Afonso Lopes Vieira, António Corrêa d'Oliveira, Augusto Casimiro, Jaime Cortesão, Mário Beirão), nem, ainda, com o dos directos discípulos de Pascoaes (Américo Durão, Anrique Paço d'Arcos, António de Magalhães, Domingos Monteiro) ou dos deles próximos, como Sardinha Florbela ou Guilherme de Faria.

É, precisamente, essa particular forma de saudosismo metafísico que faz do autor de *Almas cativas* a ponte entre Antero e Pascoaes e lhe confere um lugar único no âmbito do simbolismo português e na nossa poesia do final de Oitocentos, que a crítica e a historiografia literária têm tardado em reconhecer.

Em nosso entender, o que aproxima o lírico florentino do seu patrício micalense e do poeta de *As sombras* e de *A vida eterna* é, sobretudo, a feição cósmica e metafísica do seu lirismo, em detrimento do lirismo amoroso,

que, na obra dos três, ocupa escasso lugar, o comum pampsiquismo, se bem que divergente no modo como era poeticamente entendido e expresso, a noção central de «alma das cousas», embora também diversamente por eles compreendida, o valor simbólico que a *noite* e o *sonho* assumem nas suas obras poéticas ou a comum atracção pela figura de Jesus, heterodoxamente interpretada.

5. Ao dedicar o seu livro a Eugénio de Castro, que conheceu, pessoalmente, em Coimbra, em 1904, durante a sua única e breve deslocação ao continente, Roberto de Mesquita, num gesto de homenagem ao iniciador do nosso movimento simbolista, quis, decerto, dar grato testemunho da sua dívida literária relativamente ao autor dos *Oaristos*.

Com efeito, foi Eugénio de Castro o autor do cânon poético e formal a que a obra do lírico florentino permaneceu fiel, após a superação da sua hesitação juvenil entre o magistério anteriano e o lirismo realista e burguês de Cesário, sendo, ainda, a sua lição que ecoa no retorno a formas poéticas quinhentistas, com a *écloga* (no poema *O pastor solitário*) ou o *vilancico* (no poema, de 1898, assim intitulado) ou na glosa de temas bíblicos (nos poemas *Fé*, *Agac*, *Natan*, *João Baptista*, *Tabita*, *Morte de Moisés* e *Pulvis*) e da antiguidade greco-romana (nos poemas *Malditas*, *A crucificada* e *Em Samos*) por parte do poeta ilhéu.

Por sua vez, o magistério anteriano, igualmente decisivo na poética do Roberto de Mesquita, revela-se não só no facto de o título da sua única recolha poética ter sido retirado do último verso do soneto *Redenção* – I, do período final (1880-1884) da produção poética do poeta-filósofo micaelense, como no soneto inaugural *Fé*, de 1890, e no abundante recurso ao soneto por parte do lírico florentino, no pampsiquismo que perpassa toda a sua obra, reforçado, a partir de 1897, pelo seu contacto e posterior adesão ao espiritismo.

6. Um dos aspectos mais característicos e singularizadores da produção poética de Roberto de Mesquita é a permanente atenção ao elemento temporal dos acontecimentos ou instantes que evoca, que o levava a referir, nos primeiros versos de cada poema, o momento do dia, o mês e a estação do ano em que aqueles ocorreram ou se verificaram.

Na larga maioria dos poemas do autor açoriano, o momento neles evocado ocorre na primavera ou no outono, ao entardecer ou à noite, chegando o poeta a conferir a esta última um carácter sagrado na poesia A

alma da noite, ao designá-la com «a augusta, / a estranha mãe da sombra e do mistério / que tudo transfigura e a terra muda / num vasto templo de silêncio / onde uma prece esparsa se respira».

E prossegue, escrevendo que «a Noite é consciente. Em torno a mim / misteriosa como um deus ignoto, / sinto-a viver, sinto-lhe o “eu” sagrado / cheio de incognoscíveis pensamentos / que a alma respira como vago aroma, / mas que o verbo não pode traduzir».

Qualificando-a, depois, como «entidade estranha que nos cerca, / imersa num profundo meditar...», escreve, na estrofe final do poema: «Perante ti, ó Noite que me fitas, / mergulhada num múltiplo cismar, / a minha alma temente se prosterna / tal como a alma dum antigo asceta / ao sentir-se ante a face do Senhor...».

7. Subjacente à visão poético-metafísica de Roberto de Mesquita acha-se um *panteísmo espiritualista*, fundado na ideia de que, em todo o universo, estava imerso um Deus incorpóreo e imóvel, que era a sua «alma onnipotente e estável» e «luz imortal», sendo esse Deus o único ente dotado de verdadeira vida, que, embora impassível e indiferente perante a dor e o sofrimento, era susceptível de experimentar estados de tristeza, de alegria ou de saudade.

Este carácter atribuído ao ser divino não impedia, porém, o poeta de aspirar a que, quando «se partisse o fio da sua existência», as suas emoções e a sua consciência se furtassem ao Não-Ser e se integrassem, «intactas», na vida universal e de desejar que toda a Natureza, em vez de «fragmentada em vidas dum momento», fosse «unificada na alma onnipotente e estável do universo».

Na visão poético-metafísica do lírico florentino, a este panteísmo estava estreitamente associado um particular *pampsiquismo* (a que não era alheio o *espiritismo* de que, segundo o testemunho dos que com ele privaram, se tornara activo praticante), cujo núcleo era a noção, algo imprecisa, de «alma das cousas» e a sua íntima relação com a *experiência saudosa*, central em toda a sua obra poética.

Para Roberto de Mesquita, no «âmago de tudo», havia uma realidade anímica ou espiritual, a «alma das cousas», que não permanecia «num sono tenebroso», como os mortos, mas era um «espírito a cismar», com tristeza e «amarga saudade», que, numa «noite viúva e taciturna», era uma alma aflita, sem esperança, na qual, «asilada», a alma do Passado, soltava «gemidos que ninguém ouve».

Esta noção de «alma das cousas», núcleo da poesia do lírico ilhéu, manifesta-se nas frequentes alusões que nela se encontram ao «espírito incógnito de tudo», à «alma de Tudo que à noite entoa uma oração», à «hora em que se sente rezar alguém no íntimo das cousas», ao «mudo adeus das cousas», bem como particularizada nas referências às «almas errantes de outrora», à «alma da paisagem», à «alma do outono», à «alma do inverno», à «alma dos pinheiros», à «alma da noite», à «alma do mar», à «alma das gaiotas», à «alma ignorada do campo cismador», à alma das ruínas e das velhas casas abandonadas ou à alma dos «saraus de outrora».

Nesta visão da «alma das cousas» do poeta florentino ecoam e, de certo modo, ampliam-se, generalizam-se ou especificam-se certas alusões de Antero do último ciclo dos *Sonetos completos* (1886), nomeadamente à afirmação do poeta-filósofo de que «um espírito habita a imensidade» (*Redenção*, I), ou as menções da «queixa do / profundíssimo gemido das cousas, que procuram, cegamente (...) outro fim só pressentido» (*Contemplação*), do «suspiro das cousas» (*Lacrimae rerum*), «das vozes do mar, da selva, da montanha... / almas irmãs da minha, almas cativas» (*Redenção*, I), das «almas ainda no limbo da existência» (*Redenção*, II), ou «interroguei, cismando esse lamento que saía das cousas» (*Oceano Nox*).

8. Também da obra poética do autor de *As sombras* se afigura legítimo aproximar a poesia de Roberto de Mesquita, em alguns aspectos poético-metafísicos fundamentais, de que me parece dever destacar aqui certas afinidades que é possível surpreender nos dois autores, no idêntico significado transcendente atribuído por ambos à Noite e no paralelismo ontológico que parece existir entre a noção de *alma das cousas* do lírico açoriano e de a de *sombra* do vate amarantino.

Quanto ao primeiro ponto, ao *panteísmo espiritualista* do poeta florentino corresponde, no Pascoaes de *Sempre* e de *As sombras*, uma visão poético-metafísica simultaneamente *reintegracionista* e *retornista* do mundo, na qual, «antes da terra mater / atingir a sua última fase espiritual», Deus, «antiga sombra originária», «encarnou e tomou vida e humano corpo», e o Verbo, que era Matéria, tornou-se Espírito, vindo a Criação a consistir no «pecado de Deus», o qual existe nas coisas «em fantasma», sendo a dor «princípio eterno, emanção da sombra triste e universal de Deus».

«Quando de todo se extinguir a vida e este mundo / rolar na Imensidade escurecida e os corpos se fundirem na dorida / Essência, que animara o mundo, quando tudo o que existe regressar / à confusão primeira, negro

mar / sem praias nem alvares da manhã, / sonhando um novo Génesis glorioso, / há-de surgir, no espaço tenebroso, / a sombra enorme e trágica de Pã» (*A sombra de Pã*).

Por sua vez, a *Noite* apresenta-se, nestas primeiras obras do cantor do Marão, como «sombra genesíaca e fecunda de Deus», como noite originária, noite virgem, «mãe da Criação», noite que era «o espírito somente, primeiro estado / fluídico e invisível da Matéria», que, «em si, continha a Natureza», «noite universal de outrora, de onde tudo descende» e que, «nas cousas é trágica dureza, / silêncio, inércia bruta e solidão» (*A sombra de Deus*).

Como na metafísica poética de Roberto de Mesquita, na de Pascoaes, as cousas são animadas ou dotadas de alma. Como escreveu o autor de *Vida etérea*: «a alma humana é um sentimento incerto da alma universal», «é um corpo de formas espectrais» e «tudo quanto vive, sofre e chora / é a mesma alma universal» (*São Francisco de Assis*), pois, «nas pobres cousas / muito embora em fantasma, Deus existe».

Era no lugar originário e primordial que Pascoaes atribuía à Noite que radicava o fundo sentido ontológico que o seu pensamento poético-filosófico conferia às *sombras* e o levava a afirmar que «cada ser ou cousa é sombra vaga», pois «o corpo é mentira, / fumo vago / e a sombra é carne, sangue amor profundo» (*Sombras*), «todo o corpo é fantasma, que ao sol nado / toma aspectos de clara realidade / perante o nosso olhar alucinado» (*Aparição*), ao passo que as sombras são «corpos etéreos, vultos que a luz não toca mais», «pura essência / de trágicas saudades e mistérios / que tomam ao luar quiméricas aparências» (*A minha sombra*, em *Sempre*).

Foi este essencial carácter ontológico atribuído por Pascoaes à *sombra*, em detrimento das ilusórias formas corporais das cousas e dos seres, que inspirou o livro *As sombras* (1907) e os poemas que nele dedicou à *sombra do Passado*, à *sombra do Tâmega*, à *sombra do vento*, à *sombra da vida*, à *sombra do luar*, à *sombra da dor*, à *sombra da noite*, à *sombra de Deus*, à *sombra do homem* ou, no longo poema *Marânus* (1911), à *sombra do Marão*.

9. Do pampsiquismo ou do pananimismo que caracterizava a visão poético-cosmológica de Roberto de Mesquita decorria a sua convicção de que todos os entes, porque dotados de *alma*, sentiam, experimentavam ou vivenciavam o *sentimento saudoso*, o qual não ficaria, assim, limitado à esfera sentimental humana, como acontecia na obra de outros poetas simbolistas e decadentistas da sua geração.

Na poesia do autor de *Almas cativas*, a saudade, que se apresentava, simultaneamente, «evocadora e criadora», tinha uma multiplicidade e

diversidade de objectos, desde os instantes, situações ou estados de alma, vividos num passado próximo ou remoto, pessoas mortas ou ausentes, no tempo ou no espaço, até realidades desconhecidas, de «um país mais vago de que o sonho», que o poeta confessava não saber «onde se oculta» (*Exilado*) ou carecer, até de qualquer objecto definido ou apresentar a forma de *nostalgia*, que o poeta via como «saudade sem causa, sem alvo ou o objecto definido».

Por outro lado, na obra do poeta ilhéu, a nossa alma que, hoje, «geme, à terra agrilhoadada», «cativa», terá sido já «vida e paixão noutra idade e noutra lar», num «vago mundo», por que anseia sem esperança, no qual se eleva a «Beleza essencial, imortal, perfeita e eterna», arrancada ao jugo da matéria mas que lhe está para sempre vedado.

Dir-se-ia que, para o lírico florentino, num outrora remoto, anterior ao actual, fugitivo e fragmentado tempo humano, a alma terá sofrido uma queda ou uma cisão, que a afastou de um originário mundo espiritual de beleza e perfeição absolutas, de que terá sido definitiva e irremediavelmente expulsa e de que, como todas as cousas, sente radical saudade ontológica, saudade sem esperança de qualquer redentor e final de regresso, diversamente do sentido que viria a ter na obra metafísico-poética de Pascoaes, em especial nos seus poemas maiores *Marânus* e *Regresso ao Paraíso*.

Capítulo VIII

Manuel Cândido Pimentel

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

ROBERTO DE MESQUITA E A PRESENÇA DE ANTERO

Roberto de Mesquita (1871-1923), então estudante liceal, estava no verdor dos seus dezoito anos quando fez a estreia literária, sob o pseudónimo de Raul Montanha, no jornal *O Amigo do Povo*, de Santa Cruz das Flores, com o soneto «Fé», exatamente no ano anterior ao passamento trágico de Antero de Quental (1842-1891). Não fosse o facto de Roberto de Mesquita ter visto em Antero um mestre e de ter sido influenciado pela sua poética, as datas em questão seriam meramente circunstanciais e não teriam significado algum. Têm-no, todavia, não só pelo conteúdo de «Fé», que teremos oportunidade de examinar, mas porque nos levam a pôr algumas interrogações: saber quando Roberto de Mesquita se aproximou de Antero, o que dele leu e o que lendo dele meditou e se infletiu no tecido vivo da sua poesia.

Não temos dados para saber se o encontro com Antero se deu no tempo anterior ao das suas primícias poéticas, que situo entre 1890 e 1891, ou o que leu de Antero, se apenas os *Sonetos Completos*, cuja primeira edição é de 1886, se as outras obras poéticas (por exemplo, *Odes Modernas*, de 1865), ou se do prosador reflexivo contemplou «As Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX», publicadas em 1890 na *Revista de Portugal*, nos números de janeiro, fevereiro e março, ou o inacabado «Ensaio sobre as Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade», de datação incerta, mas publicado postumamente no *Arquivo dos Açores* em 1893, no número LXIX. Não é impossível que Mesquita os tenha lido, embora seja mais certo que o influxo de algumas ideias filosóficas de Antero se tenha dado por via da poesia deste e menos da reflexão especulativa, já que a presença da metafísica pampsiquista do poeta micalense, que subjaz à poética dos *Sonetos Completos*, é um dado adquirido na poesia de Roberto de Mesquita e que o crítico pode atingir (Pimentel 1993: 173-207).

Tenho por indubitável que o jovem Roberto de Mesquita era leitor de Antero à data das suas primícias poéticas. O soneto «Fé», cunhado em versos alexandrinos, não foi incluído pelo autor em *Almas Cativas*, que conheceu edição póstuma em 1931¹; se não contém nenhuma réplica de versos de Antero, porém, sob o ponto de vista da atmosfera poética, há algo nele que

¹ Sigo aqui a edição de Mesquita 1973. A primeira edição, saída da Minerva, de Famalicão, «foi paga a meias pela viúva e a irmã mais nova do poeta» (Silveira 1973: 239).

nos faz lembrar a poesia anterior, nomeadamente aquela que toma por figura Jesus Cristo ou aquela que, assumindo aspeto dramático e narrativo, põe a falar os personagens:

Jesus, sobre o calvário, exausto e moribundo,
Expunha ao frio da tarde o corpo ensanguentado;
Mas, sem um só queixume, erguia ao céu profundo
O doce olhar azul, sereno e resignado.

E perguntou-lhe, então, a rir e a zombar,
Um soldado brutal: «Ó rei do povo hebreu!
O que vês tu além, no alto desse céu,
Que há tanto tempo já estás a contemplar?»

«Vejo um astro», lhe disse o Cristo agonizante;
«É uma linda estrela imensa e radiante;
Dá mais luz do que o Sol e é a maior dos céus.

E aí de todo aquele que, erguendo o seu olhar,
Não veja na amplidão infinda tremular
Essa luz imortal, esse astro imenso – Deus!»

(«Fé», Mesquita 1973: 185)

Recorda-nos o soneto anterior «A um crucifixo»: «Há mil anos, bom Cristo, ergueste os magros braços/ E clamaste da cruz: há Deus! E olhaste, ó crente,/ O horizonte futuro e viste, em tua mente,/ Um alvor ideal banhar esses espaços!» (Quental 1983: 84). O soneto de Roberto de Mesquita desenha o mesmo quadro do Cristo no Calvário e constitui um comentário poético à crença em Deus. Os dois poetas põem na boca de Cristo a descoberta de que *há Deus!*. Mas eis que topamos um desenvolvimento em Mesquita que é antagónico do desenvolvimento poemático em Antero. Este chega a um certo ceticismo em face da redenção do género humano pelo sacrifício ao admitir que pouco valeu o sangue derramado do Cristo («E agora, como então, viras o mundo exangue,/ E ouviras perguntar – de que serviu o sangue/ Com que regaste, ó Cristo, as urzes do Calvário?» [«A um crucifixo», Quental 1983: 84]). Aquele adivinha na visão de Cristo a «luz imortal», o «astro imenso», que é Deus, que não merece a descrença dos homens.

Se o objetivo no soneto de Antero é chegar ao registo de descrença na própria afirmação de Cristo, de que *há Deus!*, no soneto de Mesquita

vislumbra-se, em contrapartida, uma real assunção da crença. O jovem Roberto de Mesquita, em face da impiedade anterior², opõe-lhe uma fé pura e confiante, preservando-lhe o estatuto divino, sem reduzir o Cristo à simples estatura do humano, como virá a acontecer no segundo soneto de Antero, com o mesmo título, onde, numa espécie de meditação sobre o primeiro soneto, começa por dizer que «Não se perdeu» o «sangue generoso» do Cristo, que Ele não padeceu «em vão»; vem, porém, a sagrar-lhe a figura, não como filho de Deus, mas como «um homem novo», cuja linhagem o dá como antepassado dos homens: «Por isso nós, a Plebe, ao pensar nisto,/ Lembraremos, herdeiros desse povo,/ Que entre nossos avós se conta Cristo.» («A um crucifixo», Quental 1983: 127).

A permuta do *há Deus!* do soneto «A um crucifixo» com o *se Deus existe!* do soneto «O Convertido» («Amortalhei na fé o pensamento,/ E achei a paz na inércia e esquecimento.../ Só me falta saber se Deus existe!» [«O convertido», Quental 1983: 150]) resume a extensão e o fundo do drama anterior de Deus, a vivência trágica, mesmo agónica, entre uma afirmação de crença, para logo volvida em descrença, e um paroxismo de dúvida, para o qual nunca houve para o poeta-filósofo lenitivo. Esta vivência de Deus em Antero tem sido por mim caracterizada como teísmo agónico, isto é, um teísmo em agonia, que quer acreditar no Deus pessoal do cristianismo e, por isso, amortalha o pensamento na fé, para de imediato claudicar, transferindo o centro da fé para a razão, tomadas por inconciliáveis, contra o que, no entanto, protesta o sentimento, a potência da afetividade como o lugar do coração.

Roberto de Mesquita, à data da sua estreia literária, desconhece o dilema existencial de Antero – (não) *haver Deus... existir Deus* –; não o incorpora ou, pelo menos, dele nada transparece no soneto «Fé». Ao que surpreendo, o jovem poeta canta inocentemente a fé em que foi educado, a fé de seus pais, que a receberam da tradição secular católica da sua ilha, que o torna avesso, no soneto, à descrença e ao ateísmo, figuras tutelares do drama anterior. O poeta florentino, ao longo da sua poesia, não estrema a posição agónica do Vate micaelense tomando-a para fonte de sugestões poéticas. No entanto, não deixou de nele fremir o problema do ser divino, a que a sua poética acode, mas sem aquela espessura de tragicidade existencial anterior.

Na biografia anímica do poeta da ilha das Flores, a que é possível chegar pela leitura dos seus versos, há hesitações quanto à crença num Deus

² Cujas melhor imagem está no soneto «O convertido»: «Entre os filhos dum século maldito/ Tomei também lugar na ímpia mesa [...]» (Quental 1983: 150).

omnipotente e bom, como se entrevê neste soneto, cujo título é um grito de boca em súplica: «Eli! Eli!»:

Eu pressinto, Senhor, o vosso olhar
Aberto nessa muda imensidade.
Vós conheceis portanto a soledade
Da noite em que vivemos, sem luar.

Não nos ouvís às vezes blasfemar,
Por nos crermos de todo na orfandade?
E outras implorar vossa piedade
Para o nosso degredo, a soluçar?

Fria mudez responde aos nossos gritos
E nós vamos, meu Pai, como proscritos,
Abandonados num caminho incerto...

Vossos olhos paternos e divinos
Não vêem estes filhos pequeninos
Que se afligem, perdidos no deserto?

(Mesquita 1973: 77)

«Eli! Eli!» põe sob suspeita o Deus da tradição e questiona-se sobre a mudez divina em face da orfandade de todo o homem, da sua intrínseca e fatal fragilidade de ser de dor, de sofrimento, em degredo. Ele retoma a frase de Cristo ao expirar na Cruz: «Pai! Pai! Por que me abandonaste?» e põe-na na boca de todo o ser humano a padecer a indiferença do infinito. A indiferença, também sentida pelo poeta dos *Sonetos Completos*, não leva, porém, Roberto de Mesquita à roda dos que, como no soneto «O convertido» de Antero, cuspem «no altar avito/ Um rir feito de fel e de impureza...» (Quental 1983: 150).

O poeta florentino não passou pela experiência intelectual da negação e não fez a vivência existencial do ateísmo, sequer do agnosticismo. A sua poesia evidencia um registo bem diferente, onde não deixa de haver, porém, tentativas de resposta religiosa à questão de Deus, que acaba por encontrar no espiritismo, numa via, pois, que o afasta do catolicismo dos avoengos, mas que o mantém na crença de um Deus transcendente. Foi esta religiosidade do espiritismo que o alentou na vida e sobre que construiu a compreensão das suas relações pessoais com o infinito, não sendo

despiciendo ver no registo da palavra «alma», que está bastante presente nos seus versos, harpejos da ideia espírita de alma como princípio vital do corpo (alma *vital*), princípio de inteligência (alma *intelectual*) e princípio da nossa individualidade *post-mortem* (alma *espírita*).

A alma, como ser imaterial e individual que reside em nós e sobrevive à morte corporal, é, para o espiritismo, criada por Deus, como são obra de criação o mundo e os seres. Assim, Roberto de Mesquita obteve do espiritismo uma resposta existencial para o problema de Deus, evitando a sua queda na tragicidade íntima do mesmo problema que consumiu a consciência de Antero.

Foi talvez o jornalista e poeta parnasiano Manuel Henrique Dias que o iniciou «nos segredos da mesa de pé-de-galo» (Silveira 1973: 233), e é sabido que Mesquita, possuidor de revistas e livros da religiosidade espírita, era leitor de Allan Kardec (Fraga 1983). O espiritismo deu-lhe respostas vitais ao seu desejo de crença num princípio absoluto, abriu-lhe de algum modo veios comunicantes com o mundo de além e penetrou em convicção alguma poética sua, nomeadamente aquela onde vogam almas do outro mundo, almas penadas (ou sem esperança), almas antigas como «A Alma vetusta dum professo medieval» do poema «O missal» (Mesquita 1983: 199).

Há em Roberto de Mesquita uma reconstrução poética do espiritismo como resposta aos problemas elementares da crença num Deus e na criação, mas a sua poética é mais ainda do que o tópico espírita, pois que há uma dimensão concetual privativa do tema do ser e do ser divino, onde ele forja uma nomenclatura poética, de feição filosófica e com acentuações teológicas, que de certo modo roça a do autor dos *Sonetos Completos*. Refiro-me aqui ao significado das metáforas do «Espírito», do «Imóvel» e do «Silêncio», que são instâncias de sugestão poética e que, ao mesmo tempo, dão originalidade à metafísica que satura os seus versos, nomeadamente o «Imóvel», de que o «Espírito» e o «Silêncio» são formas, e que responde pelo conceito poético-filosófico de *logos*, aquele que subsiste *imóvel* no fundo de tudo e de que *o tudo* tem a origem, que é o fundamento, pois, de todo o derivado e da pluralidade.

Reconheço que o Imóvel tem uma simplicidade nativa, de múltiplas possibilidades poéticas, com origem na sensibilidade da inteligência do poeta, pelo que tal conceito pertence à sua linguagem íntima, ao seu foro privado – é-lhe original. É assim que, na relação do poeta com a abissalidade do desconhecido, «o âmago de tudo», ele descobre «um espírito a cismar» («Universalidade [II], Mesquita 1973: 30), o «espírito incógnito de tudo»

(«Nocturno [II]», Mesquita 1973: 158). Emerge e submerge o poeta nesse além de todas as cisões, de todas as separações, onde o saber sabe da unidade e da união, e, por isso, é capaz de surpreender o espírito que anima a poderosa baleia, «a incógnita energia», «misterioso deus [que] te habita e vivifica» («A baleia», Mesquita 1973: 125). Esse carácter sacral da força anímica por detrás dos fenómenos naturais e dos seres que Roberto de Mesquita surpreende, sendo um dos exemplos conseguidos do seu pampsi-quismo, dá à sua natureza densidade ontológica e, pode dizer-se, que é essa mesma densidade ontológica que penetra as paisagens físicas e as de sonho e as rapta à queda no caos: «Tudo se embebe e afoga em negras tintas./ E no caos das formas indistintas/ O Silêncio medita como um deus!» («Nocturno [I]», Mesquita 1973: 157).

O Silêncio, avatar do Imóvel, mostra como o próprio poeta, sofredor da solidão atlântica e do isolamento ilhéu, se encontra impressionado pelo ser opaco do silêncio por detrás das coisas, donde estar preso ao mistério da interioridade das coisas, sensível ao simbolismo das forças que repousam na simplicidade originária do ser, donde a busca de uma saída pela evasão, pela poesia, pelo sortilégio das almas que se evocam, pela memória... e pela saudade. Esta última produz na alma do poeta a descoberta da unidade original das coisas, o Imóvel que é interior a tudo e com o qual a mesma alma do poeta comunga de modo pristino, o que, por exemplo, lhe permite dizer, já na ordem que vai do ser à representação: «Que profunda tristeza o Imóvel acomete/ Sob este céu de chumbo!» («Jethesemani», Mesquita 1973: 32); ou, já numa evocação antropomórfica, «No Imóvel infiltro a minha hipocondria./ Vejo-o a bocejar, tristonho, endomingado» («Dia Santo», Mesquita 1973: 195).

O Imóvel é simultaneamente o ser próximo e familiar, e por isso se permite o poeta transfundir-lhe sentimentos, e é ainda o ser longínquo e impassível, o ser do soneto «Eli! Eli!», que ressurge em «Soneto», e do qual diz o magoado poeta que é «a fleuma eterna, o frio desinteresse». Fleuma e frio desinteresse «Que o Imóvel mantém perante quem padece» e que «Fere o nosso egoísmo, e insulta a nossa dor!» («Soneto», Mesquita 1973: 165). É, então, aqui que à impassibilidade do Imóvel se resume a problemática do bem e do mal, incompreensível para quem de Deus possa ter a ideia da suma bondade e da onnipotência. Não dá Mesquita soluções para tal problemática, que, creio, permaneceu insolúvel para ele.

Ficou Vitorino Nemésio com a responsabilidade de ter dado ao Imóvel mesquitiano a significação hartmanniana do inconsciente quando escreveu

ser ele uma «variedade do Inconsciente de Hartmann, tónica da Poética anteriana»(Nemésio 1970: 142). Discuti isto em 1986, no meu primeiro ensaio publicado, ao afirmar: «A identidade do Imóvel com o Inconsciente hartmanniano só é verdadeira enquanto identificarmos o Inconsciente com Deus, o que, em Antero, abria a porta para a explicação teórica do mal no mundo, não sendo impossível que Mesquita tenha comungado em tal concepção, mas não enquanto identidade do Inconsciente com o ser que, em Hartmann e Antero, e já em Schelling e Hegel, faz referência à noção de evolução, de desenvolvimento do ser, ideia que não encontramos no Imóvel mesquitiano, como, inclusive, o próprio vocábulo indica. Essa ausência de uma presença histórico-evolutiva surpreende o Imóvel mesquitiano no primeiro momento leibniziano do pampsiquismo de Antero, isto é, antes da correção de Hartmann.» (Pimentel 1993: 191)

Vejo o Imóvel de Roberto de Mesquita mais próximo da esfera de Parménides do que do inconsciente hartmanniano, até porque não há qualquer ocorrência no texto mesquitiano da palavra «inconsciente». O Imóvel, como eu o entendo, é não-hegeliano e não-hartmanniano, e é uma fulguração privada da poética de Roberto de Mesquita. Poderá estar ele mais próximo do ser de Espinosa? É um caminho possível pensar o Imóvel na relação com os modos de si, enquanto ele é a substância, mas, aqui, tendo a não aceitar o caminho, pois que entendo não haver nenhuma lição de panteísmo em Mesquita, como, aliás, não há no seu mestre Antero. Fosse por Antero, fosse já pela influência do espiritismo, Mesquita permaneceria tendencialmente voltado para a aceitação teísta de Deus, sendo, antes, mais problemático saber que Deus é esse. Não me parece ser o dos deístas e afastos os emanatistas. Singularmente também me parece que está distante do teísmo católico. Há, porém, em Mesquita a crença num transcendente, e é isso o que, na sua poética, me é possível entrever.

A Antero, como se sabe, foi buscar o título *Almas Cativas*, que extraiu do último terceto do primeiro soneto «Redenção», e que rezava assim: «E eu compreendo a vossa língua estranha,/ Vozes do mar, da selva, da montanha.../ Almas irmãs da minha, almas cativas!» («Redenção», Quental 1983: 175). Assinalou assim a sua profunda afinidade com o talvez único mestre que teve na solidão exemplar da sua ilha das Flores.

Os dois sonetos de «Redenção» constituem o monumento maior do pampsiquismo anteriano, onde o próprio Antero faz o ensaio poético do pampsiquismo que colheu na primeira fonte de Leibniz e que opôs ao frio naturalismo. É este pampsiquismo que, misturando-se com o pano de fundo

da paisagem ilhoa e a emoção particular do poeta, dá densidade metafísica à poética mesquitiana, permitindo afirmar que Roberto de Mesquita é o mais metafísico dos poetas simbolistas portugueses.

Bibliografia

- Fraga (1983), G. de, «Sobre Marcel e Roberto de Mesquita: Nota a uma observação responsável», in *Diário dos Açores*, Ponta Delgada (22.09.1983 e 29.09.1983);
- Mesquita (1973), R. de, *Almas Cativas e Poemas Dispersos*, prefácio de Jacinto do Prado Coelho, comentário de Marcelino Lima e fixação do texto, recolha dos dispersos e notas de Pedro da Silveira, Lisboa, Edições Ática;
- Nemésio (1970), V. «O Poeta e o isolamento: Roberto de Mesquita», in *Conhecimento de Poesia*, Lisboa, Editorial Verbo, 131-149;
- Pimentel (1993), M. C., «Pampsiquismo metafísico e simbolismo poético: Ensaio sobre Antero e Roberto de Mesquita», in *Antero de Quental: Uma filosofia do paradoxo: Ensaio*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 173-207 [publicado com o título *Antero e Roberto de Mesquita*, foi este ensaio editado em 1986: Vila Franca do Campo, Editorial Ilha Nova];
- Quental (1983), A. de, *Completo*, prefaciados por J. P. de Oliveira Martins, Porto, Lello & Irmão – Editores;
- Silveira (1973), P. da, «Cronologia», in *Mesquita 1973*: 227-239.

Capítulo IX

Maria do Céu Fraga

(Universidade dos Açores: Centro de Estudos Humanísticos)

A POESIA DO MAR: ROBERTO DE MESQUITA

É quase inútil, porque excessivamente óbvio, dizer que o mar, presença constante na cultura portuguesa, encontra também o seu lugar de relevo na literatura; e talvez por isso, para quem nos nossos dias se habituou a ligar à literatura insular o canto e a problemática marítimas, não deixa de ser curioso que a presença explícita do mar e das imagens por ele inspiradas não seja senão esporádica na obra de Roberto de Mesquita, quando ele é, no dizer autorizado de Vitorino Nemésio «o primeiro poeta que exprime alguma coisa de essencial na condição humana tal como ela se apresenta nas ilhas dos Açores»¹.

O poeta florense manifesta de forma muito peculiar «a poesia do mar», combinando, com originalidade e harmonia, a sensibilidade da época literária e a sua própria, individual e muito aguda. E de tal forma os versos que compõe são linguística e artisticamente expressivos e humanamente significativos, de tal forma interpelam o leitor ou o ouvinte, que se torna necessário lê-los com vagar, estudá-los, compará-los com poemas de outros autores, e, ao mesmo tempo, analisar um facto: porque é Roberto de Mesquita pouco estudado, mesmo nos Açores? E por que razão Nemésio considera que «o mar, por si mesmo, Roberto de Mesquita não o entende»?

Se é costume dizermos que Portugal é um país de Poetas, com maior justificação diríamos que em cada açoriano mora um poeta. Mesmo nos autores mais insuspeitados de se renderem ao chamamento das musas encontramos poetas.

De facto, ainda no século XVI, o próprio Gaspar Frutuoso, o cronista das ilhas, que é contemporâneo de Camões e nos dá prova de conhecer *Os Lusíadas* e os poetas portugueses e peninsulares da sua época, e de quem falamos com mais frequência como humanista do Renascimento, homem de saber, da especulação e dos factos e das anotações objectivas, é também um ficcionista e um poeta. Não nos referimos à construção do discurso das *Saudades da Terra*, mesmo se o texto constitui um longo diálogo travado

¹ O juízo é feito por Nemésio na *Revista de Portugal* (nº6, 1939) em artigo que apresenta Roberto de Mesquita, tomando-o como paradigma da açorianidade: «O poeta e o isolamento: Roberto de Mesquita». O ensaio veio a ser retomado e coligido em *Conhecimento da Poesia*; aqui se encontram as opiniões citadas, pp.149 e 148, respectivamente.

entre duas personagens alegóricas, a Fama e a Verdade, composto dentro da tradição retórica do seu tempo, mas com imaginação literária e o cunho particular dos bons escritores. Lembramos, sim, alguns poemas que estão dispersos na obra, e em particular no Livro V, constituído pela *História dos Dois Amigos*², uma novela de cavalaria que integra numerosos poemas, em pausas justificadas seja pelo desenvolvimento do enredo, seja pela função laudatória e nobilitante da poesia, tão típica da cultura quinhentista – e mesmo de todos os tempos.

E porque torna oportuno, lembramos também que, numa colectânea que foi reunindo ao longo de anos e veio a publicar em 2020 sob o título *Os Açores nos Versos dos seus Poetas*, o jorgense Oleogário Paz apresenta 400 poemas de outros tantos autores, organizando-os por ilha de origem. As ilhas estão todas representadas. Poderá acontecer que nem todos os autores sejam poetas propriamente ditos, que aqui e além tenha faltado o socorro das musas, mas a verdade é que todos sentiram o apelo da poesia, do trabalho que a um tempo envolve afectos e reflexão intelectualizada, polimento de língua e de conceitos. E impressiona ver a diversidade profissional destes «cantores» (assim lhes chama Oleogário Paz): advogados, artistas, funcionários públicos, empregados do comércio, donas de casa, violeiros, estudantes, etc., etc., todos procuraram, através dos seus versos, expressar os sentimentos, apresentar uma configuração literária do seu mundo. E o mesmo se dirá dos autores da diáspora que Diniz Borges reuniu na antologia *Nem Sempre a Saudade Chora*.

Quando falamos em configuração literária, estamos a subentender a imensa capacidade que o texto literário tem, seja na sua elaboração, seja na sua recepção, de abrir portas à análise do ilhéu que, numa declarada confissão lírica ou em construção ficcional, se apoia no artifício linguístico, na riqueza da língua e na imaginação subjectiva para analisar um mundo onde a sua realidade mais próxima, a ilha, surge como centro de reflexão, e com o sortilégio de encantamento, bom ou mau, que aprisiona tanto em sentido próprio como figurado. A poesia permite expor (e expor-se), questionar, colocar interrogações de forma mais ou menos assistemática, ensaiar respostas individuais, jogar com a emotividade do leitor, captar a sua simpatia.

Na ilha, além do isolamento ditado pela geografia, o açoriano consegue um outro que não depende apenas de factores físicos e se traduz

² É opinião expressa por vários críticos que também o Romance ao desastre da Vila Franca seja da autoria do cronista.

em disponibilidade para a reflexão e a espiritualidade. Talvez por isso, nos Açores dos séculos XIX e XX encontram-se alguns dos grandes da língua portuguesa; e mesmo se são talvez menos os que continuam a interrogar o horizonte, «olhar o mar é olhar a vida», segundo a observação certa de António Rego³ e, acrescentamos, é também ter consciência de si e, simultaneamente, reagir aos limites e aos desafios colocados pelo ambiente.

Nos nossos dias, com frequência se diz que o mar une as ilhas do arquipélago, numa imagem que transmite uma percepção impensável em tempos de dificuldade de comunicação e transportes como era a de Roberto de Mesquita. Na realidade, o mar era uma barreira que separava cada ilha, que quebrava a continuidade entre territórios que se avistavam na lonjura. E sendo certo que a insularidade pesa no universo poético de Roberto de Mesquita, a verdade é que não são muito numerosos os poemas das *Almas Cativas* construídos à volta do mar ou em que se vejam explicitamente explorados os símbolos que lhe associamos. No entanto, entre essas composições inscrevem-se algumas que deveriam figurar obrigatoriamente em qualquer antologia que quisesse testemunhar a poesia portuguesa ou a poesia do mar, em geral.

Mas, entendamo-nos, Roberto de Mesquita não reflecte sobre o mar e a ilha como elemento agregador de uma comunidade, como é tendência mais moderna da literatura nossa contemporânea ou da sociedade em geral. Um exemplo que, através do contraste, explica bem o que pretendemos dizer será o poema «Ilha» de um outro poeta florense, Pedro da Silveira, nascido na Fajã Grande em 1922 e residente em Lisboa, onde veio a falecer em 2003.

Ao definir a ilha num poema que é hoje obrigatório na consideração tanto da literatura açoriana como da condição insular de uma forma mais lata, Pedro da Silveira faz sobressair a importância do mar, o elemento que vai forjar a identidade da comunidade insular. De uma forma breve, lembro esses quatro decassílabos:

Ilha
Só isto:
o céu fechado, uma ganhoa
Pairando. Mar. E um barco na distância.
Olhos de fome a adivinhar-lhe, à proa,
Califórnia perdidas de abundância.

³ O testemunho de António Rego, publicado primeiro em *A condição de ilhéu*, foi depois inserto em *A Ilha em Nós* (nº 21 da revista *Povos e Culturas*).

São versos que definem *ilha* e a «condição de ilhéu» de uma forma muito nítida, em termos que de imediato se localizam na História mas que, por conotação, lançam também, e com eficácia, a ponte para a universalidade desenraizada de circunstâncias específicas da vida açoriana⁴. Neste sentido, é particularmente eficaz a partição do primeiro decassílabo⁵, se pensarmos que *definir* significa, etimologicamente, traçar as fronteiras – *finis* – de um território e, por extensão, de um conceito, ou seja caracterizar pela afirmação de propriedades próprias e também por oposição ao que fica para lá da fronteira. O quadro de identidade que o florense desenha é nitidamente dependente do mar.

Caracterizar a ilha torna-se praticamente um desafio poético para os escritores açorianos, sobretudo em épocas que procuram gerar ou aprofundar um sentimento comunitário, com sejam os diferentes surtos autonomistas.

Por isso, e porque, como acabamos de lembrar, também se define por oposição, por contraste, é importante recordar que na primeira metade do século XIX, a influência do integralismo lusitano e da sua ideia de comunidade regional foi forte nos Açores (Silva Ribeiro, o próprio Vitorino Nemésio)⁶. A sua perspectiva da região como prolongamento da comunidade familiar difundiu-se, com um apelo muito forte à emoção e a valores afectivos; e mesmo se as fronteiras da região não estavam definidas e coincidiam muitas vezes com os limites da freguesia vizinha, sublinhavam precisamente esse factor de conhecimento e partilha de experiências comuns (foi a época da criação das casas e dos congressos regionais – Alentejo, Trás-os-Montes, Açores...)

A partir daí, podiam-se caracterizar essas comunidades regionais por traços distintivos. Nos Açores, afirmando-se já no campo da Filosofia e da Literatura, Ruy Galvão de Carvalho foi sensível à importância cultural da afirmação de uma identidade açoriana, enraizada no coração e nas tradições portuguesas, partilhando-as, mas delas se distinguindo pelas características que a vida insular tinha impresso no coração dos ilhéus. Num texto datado

⁴ Pedro da Silveira incluiu o poema «Ilha» no seu livro *A Ilha e o Mundo*, publicado em 1952.

⁵ Transformado muitas vezes em dois em transcrições que desrespeitam a configuração gráfica que lhe deveria corresponder e que, isolando numa linha o primeiro hemistíquio («Só isto:»), acrescentam um verso ao poema, enfraquecem a força rítmica que se desprende dessa cesura e da isometria dos versos.

⁶ Veja-se a obra de Carlos Cordeiro *Nacionalismo, Regionalismo e autoritarismo nos Açores durante a I República*.

já da segunda metade do século XX, tenta resumir as observações que faz, como antes dele fizeram Ribeiro da Silva ou Vitorino Nemésio, sobre o homem açoriano, apontando características que serão complementares, mas talvez contraditórias⁷. Argumenta Ruy Galvão que o açoriano, enraizado numa *terra mater*, é «conservador, no culto da tradição e do passado». No entanto, porque rodeado pela *mãe oceânica*, é inovador e dotado de um imenso poder de adaptação. Por isso, conclui, «contemplativo e idealista, emotivo e solitário, ele é, a par um homem de acção, realista e prático»

Galvão de Carvalho pensa também na importância de apresentar um *corpus literário* que expresse esta identidade. A tarefa era difícil, e acabará por dizer que nos Açores a literatura expressa uma alma açoriana, mas que não há um conjunto de autores e obras que permita falar com propriedade de uma literatura. E por isso, a partir de 1956, exortará os seus confrades de letras a conhecerem o açoriano, a expressarem os seus problemas e maneira de ser a partir de uma expressão que se distinga da literatura feita no continente, pelas imagens, pelos temas, pelo carácter das personagens:

Em vez de andarem a imitar este ou aquele escritor nacional ou estrangeiro [...] procurem, antes, os nossos intelectuais, escrever obras de realidade açoriana: façam literatura de significação ilhoa.

Será, argumenta, um caminho necessário. Seguindo o integralismo lusitano, defenderá que, quanto mais regional for uma literatura, mais nacional poderá ser e, por isso, mais probabilidades terá de se tornar universal.

Por curiosidade, note-se que Ruy Galvão de Carvalho, professor liceal que desenvolve tertúlia literária com os seus estudantes, é ensaísta e poeta ele próprio. E mesmo se as imagens da ilha ocorrem com frequência na sua poesia, é sob os trajes do árabe Ab-el- Kader, atravessando o deserto e as dunas de areia em busca de um oásis, que expressa com maior propriedade e inquietude a «alma açoriana» que sente ser a sua.

A aceitação do mundo sentimental de um poeta lírico terá, forçosamente, de resultar da naturalidade e autenticidade do mundo cantado, de um *eu* que se configura e se expõe num mundo que ele próprio criou e com o qual dialoga⁸. Por isso a apreensão lírica da realidade toma tanta

⁷ Ruy Galvão de Carvalho, «Possibilidade de uma literatura de significação açoriana», in Onésimo Teotónio de Almeida, *A Questão da Literatura Açoriana. Recolha de intervenções e revisitação*, Angra do Heroísmo, SREC, 1983, pp. 68-73. Originalmente, o artigo foi publicado na revista *Insulana*, vol. 12 (1956).

⁸ São ainda palavras de Ruy Galvão de Carvalho: «o açoriano, que é intelectual, sente-se

importância na configuração do imaginário colectivo – e no caso que nos prende, da configuração da ilha e da vivência insular.

É que a literatura e, de forma mais particular e incisiva, a poesia, permitem cristalizar traços de uma identidade colectiva, registar traços significativos da vida de uma comunidade, carregando algumas características, suavizando outras – criando até falsas memórias...

A identidade, seja individual ou colectiva, oscila sempre entre a memória e o sonho; o indivíduo reconhece-se no seu passado, na sucessão de acontecimentos que constituem a sua história pessoal: quando recorda factos tristes, factos que o fizeram sofrer, entristece-se, a melancolia invade-o, mas integra essas recordações na sua identidade, a par de experiências agradáveis que se passaram consigo e com o seu grupo. A sua identidade integra a memória, intelectual e emotiva, que permite também projectar o futuro.

Na literatura portuguesa, de uma forma geral, julgamos poder dizer-se que o mar mais cantado pelos poetas até ao tempo de Roberto de Mesquita não é o mar com que se convive: é sobretudo o mar épico, o mar que se opõe ao homem e o obriga a vencer-se a si próprio – ou a perecer tragicamente. Mesmo o mar dos românticos é, afinal, o mar do Camões épico, misterioso na sua grandeza, inspirando o temor da multidão que ocorre à praia do Restelo, na partida da armada de Vasco da Gama. Lírica e racionalmente justificada, expressa na voz das mulheres e do Velho, a emoção que acompanha a despedida amplia o sentido do heroísmo cantado – e torna-se comovente a imagem de incompreensão da velha que vê o filho embarcar e arriscar-se, contra toda a ordem estabelecida, «a fazer o funéreo enterramento / onde [seja] de pexes mantimento» (IV, 90).

A presença do mar não caracteriza a literatura das décadas iniciais do século XX. Se pensarmos em Côrtes-Rodrigues, que escreveu a peça de teatro *O Milhafre* (1932), aceitando o desafio de Silva Ribeiro para provar que era possível escrever uma peça literária sobre motivos açorianos, vemos que só a sua peça seguinte, *Quando o Mar Galgou a Terra* (1940), desenvolve um enredo com um valor simbólico muito evidente em que terra e mar se opõem para finalmente se conciliarem e darem passagem ao mar, ao futuro e à aventura.

Mas Côrtes-Rodrigues já conheceu o movimento de valorização das raízes e de um regionalismo tradicional, e aderiu ao seu ideário. Num mundo de conciliação como é o seu, ao menos em termos literários, a

atraído, de preferência, para temas metafísicos; e mesmo quando é poeta procura, em geral, infundir nos seus poemas um sentido transcendente, estabelecendo-se paralelo entre ele e a natureza».

oposição entre a terra e o mar, entre os símbolos de estabilidade e o apelo da aventura, explicita-se na caracterização das próprias personagens e na sua actuação⁹.

Desviemo-nos um tanto no tempo e pensemos num género literário que foi cultivado e apreciadíssimo na literatura europeia, e portuguesa, entre os séculos XVI e XVIII e que praticamente se extinguiu a partir do XIX: a écloga. Por norma, numa écloga, enquadrados por uma natureza de total artifício, dois ou mais pastores cantam o seu amor em ambientes idealizados, confessam as suas preocupações, os seus amores e sonhos – é a tradição e o género literário a que Roberto de Mesquita recorre, extemporaneamente, quando constrói «O pastor solitário», um poema em que dá conta da natureza insanável do seu exílio entre os homens.

Ainda no século XVI, os poetas tentaram adaptar a écloga ao ambiente piscatório e marítimo, e, por conseguinte, operaram a substituição do mundo campestre pelo marítimo; mas a tentativa não teve grande êxito, não faltando até os críticos que consideraram a écloga piscatória (marinha) impraticável. Em França, Fontenelle sintetizou os argumentos dizendo racional e cruamente que a dureza da faina do pescador não se compadecia com o ócio e a poesia, e que se estava ao alcance do pastor oferecer mimos – ninhos e passarinhos, flores ou até queijos –, à sua pastora, seria bem pouco poético o amor do pescador quando se traduzisse na oferta de um peixe em que as feridas do anzol se sentissem ainda, ou de algas mal cheirosas...

Mais do que pela anedota, a referência vale-nos agora porque nela se revela uma atitude de recusa da poesia do mar, uma recusa cultural que literariamente se encontrara cristalizados na fala do Velho do Restelo que, falando com um saber de experiências feito e argumentando como culto humanista, amaldiçoa aquele que «primeiro pôs um seco lenho no mar».

É que tão pouco a pintura romântica, que idealiza quadros de uma natureza amena e bosques aprazíveis, transmitiu do mar um sentimento bucólico. Quando os pintores se interessaram verdadeiramente pelo mar, fizeram da natureza em fúria a representação mais corrente; o ribombar das vagas, o naufrágio e a tragédia.

Certamente, em termos literários, nenhum açoriano esquece poemas como «Oceano nox» de Antero, mas temos de reconhecer que são composições que não se integram numa tendência literária ou sentimental mais

⁹ É admirável, pela humanidade com que conjuga o símbolo e a análise casuística, um poema seu em memória de um velho pescador, «O Tio Entenda», que, irresistivelmente atraído pelo mar, vem a morrer embalado pelas ondas. Mas foi escrito já em pleno século XX.

generalizada. São posteriores a Roberto de Mesquita os quadros marítimos de um Raul Brandão que pinta os Açores nas suas *Ilhas Desconhecidas* com cores sentidas e tonalidades emotivas em que o espanto e a suavidade se harmonizam com a observação do exterior.

Mais próximo de Roberto de Mesquita, lembre-se a poesia do *Só*, de António Nobre (1867-1900), que exerceu uma influência imensa no florense e no simbolismo, como, aliás, na poesia portuguesa em geral. No único livro que publicou em vida, em 1928, em Paris, o *Só*, «António», o poeta, apresenta-se ao leitor, depois de o avisar: « [...] tende cautela, não vos faça mal... / que é o livro mais triste que há em Portugal!». Desde os primeiros versos dessa caracterização, o mar está presente.

Desde logo, o poeta marca o seu obsessivo desinteresse pelo presente, contrapondo-lhe um passado idealizado e feliz, num constante lamento que apelo à memória:

Ó velha Carlota! Tivesse-te ao lado,
Contavas-me histórias;
Assim desenterro, do val do Passado,
As minhas Memórias.
Sou neto de Navegadores,
Heroes, Lobos d'agoa, Senhores
Da Índia, d' Aquêm e d' Além- mar!

Irrrompem novamente as memórias que, ao suscitarem o fechamento da dimensão do futuro, o apagam:

Quando eu morrer, hirto de magoa
Deitem-me ao mar!

A atracção pelo mar permite-lhe procurar inspiração em Camões, sentido como símbolo da grandeza pátria, e modelo – dirá até que teve breves segundo de glória em que se «sentiu» Camões. O Camões que invoca em seu auxílio, é o Camões que exalta a vitória sobre o «mar bravo», o Camões patriota e seu guia:

Camões! Ó Poeta do Mar-bravo!
Vem-me ajudar!
...
Tenho o nome do teu escravo:
Em nome d'elle e do Mar-bravo

Vem-me ajudar!
...
E o Vento geme! e o Vento geme!
Que irá no Mar!
...

Uma nota só a recordar que, nos poemas da «Lusitânia no Bairro Latino», mesmo quando há uma primeira nota de alegria, numa representação tipificada do país popular, logo ela se apaga, contraposta aos ângulos mais sombrios da realidade. Quem não relembra a animação que, por exemplo, percorre estes versos do convite a George:

George! Anda ver o meu país de Marinheiros,
O meu paiz das Naus, de esquadras e de frotas!
Oh as lanchas dos poveiros,
A saírem a barra, entre ondas e gaivotas
.....

Mas logo a seguir, o pitoresco da recordação pessoal, às vezes partilhada, comunitária, se apaga na consideração dos ângulos sombrios que a alegria esconde e reacende-se o vivo sofrimento do exílio enquanto o mar renova os seus traços de tragédia – é a Nau Catrineta da Purinha, são os naufrágios e a desgraça novamente. Desgraçado porque Poeta, António sofre, em Paris como em Portugal, o exílio de quem não consegue nem viver o presente, nem recuperar o passado, a felicidade da sua infância.

Roberto de Mesquita é também ele um poeta exilado. Mas o seu desterro é bem outro e as referências a um passado, a um «Outrora» que em vão procura alcançar, insinuam significado muito distinto.

Por um lado, o poeta acredita-se superior aos homens com quem se cruza na sua vida diária, porque sabe ter como missão revelar o mundo, dar voz às almas cativas: dessa consciência, altivamente cultivada, aliás, nasce um sofrimento profundo. Como o seu pastor alado da égloga «O pastor solitário», ele vê tornar-se impossível o amor, o convívio social, a integração entre homens que lhe parecem felizes, pese embora a mesquinhez que os rodeia – ou precisamente porque dessa mesquinhez faz parte a inconsciência e a irreflexão. Ao longo do livro, o exílio espiritual que sofre mostra não ser de mera natureza psicológica, e, mesmo se não atinge a sistematicidade filosófica, vai definindo os seus contornos até se tornar na «saudade estranha» de um passado e de um futuro assumidamente inalcançáveis. Neste

desenvolvimento, o mar desempenha um papel importantíssimo. Ele cerceia e, paralelamente, desperta o sonho – e, portanto, porque de sonho se faz a vida, permite-lhe ver quão pobre é a realidade.

São muitos os cambiantes que toma a exploração do mar e de imagens a ele ligadas na poesia das *Almas Cativas*, com frequência em versos de uma beleza formal e poder de sugestão fortíssimos, que revelam uma hábil composição da paisagem. Nela, o mar ora intervém como simples elemento que leva à meditação do poeta, ora se torna o núcleo de uma vastidão que se estende até ao horizonte e que as pessoas e as coisas contemplam, proporcionando ao Poeta a revelação da alma dos objectos e da natureza (p. 30, «um cerro olhando o mar», «os pinheiros que olham ao longe»). Amiúde, o mar é uma simples presença, chegando a «dormir» («dorme o mar espelhado / de aço polido», p. 39).

E se por vezes pode ser apenas fonte de metáforas inesperadas e expressivas na sua concisão (uma «maré de tédio» – p. 76, p. 78; «alma afogada na maré de esperança», p. 32), não é esse o seu papel dominante, sobretudo nas últimas secções do livro, ou seja, em «Novos poemas» e «Melancolia». São dessas secções a fantasia marinha «Sereia», «Ar de inverno», «Às grades da prisão», «Além», «A baleia», poemas em que Roberto de Mesquita explora de uma forma talvez mais evidente e directa a «poesia do mar».

Lembremos as duas quadras do soneto «Às grades da prisão», em que o segundo verso é retomado e repetido no fecho do poema, com uma alteração expressiva de pontuação¹⁰:

Às grades da prisão, olhos extasiados
Vêm descer o Sol sobre o mar de metal.
Na tarde de âmbar há murmúrios espalhados
Como preces da Terra à estrela vespéral...

No horizonte rutilante, a toda a vela
Passa um navio; é todo de oiro e de rubis...
Onde vais, onde vais, brilhante caravela
Do rei poeta dum quimérico país?

Lembrámos há pouco Pedro da Silveira e o poema «Ilha». Muitas sugestões nele presentes se encontram neste, centradas no navio que faz a sua passagem no horizonte, anunciando riqueza e prosperidade imaginadas

¹⁰ O ponto final será substituído por reticências. Este poema é objecto de um estudo aprofundado de José Martins Garcia, «O cárcere e o infinito».

por olhos que permanecem em terra, incapacitados pelo mar de o seguirem. Mas lendo um e outro, pensando na natureza do cativo de uns e outros (e a palavra não surge em Pedro da Silveira, ainda que a ideia se imponha), forçoso é concluir que a comparação se estabelece em planos de significação que não têm senão uma ténue comparação...

Apoiando-se neste poema, Nemésio explicou no ensaio que citámos no início desta exposição: «[Roberto de Mesquita] foi um cativo do mar, do qual não teve um sentimento directo, vivo e largo, por isso mesmo que o sentia como ao seu carcereiro». Que o mar fosse, como as nuvens de um céu uniforme e fechado, sentido pelo poeta como carcereiro, parece indiscutível; mas a falta de uma sua vivência directa não nos parece tão incontestável. Pensamos antes que naquele «vivo e largo» se encontra ainda reminiscência de um sentido épico a que Nemésio procura sobrepor o «azorean torpor» que tantas vezes invoca, como se se esquecesse por momentos que o sentimento da paisagem também difere ao longo das épocas, porque depende do olhar humano que a contempla. O mar de Roberto de Mesquita é o mar de um ilhéu de há um século, mesmo se as sua voz e as suas águas continuam a ter significado nos nossos dias.

É um sentimento vivo e profundo do mar aquele que se encontra num poema como «Ar de Inverno» – e de facto, esses versos constituem um dos mais bem conseguidos e belos poemas marinhos da literatura portuguesa. Por isso o lembro na sua inteireza:

AR DE INVERNO

Aves do mar que em ronda lenta
Giram no ar, à ventania,
Gritam na tarde macilenta
A sua bárbara alegria.

Incha lá fora a vaga escura,
Uiva o nordeste aflitamente.
Que mágoa anónima satura
Este ar de Inverno, este ar doente?

Alma que vogas a gemer
Na tarde anémica, de vento,
Como se infiltra no meu ser
O teu esparso sofrimento!

Que viuvez desamparada
Chora no ar, no vento frio,
Por esta tarde macerada
Em que a esperança se esvai!...

Por outro lado, o mar que cerceia é também o mar que impele à contemplação e que se pode até tornar cúmplice no sonho da fuga. E mesmo se essa fuga conduz ao desalento, desencadeia o movimento de procura: no poema «Além», por exemplo, a narrativa do velho que contempla o mar e recorda a sua vida, com desalento, é certo, mas transmitindo-nos a nítida certeza de que a consideração do mar o impelirá continuamente à insatisfação e à partida, sonhada ou concretizada.

Será importante sublinhar que os versos do poeta das Flores não espelham diretamente as ilhas ou a «condição de ilhéu» – o que vemos, em primeiro lugar, é a introspecção dolorosa do poeta que interioriza liricamente o quadro e o ambiente que o rodeiam. A realidade açoriana está presente, mas a natureza toma de imediato conotação simbólica, psicológica e até metafísica. Daí que a força com que ouvimos a voz do mar e da ilha, «vozes cativas», nos atraíam enquanto leitores e se estabeleça empatia com o cenário em que vemos situar-se o poeta.

Por vezes, como é aliás comum em poesia lírica, esse cenário parece valer-se por si: por exemplo, o quadro verdadeiramente primoroso em que vai surgir a baleia, representante da natureza e, nela, da força da vida que o poeta não encontra em si:

Numa tarde outonal, cinzenta, em que se perde
A linha do horizonte em névoas afogada,
E em que um mar de tormenta, encapelado e verde,
Se vem despedaçar na rocha alcantilada

Dum promontório, eu vejo os vagalhões sombrios,
E escuto do seu canto as trovejantes notas,
A que vêm misturar-se os lamentosos pios
Que soltam, ao passar, os bandos de gaivotas

E enquanto a grossa vaga o glauco dorso arqueia,
Chorando cavamente incognoscíveis mágoas,
Das entranhas do mar irrompe uma baleia
Que parece um recife a negrejar nas águas.

Como Roberto de Mesquita, outros poetas açorianos «[têm] a ilha dentro de si» (a expressão é de Nemésio), sentem o seu sortilégio, vivem-na e encontram a sua identidade no confronto com o mar. E como compreender a ilha é, em grande medida, compreender-se a si próprio, o mar que define da ilha e que com ela se confunde torna-se um tema constante da poesia açoriana. Mas, e os poemas da autoria de diversos poetas insulares que recordamos mostram-no com clareza pelo contraste, a perspectiva de Roberto de Mesquita é muito singular e há nele características fascinantes que, sendo de época, são sobretudo individuais.

Nas ilhas, nem sempre o mar é visto de uma forma prazenteira, diga-se (e mostra-o bem, por exemplo, a violência de «Ilha» de Rui Peixoto)... Mas, por outro lado, as imagens da ilha permanecem, os seus contornos acentuam-se ou esbatem-se, subjectivamente transfigurados por uma memória que selecciona. Lembrando um por todos, recorro a um outro poeta das Flores, Alfredo Luís (ou Alfred Lewis, emigrado jovem), que nos dá uma imagem muito bela da saudade do «Emigrante sozinho»:

O mar que vê é verde:
Tapete de erva bafejada ao vento,
Sem vagas brancas, sem o choro das aves
Voando em graça pelo céu d'outrora.

O sol que sente é outro.
Uma bola de fogo, nua
Queimando a terra, procurando à noite
O véu dos montes para retirar.

A voz da noite é nova:
Apitos; sons sem música das fábricas,
Silêncio, sem o trinar das guitarras.

E o emigrante sozinho
Recorda os tempos velhos;
E a saudade como nuvem de chuva
Ou manto roxo de lã,
Acaricia seus ombros
Como se fosse a mãe, deixada
Na sua Fajã pequena.

Não nos alonguemos; apresentamo-vos antes uma conclusão da leitura de muitos poemas de emigração de ilhéus que mostram bem como

a ilha e o seu mar se tornaram a bitola, a medida por onde se avalia a nova terra. E ao mesmo tempo, como se continua à procura da ilha que está em frente, mas o mar torna inalcançável. No fundo, confirmando, como dizia Daniel de Sá, que «sair da ilha é a pior maneira de ficar nela!» – pior ou melhor, dependendo de cada um...

E para dar essa nota de conclusão, ocorre-nos uma publicação próxima no tempo, *A Ilha em Nós*, de 2017. Também os depoimentos encerrados neste volume colectivo confirmam que, nos nossos dias, a poesia açoriana parece desprender-se da sensibilidade que levava ao canto do ambiente rural ou da tradição comunitária; ao mesmo tempo, o mar deixa de ser fonte de inevitável prisão, permanecendo contudo como marca identitária da insularidade. Sem dúvida é o feitiço da ilha, com a força instigante do mar, que Artur Goulart pintou no poema «Condição de ilhéu». Longo tempo se desconfiou da interpretação biográfica das obras; mas a figura do autor renasceu; e como declarou recentemente Annie Ernaux, laureada em 2022 com o prémio Nobel da literatura, o conhecimento de alguns traços da biografia do autor ou dos sítios que inspiraram uma obra pode fornecer ao leitor linhas que emocional e intelectualmente favorecem a interpretação¹¹.

Poderia ser uma biografia fictícia, mas por acaso corresponde a pormenores da empiricamente vivida pelo poeta. Assim, nesta «Condição de Ilhéu» vemos a situação de alguém que encontra na sua ilha o motivo simultâneo de crescimento e de identificação, e que por algum motivo emigrou (a ilha é açoriana – mas esse é um simples pormenor, que só o leitor que conhecer os Açores e a sua paisagem reconstituirá em cada verso). Por conseguinte, os elementos que poeticamente evocam a mudança de espaço – insular/continental, alentejano – oscilam continuamente entre o significado literal e a sugestão simbólica da vida.

Terminemos, portanto, com uma passagem do poema «Condição de ilhéu»:

Nasci ilhéu.
A ilha foi crescendo comigo
Vento rodando pelos quadrantes da vida
O mar afagando poentes
Nítidos horizontes em jeito de nascente
As palavras a florir
Na correnteza dos sonhos.
.....

¹¹ Annie Ernaux, *Le vrai lieu. Entretiens avec Michelle Porte*, Paris, Gallimard, 2014.

Hoje na diáspora
Quarenta anos de alentejanas lonjuras
Viagem de amor e de esperança
Primavera de verdes sem limites
Marés vivas de sol e de invernia.

As imagens do Alentejo concentram-se a seguir, sugerindo a substituição do imaginário ilhéu pela planície alentejana, no que representaria a aclimação do poeta, a sua adaptação à calmaria, ao silêncio, às andorinhas (passarinho inexistente nos Açores)... No entanto, a composição termina sublinhando o poder do mar e da ilha, o seu verdadeiro e inquebrantável feitiço:

Nada adianta: a ilha foi vivendo comigo
E o mar está em redor
Sempre.

Aqui chegados, importa concluir. Que se pretendeu fazer? o percurso traçado não foi um deambular gratuito por poemas e poetas vários, a pretexto de falar de Roberto de Mesquita. Quando vemos múltiplas definições da ilha, quando cruzamos a sensibilidade de diversos escritores perante o mar e a ilha, situamo-nos e situamos a poesia de Roberto de Mesquita.

Com efeito, os poemas das *Almas Cativas*, ao mesmo tempo que emocionam o leitor, inquietam-no, interrogam a vida e as certezas, ou as dúvidas, de cada um de nós. E, ao unir as vozes cativas da natureza e do homem, fazem-nos inquirir a ligação que estabelecemos com o mundo – e que leitor poderá não se emocionar quando acompanha a alteração sofrida simultaneamente pelo mar e pelo moço que, a bordo de um vapor, lança «O último olhar» (p. 186) e vai vendo desaparecer a infância que passara despreocupadamente «entre o mugir nostálgico dos gados», numa «terra coberta de verdura»?

Diz-se com frequência (e é verdade) que a poesia de Roberto de Mesquita não é de leitura fácil – mas também a vida, em geral, mesmo sendo bonita, não é de leitura fácil se nos detivermos a aprofundá-la. Por isso, vale a pena investir no estudo e no ensino das *Almas Cativas*.

Capítulo X

Renato Epifânio

(Instituto de Filosofia da Universidade do Porto)

A PROPÓSITO DE ROBERTO DE MESQUITA: DO SITUADO AO VERDADEIRAMENTE UNIVERSAL

Segundo os mais diversos críticos literários, Roberto de Mesquita foi um poeta açoriano com real projecção nacional. Nas palavras de Jacinto do Prado Coelho, ele foi «no quadro do parnasianismo e sobretudo do simbolismo (...) um dos mais altos expoentes logo a seguir a Camilo Pessanha...»¹. Eduíno de Jesus, por seu lado, escreveu que «Roberto de Mesquita realizou algumas das melhores poesias do parnasianismo português. Como poucos, parece ter seguido escrupulosamente o conselho de Gautier: *Sculpte, lime, cisèle*. Os seus versos têm a consistência do mármore. Ele fugia à rima fácil e ao automatismo técnico em que muitas vezes caem os versejadores regulares. Pelo contrário usou rimas difíceis e trabalhou a forma sempre como se se tratasse de uma novidade, com uma consciência nítida e serena.»². Quanto muito, discutem os críticos a sua linhagem literária, nomeadamente a sua alegada subsunção na linhagem simbolista – como escreveu a esse respeito Pedro da Silveira: «Hesito considerar Roberto de Mesquita rigorosamente um simbolista. Acima disso – e do que também tem de parnasiano – ele é um poeta de insularidade açórica, que foi buscar a Verlaine, L'Isle-Adam, Cesário, Antero e António Feijó (e talvez a Pessanha, que conhecia de revistas, e a Mallarmé) uns quantos elementos que o ajudassem a pôr a nu a sua dor de encarcerado da água do Atlântico»³.

Não querendo entrar nós nessa discussão, gostaríamos aqui de salientar a dimensão *situada* da sua obra – o que não tem, na nossa perspectiva, nada de pejorativo, como iremos defender. Ainda segundo diversos críticos, é essa a marca maior da sua originalidade. Começando de novo por Jacinto do Prado Coelho, escreveu ele que que pertence a Roberto de Mesquita «um

¹ In «Roberto de Mesquita e o Simbolismo», *Ao Contrário de Penélope*, Lisboa, Livraria, Bertrand, 1976, p. 215.

² In «Roberto de Mesquita, poeta parnasiano», in *Estrada Larga*, nº 1, antologia do suplemento *Cultura e Arte de O Comércio do Porto* (organização de Costa Barreto), Porto, Porto Editora, s/d, p. 147.

³ In «Carlos e Roberto de Mesquita», in *Estrada Larga*, antologia do suplemento *Cultura e Arte de O Comércio do Porto* (organização de Costa Barreto), nº 1, Porto, Porto Editora, s/d, p. 142.

lugar no panorama da poesia portuguesa, pela qualidade estética de *Almas Cativas*; mais restritamente, situa-se no quadro da literatura açoriana pela expressão admirável da condição vivencial de ilhéu exilado no Atlântico»⁴. Vitorino Nemésio, por seu lado, vê na sua obra o «perfil difuso e abúlico da açorianidade»⁵. Para Luís de Miranda Rocha, Roberto de Mesquita é mesmo «o mais importante poeta genuinamente açoriano»⁶. Para Pedro da Silveira, por sua vez, «o que há de insular, de açorianidade, na sua obra, em parte também parnasiana, contribui largamente para lha marcar de originalidade»⁷. Tomás da Rosa, por fim, escreveu o seguinte: «Roberto de Mesquita, adequando o seu ‘mundo’ interior ou exterior, marcado pela solidão insular, aos princípios de certo simbolismo e de certa poesia de Antero, consegue uma expressão estilística própria, uma arte pessoal, resultante da experiência humana, vivida e intimamente sentida numa ilha. Numa pequena ilha isolada, muitas vezes brumosa e batida por temporais, lhe decorre a existência. Este isolamento, este viver em solidão sem terra firme e com o mar em roda num clima húmido e depressivo, caracteriza o que Vitorino Nemésio designou por açorianidade.»⁸.

Não querendo também nós aqui discutir a questão da existência de uma *literatura açoriana* – na lapidar tese de Onésimo Teotónio Almeida, «o facto de nos Açores existir uma experiência, já quase secular, de uma literatura que reflecte de modo muito especial o mundo açoriano, o que não aconteceu nem na Madeira nem em qualquer outra parte de Portugal, ao menos com o nível de consciência e de corrente ou tradição em que ela surge nos Açores»⁹; independentemente da sua extensão ou quantidade, como ressaltou a esse respeito Machado Pires: «A existência de uma verdadeira (...) literatura regional não é uma questão de quantidade, mas uma questão de qualidade. Neste sentido, não são açorianos os autores nascidos

⁴ In prefácio a *Almas Cativas e Poemas Dispersos*, Lisboa, Ática, 1973, p. 9.

⁵ In «O poeta e o Isolamento: Roberto de Mesquita», in *Conhecimento de Poesia*, 3ª edição, Lisboa, IN-CM, 1997, p. 124.

⁶ In *Para uma Introdução a Roberto de Mesquita*, Angra do Heroísmo, SREC, 1981, pp. 345-346.

⁷ In *Antologia de Poesia Açoriana – Do século XVIII a 1975*, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1977, p. 208

⁸ In «Grande Poeta em Pequena Ilha», in *Almas Cativas*, 3ª edição, Angra do Heroísmo, SREC, 1983, p. XV.

⁹ In *Da Literatura Açoriana: subsídios para um balanço*, Angra do Heroísmo, SREC, 1986, pp. 17-18.

nos Açores ou que deles falam, mas todos aqueles que criam, transmitem ou apelam para uma peculiaridade açoriana, com qualidade literária»¹⁰ –, pretendemos aqui apenas defender que o carácter alegadamente *situado* da obra de Roberto de Mesquita não infirma, *a priori*, a sua dimensão verdadeiramente *universal*. Bem pelo contrário. Isto se, obviamente, partirmos da premissa – como nós aqui partimos, de forma expressa – de que o ser humano não é, ou não é apenas, uma pura abstracção, mas, sobretudo, um ser concreto, universalmente concreto, um ser que, de resto, será tanto mais universal quanto mais assumir essa sua concretude, a concretude da sua própria *situação* – não apenas geográfica como histórica.

Dessa *situação* – escreveu o filósofo José Marinho – faz axialmente parte a *pátria*, isso que, nas suas palavras, configura a nossa *fisionomia espiritual*¹¹. Nessa medida, importa pois assumi-la, tanto mais porque, como escreveu igualmente Marinho, foi «para realizar o universal concreto e real [que] surgiram as pátrias»¹². Ainda nesta esteira, propõe-nos Marinho a distinção entre universal e geral – nas suas palavras: «O geral tem âmbito mais restrito e insere-se na prossecução de conceitos, o verdadeiro universal está já numa relação da intuição para a ideia e vincula o singular concreto e indefinível com o uno ou o único transcendente.»¹³. Daí, enfim, a sua expressa defesa de uma filosofia situadamente portuguesa, não fosse esta «dirigida contra o universalismo abstracto e convencional de escolásticas e enciclopedistas em que têm vivido»¹⁴. Para concluir: os filósofos são, decerto, os grandes pensadores da universalidade; mas, por isso mesmo, são ou devem ser também os grandes pensadores do universal concreto, do universal situado – e não apenas do universal geral e abstracto; se se

¹⁰ In «Para um conceito de literatura açoriana», in *Raul Brandão e Vitorino Nemésio*, Lisboa, IN-CM, 1988, p. 54.

¹¹ In *Estudos sobre o pensamento português contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, p. 19.

¹² Cf. *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, Obras de José Marinho, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, p. 502

¹³ In *Filosofia: ensino ou iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972, p. 45..

¹⁴ Cf. *Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos*, Obras de José Marinho, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007, p. 553. Essa é, pelo menos, a sua interpretação: «...minha interpretação arranca de um sentido da filosofia nacional para uma singularidade de pensar mais autêntica e para uma universalidade mais verdadeira, filosofia [que] se não demonstra por meio de juízos e afirmações, mas por um pensamento que tenha em si próprio o cunho da autêntica universalidade (...).» [*ibid.*, p. 352].

restringirem apenas a este plano, não serão de resto, verdadeiros pensadores do universal – mas apenas do geral; só o serão se pensarem, se se pensarem, no universal concreto, no universal situado: nessa medida, pensadores portugueses universais serão aqueles que pensarem, se pensarem, no universal concreto, no universal situado, ou seja, aqueles que pensarem, se pensarem, na situação concreta da nossa História e Cultura... A mesma tese se aplica aos poetas. E por isso ousamos, enfim, dizer: é na sua dimensão mais *situada* que se enraíza a dimensão mais *universal* da obra de Roberto de Mesquita.

Capítulo XI

Rosa Maria Goulart

(Universidade dos Açores: Centro de Estudos Humanísticos)

ROBERTO DE MESQUITA: TRAÇOS DE UMA POÉTICA

A obra de Roberto de Mesquita, o poeta florentino cujo nome se impôs no meio literário açoriano e para além dele, ficou como notável exemplo de uma arte poética determinada pelo meio em que viveu, mostrando-nos como a poesia cria os seus próprios espaços, que não apenas os geográficos em que inserem os escritores.

Deveria começar por sublinhar, não fosse ela já tão repetida, a relação de Mesquita com os poetas simbolistas franceses, onde terá ido beber a inspiração para a sua estética, o que não é pouco, atendendo às condições da vida insular. E, desde já, podemos dizer que da ilha vê o mundo, não ainda como o terá visto Pedro da Silveira que, um pouco mais tarde, nos «contará» episódios da sua vida em terra cercada de mar, com os olhos nele. Porque a visão de Roberto de Mesquita é menos materializada, mais abstratizante, embora não desligada dos lugares.

Não insistirei na faceta mais visível e mais conhecida, porque alvo de estudos especializados de grande qualidade. Detenho-me então um pouco no modo como, cumprindo os traços do modo lírico e seguindo a estética simbolista então emergente, os assimilou para a expressão da própria poética.

Recordemos que Roberto de Mesquita nasce em 1871, em pleno florescimento do realismo-naturalismo em Portugal, e, não fora o isolamento em que vivia, quase poderia ter convivido com Cesário Verde, este o poeta das «coisas reais» (que não realista, porque o lirismo nunca o é) que transfigura magistralmente em poesia. Tal não aconteceu, embora, a propósito de um e de outro, surja, na pena de alguns críticos, a referência ao parnasianismo.

É certo que tanto em Cesário como em Roberto de Mesquita se expressa «o sentimento dum ocidental», mas de ocidentes espacialmente afastados e visualizando realidades diferentes. Se Cesário deu a impressão de ser um poeta realista (embora com laivos de simbolismo), foi pelo facto de ter sido um extraordinário observador do ambiente à sua volta, tendo concedido dignidade poética a seres e coisas que antes dele a não tinham alcançado: os calafates, os calceteiros, as varinas...

A formação de Roberto de Mesquita dá-se quando o realismo-naturalismo já entrara em declínio. O próprio Eça de Queirós, cuja obra literária

ainda acusou traços de romantismo em *Prosas Bárbaras*, aproxima-se, em certos aspetos, da estética finissecular em *Os Maias*, que já revela traços de uma estética finissecular.

Neste cruzamento de estéticas (pós-realismo, parnasianismo, simbolismo com laivos de um romantismo tardio) se afirmou Roberto de Mesquita. Os seus poemas evidenciam, como não poderia deixar de ser, os traços distintivos do lirismo como atitude enunciativa (centrada no «eu») e como elaborada expressão técnico-compositiva. O poema lírico moderno nem sempre evidencia a presença explícita de uma entidade que diz eu, mas ela nunca deixa de estar presente, seja sob a forma disfarçada de uma terceira pessoa, seja pela total ausência de enunciador, na expressão de uma impessoalidade que se sustenta de um eu subterrâneo, por vezes mesmo de forma dialgal, instituindo a presença de um tu imaginário.

É de crer que o isolamento de Roberto de Mesquita e a sua sede de conhecimento de um além da ilha tenham sido responsáveis em maior grau pela informação e mundividência que a sua poesia respira¹. Não se trata apenas das leituras de simbolistas franceses, com a respetiva repercussão nos poetas portugueses de fim-de-século que o autor florentino conhecia, mas do que adveio de outras anteriores ao seu tempo histórico, como nos elucida Maria do Céu Fraga sobre a tomada da écloga, um género perfeitamente clássico, como modelo e bem assim como inspiração do poema «O PASTOR SOLITÁRIO», quando, em termos de história literária, este género estaria ultrapassado, mas recuperável pela estética simbolista. A autora justifica nos seguintes termos o aproveitamento simbólico feito pelo poeta:

A tradição que permite o investimento simbólico deste pastor recupera-se na linha do bucolismo clássico, que construiu a Arcádia alicerçando-a num entendimento artístico do mundo e do homem. Roberto de Mesquita explora a tradição de um género pouco usual na literatura pós-romântica, mas em perfeita consonância com a estética

¹ Sobre o isolamento de Roberto de Mesquita e dos seus modelos literários, continua a ser uma referência fundamental o ensaio de Vitorino Nemésio, «O poeta e o isolamento: Roberto de Mesquita», que se propunha dar a conhecer um poeta de mérito, mas ainda mal conhecido, e que classifica de «amigo póstumo». Assim, seria seu propósito, que reconhece não ter sido ainda cumprido, «fazer um ensaio verdadeiramente denso sobre a poesia deste homem – poesia que é para mim, até nova ordem, a melhor imagem da dispersão e sonolência da vida nos Açores, um perfil difuso e abúlico da açorianidade – ou mostrar ao leitor, tirados do folheto cor-de-rosa, os poemas e passos de poema que é urgente salvar e pôr em circulação». A alusão ao «folheto cor-de-rosa» reporta-se ao opúsculo de capa dessa cor «pobremente publicado», nas palavras de Vitorino Nemésio, em 1931.

simbolista, para acentuar a delicadeza do artifício poético e assim colocar a sua fábula fora do tempo e do espaço (Fraga, 2010: 64).

Seguindo a estética simbolista de representação do vago, do indefinido, do mais-além das coisas visíveis, prometida no título da primeira secção de poemas, «A ALMA DAS COISAS», o poeta integra o seu próprio «eu» - não obrigatoriamente o «eu» biográfico, mas um «eu lírico», que tem, decerto, estreita implicação com o outro, mas é já uma construção - na representação levada a cabo. Um percurso de leitura à luz deste tópico dá conta da recorrência (a que a poesia lírica muito se presta) do termo «alma», surgido em contextos diversos e sentidos variados. A alma remete para o invisível e o inefável, o que justifica a frequente abstratização do concreto a que são submetidos seres e objetos.

De «almas cativas» se trata, mas de almas cuja textualização apresenta, na sua polissemia, a situação «cativa» do poeta que as evoca ou convoca. Isolado na sua ilha, irmana-se às almas com as quais dialoga (a forma dialogal comparece, de facto, em vários poemas), um diálogo encetado a partir do poema anterior, «ALMAS CATIVAS», citado em epígrafe, no qual terá reconhecido sentidas afinidades:

ALMAS CATIVAS

E eu compreendo a vossa língua estranha,
Vozes do mar, da selva, da montanha...
Almas irmãs da minha, almas cativas!

Antero de Quental, *Sonetos*

«Pedaços doridos da alma» - assim chamou Marcelino Lima a estes poemas, que vêm marcados com o selo da nostalgia e de uma visão disfórica do mundo circundante, mas enquanto objeto exterior filtrado pelo «eu lírico», cuja excecionalidade lhe permite ver o que os outros não veem e sentir o que os outros não sentem. Este é um dos traços bem conhecidos da poesia lírica, o filtro do real através da visão subjetiva e singular do poeta, mas nem todos os poetas o mostram tão ostensivamente. Está, sem dúvida, em causa um traço da estética cultivada pelo poeta, mas também, decerto, um especial modo de ser da personalidade literária, que o distinguiu como um caso singular.

Apesar de, nesta poesia, a enunciação ser essencialmente egocentrada, como o é, na sua maioria, o poema lírico, o eu poético coloca-se, uma ou outra vez, na retaguarda para deixar emergir vozes e elementos da Natureza. Daí que a personificação, que faz recair a atenção sobre o exterior, seja uma das figuras recorrentes, anunciada desde o primeiro poema, «Universalidade»:

UNIVERSALIDADE

I

Pensais que os ermos jazem em repouso
E são uns cemitérios desolados,
E que as cousas, assim como os finados,
Permanecem num sono tenebroso?

Não! as florestas de cerrada frança,
Quando as cruza o tropel louco dos ventos,
Soltam um mesmo coro de lamentos
Em que se afligem almas sem 'sperança...

No Outono, quando o campo está doente,
À vibração suave das trindades,
Passa à tona das cousas, vagamente,
Uma tribo de anónimas saudades...

Quando as vozes da vida desfalecem
E a paz é triste e vasta como um mar,
Cheia de graça, a Lua vem falar
Aos corações eleitos que a conhecem.

Na continuação, o eu lírico introduz-se para declarar um tópico fundamental desta arte poética, o da transfiguração das coisas noutras coisas, espiritualizadas ou invisíveis, enquanto se diz ou, por vezes, se insinua, ser de exceção, que vê mais além e mais fundo do que os outros. Assim começa a segunda parte do poema citado (p. 30):

II

Enquanto se detém o vosso olhar
À tona dos aspectos, impotente,
No âmago de tudo, claramente,
Eu descobro um espírito a cismar.

Deleita-se a minha alma a respirar
Os afetos das cousas: a dolente
Nostalgia dum cerro olhando o mar,
A oração das paisagens ao morrente...

Sim, eu respiro como essência estranha
A orfandade que exala uma montanha
Quando o Outono a junca de destroços.

E esses casais, dispersos pelo monte,
Sinto-os pensar, cravando no horizonte
Os seus olhos humanos como os nossos.

Há nestes dois poemas um diálogo sem interlocutor explícito, a expressão, talvez, de uma necessidade de se isolar, como exemplo de quem, olhando o mundo à sua volta, se distingue dos demais, daqueles que se detém à tona dos aspectos», enquanto ele, «no âmago de tudo, claramente/ descobre «um espírito a cismar» (p. 30). Está, pois, desde aqui, dado o tom que perpassa nesta poesia. Dir-se-ia, em princípio, tratar-se de uma poética concentrada mais nos aspetos temáticos do que retórico-estilísticos, o que toda a sequência deste trabalho poético logo desmente, até porque haveria que criar formas de expressão consentâneas com sentimentos tão nostálgicos e universo tão sombrio, mas tudo está em consonância e é fruto de um «cismar» que atinge metaforicamente poeta e natureza.

Esta posição de fundo, quanto à relação eu/tu, eu/vós, confere aos eventuais fragmentos descritivos que o poema integra (embora, como sabemos, a descrição, pelo seu carácter dilatatório, não seja o recurso mais apropriado à poesia lírica ou mais presente nela) uma antropomorfização de carácter muito especial, porque ela não corresponde propriamente, ou essencialmente, a uma animização dos seres inanimados, mas a uma irmanação com a Natureza e os seus objetos. Pensam, choram, sonham, cismam com o poeta, que chega a ficar de fora, a ver o que eles sentem na sua partida.

Em OS QUE FICAM (p. 54), título um tanto estranho neste contexto, não são as pessoas, tão-pouco o poeta, que choram uma despedida, mas as coisas familiares, os campos, os pomares, os prados, que, de coração saudoso, ficam olhando a partida, como se representantes silenciosos de todas as partidas possíveis:

OS QUE FICAM

Ao verem partir, as cousas familiares
Tinham, assim o cria, um mundo olhar amargo.
Já longe, eu descobria os campos, os pomares
Olhando para mim, saudosamente, ao largo.

Prados, densos pinhais, cerros que a névoa empana.
O vosso coração, que toda a gente ignora,
Ficava-se em silêncio, na tristeza humana,
Como um sentido adeus quando eu me vim embora.

.....

A conclusão dos tercetos (é um soneto que está aqui em análise) é novamente, como noutros poemas escrevera, a de que aos outros, alheados com preocupações não coincidentes e vendo com outros olhos, escapa o que só o poeta sabe ler:

Vós outros que avistais, partindo, emocionados,
O pranto de que têm os olhos marejados
Aqueles que vos vão o seu adeus dizer

(Os amigos da infância, as trémulas esposas)
Por certo não notais o mudo adeus das cousas
Em cujo coração bem poucos sabem ler!

É então a capacidade de ver ou de ler o universo que está em causa, de o visualizar a outra escala, sem ser propriamente o «iluminado» poeta romântico, mas tendo com ele algumas afinidades. Transmutando o que existe naquilo que só ele vê, que só ele sente (traço da poesia lírica, mas nem sempre exibido tão abertamente), trá-lo de volta para junto de si, sendo já outro (transformação da ordem da metáfora: «A alma das cousas é viúva e taciturna») ou parecendo-o, o que seria da ordem da comparação. Isto é, revela-se no primeiro caso uma analogia por sobreposição das qualidades do objeto, que se apresentam como um só; no segundo, a relação de similaridade, como na metáfora o era, mantém distintos os dois termos colocados em comparação:

II

.....

Sim, eu respiro como essência estranha
A orfandade que exala uma montanha
Quando o Outono junca de destroços.

E esses casais, dispersos pelo monte,
Sinto-os pensar, cravando no horizonte
Os seus olhos humanos como os nossos.

O facto de a metáfora e a comparação serem dos recursos mais explorados está em consonância com a vaguidade das representações que, à boa maneira simbolista, têm aqui lugar. De resto, como a alma do passado quer marcar presença, estas duas figuras são, não raro, radicadas numa metonímia que a motiva ou nela desagua, como se lê em «Relicários». Folhear, por exemplo, «um livro amarelado/ que há cem anos talvez ninguém abriu» é pretexto para trazer ao presente a cultura monacal, com o seu quê de sozurnidade, ao mesmo tempo que insinua a distância que separa, enquanto une, presente e passado. O conjunto termina assim no poema V (p. 45):

A alma do abolido aí desperta
E erguendo-se ante mim – visão incerta –
Ancestral e nostálgica me fala...

Neste cismar, o poeta traz a «alma do Passado» e também, como é de norma neste contexto, segundo uma presença que só ele percebe. («Ruínas», p.31). Dialogando (diálogos que são, afinal, solilóquios) com as casas em ruínas, despovoadas, descarrega nelas a tristeza que decerto sentiria ao vê-las assim («tristes», «derrocadas», «esquecidas de todos, desoladas/ sem o vivo bulício das famílias»), o que leva à humanização presente na última quadra. Como não pensar em Camilo Pessanha e no choroso som da flauta, «viúva grácil na escuridão tranquila»?

No vosso seio, 'squeletos carcomidos,
Como um velho doente e olvidado,
Geme asilada a alma do Passado.
Mas raros são os que ouvem seus gemidos.

A alma do abolido aí desperta
E erguendo-se ante mim – visão incerta –
Ancestral e nostálgica me fala...

A hipertrofia do «eu», típica do romantismo, não poderia, naturalmente, deixar de comparecer aqui, pela situação em se encontra o poeta. E abra-se um parêntesis para destacar o modo como os dois poetas florentinos, Roberto de Mesquita e Pedro da Silveira, vivem a solidão da ilha: Pedro da Silveira dizendo-a repetidamente, Roberto de Mesquita vivendo nela, e com ela, mas escondendo-a nas malhas da escrita poemática. Aliás, as almas, abstratas e in-situadas por natureza, não pedem espaço geográfico, e isso condiz com o mundo de sonho repetidamente mencionado pelo poeta.

O ser solitário e distinto dos demais, apesar das qualidades artísticas reveladas, que são o corolário de tudo isto, parecendo superior no seu modo de olhar e descrever pedaços de mundo, assume, em contraste, e não a nomeando, a fragilidade pelo preço alto que paga na estranheza do seu viver. Não é, pois, uma singularidade altiva, mas uma dor, que no poema se faz silêncio, em solidão, tristeza, nostalgia, sonho, inquietação desejo insaciável de um mais-além nunca possuído.

Esta singularidade de Roberto de Mesquita, que vem sendo analisada, caracteriza-se, de um modo geral, por aquilo a que eu chamaria «lugares de ausência». É uma atenção ao que existiu e já lá não está, aos entes mortos, às ruínas (um tópico bem nostálgico), saudoso de um fausto antigo, até das «festas galantes» que foram e não mais serão.

É a velha casa onde morou, agora «deserta e fria», silenciosa, desamparada, isenta de afetos, mas que tem alma e chora a sua solidão e o esquecimento a que foi votada: «E relembras os dias que lá vão.../ Eu esqueci-te, amiga, e tu pareces/ Toda magoada dessa ingratidão...» (p. 55).

Ver como os outros não veem é apanágio de poeta, que, em todos os casos, filtra a realidade, tornando-a outra no universo lírico, mas cada um a vê à sua maneira, consoante lho ditam a personalidade, a formação literária e cultural, os estilos de época, o espírito do tempo e assim fez, com raro sucesso, Roberto de Mesquita. Leu o mundo com a chave da cultura do seu tempo, cuja estética dominante tão bem assimilou e que a sensibilidade e uma cultura mais vasta completaram.

Referências

- Mesquita, Roberto de (1973), *Almas Cativas e Poemas Dispersos*, Lisboa, Ática.
- Coelho; Jacinto do Prado (1973), «Roberto de Mesquita e o simbolismo», in *Almas Cativas e Poemas Dispersos*, pp. 9-16.
- Fraga, Maria do Céu, «Paisagens bucólicas e sem pastores», in *Colóquio/Letras*, nº 174, Maio 2010, pp. 63-76.
- Nemésio, Vitorino, «O poeta e o isolamento: Roberto de Mesquita», in *Obras Completas de Vitorino Nemésio, Vol. XVII – Conhecimento de Poesia*, pp. 123-138.

Capítulo XII

Rui Tavares de Faria

(Universidade dos Açores: Centro de Estudos Humanísticos)

ROBERTO DE MESQUITA: UM SIMBOLISTA ISOLADO?

1. Introdução

A insularidade constitui naturalmente uma forma de isolamento. Um isolamento que não é apenas geográfico, manifesta-se também ao nível do carácter e no modo de encarar a vida e os outros. No caso concreto das ilhas que formam o arquipélago dos Açores, dispersas no Atlântico Norte, o conceito de isolamento reveste-se de certas particularidades – sobre as quais se detiveram poetas, romancistas e até dramaturgos – que ainda hoje suscitam o interesse do investigador.

Esta condição, a de viver sujeito a um isolamento geográfico, não inviabiliza, porém, a referenciação nacional e internacional de vultos que, pela sua ação (política, artística, literária, etc.), se distinguiram a partir de um cenário que, à partida, se poderia mostrar negativamente circunscrito e silenciador. Roberto de Mesquita (1871-1923), poeta nascido na ilha das Flores, «naquela migalha de terra açoriana, formosa e rústica, por certo a mais desvalida do País» (Lima, 1898, p. 21), o ponto geográfico mais ocidental do continente europeu, é um dos exemplos dessa referenciação nacional (e internacional) a que fizemos menção, pese embora o número reduzido de estudos que sobre a sua obra se desenvolveram. Não pretendemos que Roberto de Mesquita continue a ser «um nome, a bem dizer, esquecido. Injustamente», como assinalou Jacinto do Prado Coelho (1989, p. 9), por isso, há que retomá-lo e trabalhá-lo.

O texto que agora publicamos, longe de constituir uma referência analítica ou uma reflexão lapidar sobre a figura de Roberto de Mesquita, visa dar a conhecer – ou tão-simplesmente recuperar – a identidade poética de um autor açoriano, por um lado, e mostrar se o isolamento geográfico pode condicionar a materialização de uma dada estética literária, o simbolismo, no caso em apreço. Assim sendo, o nosso estudo alicerça-se em torno de duas linhas hermenêuticas: a primeira incide sobre a forma como Roberto de Mesquita, se isola – no sentido de afastamento – dos seus contemporâneos nacionais, no quadro da estética simbolista portuguesa; e a segunda recai sobre o modo como este isolamento o aproxima, diríamos que por ironia, dos grandes nomes do simbolismo francês.

2. Roberto de Mesquita no panorama do simbolismo português: um poeta isolado?

No prefácio que Jacinto do Prado Coelho dedica à 2.^a edição de *Almas Cativas e Poemas Dispersos*, pode ler-se, a propósito de Roberto de Mesquita, o seguinte (1989, pp. 9-10):

Pertence-lhe um lugar no panorama da poesia portuguesa, pela qualidade estética de *Almas Cativas*, mais restritamente, situa-se no quadro da literatura açoriana pela expressão admirável da condição vivencial de ilhéu exilado no Atlântico («perfil difuso e abúlico da açorianidade», como o definiu Vitorino Nemésio [...]), e no quadro do parnasianismo e sobretudo do simbolismo português, de que é um dos mais altos expoentes logo a seguir a Camilo Pessanha, é verdade que sem o brilho, o virtuosismo de Eugénio de Castro, artista consumado, mas, em contrapartida, mais autêntico, mais literariamente sincero (ou disso nos dando a impressão profunda).

São dois os aspetos que, de acordo com Prado Coelho, demarcam Roberto Mesquita do panorama literário português: por um lado, a sua condição de insular e, por outro, a qualidade estético-literária da sua obra. Com efeito, o isolamento geográfico acaba por revelar-se determinante para que o poeta possa ser visto como um «perfil difuso e abúlico da açorianidade.»

Segundo a proposta de Almeida Pavão (1988, pp. 42-43), a expressão de uma açorianidade literária é determinada por três extratos de idiossincrasias: um de formação endógena, outro que integra os «insularizados» ou «ilhanizados» e, por último, aquele que diz respeito à perceção dos «estranhos» sobre as ilhas açorianas. Roberto de Mesquita evidencia, neste sentido, uma expressão poética reveladora de uma açorianidade que decorre da endogenia, porque nasceu, viveu e morreu nas Flores, autêntico «ilhéu exilado» por vontade própria.

Como se manifesta o traço de açorianidade ao nível estético e como o ilustra a obra de Roberto de Mesquita, ao ponto de ele se demarcar dos seus contemporâneos, no âmbito da poesia simbolista portuguesa? Em *Corsário das Ilhas*, Vitorino Nemésio enumera certas particularidades do «ser-se ilhéu», aí reconhece e determina aquilo que é próprio desta condição:

Em primeiro lugar o apego à terra, este amor elementar que não conhece razões, mas impulsos; - e logo o sentimento duma herança étnica que se relaciona intimamente com a grandeza do mar... Uma espécie de embriaguez do isolamento impregna a alma e os atos de todo

o ilhéu, estrutura-lhe o espírito e procura uma fórmula quase religiosa de convívio com que não teve a fortuna de nascer, como o *logos*, na água. (1983, p. 33)

Se, nesta definição, Nemésio concebe o ilhéu como detentor de uma herança sentimental que o isola daqueles que não têm a ilha por berço ou lar, é também neste conceito que se insurge a expressão psicológica da açorianidade como «uma espécie de embriaguez», com origem no isolamento, que impregna a alma e impulsiona os atos do ilhéu até ao ponto de lhe estruturar o espírito e, por conseguinte, determinar a atuação, repercutindo-se na linguagem artística. Esta dimensão psicológica da insularidade está, pois, presente na poesia de Roberto de Mesquita.

Na 2.^a parte de «Universalidade» verifica-se a ligação prazerosa do «eu» poético com as paisagens insulares, evocadas com afeto e uma quase nostalgia de quem, estando presente, assume o papel de alguém que se afastou, se ausentou da ilha:

[...]
Deleita-se a minha alma a respirar
Os afetos das cousas: a dolente
Nostalgia dum cerro olhando o mar,
A oração das paisagens ao morrente...

Sim, eu respiro como essência estranha
A orfandade que exala uma montanha
Quando o Outono a junca de destroços.
[...]¹

Imagens igualmente deleitosas e evocativas de momentos e espaços por certo insulares são as que os «Sábados» parecem proporcionar ao poeta:

A doce alma dos sábados rurais
Afastando as aldeias pela tarde,
Na hora em que fumegam os casais
E o fulvo ocaso em vivas chamadas arde!
[...]
Sábado ao pôr do Sol... Com que doçura
O seu celeste afago tudo embala!

¹ Todos os poemas e excertos são citados a partir da 2.^a edição de *Almas Cativas e Poemas Dispersos* (1989).

Dir-se-á que o próprio campo se satura
Da bem-aventurança que ele exala...

Mas as paisagens e os espaços islenhos nem sempre são fonte de prazer para o sujeito poético, pois a expressão da açorianidade não se processa apenas através da recriação artística de deleites e doçuras apaixonadas. No caso de Roberto de Mesquita, há a presença da abulia, como apontara Nemésio, de acordo com as considerações de Prado Coelho, que se materializa no «spleen» baudelairiano, uma espécie de estado de tristeza pensativa ou de melancolia indefinível, de que certos versos do «Rondó do Outono» são bem ilustrativos:

[...]
A mágoa dum poeta desterrado
Suspira errante na nortada fria.
Por este Outono mórbido e fanado
A minha alma respira uma elegia.

Será esta a expressão do poeta «mais autêntico, mais literariamente sincero», traços que o afastam do brilho de Eugénio de Castro e do simbolismo de Camilo Pessanha? Será que a açorianidade se assume como condição distintiva da poesia de Roberto de Mesquita? Numa atitude impulsiva, estaríamos tentados a solucionar estas dúvidas por meio de uma resposta afirmativa, mas a leitura atenta de *Almas Cativas* impede-nos – e a todo o investigador que se dedique ao estudo de Roberto de Mesquita – que tomemos esta posição.

Se a autenticidade e a lisura são características da obra do poeta florentino, isso não decorre naturalmente do facto de ele ser insular ou açoriano, reflete um exercício de autoanálise constante, como se a linguagem poética expressasse o eco do seu âmago. Marcelino Lima afirma que «foi assim, vivendo uma vida toda interior, a mirar-se no íntimo dos aspectos, que compôs as estrofes nostálgicas do seu escrínio. Que torrente de insaciedades! Que riqueza de simbolismo, de expressão, de colorido!» (1989, p. 25)

Efetivamente, se atentarmos nos tercetos do 1.º soneto de «Almas Penadas», observamos a transposição metafórica para o exterior (o poema do mundo interior do «eu» lírico, convertido «num solar desabitado»:

Eu sou um tenebroso e vetusto solar
Onde divagam, onde se ouvem suspirar
Almas penadas de remotos ancestrais...

Oh! Tendo medo do meu íntimo onde tendes
Habitação, velhos avós, onde elevais
A vossa voz misteriosa de duendes.

Mas é o soneto intitulado «Exilado», o último de *Almas Cativas*, aquele que, na nossa leitura, melhor determina a singularidade do «eu» - que se confunde com o próprio Roberto de Mesquita - enquanto «perfil difuso e abúlico da açorianidade» e enquanto poeta simbolista que se isola dos cânones poéticos de um Eugénio de Castro, de um Augusto Gil ou de um Camilo Pessanha:

EXILADO

Quando a luz vespéral afrouxa no Ocidente,
Pondo saudosos tons na tarde de veludo,
E a mística emoção que transparece em tudo
Tem eco no vibrar dum *angelus* plangente,

Para o que em terra estranha evoca o lar ausente
Torna-se o exílio então mais opressivo e rudo,
E no seu coração, como um espinho agudo,
Grava-se a nostalgia, agora mais pungente.

Mas ninguém há, como eu, que o seu exílio tenha
Na própria pátria, e sinta essa saudade estranha
Que no meu coração morbidamente avulta

Por vezes, quando à tarde o olhar no longe ponho:
Saudade dum país mais vago do que um sonho
E que eu nunca hei-de ver, nem sei onde se oculta...

A imagem simbolista do pôr-do-sol, configurado pelo colorido dos dois primeiros versos e pela sinestesia expressa em «tarde de veludo», parece sugerir um cenário de deleite, que convida à expressão tranquila das emoções. Contudo, se esta for a representação real do que «em terra estranha evoca o lar ausente», para o exilado «torna-se o exílio então mais opressivo e rudo,/E no seu coração, como um espinho agudo, crava-se a nostalgia, agora mais pungente.» Esta transformação, que ao exílio impõe a ausência natural de que está desterrado, é atenuada pela condição de exilado que o sujeito poético experimenta. «Mas ninguém há», como ele, que se toma por

exilado na própria pátria, que não «sinta essa saudade estranha», «saudade de um país mais vago do que um sonho». A visão objetiva da realidade não mais desperta interesse; daí que o «eu» lírico ceda ao subjetivismo e, à maneira dos simbolistas franceses, procure o mais profundo do «eu» e o busque no inconsciente e no universo onírico.

3. Roberto de Mesquita e o simbolismo francês: proximidade e isolamento

Apesar de «exilado», «no isolamento das Flores, o poeta em muitos aspectos se integrou perfeitamente no «clima» do simbolismo francês – como se não saísse de casa.» (Prado Coelho, 1989, p. 10). O acesso a publicações estrangeiras e nacionais não lhe estava vedado, pois mantinha contacto regular com o irmão, Carlos de Mesquita, professor na academia de Coimbra (Cf. Morujão, 1988, p. 3), e mensalmente recebia novidades editoriais, mesmo que à ilha recôndita do ocidente açoriano chegassem com o atraso (previsto) a que já se habituara. Naquilo que terá sido o quotidiano do poeta, Marcelino Lima refere-se à proximidade com os simbolistas franceses:

Era só. Não tendo com quem mutuar ideias ou emoções, fazia jornadas com Baudelaire, admirando-lhe as violências e as ironias; folheava *l'Isle-Adam*, sobretudo Verlaine das *Fêtes Galantes* e *Poèmes Saturniens*; ensaiava-se ora em Cesário Verde, ora em Eugénio de Castro; embebia-se da metafísica de Antero, das névoas schopenhaurianas... Só, como álamo num descampado. (1989, p. 23)

O retrato que o jornalista e historiador faialense traça de Roberto de Mesquita apresenta-no-lo como «só», adjetivo que se repete por duas vezes, usado para iniciar e para encerrar a descrição do poeta florentino. Esta solidão, que aqui se confunde com o isolamento por vontade própria a que já fizemos menção, permite ao autor uma leitura diferente – ou diferenciada – da obra dos seus contemporâneos. O contacto regular entre intelectuais e artistas, como sucedia em Lisboa ou em Coimbra de finais do século XIX, inícios do século XX, assegura a partilha de ideias e pressupostos, mas condiciona a expressão pessoal do indivíduo. Estar só possibilita uma série de introspeções, de solilóquios, que granjeiam ao poeta uma forma muito própria e *sui generis* para encarar e compreender os princípios de uma dada estética literária, no caso, o simbolismo francês.

Na verdade, a obra *Almas Cativas* integra um número significativo de composições claramente influenciadas pelas premissas simbolistas tal

como Baudelaire as cantou (e institui) no poema «Correspondances», em *Les Fleurs du Mal*. Embora o título da coletânea de Roberto de Mesquita recupere uma expressão de Antero, podendo sugerir, por isso mesmo, uma leitura poética sob a égide dos ideais defendidos pelo poeta micalense, «almas cativas» encerra um mistério que só se desvenda pela análise hermenêutica dos poemas ali contidos. As almas cativas, ou em cativeiro, são as das árvores, as das pedras, as dos elementos da Natureza, «un temple où les vivants piliers/laissent parfois sortir de confuses paroles», para citarmos verso e meio do soneto baudelaireano atrás referido.

Sob a influência evidente de Charles Baudelaire podemos destacar os sonetos «Tarde Enferma», «Tarde Mística» e «Tarde Sonhadora», os quais se centram num elemento simbólico comum, a «Tarde», e seguem, a preceito, as imagens poéticas do autor de *Les Fleurs du Mal*. Vejamos como se operacionaliza a aproximação/filiação de Roberto de Mesquita com o simbolismo francês, conforme preconizado em «Correspondances»:

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répendent.

Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
- Et d'autres, corrompus, riches et triomphantes,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.²

O soneto transcrito é tido pelo «texto-chave anunciador do simbolismo francês», no entender de Prado Coelho (1989, p.10), pelo que apresenta e proclama as linhas-mestras da estética simbolista. A Natureza como templo, *fon set origo* das mais variadas sensações, assume um papel determinante na expressão emocional do «eu» poético. Além dos ecos que de longe se

² Citado a partir da edição de *Les Fleurs du Mal* da Paris-Gallimard (2005).

confundem numa tenebrosa e profunda unidade, também o poeta deve envolver-se com os elementos naturais, para deles recolher as «almas», i.e., as essências, que se materializam em perfumes, cores e sonoridades. Tudo se conjuga num hino simbólico que permite «l'expansion des choses infinies, [...] / Qui chantent les transports de l'esprit e des sens.»

Visão idêntica é a que encontramos nos sonetos de Roberto de Mesquita atrás mencionados. Há mesmo nuances, laivos de repetição de ideias, de conceitos e de símbolos. A Natureza é assumidamente o palco principal, traduzida em ambientes que reproduzem a beleza do seu carácter cíclico num momento preciso do dia: a tarde. Em «Tarde Enferma», o tempo é de «Outono», em pleno mês de «Outubro», em que há «folhas mortas» e um «vago adeus no ar». Há nesta imagem ecos da lírica garrettiana, sobretudo pela referência às «folhas mortas» e ao «Outono». Na introdução das *Folhas Caídas*, Almeida Garrett afirma que quer ver publicadas as suas composições poéticas, «folhas caídas», logo, mortas, antes que chegue o Inverno, ou seja, no Outono. No soneto de Roberto de Mesquita, a «tarde límpida após um dia pluvioso» converte-se numa «tarde toda combalida de chorar», expressão saudosa das almas que vão para o exílio ou que já nele se encontram, momento de despedida num (ou de um?) «ocaso outonal, doente e langoroso».

Em «Tarde Mística», é de novo a imagem crepuscular que domina o discurso e o cenário poéticos: «A noite mais e mais a cada instante / Vai afogando os longes esfumados»; e, à semelhança «des parfums frais [...], / Doux comme les hautbois, verts comme les prairies» que exalam da Natureza, em «Correspondances», no soneto do poeta açoriano, «um aroma de matos e de pradós / Voga na tarde como a alma errante / Dos vegetais, sonhando, extasiados». Em «Tarde Sonhadora», o poeta faz como que uma junção, uma interpenetração dos motivos cantados nos outros dois sonetos: o «vago aroma» que «anda disperso / Nesta tarde meiguíssima de Outubro» é, afinal, «um ser espiritual» ignoto, «um ser feminino, num sonho imerso».

A simbólica deste tríptico poético recorre às paisagens representativas do ocaso (insular?) expressa, parece-nos, os estados de alma que se prendem com a solidão e o exílio do «eu», o que nos leva a considerar outra interpretação. Estará Roberto de Mesquita a seguir o preceituado pelo simbolista francês ou estará a recriá-lo, inaugurando, como sugere Pedro da Silveira, no Prefácio à *Antologia de Poetas Açorianos*, uma «estética» da açorianidade ou, tão só, da insularidade? É certo que tédio e a melancolia são traços simbolistas presentes nestes e noutros poemas de *Almas Cativas*, mas

sê-lo-ão por isso mesmo, enquanto expressão de uma linguagem poética específica, ou serão sintomas de um insulamento?

Ainda na senda do simbolismo francês e dos seus nomes mais representativos, é possível denotar a influência de Paul Verlaine na poética de Roberto de Mesquita, em especial da primeira obra do autor, *Poèmes Saturniens*, publicada em 1866. Desta coletânea o poeta florentino parece recuperar a descrição das imagens cinzentas e melancólicas que desencadeiam uma expressão de um estado de espírito com elas consentâneo. As paisagens crepusculares, descritas nos três sonetos atrás referenciados, e a «Alvorada Saturniana» são exemplos ilustrativos daquela expressão. No caso do soneto «Alvorada Saturniana», além da recuperação do adjetivo francês «saturniens» da obra de Verlaine, há outros elementos que evocam os cenários cantados pelo simbolista francês em «I. Soleils couchants», «II. Crépuscule du soir mystique» ou, ainda, «IV. Effet de nuit». Atentemos, com mais pormenor, no soneto de Roberto de Mesquita:

ALVORADA SATURNIANA

Lívido amanhecer, lufadas agressivas
Batem os canaviais e os álamos da estrada.
Que bilioso o acordar das perspectivas
Por esta macilenta e gélida alvorada.

A paisagem, que empana um véu cinzento e baço,
Ressuma na manhã irregelada e má
O fastio da vida, o mórbido cansaço
Dum velho coração que nada espera já.

De quando em quando ulula um próximo pinhal,
Sob a nortada agreste, a lamentosa reza
Em que se aflige a desesp'rança universal...

Dir-se-á senil e enferma a alma da natureza,
Por este amargo abrir de fusco dia hiemal,
Duma desconsolada e anémica tristeza...

A paisagem descrita recupera parcialmente o *locus horrendus* dos românticos. Envolto num «véu cinzento e baço», o «lívido amanhecer» causa no «eu» lírico «o fastio da vida, o mórbido cansaço», uma «desconsolada e anémica tristeza», muito ao jeito verlainiano. Em «I. Soleils couchants», «une

aube affaiblie/Verse par les champs/La mélancholie/Des soleils couchants», afetando o estado de espírito do sujeito poético e de tudo quanto o circunda. À coloração acinzentada e fria do cenário da alvorada saturniana juntam-se «lufadas agressivas» de vento, que fustigam a vegetação envolvente, e o ulular de um pinhal «sob a nortada agreste». Trata-se de um ambiente que toca o tenebroso e retoma imagens verlainianas, como as sugeridas em «IV. Effet de nuit»: «un ciel blafard», «l'air noir» e «l'horreur [du] feuillage».

Embora as semelhanças apontadas justifiquem a influência dos dois nomes maiores do simbolismo francês, comprovando, assim, a proximidade de Roberto de Mesquita com as obras de Charles Baudelaire e Paul Verlaine, *Almas Cativas* reservam-nos certas especificidades simbolistas que afastam o poeta açoriano dos mestres franceses, e não é apenas pela insularidade – ou açorianidade –, traço normalmente destacado como sendo a razão primeira desse afastamento.

O afastamento – ou demarcação – de Roberto de Mesquita da estética francesa, e também da portuguesa, deve-se a aspetos que requerem a atenção redobrada do hermeneuta. Isabel Morujão notou com pertinência que «a presença simbolista, em *Almas Cativas*, não chega a ultrapassar o domínio de uma certa incipiência» (1988, p. 33), isto porque, em poemas como «Universalidade II», «Luar», «Janela da Bastilha», «Nocturno II», «Em Samos» e «Perante a Face da Noite», se verifica a afirmação de uma existência, global e universal, do oculto, o que não se coaduna com os cânones poéticos do simbolismo.

O oculto que percorre alguns textos de Roberto de Mesquita encontra correspondência no universo onírico e numa certa recuperação das premissas platónicas no que se refere à idealização de um mundo ou domínio inteligível. O «vago mundo» que o sujeito poético avista «muito ao longe», em «Janela da Bastilha», configura o vislumbre do Ideal, muito ao jeito do que sucede na alegoria da caverna de Platão. O poeta, ser agrilhado pelo e no isolamento – geográfico e poético –, expressa uma solidão existencial; e é nesta linha de pensamento que afirmamos, com Isabel Morujão, que a «atividade poética [de Roberto de Mesquita] é assumida de modo solitário em diversos momentos da obra: «Só eu, só eu entendo a vossa voz, pinhas» e «Porém ali somente eu escutava» (Cf. «Preces Bárbaras» e «Epifania» respetivamente).» (1988, p. 34)

Na verdade, a osmose que se opera entre o poeta e o mundo, símbolo da atitude poética por excelência, praticamente não permite a identificação simbolista do sujeito lírico com o mundo que o rodeia, evidenciando-se

outro aspeto que afasta Roberto de Mesquita da estética literária em apreço. A leitura de «Almas Penadas» e «A Chuva» confirma a nossa hermenêutica. «Por isso, a obra de Roberto de Mesquita não escapa à determinística incapacidade decadentista, mesmo se, em determinados momentos, actualiza coordenadas temático-ideológicas de inscrição simbolista» (Morujão, 1988, p. 36)

4. Algumas conclusões

Pelas linhas de análise e pelos comentários desenvolvidos, cremos ser possível considerar Roberto de Mesquita um simbolista isolado. Não se trata, como se procurou mostrar, de um isolamento apenas físico e geográfico, mas de uma espécie de autoexílio poético, que ora resulta da realidade concreta – i.e., a permanência na ilha açoriana das Flores por vontade própria –, ora se deve à percepção individual, e bastante *sui generis*, que o poeta tem dessa mesma realidade concreta. Como reconhece Helena Carvalhão Buescu,

Exilado, pois, mas de algum modo exilado no próprio lugar da fronteira, demasiado longe para estar perto, demasiado perto para estar longe, Roberto de Mesquita utiliza as imagens que geograficamente provêm da sua experiência insular para lhes infundir um carácter simbólico-existencial. (2001, p. 121)

O mesmo é dizer, em suma, que Roberto de Mesquita ocupa um lugar isolado no panorama literário português. Insularidade e simbolismo tocam-se, realidade e sonho conjugam-se, trevas e luz aliam-se na poesia do autor florentino. A obra *Almas Cativas* permite recordar Garrett, Herculano, Antero, mesmo que se alinhe em alguns dos pressupostos de Eugénio de Castro, Camilo Pessanha ou Cesário Verde, e antecipa, de alguma forma, tópicos que Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro exploraram, como o tédio existencial, estado de alma que nos parece dominante nos versos de Roberto de Mesquita.

Bibliografia

Edições e comentários

Baudelaire, Charles (2005), *Les Fleurs du Mal*, Paris, Gallimard.

Mesquita, Roberto de (1989), *Almas Cativas e Poemas Dispensos*, 2.^a ed., Lisboa, Ática.

Nemésio, Vitorino (1983), *Corsário das Ilhas*, Lisboa, Bertrand.

Verlaine, Paul (2010), *Poèmes Saturniens*, Paris, Folio.

Estudos

- Almeida Pavão, José de (1988), «Constantes da insularidade numa definição de literatura açoriana» in AAVV. *IX Semana de Estudos dos Açores. Conhecimento dos Açores através da literatura*, Angra do Heroísmo, Instituto Açoriano de Cultura, pp. 31-47.
- Batista, José (2012), *Contributos para uma noção de açorianidade literária*. [Dissertação de Mestrado em Estudos Portugueses Multidisciplinares], Lisboa, Universidade Aberta.
- Buescu, Helena Carvalhão (2001), «O Esvaziamento Cintilante dos Afectos: Roberto de Mesquita e o Não-Lugar», in *Luso-Brazilian Review*, 38(2), pp. 117-122.
- Jesus, Eduíno de (1955), «Roberto de Mesquita», in *Estudos*, nº- 341, I, Coimbra, pp.525-527.
- Lima, Marcelino (1989), «Comentário (da 1.ª edição de *Almas Cativas*)» in *Almas Cativas e Poemas Dispersos*. 2.ª ed., Lisboa, Ática, pp. 21-26.
- Morujão, Isabel (1988), *Roberto de Mesquita. Almas Cativas e as estéticas fim-de-século*. [Dissertação de Mestrado em Literaturas Românicas Modernas e Contemporâneas], Porto: Faculdade de Letras.
- Nemésio, Vitorino (1970), «O poeta e o isolamento - Roberto de Mesquita», in *Conhecimento de Poesia*, Lisboa, Editoria Verbo, pp.131-149.
- Prado Coelho, Jacinto (1966), «Roberto de Mesquita e o Simbolismo», in *Ao Contrário de Penélope*, Lisboa, Livraria Bertrand, pp.215-219.
- Prado Coelho, Jacinto (1970), «Pensamento e estesia em Roberto de Mesquita», in *Conhecimento de Poesia*, Lisboa, Editorial Verbo, pp.249-255.
- Prado Coelho, Jacinto (1989), «Prefácio» a *Almas Cativas e Poemas Dispersos*. 2.ª ed., Lisboa, Ática, pp. 9-16.

Capítulo XIII

Samuel Dimas

(Universidade Católica Portuguesa: Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos)

A SAUDADE MÍSTICA DA BELEZA ESSENCIAL NA ESTÉTICA SIMBÓLICA DE ROBERTO DE MESQUITA

Introdução: saudade mística da realidade essencial

Roberto de Mesquita (1871-1923) nasceu na sensibilidade neoromântica do simbolismo saudosista, iniciando a publicação dos seus poemas na imprensa regional. Leitor de Verlaine, Rimbaud, Baudelaire e Antero de Quental e conviva de autores como Eugénio de Castro, Manuel da Silva Gaio, Henrique de Vasconcelos e o parnasiano Manuel Henrique Dias, traduz na sua obra um vago misticismo que tem a vocação de revelar o sentido invisível e espiritual da natureza. Em diálogo com o espiritismo de autores como Allan Kardec, a sua poética exprime uma vivência integral, de ordem religiosa, que não separa o mundo físico dos mundos humano e divino. O sentimento da saudade, que atravessa muitos dos seus poemas, manifesta esse anseio de regresso à harmonia originária de comunhão cósmica e metafísica: «A beleza essencial, para sempre vedada / À nossa alma que geme à terra agrilhoada» (Mesquita, 1973, p.72).

Saudoso da beleza e do bem essenciais a que não pode aceder plenamente no exílio da existência terrena maculada pela vida fragmentada, procura decifrar na natureza a unidade primordial para além da emotividade e da análise científica. Reconhece a vivência paradoxal de Deus que é simultaneamente presença e ausência, exuberância na natureza e mudez perante a súplica humana. Procura o sentido para o exílio terreno que Deus impôs aos seus filhos, numa permanente e tácita alusão à imagética cristã da expulsão do paraíso e à imagética grega do encarceramento das almas nos corpos: «Senti-me então feliz; era um eleito / Em demanda do éden perenal» (*Ibidem*, p. 110).

Há quem defenda que a um poeta não se deve pedir uma fundamentação filosófica dos seus versos, mas eu considero que as obras poéticas de excelência, como é o caso, encerram sempre um profundo diálogo, de forma implícita ou explícita, com configurações filosóficas da realidade. No caso de Roberto de Mesquita essa configuração é de ordem metafísica e, por isso, devemos analisá-la e interrogá-la de forma a compreendermos melhor o seu alcance de significação. De que maneira devemos caracterizar o seu sentimento metafísico da saudade da perfeição originária com desejo

de regresso? No sentido neoplatónico e idealista da pura imanência, ou no sentido cristão que reconhece a transcendência de Deus pessoal?

Saudade da Origem na indiferenciação ou comunhão divina?

Afirma Jacinto do Prado Coelho no prefácio à obra *Almas Cativas e Poemas Dispersos* que Roberto de Mesquita estabelece uma convergência interior entre a «linguagem aprendida» e a «experiência pessoal», ou seja, entre o recebido culturalmente ou socialmente e o recebido por inspiração intuitiva na interioridade da sua solidão, vendo o invisível e escutando o silêncio (*Ibidem*, p. 10). A aproximação à realidade espiritual e insondável do Universo exige uma estética simbólica de expressão metafórica e metafísica analógica, reconhecendo nas criações belas terrenas uma participação da beleza essencial divina. As tardes quentes de final do dia com o romper da lua são símbolos naturais da experiência mística da saudade de uma harmonia cósmica perdida e da beleza divina essencial que nelas se manifesta apenas de forma parcial e imperfeita.

O poeta recorre à vivência dos acontecimentos da natureza para descrever o seu sentimento saudoso da realidade sobrenatural. A simbólica aqui não se reduz a sinal ou signo, no sentido de remeter para algo exterior. No símbolo está presente o simbolizado de forma imanente. A poesia é o único discurso que pode comunicar essa vivência simbólica da beleza divina sem a ocultar ou anular. A verdade originária e afável da comunhão imediata com o ser revela-se na visão intuitiva, mas para ser comunicável exige a representação da racionalidade conceptual por via do raciocínio e do juízo, estruturando-se em proposições afirmativas ou negativas e em termos que representam as ligações lógicas entre as proposições. O discurso predicativo traduz o que se vive na experiência antepredicativa, cuja verdade consiste na adequação ao que se manifesta na fala intuitiva. Ignorar a sugerência da fala intuitiva significa cair na ingenuidade do senso comum e da ciência, ocultando o ser ou reduzindo-o ao que dele foi representado. Apenas uma reflexão ontológica atenta à experiência antepredicativa pode evitar que o discurso racional oculte o ser no seu dinamismo de excesso. A estética da poética simbólica realiza este processo de regresso à experiência originária do mistério do ser, desarticulando a linguagem predicativa e exigindo à reflexão que desvele a sugerência antepredicativa. Como descreve José Enes, o regresso ao âmago do sujeito na sua relação com o ser exige uma linguagem transpredicativa fenomenológico-hermenêutica e analógico-mistérica, subordinando o discurso lógico ao serviço do mostrar-se metafórico nascido

no momento do assomo do ser à intuição humana (com-nascença do ser no conhecer):

Para o conseguir, a inteligência encontra nos processos de expressão poéticos, principalmente nos que caracterizam o simbolismo à maneira de Rimbaud, Mallarmé e Valéry, e nas investigações das ciências da linguagem, os instrumentos mais aptos para a sua ação obstétrica. Aliás, tanto a poesia simbolista como a romântica, que a precedeu, a e a surrealista, que lhe sucedeu, são conduzidas por um intenção vizinha da reflexão filosófica: aceder às e revelar as origens e o âmago do universo humano (Enes, 1982, p. 96).

O poeta tem a graça de descobrir no âmago da realidade, para lá da superfície das coisas inertes, a espiritualidade da natureza, num registo de pampsiquismo que admite a Presença divina: «No âmago de tudo, claramente, / Eu descubro um espírito a cismar» (Mesquita, 1973, p. 30). Mas esta presença consiste num vago deísmo, num indeterminado panteísmo ou numa paradoxal manifestação de transcendência pessoal? Através da arte poética, o autor diz simbolicamente a sua experiência mística de saudade de uma realidade essencial plenamente bela e harmoniosa. A celebração simbólica da linguagem metafórica substitui a representação concetual da linguagem lógica, sem a anular.

Podemos identificar em alguns poemas que o Universo é concebido como uma imensa relação de mensagens obscuras e lamentos velados, que se traduz pela comunicação entre o poeta e as almas secretas dos outros seres. As coisas não são meras projeções da consciência, num idealismo absoluto, porque são identificadas como criaturas precárias e dispersas que aspiram ao absoluto. Desta forma parece afastada a hipótese de um panteísmo idealista. No entanto, perpassa na sua poética um sentimento de saudade na comunidade cósmica que se traduz em acontecimentos como a névoa, a chuva ou o entardecer, as casas abandonadas, ruínas e pedras musgosas: «No Outono, quando o campo está doente, / À vibração suave das trindades, / Passa à tona das cousas, vagamente, / Uma tribo de anónimas saudades...» (*Ibidem*, p. 29). Estaremos em presença de um panteísmo naturalista ou de um monismo emanatista que se contrapõem ao evolucionismo criacionista e ao seu dinamismo de progressiva densidade relacional?

É um facto, que o clima estético e filosófico deste poeta é neoplatónico, com permanentes alusões às almas dispersas do mundo que anseiam pelo regresso à unidade: «Sim, eu respiro como essência estranha / A orfandade

que exala uma montanha / Quando o Outono a junta de destroços» (*Ibidem*, p. 30). Mas será esta Unidade suprema tão desejada, uma estéril Unicidade, ou uma Unidade na Diversidade? As «almas cativas», recolhidas do diálogo com Antero de Quental, remetem para a noção das almas encarceradas da filosofia dualista grega, que anseiam pela libertação da sua condição precária e finita. Mas essa ascensão dá-se para comunhão da fraternidade universal, na perspetiva cristã, ou para a diluição da indiferenciação originária, na perspetiva deísta ou panteísta do idealismo romântico?. A referência plural às almas está submetida à noção de «alma das cousas», remetendo para a noção monista de alma do mundo ou «alma da natureza»? (*Ibidem*, p. 33). A diversidade da realidade não se apresenta como manifestação do Criador, que se revela na harmonia das criaturas e na interioridade da consciência humana, mas como gemido nostálgico de um Além ou Ausente?

Contraposição gnóstica entre santidade e humanidade

O poeta refere-se de forma recorrente ao anseio de se evadir do «asilos estreito» da Terra para a amplidão do «éden perenal» (*Ibidem*, p. 110). Mas implicará essa libertação, a aniquilação da humanidade? Sendo uma experiência espiritual que se consumará no Paraíso futuro, não pode começar a ser vivida de forma integral nesta condição terrena?

A sua poesia expressa o drama de uma antinomia entre essa via de aperfeiçoamento e o sofrimento por ela provocado, como se a vida de santidade exigisse a renúncia da humanidade. Denuncia a contraposição convencionalizada culturalmente entre a condição angélica, inteligível e impassível, e a vida humana, afetiva e passional. Assim, no seu poema «O Pastor Solitário» apresenta a ironia de alguém que tem essa graça de ascensão ao Olimpo, mas que preserva um coração humano, vendo-se privado do amor apaixonado, porque a sua amada não o pode alcançar: «Busca além, entre as deusas imortais, / Quem com ardor receba o teu ardor, / Quem te envolva em carícias perenais. / Não, não te posso amar, anjo ou condor. / Quando contemplo o teu estranho ser / Nasce o espanto em mim, matando o amor» (*Ibidem*, p. 112). A incompatibilidade entre a vida espiritual e a vida afetiva atravessa toda a sua obra, ora em concordância com o dualismo antropológico de inspiração grega e gnóstica, ora em jeito de questionamento desse ideário. Apresenta a dificuldade em conceber o antagonismo entre a condição alada de elevação ao ideal inefável e a condição pulsante e afetiva da existência: «Eis o que devo ao dom surpreendente / Que tanto me invejais: viver a sós, / De afetos exilado eternamente» (*Ibidem*, p. 113).

Entendemos que o seu anseio pela unidade entre a alma e o corpo, o espírito e a matéria, a inteligibilidade e a sensibilidade, acaba por estar enunciado em recorrentes expressões de «universalidade», tal como quando se refere ao êxtase de uma noite de luar como a alma de tudo a orar (*Ibidem*, p. 47). A alma humana tem a capacidade de sentir o viver sagrado da noite cósmica como mistério da ordem do espírito: «A Noite é consciente. Em torno a mim / Misteriosa como um deus ignoto, / Sinto-a viver, sinto-lhe o “eu” sagrado / Cheio de incognoscíveis pensamentos / Que a alma aspira como vago aroma, / Mas que o verbo não pode traduzir» (*Ibidem*, p. 48). Aparentemente, este sentimento místico da realidade cósmica, que não pode ser traduzido de forma lógico-concetual, parece remeter para uma metafísica monista panteísta, mas o autor não faz uma correspondência explícita e absoluta entre a realidade espiritual do Universo e Deus. Que realidade sagrada é esta? Uma participação teísta ou pantiteísta de Deus criador transcendente, ou uma emanção degenerada de Deus imanente?

Vivência mística de uma presença ausente e desejo de regresso à perfeição

O lamento de um mundo egoísta e injusto é apresentado de forma recorrente sob a descrição da contemplação do luar divino que eleva a alma para a beleza essencial, num sentimento saudoso da plenitude. Se por um lado, o mundo se apresenta como manifestação e mediação de Deus, por outro lado, apresenta-se como lugar de degredo e solidão. O poeta lamente a mudez de Deus imenso perante as súplicas humanas e no poema «Eli! Eli» trata-o de forma pessoal como Pai e Senhor, implorando a sua piedade para quem vive o sofrimento do êxodo: «Fria mudez responde aos nossos gritos / E nós vamos, meu Pai, como proscritos, / Abandonados num caminho incerto... / Vossos olhos paternos e divinos / Não veem estes filhos pequeninos / Que se afligem, perdidos no deserto» (*Ibidem*, p. 77).

Também no capítulo intitulado «Evocação» apresenta uma série de poemas em diálogo com figuras bíblicas a propósito da história da salvação do povo eleito, referindo-se a Deus como Senhor onnipotente, mas sem mencionar a figura de Cristo redentor. Serão meras referências circunstanciais no contexto da tipologia bíblica? Julgamos que não, porque no capítulo seguinte, denominado de «Novos Poemas», a referência a Deus Senhor já aparece no contexto de uma meditação em primeira pessoa. A propósito da sua experiência saudosa de Terras desconhecidas para além do horizonte da vida finita, refere-se ao drama épico do poeta que dá voz às almas que

são atormentadas pela «fome de irreal» e pelo anseio da «Canaã sonhada» (*Ibidem*, p. 120).

A sua alma de poeta sente no peito «os gelos boreais» e o seu amor de esteta apenas se dirige «À perfeição da forma, às linhas imortais» (*Ibidem*, p. 126), ansiando pela forma perfeita do corpo na morada etérea da beleza essencial: «Como cresce, meu Deus, a sede que me deste / De imortal perfeição, ao ver por um momento / Da beleza suprema o esplendor celeste / Reflectido no pó que vai levar o vento!» (*Ibidem*, p. 127). Nestes versos devemos destacar a forma pessoal de se relacionar com Deus e o reconhecimento da participação da beleza suprema e imortal nas belezas efémeras do cosmos material. O mundo material, na sua «modalidade efémera de ser», surge ao mesmo tempo como causa de sofrimento e expressão da perfeição suprema. O pessimismo gnóstico do movimento neoplatónico parece ser mitigado com a perspectiva cristã de valorização dos seres como criaturas a quem se manifesta a bondade e beleza de Deus Criador, autor no coração do homem do desejo pela imortal perfeição e beleza essencial.

A relação do poeta com o mundo é uma relação mística, a jusante e a montante da fé religiosa, mas esta não está ausente da sua obra e o capítulo dos «Poemas Dispersos» inicia-se com um poema intitulado «Fé» que retrata o Jesus Cristo do calvário como mediação para a Luz infinita e imortal de Deus Pai. À pergunta de um soldado sobre aquilo que vê no «céu profundo», responde Cristo na Cruz que vê «uma estrela imensa e radiante», mais luminosa que o Sol: «E ai de todo aquele que, erguendo o seu olhar, / Não veja na amplidão infinda tremular / Essa luz imortal, esse astro imenso – Deus!» (*Ibidem*, p. 185).

Conclusão: saudade mística da beleza essencial divina que se sente no cosmos pela sua presença finita

A poesia de Roberto de Mesquita comunica a sua experiência mística e saudosa de uma beleza essencial, plena e imortal, a qual acontece na vivência espiritual e afetiva do Cosmos, nomeadamente pela contemplação do mar e das montanhas nas noites de luar: «Perdeu-se ao longe a terra; morre o dia; / E o saudoso e pálido luar / Em redor do vapor só alumia / A tétrica amplidão sem fim do mar...» (*Ibidem*, p. 187). A luz misteriosa da noite é o seu ambiente inspirador para a arte poética, porque nela vive a saudade da harmonia e da perfeição, da plenitude da beleza e da bondade. As cores quentes do céu no horizonte infinito do mar e o silêncio arrebatador nos finais de tarde elevam a sua alma à comunhão saudosa com a alma de todas

as criaturas: «E sinto uma profunda e absurda saudade / Dessa bíblica vida em campos verdejantes, / E dessas gerações sadias e gigantes, / Que os meus olhos jamais verão com realidade» (*Ibidem*, p. 192).

A tarde crepuscular ou outonal, quando «chove do céu uma tristeza azul» e nasce a lua calma, é momento misterioso de experiência mística em oração com todas as criaturas, que provoca a saudade de uma felicidade virginal e alimenta o anseio dessa plenitude remota e ainda ausente: «És bem mística e triste, ó velha Lua calma, / Sentinela do azul! E como nos magoa / Sentirmos, da janela aberta na nossa alma, / A oração que à noite a alma de Tudo entoa!» (*Ibidem*, p. 198). A realidade essencial e ausente de que sente saudade, é a realidade da plenitude espiritual liberta da finitude e do sofrimento da existência material terrena, a realidade sobrenatural cujo desejo consciente diz ter sido posto na alma humana e na «alma do Universo» (*Ibidem*, p. 144) por Deus que nelas é imanente. O poeta não se define teísta ou panteísta, mas pela sua obra podemos encontrar elementos destas duas tradições filosófico-teológicas, numa coabitação paradoxal entre a presença imanente na natureza e a presença transcendente na relação pessoal.

Talvez a noção de *pantiteísmo personalista* se adequa a esta metafísica de Deus pessoal, simultaneamente transcendente e imanente, que não se reduz a uma ideia abstrata ou a um indeterminismo vago, nem se reduz a um antropomorfismo elementar politeísta ou monoteísta. As categorizações filosófico-teológicas não fazem falta à autenticidade da experiência mística do poeta, mas a sua validade racional lógico-analítica e analógico-mistérica permite-nos situar o autor num movimento filosófico-literário bem definido de cariz neo-romântico e de estética simbólica, que reabilita a noção de presença manifestativa de Deus no Universo, não o reduzindo à interioridade da consciência pensante ou afetiva e não o reduzindo à essência da natureza cósmica ou à materialidade dos seus fenómenos.

O excesso misterioso de Deus é traduzido pelas noções de saudade, ausência, espírito insondável, mudez, oração, sagrado incognoscível, místico cismar, muda imensidade ou eterno silencioso. Não havendo uma absoluta identidade entre ser e conhecer, não podemos situar o autor num idealismo panteísta, mas havendo as noções de alma do mundo e de Deus imerso em toda a realidade, também não podemos identificar o autor no simples teísmo que historicamente acentuou a transcendência. Assim se compreende o seu diálogo com Pitágoras para quem, no seu entender, contempla a realidade e procura «Ler o poema obscuro do Universo, / Que o incorpóreo Deus, em tudo imerso, / Ao seu olhar de místico apresenta...» (*Ibidem*, p. 163).

Definindo as tardes como místicas e as noites como sacrossantas, em que tudo está em oração, o poeta comunga do sentimento cósmico do Universo que tende para uma plenitude futura de glória espiritual. Não podemos deixar de assinalar uma certa perspectiva pessimista e gnóstica nesta compreensão mística da realidade e da relação com Deus, porque a tónica não se situa no Universo como comunicação superabundante de amor e na saudade como desejo da consumação evolutiva e progressiva do real na plenitude futura da Nova Criação, mas a tónica incide na vida do mundo como exílio de um lar ausente perdido e incide na saudade dessa perfeição originária que muitas vezes degenera em nostalgia: «Quando a luz vespéral afrouxa no Ocidente, / Pondo saudosos tons na tarde de veludo, / E a mística emoção que transparece em tudo / Tem eco no vibrar dum ângelus plangente, / Para o que em terra estranha evoca o lar ausente / Torna-se o exílio então mais opressivo e rudo, / E no seu coração, como um espinho agudo, / Crava-se a nostalgia, agora mais pungente» (*Ibidem*, p. 172).

O conceito de ressurreição está ausente, pelo que a saudade remete para a significação de restauração de algo decaído ou degradado (perspectiva circular grega) e não para a noção de plenificação de algo criado em desenvolvimento (perspectiva linear judaico-cristã). O diálogo entre as duas tradições culturais traduz-se por uma mística que não supera a noção de queda metafísica, colocando a tónica da saudade no tempo pretérito e não no dinamismo escatológico futurante. O impulso orante sentido no íntimo das coisas remete para a restauração do paraíso perdido eterno que se degradou, e não para o paraíso futuro como realidade criada por Deus na novidade da sua comunhão amorosa: «Ó natureza, ó éden adorado! / Como tortura esta alma possuir / A consciência da tua eternidade, / Sabendo ao mesmo tempo que esta vida, / Que faz pulsar meu coração por ti, / É como a vida dum inseto, efémera!» (*Ibidem*, p. 143). Na metafísica cristã, a vida natural do mundo e do homem não é eterna nem efémera, mas eviterna, transfigurando o modo de ser atual finito num modo de ser pleno, mas sem descontinuidade absoluta. A vida da futura plenitude em Deus começou na Criação do Universo e no dia da criação de cada uma das pessoas, pelo que não há aniquilação ou extinção da existência natural, mas sim transfiguração na realidade misteriosa da Nova Criação. Ao contrário daquilo que defende o autor, para a cristianismo a alma do Universo não é eterna (*Ibidem*, p. 144), porque a presença espiritual de Deus nas suas criaturas teve um início por sua livre vontade. Os seres não são um simples prolongamento imanente, por cisão ou degeneração, da única substância divina, mas são uma realidade

outra, criada e, por isso, transcendente. Provêm da Unidade eterna de Deus e não de um Nada absoluto, mas não em resultado de uma pré-existência eterna, mas como uma realidade absolutamente nova e única.

Bibliografia

- Enes, José (1954), «Açorianidade de Roberto de Mesquita», in *A União*, Angra do Heroísmo.
- Fraga, Gustavo de (1944), «Roberto de Mesquita, Poeta da Saudade», in *Acção*, Lisboa, n.º 142.
- Garcia, José Martins (1986), *O cárcere e o infinito: sobre a poesia de Roberto de Mesquita*, sep. de *Arquipélago Línguas e Literaturas*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores.
- Enes, José (1982), «Que é a verdade?», in *Estudos e Ensaios*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores.
- Mesquita, Roberto (1989), *Almas cativas; Poemas dispersos*, Lisboa: Ática, imp.
- Nemésio, Vitorino (1997), «O Poeta e o isolamento: Roberto de Mesquita», in *Revista de Portugal*, nº6, 1939 (recentemente republicado em nova edição de *Conhecimento de Poesia*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda);
- Prado Coelho (1961), Jacinto do, «Pensamento e estesia em Roberto Mesquita»; *Problematiza da História Literária*, Lisboa, Ática, pp. 205-209.
- Prado Coelho (1973), Jacinto do, «Roberto de Mesquita e o simbolismo», in *Almas Cativas e Poemas Dispersos*, Lisboa, Edições Ática.
- Rocha, Luís de Miranda (1981), *Para uma Introdução a Roberto Mesquita*, Angra do Heroísmo, Secretaria Regional da Educação e Cultura.
- Seabra Pereira, José Carlos (1975), *Decadentismo e Simbolismo na Poesia Portuguesa*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos.

Capítulo XIV

Urbano Bettencourt

(Universidade dos Açores: Centro de Estudos Humanísticos)

ROBERTO DE MESQUITA: O *SPLEEN* ATLÂNTICO

Há cerca de três anos, num seminário destinado a doutorandos, tive a oportunidade de traçar um quadro geral da literatura açoriana: emergência, a partir do século XIX (com a tipografia e a imprensa), consolidação e visibilidade histórica, campos temáticos recorrentes ao longo do seu percurso, disponibilidade para a abertura e o encontro, para as interconexões e diálogos.

E, ao falar dos seus autores, ocupei-me necessariamente de Roberto de Mesquita (Ilha das Flores, 1871-1923), do seu lugar fundamental e fundador: no longo ensaio «O Poeta e o Isolamento» que lhe dedicou em 1939, Vitorino Nemésio escreveu que Mesquita «é o primeiro poeta que exprime alguma coisa de essencial na condição humana tal como ela se apresenta nas ilhas dos Açores.» (Nemésio, 2019, 460)¹.

No final da sessão, um dos alunos manifestou a sua estranheza pelo facto de eu ter referido o *spleen* como um elemento estético-literário da poesia de Mesquita. E não deixava de ter alguma razão. Afinal, na sua variante mais conhecida, o *spleen* está associado ao poeta Baudelaire e à experiência de um determinado espaço urbano, Paris.

É certo que, para quem se habituou a conviver com a poesia de Mesquita, o *spleen* aparece aí como algo natural ou, pelo menos, naturalizado, para sermos mais precisos. Foi necessário, portanto, um olhar externo, distanciado, para nela destacar um elemento aparentemente discrepante, talvez mesmo incongruente. Mas, no mesmo passo, a observação permitiu pensar nos vários filões subtextuais que se cruzam na poesia de Mesquita.

Tanto Jorge de Sena como Jacinto do Prado Coelho (insuspeitos para o caso) chamaram a atenção para o facto de essa poesia trazer para o interior do simbolismo português uma experiência de insulamento que literariamente se expressa. Trata-se, pois, de leituras a que eu chamaria concêntricas, por permitirem uma dupla abordagem, em expansão, desde o restrito campo açoriano ao plano mais vasto do sistema português. Mas será necessário introduzir aqui um círculo ainda mais abrangente, o do simbolismo francês, que Mesquita leu diretamente, em particular Verlaine e Baudelaire.

¹ O ensaio foi publicado inicialmente na *Revista de Portugal*, n.º 6 (janeiro de 1939) e constituía a primeira chamada de atenção nacional para a poesia de Mesquita, mesmo assim oito anos após a edição, modesta, de *Almas Cativas*.

Do primeiro, Mesquita trouxe principalmente um motivo como o «tempo abolido», suscitado, no seu caso, pela visão de casas vazias ou em ruínas, por um convento abandonado, pelos salões silenciosos onde se ouve ainda (ou ouve o poeta) o rumor das «festas galantes» de outrora, suscitado até pelo manuseamento de um livro antigo.

Mas o rasto de Baudelaire, mais extenso e também mais subtil, por vezes, é detetável nalguns procedimentos formais² – e sobretudo num elemento que impregna a poesia de Mesquita e lhe confere um tom de desgosto, de sofrimento esparso que se infiltra em tudo. Esse elemento é o *spleen*, cuja presença extravasa o poema que o toma por título (p. 54).

O *spleen* é um termo inglês que designa o baço, órgão do corpo humano que a teoria medieval dos humores associava à bília negra, fonte da melancolia, e a outros sentimentos de natureza próxima ou até mais intensa.

Importado de Inglaterra para França no século XVIII (Diderot terá sido um dos grandes responsáveis por isso³), o termo ganhou foros literários sobretudo no século XIX, com os poetas decadentistas, que «o tomam simbolicamente como a origem da destruição de algo mais intangível: a alegria de viver.»⁴

Baudelaire explorou aprofundadamente o conceito, expandindo-o para o campo de um vago mal-estar, do tédio, do desgosto de viver, como o descreveu em carta à mãe, datada de 30.12.1857:

Ce que je sens, c'est un immense découragement, une sensation d'isolement insupportable, une peur perpétuelle d'un malheur vague, une défiance complète de mes forces, une absence totale de désirs, l'impossibilité de trouver un amusement quelconque... Je me demande sans cesse: à quoi bon ceci? à quoi bon cela? C'est là le véritable esprit de Spleen.» (*apud* Lavabre, 1969, 117)⁵

² Veja-se, por exemplo, «Luar» (Mesquita, 2016, 33) e a sua afinidade com «Harmonie du Soir» (Baudelaire, 1972: 64), ambos formalmente marcados pela estrutura do *pantoum*, poema de origem malaia, composto por quadras e caracterizado pelos seus processos repetição e encadeamento de versos. Todas as minhas citações de Mesquita provêm da edição de 2016, seguindo-se apenas a indicação do número de página.

³ Bonneville, *in* Baudelaire (1972a, 43).

⁴ Carlos Ceia: s.v. *Spleen*, E-Dicionário de Termos Literários (EDTL), coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, <<http://www.edtl.com.pt>>, consultado em 05-04-2024.

⁵ «O que eu sinto é um imenso desânimo, uma sensação de isolamento insuportável, um medo perpétuo de uma infelicidade vaga, uma desconfiança completa quanto às minhas forças, uma ausência total de desejos, a impossibilidade de encontrar qualquer divertimento. Pergunto-me sem cessar: para que serve isto? para que serve aquilo? Eis o verdadeiro es-

Em síntese, como escreve Walter Benjamin, «o *spleen* é o sentimento que corresponde à catástrofe em permanência» (2006, 154).

Em *Les Fleurs du Mal* o termo *spleen* dá o título a quatro poemas (LIX, LX, LXI e LXII) que integram a secção intitulada «Spleen et Idéal» (1972, 89-93) – numa oposição mais densa do que aquilo que aparenta, pois afirma a incapacidade para atingir um ideal, mas também a tentativa continuada de o atingir e que torna mais suportável a existência do poeta.⁶

E numa determinada fase da sua produção e publicação (1864-1867), os *Petits Poèmes en Prose* receberam de Baudelaire a designação de *Le Spleen de Paris*⁷ (designação ainda hoje visível nalgumas edições, pelo menos como indicação subtítular).

Importa ter presente que todo esse sentimento poético se gera e expressa no quadro urbano de Paris; de resto uma das secções de *Les Fleurs du Mal* intitula-se justamente «Tableaux Parisiens» (1972, 209–234), mas sem que se possa ver nisso um propósito de simples representação realista. Objectos evocados, figuras humanas, aves, espaços, volumes – tudo pode servir como ponto de partida para uma coisa outra («...tout pour moi devient allégorie»⁸) ou como termo de comparação entre o exterior e o mundo íntimo, assinalando ao mesmo tempo a passagem do tempo e a permanência do desconforto e da desolação: «Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville / Change plus vite, hélas, que le coeur d'un mortel)⁹ (Baudelaire, 1972, 211); ou ainda, noutra exemplo: «Paris change! mais rien dans ma mélancolie / N'a bougé.¹⁰ (*idem*, 212).

Se o «isolamento insuportável» (e contraditório, porque vivido no meio da multidão) de que fala Baudelaire, pode ser dado como um traço do *spleen* de Paris, a verdade é que nos quatro poemas com o título comum de *Spleen* (Baudelaire, 1972, 90-93) Mesquita soube encontrar os elementos de um determinado ambiente opressivo que lhe permitiriam interpretar e exprimir literariamente a sua condição de poeta ilhéu e atlântico: desde a referência a um país pluvioso até ao céu baixo e pesado, ao horizonte opaco,

pírito de *Spleen*.» Ao longo do texto, as traduções do francês são da minha responsabilidade.

⁶ Bonneville, in Baudelaire (1972a, 42).

⁷ Hucher, in Baudelaire (1971, 3).

⁸ «Le Cygne» (1972, 212): «...tudo para mim se torna alegoria».

⁹ «A velha Paris já não existe (a forma de uma cidade / muda mais depressa, ai de mim, que o coração de um mortal).»

¹⁰ «Paris muda! Mas nada na minha melancolia / se alterou.»

aos subúrbios nebulosos,¹¹ – elementos favorecedores do «malheur vague» e do «immense découragement» de que Baudelaire falava na carta à mãe.

Num longo e minucioso ensaio dedicado aos «Relicários», uma sequência de cinco sonetos de Mesquita (pp. 27-31), Matteo Rei procede a uma análise do modo como a libertação (ou recuperação, direi eu) do passado se articula com a experiência desoladora do presente, ou seja, como o «tempo abolido» de Verlaine e o *spleen* de Baudelaire estabelecem em Mesquita conexões íntimas, interdependências, que estão muito para além da separação por mim apresentada.

Tomando como ponto de partida a observação de que uma das linhas temáticas de Mesquita consiste na «propensão retrospectiva para estabelecer uma íntima conjugação espiritual com ambientes e atmosferas de épocas passadas» (Rei, 2017, 25), Rei conclui que a fixação do sujeito poético nesses elementos do passado (e não apenas edifícios, mas também instrumentos, móveis) representa o afastamento em relação a um mundo hostil (*idem*, 36).

De qualquer modo, esse retorno ao passado, a sua libertação, ocorre noutros poemas de *Almas Cativas* e intensifica a expressão da diferença, de teor disfórico, entre o outrora e o presente.

No «Relicário IV» (p. 30) uma «voz dolente» faz-se ouvir em choro a encerrar o poema: «Eis a alma penada do traído outrora / suspirando errante no banal presente!»; de modo aproximado, em «Epifania» (pp. 40-41), a figura feminina que surge à janela de um palácio antiquíssimo apresenta-se como «A alma errante, o espírito do Outrora / Que inconsolavelmente evoca e chora / A doçura dos dias apagados...» E torna-se particularmente significativo que a estrofe imediata apresente um elemento metafórico (o «alcácer sombrio») que assinala o regresso ao presente e logo intensificado por outra metáfora, «Última freira em lóbrega abadia», de igual teor negativo.

Os leitores críticos de Mesquita¹² são particularmente sensíveis ao poema «Ar de Inverno» (p. 129), pelo modo como aí se constrói uma situação, uma atmosfera em que a ameaça dos elementos naturais cede o passo à expressão de um sofrimento difuso que se infiltra no mais íntimo do poeta e o submerge: a realidade objetiva, aparentemente distante, desencadeia um conjunto de sugestões de natureza subjetiva, de modo progressivo a introspeção transforma o exterior na expressão do mundo íntimo do poeta, do seu desamparo.

¹¹ Expressões colhidas nos quatro poemas em causa.

¹² Veja-se, por exemplo, José Martins Garcia (1987, 27-28).

Talvez a limpidez e a linearidade discursivas sejam os factores que mais cativam esses leitores; porque a mesma problemática atravessa o poema «Spleen» (p. 54), embora numa elaboração mais exacerbada e tendente à hiperbolização da situação poética.

O título denuncia desde logo a sua filiação baudelairiana, confirmada no corpo do poema pelos signos que, de forma reiterada, configuram um tempo atmosférico, meteorológico, mas também psicológico, de natureza quase material, viscosa, que anula o sujeito poético e o amortalha – a metáfora é suficientemente expressiva da experiência de morte –, condenado ao presente onde se atola; a estrutura circular do poema, encerrando com a retoma de um fragmento inicial, reforça a ideia de fechamento, de cerco. E é no interior deste espaço-tempo sufocante que o poeta formula o desejo de uma coisa outra, «um outro mundo», lugar de concretização das aspirações do poeta, o que introduz um motivo como a viagem ou a simples evasão.

A tensão entre passado e presente desdobra-se, então, numa outra: entre o aqui e o algures – que em Baudelaire se descreve como um «Anywhere out of the world», título de poema em prosa que recolhe um verso de Thomas Hood, recebido através de Edgar A. Poe (Baudelaire, 1971: 56).

Sobre um espaço indeterminado projeta também o sujeito lírico mesquitiano as suas aspirações, as «vibrações mais vivas» (p. 54) que sobrevivem ao peso do *spleen* e traduzem a persistência do ideal, mesmo que no fim tudo se oriente para um «país mais vago do que um sonho / E que eu nunca hei-de ver, nem sei onde se oculta...» (p. 139).

Ora, nessa tensão, enquanto o algures se caracteriza pela sua natureza difusa, intangível, o aqui tem como elemento referencial próximo uma ilha, termo rasurado em *Almas Cativas* e apenas sugerido pela via da transposição metafórica.

Se é possível falar de uma metáfora abrangente ou englobante em Mesquita, ela será a da prisão, desdobrável em diferentes variantes lexicais e modulações semânticas, sintomáticas de uma mundividência pessoal poeticamente expressa.

Encontramo-la em «Retrato de Vénus» (pp. 110-111), um poema peculiar do ponto de vista técnico-formal, e numa formulação geral e abstrata de oposição entre inferior e superior, entre a degradação do mundo e a beleza só acessível pela ascese e pela libertação do «charco terreno» (p. 111), que pode corresponder, afinal, à oposição entre o *spleen* e o ideal. Na fala de Vénus, o acesso ao seu amor tem de ser o resultado de uma rejeição da realidade terrena: «Evadi-vos da Terra, o cárcere maldito.» (*idem*).

Mas é no poema «Dia Santo» (pp.151-152) que a referida metáfora surge explicitamente referida à circunstância concreta e específica do eu lírico.

O poema, de notória proximidade com as «Contrariedades», de Cesário Verde, traz como indicação subtítular «Versos dum isolado» e nas suas sete quadras proporciona a manifestação de um eu poético atingido por um «pessimismo azedo» e num cenário físico marcado por traços associáveis ao *spleen*. A oscilação entre os elementos realistas e a sua projeção subjetiva atesta o modo como o exterior é interiorizado, suscitando impressões e sentimentos que configuram uma visão do mundo marcada pelo desgosto, pelo tédio, pelo abafamento: «...e sinto-me oprimido / Sob o nevoento céu, grosso como um rochedo.» (p. 151).

E nem a evocação de países e cidades, «as grandes capitais, o decantado Oriente» (*idem*), é capaz de suavizar esse desgosto do eu poético, antes lhe aumenta o sofrimento, porque a sua impossibilidade de atravessar o «deserto de água» contrasta com o facto de os outros, «os ricos, os felizes» poderem fazê-lo. O poema termina com o desabafo amargo – «E vou talvez viver, morrer nesta prisão!...», e o registo do contraste entre a desolação do eu lírico e a felicidade pressentida no exterior, lá fora, do grupo domingueiro, «contente no seu meio e isento de ambição» (p. 152).

Assim, o isolamento a que se refere o subtítulo acaba por ter uma dupla dimensão: em relação ao mundo que o mar torna inacessível e em relação aos outros, cuja alegre inconsciência (para aludir à ceifeira de Fernando Pessoa) os torna incapacitados para aperceber-se da situação de aprisionamento em que também eles se encontram.

A metáfora aqui explicitada surge noutros contextos, por vezes mais objetivos, isto é, distanciados, exteriores ao sujeito lírico.

Isso ocorre em «Às grades da prisão» (p. 94), um soneto que reescreve, de forma condensada, o poema narrativo-dramático «Os Cativos», de Antero de Quental, operando simultaneamente no plano da expressão e do conteúdo.

Já tive a oportunidade de analisar esses procedimentos (Bettencourt, 2022); neste momento, importa referir como a transposição do espaço abstrato anterior para um contexto marítimo permite a Mesquita representar a condição insular de imobilidade e confinamento: os signos de teor negativo (o alcácer triste, de novo) que distinguem o interior do exterior (luminoso, mas distante e transitório), compõem a imagem do primeiro deles como cárcere, reforçado ainda pela presença das grades, um obstáculo acrescido

ao que o mar por si só representa. Também aqui, a circularidade do poema reforça a ideia de clausura, do fechamento que regressa, após a breve interrupção provocada pela visão do navio enquanto sinal de movimento e anúncio de uma realidade para lá do horizonte. Em «Às grades da prisão», o recurso ao processo narrativo-dramático e uma enunciação da terceira pessoa, tal como em Antero, permitem a atitude de impassibilidade e distanciamento do sujeito poético,¹³ mas sem deixarem de representar uma visão da condição de clausura marítima, de confinamento a um espaço limitado e cerceador de anseios e projetos.

Outras formulações metafóricas surgem ao longo de *Almas Cativas*, e por vezes em contextos inesperados, para representar o lugar limitado de onde se espreita o mundo, o recorte através do qual se enxerga uma porção do exterior, inatingível na sua plenitude.

Pensemos em poemas como «Janela da Bastilha» (p. 55), «Balada da Princesa Cativa» (p. 117) ou «Torre dum Mago» (p. 118), títulos por si mesmos sintomáticos de uma situação de enclausuramento em ilhas simbólicas e das quais não será possível evadir-se, como reiteradamente se afirma, em registo de refrão, no segundo dos poemas. Janelas, clarabóias representam a abertura possível para um mundo outro, exterior, e favorecem o desejo de uma viagem que apenas imaginariamente se realiza, enquanto fuga a um espaço-tempo circunscrito e estiolante: «Oh! A saudade do enfermo sem remédio / que, para se furtar à invasão do tédio / contempla da janela a paisagem distante!» (p. 56).

Esta vida é uma prisão de que alguns desejam evadir-se – poderia ter escrito Roberto de Mesquita, parafrazeando a metáfora base de Baudelaire «esta vida é um hospital em que cada doente é possuído pelo desejo de mudar de cama»¹⁴.

A enfermidade não é, na verdade, um tópico ausente de *Almas Cativas*, mas já vimos como nelas a imagem da prisão adquire um papel central enquanto modelo de visão poética do mundo: espaço finito e limitado, dando

¹³ Como diferentes estudiosos têm acentuado, a presença de Antero verifica-se também, e a nível mais vasto, no modo como Mesquita recupera o seu pampsiquismo, detetável desde logo no título *Almas Cativas*, proveniente da epígrafe que o poeta das Flores tomou do soneto I de «Redenção». Uma pesquisa de tipo microtextual poderia, eventualmente, revelar ainda alguns segmentos transpostos de Antero por Mesquita, como ocorre com «Fumo e cismo», de «Nocturno I» (p.56), proveniente do soneto anterioriano «Velut Umbra».

¹⁴ «Cette vie est un hôpital où chaque malade est possédé du désir de changer de lit» (Baudelaire, 1971, 56). Em «Nocturno», Mesquita descreve a vida como «esse brutal, esse temido açoite!...» (2016, p. 47).

para o infinito por pequenos e breves vislumbres que acentuam o contraste entre o exterior e o interior, entre o além e o aqui, ao mesmo tempo que despertam o desejo de evasão.

O *spleen* (ou seja, o desânimo, a abulia, «o isolamento insuportável») encontra aí uma razão fundamental. Mas a atmosfera pesada, o tempo meteorológico, condensado e opaco, limitando ainda mais o horizonte e o alcance do olhar,¹⁵ intensificam a sensação de aprisionamento e insinuam-se no sujeito lírico como uma doença mortal, de natureza psíquica e anímica.

Acresce a isso, a consciência que o eu poético tem da sua singularidade, da diferença em relação aos outros, não apenas os ricos de que se fala em «Dia Santo», mas também os que não conseguem ultrapassar a superfície das coisas: por seu turno, enquanto um dos eleitos capazes de conhecer a alma das coisas e o espírito que cisma no âmago delas, o poeta está, à partida, separado (isolado) dos outros, como se diz no poema proemial «Universalidade» (2016, pp. 15 e 16).

Que Mesquita tenha colhido na poesia francesa (e não apenas nela, como se viu) alguns dos meios que lhe permitiram dar corpo e expressão à sua experiência de poeta atlântico é mais um sinal da sua leitura atenta do texto do mundo e traduz também a consciência de que a literatura é um processo de circulação e transformação de materiais, discursos, adaptáveis a diferentes visões do mundo.

Referências bibliográficas

- Mesquita, Roberto de (1973), *Almas Cativas e Poemas Dispersos*. Prefácio de Jacinto do Prado Coelho. Fixação do texto, recolha de dispersos e notas de Pedro da Silveira. Lisboa, Edições Ática.
- _____(2016), *Almas Cativas e Poemas Dispersos*. Prólogo e organização de Carlos Bessa. Lajes do Pico, Companhia das Ilhas.
- Baudelaire (1971) *Petits Poèmes en Prose* (extraits). Présentation de Yves Hucher. Oeuvres Critiques. Paris, Librairie Larousse.
- _____(1972), *Les Fleurs du Mal*. Édition établie selon un ordre nouveau par Yves Florenne. Préface de Marie-Jeanne Durry. Paris, Le Livre de Poche.
- _____(1972a.) *Les Fleurs du Mal*. Présentation de Georges Boneville. Paris, Hatier.
- Benjamin, Walter (2006), *A Modernidade*. Edição e tradução de João Barrento. Lisboa, Assírio & Alvim.
- Bettencourt, Urbano (2022), «Roberto de Mesquita, leitor crítico de Antero», *Sala de Espelhos*, 2.^a edição. Lajes do Pico, Companhia das Ilhas, pp.43-53.

¹⁵ Apenas como um exemplo possível, leia-se dois versos do poema «A chuva»: «Envolve todo o burgo uma tristeza parda; / Sob a cinérea chuva as formas desfalecem.» (2016, 130).

- Coelho, Jacinto do Prado (1973), «Roberto de Mesquita e o Simbolismo», in Roberto de Mesquita (1973: 9-16).
- Garcia, José Martins (1987), «O cárcere e o infinito (sobre a poesia de Roberto de Mesquita)», *Para uma literatura Açoriana*. Ponta Delgada, Universidade dos Açores, pp. 23-36.
- Lavabre, Simone (1969), «Ennui, Spleen, Mélancolie. Rapports et Définitions, *Caliban*, n.º 6, janvier, 1969, pp. 115-131. Disponível em www.persee.fr/doc/calib_0575-2124_1969_num_6_1_968. Consultado em 17.05.2024.
- Nemésio, Vitorino (2019), «O poeta e o isolamento *Sob os Signos de Agora e Conhecimento de Poesia*. Ensaio I. Obra Completa. Lajes do Pico e Lisboa, Companhia das Ilhas e Imprensa Nacional.
- Rei, Matteo (2017), «Roberto de Mesquita e lo sprigionamento del passato: una lettura di “Relicários”», *Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani*, n.º XVII.
- Sena, Jorge de (1984), *Líricas Portuguesas*, 3.ª série, vol. 1. Lisboa, Edições 70.

