

# UMA AUTOBIOGRAFIA DA RAZÃO

A MATRIZ FILOSÓFICA DA HISTORIOGRAFIA  
DA CULTURA DE JOAQUIM DE CARVALHO

PAULO ARCHER DE CARVALHO



IMPRESA DA  
UNIVERSIDADE  
DE COIMBRA  
COIMBRA  
UNIVERSITY  
PRESS

(Página deixada propositadamente em branco)



I N V E S T I G A Ç Ã O



**EDIÇÃO**

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Email: [imprensa@uc.pt](mailto:imprensa@uc.pt)  
URL: [http://www.uc.pt/imprensa\\_uc](http://www.uc.pt/imprensa_uc)  
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

**COORDENAÇÃO EDITORIAL**

Imprensa da Universidade de Coimbra

**CONCEÇÃO GRÁFICA**

António Barros

**IMAGEM DA CAPA**

[Public domain]  
via Wikimedia Commons

**INFOGRAFIA**

Mickael Silva

**EXECUÇÃO GRÁFICA**

RealBase

**ISBN**

978-989-26-0964-5

**ISBN DIGITAL**

978-989-26-0965-2

**DOI**

<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0965-2>

**DEPÓSITO LEGAL**

391800/15

# UMA AUTOBIOGRAFIA DA RAZÃO

A MATRIZ FILOSÓFICA DA HISTORIOGRAFIA DA  
CULTURA DE JOAQUIM DE CARVALHO

IMPRESA DA  
UNIVERSIDADE  
DE COIMBRA  
COIMBRA  
UNIVERSITY  
PRESS

PAULO ARCHER DE CARVALHO

(Página deixada propositadamente em branco)

## SUMÁRIO

Apresentação.....	7
Capítulo I - Introdução	
Vontade de saber, pedagogia do esforço.....	13
<i>A formação de um moderno</i> .....	18
<i>A matriz intelectual: Herculano e Unamuno no escritório</i> .....	22
<i>A Filosofia na Casa nova</i> .....	30
<i>O clerc universitário</i> .....	34
Capítulo II	
Do Discurso do Método ao problema epistemológico .....	63
<i>Um espinosiano não contemplativo</i> .....	70
<i>Idealismo, racionalismo e modernidade</i> .....	81
<i>Positivismo e antipositivismo</i> .....	88
<i>O método «genético» ou «histórico-evolutivo»</i> .....	98
<i>Epistemologia crítica, compreensiva ou humanista</i> .....	106
Capítulo III	
A face diurna e translúcida: a historiografia das ciências.....	111
I - Historiografia das ideias científicas e concepções do mundo.....	111
<i>Relevância e actualidade da historiografia das ciências</i> .....	112
<i>O embate inicial da historiografia da ciência de Dubem</i> .....	121
<i>A reavaliação da elocução científica e da Física aristotélicas</i> .....	130
<i>O nominalismo parisiense: «verdade» e «heresia»</i> .....	135
<i>O ponto de viragem para o espírito científico</i> .....	139

<i>O historiador da Modernidade, o paraíso científico</i> .....	144
II - A aporia epistémica: o <i>significado</i> da noite .....	153
<i>Sob um céu estrelado, sem sobressaltos</i> .....	154
<i>Longa nox, na longa noite</i> .....	165
<i>A noite indefinitiva</i> <i>(da física inexperiência à experiência metafísica)</i> .....	179
 Capítulo IV	
A oscilação do pêndulo: da história da filosofia à história da cultura.....	183
<i>O lugar do historiador: ou um historiador «sem lugar» ?</i> .....	183
<i>Historiador da Filosofia</i> .....	187
<i>O fio temporal da razão: a historicidade das ideias</i> .....	209
<i>História da cultura, uma Hermenêutica da vida (intelectual)</i> .....	239
<i>Raiz e deslocamento: as pegadas europeias da arqueologia cultural</i> .....	253
<i>Cultura, projecto de saber, ou o saber como arquitectura</i> .....	262
 Capítulo V	
A saudade da Filosofia (itinerários) .....	269
I Viagem prevista: a <i>Revista Filosófica</i> (1951-1959).....	269
II A viagem filosófica de uma vida: a <i>Antheriana</i> .....	282
<i>O Espiritualismo Absoluto</i> .....	293
III Derradeira viagem (1951-1957):	
<i>A fenomenologia da consciência saudosa</i> .....	314
<i>A análise fenomenológica da consciência saudosa</i> .....	318
<i>A posteridade de uma análise</i> .....	331
 Capítulo VI	
Pátria república(s).....	339
<i>Da expedição filosófica ao Brasil</i> .....	339
<i>Do ocaso e do oriente e das luzes que se apagam</i> .....	344
<i>Patriotismo e pedagogia republicana</i> .....	349
<i>Ecos da «questão religiosa»</i> .....	360
<i>Percurso cívico e político:</i>	
<i>instrução popular, militante partidário</i> .....	364



<i>Alvo dilecto da repressão:</i>	
<i>vida e morte do Diário Liberal, jornal do Revivalho</i> .....	377
<i>Alvo dilecto da repressão salazarista:</i>	
<i>a extinção da «pequena tipografia sábia»</i> .....	383
<i>Uma bomba de retardador nas «escolas filosóficas»:</i>	
<i>a expulsão de Sílvio Lima</i> .....	396
<i>A vigilância apertada, na década de 50</i> .....	403
Conclusões: .....	411
<i>Dialogar com a razão</i> .....	411
Fundos documentais .....	425
Bibliografia .....	427
Índice Onomástico .....	439

(Página deixada propositadamente em branco)

## APRESENTAÇÃO

No prólogo da edição definitiva de *Histoire de la folie à l'âge classique* aditou Michel Foucault: o livro, evento minúsculo e maneável, envolve-se num *jogo incessante de repetições*, os seus «duplos» nascem em cada leitura. Com intuítos díspares, suponho, e a escala diversa, também as repetições (coerências, descentramentos, ecos, retardamentos) se acumularam ou infiltram nos textos do filósofo historiógrafo como resposta ao ambicioso quesito escrito de uma metodologia filosófica do sujeito a que se propôs, tumultuando a historiografia, o pensar e o fazer, o que exigiria sulcar em heteróclitas direcções o terreno analítico, por vezes em todas, abrindo campos para a cava arqueológica e refechando-os depois, na sondagem genealógica.

Há anos pensado como hipótese de dissertação que o autor não fez, redigindo-a antes sobre a sedutora, sediciosa, obra de Sílvio Lima, o estudo que se apresenta é incessante repetição, por outro motivo e propósito circunscritos: os de ler a problemática teórica e prática da historiografia filosófica da cultura a que Joaquim de Carvalho se deu. O que exigirá ir e vir em frente na mesma lavra em busca dos veios, guinando à ilharga a lavar sucacos, não para aclarar a continuidade e sucessividade do tempo e a unidade do espaço euclidianos, mas para esclarecer conteúdos, contextos, contingências, irrupções. Se na *repetição do mesmo* se dá a identidade do conceito e da representação, como Deleuze sublinhou, nas áreas e pontos de contacto se aclara a intencionalidade e coerência racional que ilumina o programa historiográfico de Joaquim de Carvalho, mestre da história das ideias.

Não onerado por notas ou referências que a bibliografia permite esclarecer, o texto surge como objectivação da primeira fase do programa de investigação ratificado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia,

tematizando «Joaquim de Carvalho. Para uma perspectiva da historiografia da cultura (1916-1958)». Nele converge o essencial das investigações e conferências, entretanto editadas em revistas científicas, dicionários ou actas de congressos, conjugadas com resultados mais recentes da investigação; mas o livro afigurará a legibilidade ou, melhor, a tentativa de estruturar uma visão concisa com a coerência e a unidade possíveis que aos estudos fragmentários foge. Do teor dos excursos, segmentos e textos que o fixam, conjugados com subseqüentes inquirições que a continuação do programa exige, buscou-se um exercício propedêutico da obra centrado nos problemas epistemológicos e de método, de modo a aceder a uma hermenêutica da vasta lauda do mestre historiador, utilizando parte do material que corporizou o projecto de investigação, também do núcleo documental e crítico incluído ou remanescente da dissertação *Sílvio Lima, um místico da razão crítica* (2009), na qual se justificava indagar sentidos possíveis do estreito diálogo com a obra de Joaquim de Carvalho.

Tome-se pois em conta que as conclusões inseridas no VI e último capítulo indiciam o desenvolvimento da segunda fase da investigação que incide no alargamento de campo, na correlação da *opera omnia* com os movimentos culturais, filosóficos e historiográficos europeus inscritos na temporalidade da *difícil liberdade*, como caracterizou Lévinas o palco da dupla devastação e extermínio, no in-esperado teatro totalitário do belicismo europeu e mundial e que, entre 1914 e 1945, se julgou imparável. *Tempo axial*, escreveu-o *nesse tempo* Jaspers, no modo como fracturou e cava o pensamento sobre o mundo *especificamente humano*, certificou-o Arendt. Tempo que marcou quanto cindiu a geração intelectual de Joaquim de Carvalho e as que se lhe seguiram.

Grata consideração merece ao autor a Professora Maria Manuela Tavares Ribeiro, pela generosa supervisão, pela latitude do entendimento do que seja um projecto de investigação desta natureza e pelo estímulo à essencial liberdade intelectual que a corporiza: também pelo acolhimento do investigador no Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX da Universidade de Coimbra, Ceis20-UC, onde veio a integrar o grupo de investigação Correntes artísticas e movimentos intelectuais, sendo agora responsável pela linha de pesquisa «Genealogia e modalidades do discurso

intelectual». Apreço por ter animado, de igual modo, o livro nesta colecção; reconhecimento extensível à Fundação para a Ciência e a Tecnologia, o patrono da investigação; e a Fernando Catroga, o mestre da liberdade dos modernos e corresponsável pela propositura do tema; e a todos aqueles, amigos, colegas, aprendizes, que indicaram pistas, esclareceram dúvidas, auxiliaram na busca em cartórios, emprestaram livros, trocaram estimáveis opiniões, expressaram extemporâneas ou procedentes críticas.

Justo apreço se deve, por fim, à direcção da Imprensa da Universidade por acolher a edição e patrocinar uma espécie de regresso simbólico de Joaquim a Carvalho à casa a que se devotou, quanto e enquanto lhe foi possível resistir ao inegável *pathos* da repressão social e intelectual que o Estado Novo promovia como regra habitual da exclusão cívica, também no campo universitário.

Entre a ombreira da exclusão e a sombra da ameaça, que desde o início da década de 30 se tornou reiterada e obsidiante, o intelectual redarguiria com veementes fundamentações de uma filosofia da liberdade, na sua investigação historiográfica da cultura e da filosofia e com o repto, não quebrado, pela autenticidade da *libertas philosophandi*. Possa o estudo, nem icónico nem iconoclástico, encarar o desafio na instância crítica, colocando-se com a fundamental distanciação que a operação historiográfica requer e a dimensão intelectual do seu «objecto» com inteira justeza exige.

(Página deixada propositadamente em branco)

## SIGLAS UTILIZADAS

*BAUC* – Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra

*BBUC* – Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra

*ESXX* – Estudos do Século XX – Ceis20-UC

*Miscelânea* – *Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, Figueira da Foz, 1959-1962.

*RF* – *Revista Filosófica* (Coimbra, 1951-59)

*RHI* – *Revista de História das Ideias*

*RUC* – *Revista da Universidade de Coimbra*

AMAP – Arquivo Municipal Alfredo Pimenta-Guimarães

AUC – Arquivo da Universidade de Coimbra

BFF – Biblioteca Pública Municipal Pedro Fernandes Tomás-Figueira da Foz

BJPII – Biblioteca João Paulo II, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa

BN – Biblioteca Nacional de Lisboa

TT – Torre do Tombo

Em texto:

*OC*, Joaquim de Carvalho, *Obra Completa*, Lisboa Fundação Calouste Gulbenkian, 1978-1997, VIII+I vols.

(Página deixada propositadamente em branco)



## **CAP. I INTRODUÇÃO**

### **VONTADE DE SABER, PEDAGOGIA DO ESFORÇO**

Ao indagar-se na densa obra sentidos originários e a corênciã da construção teórica e da investigação historiográfica de Joaquim de Carvalho (1892-1958), professor e investigador universitário, erudito, bibliólogo, polígrafo, autor da lauda que entre 1978 e 1997 ressurgiu na *Obra completa* sob chancela da Fundação Calouste Gulbenkian e a meritório encargo de José Vitoriano de Pina Martins, sobreleva o esforço metódico e a *vontade de saber* do artífice da nova e rigorosa feição da história da filosofia e da cultura, em linha com a *história do espírito* desenvolvida, na transição dos séculos XIX-XX, pelas escolas alemãs.

Todavia está longe de ser um desconhecido da historiografia da cultura e, em particular, da história da filosofia e da história da historiografia em Portugal: Joaquim de Carvalho é o mestre incontornável na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra na primeira metade do século XX, ao promover a historiografia da cultura em moldes inteiramente novos, sem renunciar à tradição erudita, filológica e documentalista que aí se desenvolvera (António de Vasconcelos, Gonçalves Guimarães, José Maria Rodrigues, Mendes dos Remédios, Carolina Michaëllis), para a lançar em novo rumo crítico, problemático e hermenêutico e alicerçando, a partir do final da década de 20, um específico método histórico-evolutivo a cuja gestação a lição da escola metódica de Langlois e Seignobos não seria alheia, como se dirá, mas que aí se autonomiza num específico método de investigação que, pela sua extensão, diversidade e profundidade, não conhecera entre nós autênticos predecessores. E no campo da história da filosofia, sobretudo, organizaria sentidos possíveis do que não passara do

amontoado mais ou menos desconexo de informações e raridades avulsas, que mostravam não só a insuficiência dos estudos filosóficos como o desprezo votado ao seu ensino pelos *curricula* oficiais, dada mormente a carência das faculdades de Letras e de uma específica licenciatura universitária em Filosofia, situação só superada a partir da reforma republicana do ensino superior de 1911 que as instituiu na antiga Universidade e na de Lisboa, entretanto fundada.

Não surpreende assim que, pela solidez dos inúmeros caminhos que ele-geu para as inquirições, pelo sentido globalizante da obra e pelo paradigma metodológico que suscitou e desenvolveu, Joaquim de Carvalho tenha sido diversamente discutido, em alguns casos em abordagens fecundas, por um heterogéneo conjunto de autores. De Pina Martins (1978-1997), com estreito conhecimento textual e pessoal, traçando andamentos, modalidades e até intuítos da sua produção, a Alberto Ferreira que no campo marxista em 1961 contestara, a partir do materialismo dialéctico, a matriz ideológica da sua oficina historiográfica, não sem reconhecer a insistente avocação de uma historiografia cultural e filosófica e a “sua intuição da força modeladora do tempo nas concepções dos homens”; de Cruz Malpique (1959), António Ferrão (1960), Jorge Peixoto (1976) e Joaquim Montezuma de Carvalho (1992), Marinho dos Santos & Azevedo e Silva (2004), esclarecendo e entretecendo a biobibliografia ou contextualizando a sua produção; de Fernando Catroga, Amândio Coxito, A. Pinto de Castro, evidenciando em 1994, numa homenagem de estudos, a problemática historiográfica e filosófica e o papel do sábio bibliotecário e editor universitário. Também na releitura da anterior (F. Catroga, 1981, 2001, Eduardo Lourenço, 1992, 2002; H. Jales Ribeiro, 2005 e 2013); ou no estudo do seu republicanismo liberal (2008: M. Real; Mendonça & Martins); ou em entradas sistematizadoras em sede historiográfica (J. Amado Mendes, 1996; P. Archer, 2011, 2012), do sentido filosófico da historiografia das ideias e do seu legado pedagógico e crítico (Alexandre Morujão, 1958, Alain Guy, 1960; Barahona Fernandes, 1962; Sílvio Lima, 1974, 2002; Miguel Baptista Pereira, 1982, Orlando Ribeiro, 1982, Eduardo Lourenço, 1992, 2012; J. Maurício de Carvalho, 2001, 2013 e 2014) ou até na presunção do sentido nacionalizador da *filosofia portuguesa* putativamente seguido (Santana Dionísio, 1966) em cuja frontal

refutação Sílvio Lima (1966, 1974) mostrou como essa seria a projecção mais adequada a quem a propusera do que decidida a estabelecer sólido contributo ou a esclarecer a autenticidade teórica da obra do mestre; em suma, na ratificação justa de ter sido Carvalho o mais especializado e o mais abrangente historiador da cultura que algum dia trabalhara numa universidade portuguesa (Cabral de Moncada, 1960). Memória perdurável, testemunhou Pinto de Castro, na leitura das obras e nos “louvores da sua cultura e do seu saber, que sem excepção, sempre ouvi a meus velhos mestres, mesmo àqueles que não se identificavam ideologicamente com ele”<sup>1</sup>. Para muitos, como Pina Martins, a prematura morte de Joaquim de Carvalho deixara “uma lacuna difícil de preencher na investigação científica portuguesa”<sup>2</sup>, ao moldar idiosincrasias e iluminar caminhos novos as suas inquirições pautaram-se pela “informação segura e abundante, o sentido da problemática, a atenção às nossas coisas, e, até, um estilo que, apesar de severo, como era mister, alcançava por vezes momentos de discreta mas cativante eloquência”, como o definiria Joel Serrão<sup>3</sup>.

Como reclamava Barahona Fernandes, no início da década de 1960 e no pioneiro ensaio sistemático sobre a sua historiografia filosófica, há muito que sobre Joaquim de Carvalho se justificaria exegese homogénea e uma investigação sistemática, que verificasse na obra o legítimo encontro do contraditório, a procura dialógica e com a ela a busca das fontes dessa dialogia sem a qual a Filosofia sucumbe – consubstanciada na luta pela liberdade pessoal, política e intelectual dos cidadãos e aclarada, por isso, por um ideal libertador da pólis que a aspiração democrática do republicanismo corporizava. Ora, se é possível gizar o epítome prévio do trabalho historiográfico e das correlatas tarefas do problematizador, do publicista e do mestre universitário, será na explicitação do *tempo* e do *lugar*, como significados, que o seu combate pela *libertas philosophandi* encontrará a

---

<sup>1</sup> Aníbal Pinto de Castro, na apresentação da «Sessão comemorativa do 1 Centenário do nascimento do doutor Joaquim de Carvalho», *BBUC*, XLII, 1994, p.387.

<sup>2</sup> Carta, de Poitiers, a J. M. de Carvalho, de 30-XI-1958, BFF, *Espólio Joaquim Montezuma de Carvalho*, Caixa Arquivo PES-32.4, fl.1.

<sup>3</sup> Joel Serrão, «Lembrança do Doutor Joaquim de Carvalho», *Litoral*, Aveiro, n.º 233 (monográfico), 11-IV-1959, p. 9.

melhor expressão. Esclarecer este aspecto é apelar a uma espécie de *lógica* do irrenunciável, porque examinada à luz do *ethos* do paideuta e do investigador, que conferisse sentido e forma à obra de um trabalhador intelectual que, dir-se-á, não conheceu fadiga na *libido sciendi* ou a fácil e mais vulgar preguiça do juízo avulso e infundado. Adversário declarado das *pedagogias da simplicidade* (cf. *OC*, V, 182), não cedeu diante a complexidade teórica e analítica requerida pelos objectos empíricos, os textos e os contextos filosóficos, que são integrantes do campo teórico, entenda-se, e nessa dificuldade identificou a complexa especificidade da tarefa do historiador da filosofia e da cultura.

O apelo de Barahona Fernandes justificava-se. A equilibrada atitude espiritual fora afinal insuficientemente avaliada no seu tempo, vivido em antagónicos hossanas às explicitações totais e omnicomprensivas do mundo e da vida. No sentido mais fundo da obra, o próprio Joaquim de Carvalho do *scriptorium* refuta desmandos unilaterais dos que cuidavam excessivo o seu personalismo, mesmo se fosse procedente a crítica ao *culturalismo* que alguns arguíam, e outros o filtravam então à luz hegemónica de infradeterminações – e a que desconhecidas zonas de indeterminada obscuridade o luzeiro e a candeia conduziram –, matizadas pelo sociologismo ou pelo economicismo, explicações reducionistas e ilusórias no campo cultural e que persistiam em negar a autodeterminação da instância teórica da sua produção e se destinavam, no fundo, a indeferir a autonomia epistémica do estudo metódico de *desenvolvimento* das ideias no qual o historiador mais se empenhara.

E uma releitura desapaixonada não autoriza nem abriga *a contrario* reservas e críticas daqueles que sublinhavam a unilateral positividade e uma indagação objectivante e adogmática que parecia abstrair da apregoada tradição mítica e mística de uma cultura multissecular<sup>4</sup>. Por outras palavras, o esforço secularizador da historiografia filosófica e da filosofia mesma, a *desdivinização* que Carvalho celebrou na fundamentação problemática da

---

<sup>4</sup> Refutando o teor destas críticas, cf. Barahona Fernandes, «Joaquim de Carvalho: pessoa e atitude espiritual», *Miscelânea*, Figueira da Foz, Biblioteca Joaquim de Carvalho (1963), pp. 895-897.

tarefa intelectual e não absorto *abandono*, constituía-se a partir do estudo e da reconstituição historiográfica dos débeis vestígios dessa tradição, ou daquilo que em rigor Eduardo Lourenço considerou ser, até à entrada do século XX, a *falba* de uma autêntica tradição *filosófica*, pois também na perspectiva do discípulo a vida especulativa ou “o *pathos* filosófico nunca alcançou, entre nós, a possibilidade de se transformar num domínio de reflexão autónomo”, anulado ou subsumido pela hegemónica explicitação, mais assertiva que especulativa, de uma ortodoxia teológica à qual a filosofia se limitou a assistir como mero “fermento crítico ou serva humilde”<sup>5</sup>.

Sabe-se como a tradição teocêntrica ganhou raiz ou foi imposta em extremas condições. Não admira, aqui buscando o testemunho insuspeito de um filósofo do Direito, que Cabral de Moncada autenticasse a longa imutabilidade tardo-aristotélica e Escolástica, do século XIV até ao ultimo quartel do XVIII, caracterizando o ensino universitário de “*um dos países mais escolásticos do mundo*”<sup>6</sup>, corroborado por quem atesta que após o escolatismo aristotélico-tomista do século XVII só o positivismo comteano lograria atingir, como sistema de ideias, similar “volume, extensão e profundidade” na cultura filosófica portuguesa (OC, VIII, 343). E se, em *Descartes e a cultura filosófica portuguesa*, Carvalho lê na escolástica conimbricense “o canto do cisne do ideal científico do Estagirita”, Sílvio Lima, subscrevendo-o, sobreleva o “gigantesco esforço de modernização e rejuvenescimento da Escolástica. Mas esforço estéril, por definição já nado-morto” revelado no nome do curso: *Comentari Colegii Conimbricensis Societas Iesu in Libros Aristotelis Stagiritae*. As inovações seriam “*integradas e interpretadas, portanto neutralizadas, dentro dos dogmáticos princípios da tradição metafísico-peripatética*. Que *inteligibilidade e acção pedagógica prospectiva* podiam lograr essas infiltrações modernas (por maiores que elas fossem) se o vinho novo era vertido em odres velhos?”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Eduardo Lourenço, «Antero e a Filosofia ou a filosofia de Antero», *A noite intacta. (I) recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2001, pp. 87-90.

<sup>6</sup> L. Cabral de Moncada, *Estudos Históricos e Filosóficos, I*, Coimbra, UC, 1958, pp. 220-24, *sub. ns.*

<sup>7</sup> Sílvio Lima, (1944) *Ensaio sobre a essência do ensaio, Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, vol. II, pp. 1374-75.

Ora, seria este o preciso sentido que Joaquim de Carvalho validava num conhecido texto, nem sempre citado, «Evolução da historiografia filosófica em Portugal até aos fins do século XIX», editado na *Biblos* em 1946: se no período medieval não se constituiu um ambiente que permitisse clara consciência metodológica, não só da historiografia filosófica como da própria Filosofia, na época do Renascimento, logo refluído pelo espírito da cruzada contra-reformista que criou em estufa uma espécie de consciência a-histórica, “o ensino das escolas não despertava a problemática histórico-filosófica, orientado como era no sentido dogmático”. Mesmo a singular empreitada do longo *Comentário* conimbricense à filosofia aristotélica, iniciada em 1577 por Pedro da Fonseca, e por Manuel de Góis e por outros prosseguida em novos moldes, como Molina, Suárez, não se fez acompanhar de crítica fundamentação e de exegese histórica, antes se constituindo na tentativa de sistematização do único autor, entre a difundida adulação dos Antigos e o desprezo doutrinário dos Modernos, que absorveu com consistência as energias universitárias dispersivas numa conjuntura intelectual de muito longa duração (*OC*, II, 124-126) que em modalidades próximas e obstinadas se tornou estruturante.

### *A formação de um moderno*

Siga-se num ápice o *eu empírico*, instância psicológica da vivência constitutiva do ser e do saber, como Joaquim de Carvalho inúmeras vezes propôs nos seus estudos. Herdeiro, pela formação, de dúplici tradição religiosa, é o *raisonner* que o guia ao achamento antropológico da Modernidade, tomada como o «tempo axial» da imanência e da autonomia. Num primeiro nível formativo, tal corresponde ao assumido fundo das suas raízes talmúdicas e hebraicas: a velha árvore familiar dos Carvalhos, agora plantada na Figueira da Foz, enraíza em modestos boticários nabantinos (de Cem Soldos), ao longo de séculos vividos à sombra da ordem templária, ungidos em forte religiosidade. Como escreve um filho a ele devotado toda a vida<sup>8</sup>,

---

<sup>8</sup> Joaquim Montezuma de Carvalho, «Das relações entre Joaquim de Carvalho e Espinosa» posfácio a Bento de Espinosa, *Ética* (ed. Joaquim de Carvalho, 1950), Lisboa, Relógio d'Água, 1992, pp. 484-485.

“A voz da tribo dispersa repercutiu em Joaquim de Carvalho, um carvalho entre outros mais da floresta de carvalhos e cristãos-novos que El-Rei Dom Manuel I começou a semear em Portugal a torto e a direito ao proclamar a expulsão dos judeus (1496). A ascendência paterna, nesse berço tomarense de Cem Soldos era de raiz judaica. A da mãe, de Pereira do Campo, pelos aspectos somáticos e psíquicos, igualmente da tribo de Israel. Como principal atributo da ascendência paterna, uma profunda e visceral religiosidade” E prossegue, sobre a educação religiosa: “Fui descobrindo que os nossos antepassados (Jacinto de Carvalho, avô de meu pai; Joaquim José de Carvalho, seu bisavô, etc.) oficiavam como testemunhas nos próprios registos, sinal evidente de acolitarem os respectivos padres nas suas funções eclesiásticas. A tia Júlia, irmã solteira de meu avô paterno, foi professora de instrução primária (.) deixou fama de pessoa extremamente bondosa e unvida no amor a Deus: Foi com a tia Júlia que o menino Joaquim de Carvalho, meu pai, aprendeu a ler e a escrever”.

E um olhar mais atento no seu processo formativo, alargado no aprendizado liceal, evidencia esta dúplice encruzilhada entre tradição e modernidade, catolicismo e judaísmo, mediada por forte discurso racional. Feita a escola primária, segue o percurso educativo no recém criado Colégio Liceu Figueirense, moderna instituição que se instalara no Paço, em 1902, pela mão de José Luís Mendes Pinheiro, antigo professor liceal e universitário em Coimbra, pioneiro do movimento pedagógico da *Escola Nova*, na linha do pragmatismo liberal anglo-saxónico e do naturalismo nórdico, destoando por aqui se assegurar formação religiosa católica, porém sem obsoletos e tradicionais rigores meridionais, obstinação que lhe escapa. Entre 1902 e 1907, o menino Joaquim de Carvalho frequenta a escola, sem se destacar no quadro dos resultados escolares (apenas em concursos de tiro ao alvo), e aí consta primeiro como aluno interno e depois externo. Obedecendo na base ao plano curricular vigente no ensino intermédio do país, o que melhor caracteriza a escola é a extensão e diversidade das acções extracurriculares levadas a cabo: natação, navegação, canoagem, pesca, caça, passeios exploratórios da Natureza e visitas de estudo, carpintaria, serralharia, encadernação, tipografia,

modelagem, comércio, desporto (tiro, futebol, equitação, ginástica), lazer e cultura (concursos florais, representações dramáticas, declamação de poesia, coros musicais, para os quais se construiu um pequeno mas útil Teatro, estreado em 1906), fotografia, desenho, pintura, jornalismo – actividade concretizada em sucessivos títulos, *Recreio Litterario* e *Echos do Collegio* (que alunos redigiam, geriam e tipografavam) –, além das práticas laboratoriais de física e química em instalações, à época, únicas no país e de amplos saberes concretos propiciados pela exploração agrícola da quinta (horticultura, floricultura, agropecuária, tratamento dos cavalos). Conciliando o saber, o saber fazer e até os rudimentos do fazer saber, a escola punha em prática um peculiar método de estímulo e responsabilização, mormente nas áreas artística, agrícola e comercial, que consistia na utilização da moeda apenas internamente válida: o pecúlio acumulado por cada aluno, produto do rendimento escolar (prémios) e da exploração das diversas actividades produtivas internas (gestão, produtividade), quando não aplicado em pagar multas (indisciplina, atrasos, danos na actividade alheia), criava o espírito de auto-responsabilização.

Talvez não seja ainda o fordista *time is money*, mas, em prévia versão, *money is time*, numa sociedade meridional e ruralista pouco habituada a pensar, nestes termos, a produtividade e na qual o capitalismo se excomungava como praga do inferno. De facto, a pedagogia não se excluía da utilitária e pragmática gestão do tempo, verdadeira norma funcional. Da sábia utilidade das horas e dos dias, se chegava à regra de Hesíodo: a do trabalho autodisciplinador que hominiza o mundo. Mensagem estranha a uma sociedade conformada no desperdício suntuário do tempo e na diabolização do trabalho, como suplício máximo e a mais infamante consequência do pecado original.

Tudo isto reflecte a intensa modernidade do pensamento pedagógico que movia o Colégio Liceu, cujo eco de Pastalozzi se escuta, num tipo de ensino na linha anglo-saxónica e aberta que promovia o *self-government* e responsabilização da liberdade individual, a sobriedade disciplinar, a criatividade e o campo aberto à observação, ao experimentalismo, ao convívio com a Natura, ao essencial respeito da outriedade. E se nalguma actividade, como aluno externo depois, o jovem Joaquim de Carvalho



menos participará, não deixa de partilhar essa respiração do *ar livre* que responsabiliza e anima o ser e contamina o espaço escolar como verdadeira filosofia pedagógica. Programa possibilitado, na prática, pela qualidade dos mestres, a começar no docente de física, química, matemática e exercícios gímnicos, Mendes Pinheiro, o animador do projecto, ao qual pelo pragmatismo e espírito inovador e anti-rotineiro não falta a idiosincrasia típica da *gente de nação* que anseia pela Jerusalém eterna e o retorno ao Sinai. À semelhança da língua mátria, objectivada em inúmeras actividades de enriquecimento curricular, as línguas estrangeiras gozavam de estatuto privilegiado e eram lecionadas preferencialmente por mestres alemães, ingleses, franceses. Nas ciências da Natureza havia o cuidado de testificar instrumental e metodologicamente os enunciados. Não admira que Álvaro Viana de Lemos, um apóstolo da *educação nova*, aqui inicie a prática pedagógica em situação formal. Nem surpreende que o Colégio Liceu fosse, conjugado com o sólido ambiente familiar, a pedra angular do processo formativo e educativo de Joaquim de Carvalho, e dos seus pares, algumas dezenas de jovens de famílias ricas ou abonadas (que não excederam em 1910, no pico de frequência, 81 inscrições internas)<sup>9</sup>.

Testemunha singular da infância e juventude, Cristina Torres, depois creditada pedagoga figueirense, relata: “Parece-me vê-lo, rapazinho magro e esbelto, correr e rir através da ruazinha da quinta que tanto amou depois. Não me lembro duma maldade, dum ninho arrancado, duma planta partida, duma brincadeira desastrada”. E o menino expõe ele próprio a visão do conflito «filosófico» do Mal ao olhar dos seus onze anos: “tenho diligenciado, examinando as silveiras e as árvores, ver se descubro algum ninho, mas as cautelosas avesinhas, de tal modo se escondem às vistas humanas que nem um tenho descoberto, o que, em parte, me desgosta e, por outro lado, estimo, pois poderia eu ser tentado a tirar algum, e depois certamente teria remorsos de ter causado mal às inocentes avesinhas” (cf. *OC*, VIII, 394)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. P. Archer de Carvalho, «A escola nova que Joaquim de Carvalho frequentou: o *Colégio Lyceu Figueirense* (1902-1911), *Litorais. Estudos figueirenses*, n.º 9, XI-2008, pp. 7-31.

<sup>10</sup> Joaquim de Carvalho, «As minhas férias», *Recreio Litterario*, n.º 9, IV-1904, p. 4.

O fruto seria temporão e o salto qualitativo nos estudos só irá ocorrer depois, durante a frequência do Liceu público, nos 6º e 7º anos: agarra-se às leituras, saboreia e digere as prendas da Tia Júlia, professora do ensino primário, que o mimia com encilopédias e atlas: “Vejo-o anos mais tarde, curvado sobre os atlas e os livros coloridos de zoologia e botânica, presentes duma tia ou madrinha, não me lembro bem”, refere em 1959 Cristina Torres: “Ele frequentava o Liceu, eu a Escola Comercial e, nas férias, tínhamos grandes encontros em que Joaquim de Carvalho era já o professor que gostava de repartir o seu saber. Gostava de falar do que ia aprendendo, de estudar, de discutir e de surpreender o que a Vida tinha de mais atraente; e, aos 15 e 16 anos, a Literatura e a História eram as suas leituras predilectas”<sup>11</sup>. Por outras palavras, o jovem Joaquim mais gostava de saber para (poder) ensinar.

### ***A matriz intelectual: Herculano e Unamuno no escritório***

Certo é que em todos os passos da sua vida, mesmo os que pareçam banais, o mestre da história da filosofia cultivaria na universidade de Coimbra o *método* da indagação herculaniana como *vis* do saber só acessível ao essencial espírito de *honnête homme* e de probidade de carácter, num individualismo não egotista ou, como Unamuno esclareceu no historiador oitocentista e no pioneiro entre nós de uma escola de pensamento historiográfico, como cultor de uma *religião ibérica*, “a religião do austero e indomável individualismo”<sup>12</sup>. Este traço idiossincrático, determinante já em 1919 quando confrontar na primeira pessoa o jacobinismo instituído e instituinte do ministro saneador Leonardo Coimbra, foi vincando-o no ser: Alexandre Herculano, desaparecido quinze anos antes de Carvalho nascer, surgirá para ele como o paradigma do historiador emancipado, não apenas o expoente de uma mente que “reconstitui historicamente”

---

<sup>11</sup> Cristina Torres, «Humilde Homenagem», *Litoral*, ano V, n.º 233, 11-IV-1959, 2, cl. 3.

<sup>12</sup> In *O Instituto*, 1910, pp. 503-506; cf. Ángel Marcos de Dios (estudo, compilação e notas), *Escritos de Unamuno sobre Portugal*, Paris, Centro Cultural Português (F. C. Gulbenkian), 1985, p. 188.

(cf. *OC*, V, 72) e “o primeiro a apreender o relativismo das épocas”, mas como o exemplo maior de “homem íntegro, que jamais mentiu a si próprio e teve a glória de concorrer para que no seu século não fosse possível a mentira colectiva, a insectização da vida e a nódoa moral da coacção e da dissimulação do pensamento” (*ib.*, 185), intelectual liberto do taticismo das tutelas dos interesses e da retórica da política imediata, lida à luz dos vários matizes que a *politique d’abord* foi inventando entre as duas guerras mundiais. E mesmo enquanto homem de partido, Herculano fora o “mais puro e íntegro cartista” com quem Carvalho se irmanava no amor à liberdade mas não no anátema da democracia (*OC*, VI, 259 e ss.), posição atendível para quem subscrevia por 1930, contra a maré cheia da apodíctica certeza de uns e a busca da totalidade perdida e não achada doutros, a sua profissão de fé no relativismo político: “o meu porto é a Democracia liberal” (*OC*, VI, 275).

Aspecto relevante plantado no chão social e mental da escassez, não só o chão de pedras vivas como António Sérgio o supunha, mas no território pobre, de pessoas pobres, petrificadas pela iliteracia oficialmente imposta ou tolerada que o Liberalismo, desde o século XIX, não soubera combater. Chão mais difícil de achar, sob o ponto de vista analítico, por traduzir a duplicidade da conexa manifestação deôntica e ética do ofício do historiador, do crítico e do observador, cariz que melhor aproximará a oficina de Carvalho à do mestre oitocentista, mas sem o caudal interventivo e, por vezes, o polemismo que caracteriza Herculano. Analogia por esse motivo extensível ao amor à terra, ao municipalismo, aos valores estruturantes da axiologia burguesa e fundiária, pois “é na pequena burguesia, especialmente a agrária”, escreve em 1934, “que encontro os bastiões inabaláveis da nossa nacionalidade”, ou por palavras ainda suas, valores que consubstanciam “a conquista da independência, o desafio das adversidades, a hostilidade à vagabundagem e as fadigas e sacrifícios em holocausto à tranquilidade familiar” (*OC*, V, 189). É que sem esse *patriotismo localista* não se compreenderia “a existência do nosso espírito nacional” (*OC*, V, 127).

Também sob esta perspectiva resolutiva, Carvalho se situava no horizonte herculaniano, o que no seu caso quer dizer, escavando a vida no amparo das letras. E tal como o historiador oitocentista, regressado como

o pêndulo ao lazer e afazer da sua quinta do Pinhal, um Vale de Lobos sazonal e figueirense onde ficcionava, após 1926, dir-se-ia, o pequeno exílio interno da ditadura que sempre abominou, o agricultor das horas vagas comprazia-se em *rusticar* (como por vezes gosta de escrever em epístolas), tarefa repartida em “tratar do jardim, plantar árvores, podá-las (tinha várias tesouras de podar)” ou então “tratava das abelhas, dava demorados passeios, falava aos trabalhadores no tom da maior simpatia e amizade, deliciava-se a comer os melões e outras frutas. Tinha especial predileção pelo vinho da sua Quinta. Era com vivo prazer que oferecia aos amigos os mimos produzidos na sua propriedade.”<sup>13</sup>. No auto-retrato quase concluído, escrito em 1947, assume a condição de

Coimbrão (...) também de cepa velha, criado no respeito da máxima pombalina, humilde aprendiz da lição diuturna e silenciosa de alguns mestres num recanto solitário e quase inacessível, entre a Sé Velha, que viu nascer Portugal, e a Couraça de Lisboa, que vai ter ao Terreiro do Paço das nobres ilusões e dos erros que todos pagamos, à beira da Universidade que serve e ama, sem inquirir a fundo, para se não incomodar, se *isto* não continuará a ser *aquilo*, e na frente o rio que conduz ao mar que de criança lhe ensinou também a lição do incessante recomeçar<sup>14</sup>.

Homem “tão profundamente coimbrão”, observará Orlando Ribeiro, “que nem as sereias políticas da República de que era partidário convicto, nem as perseguições do obscurantismo, a que se opunha o seu espírito esclarecido e tolerante, o afastaram da Figueira da Foz nem da Universidade que de certo modo encarnava no que sempre teve de melhor”<sup>15</sup>. Espírito frugal, combativo e franco, herdado do modesto berço da foz do Mondego, naquela Praça Velha onde o seu avô, «Joaquim das Senhoras», se enraizara

---

<sup>13</sup> C. Malpique, «Perfil intelectual e moral do Prof. Joaquim de Carvalho», *Miscelânea*, p. 113.

<sup>14</sup> Prefácio a J. R. Baker, *A Ciência e o Estado Planificado*, Coimbra, Atlântida, 1947, pp. XVIII -XIX.

<sup>15</sup> Orlando Ribeiro, «Joaquim de Carvalho: personalidade e pensamento», *Biblos*, 56, 1980, p. 1.

ao serviço de uma abastada casa irlandesa e “onde os nossos pais labutavam pelo pão de cada dia e, podendo ser, pelo do dia seguinte” (OC, V, 287), reflectia bem as teses da *morigeração* e esforço que o historiador da *Origem e Estabelecimento da Inquisição* indicava como singular processo para se alcançar o progresso dos povos e a riqueza das nações, na linguagem desse seu século XIX. O próprio Joaquim de Carvalho dava o exemplo da *pedagogia do esforço* (cf. OC, V, 182) diligenciando em extenuante horário, para quem toda a vida elogiou o trabalho como o melhor fruto da acção humana. Trabalhador de jorna a jorna e de sol a sol, antes das sete horas matinais entrava no escritório, em casa, onde lia e escrevia à mão quase rasgando o papel num “incrível barulho” (escreve um biógrafo), de boina na cabeça, manta aos ombros pelo inverno.

Vivendo para a universidade e para a extensa família, que cresceria até aos dez filhos, na regra austera de quem era hostil a fados e futebol, o *clerc* não frequentava cafés, “chás inúteis, cinemas inúteis, passeios inúteis, com prejuízo dos meus trabalhos”, como asseverara ao biógrafo<sup>16</sup>. Aberto no trato pessoal, “talvez certa aura de inacessibilidade”, esclarecerá depois Eduardo Lourenço, tivesse “a ver com a toca familiar. Joaquim de Carvalho vivia num primeiro andar, em sua casa, e aí se isolava daquela *familota* toda, daqueles filhos todos que viviam por baixo, no rés-do-chão, num mundo à parte, do qual se distanciava” para poder trabalhar<sup>17</sup>. Labor tão extenuante que os mais próximos amigos o aconselham, muito novo ainda: “não se demore em recolher à sua Figueira. Isso aí [Coimbra] deve ser um inferno. Mas sobretudo precisa descansar. Eu faço votos para que descanse, como é necessário à sua saúde. Trabalhe moderadamente”<sup>18</sup>. Não cumpriria o alvitre.

Destruído o casario da Alta, naquela “encosta de tão lírica beleza e donde se tem divisado, por vezes, o mais vasto panorama intelectual

---

<sup>16</sup> Cf. C. Malpique, art. e op. cit.

<sup>17</sup> Da entrevista da Guarda a 6-VII-2007; P. Archer de Carvalho, *Silvio Lima. Um místico da razão crítica (da incondicionalidade do Amor intellectualis)*, Coimbra, FLUC, pol., 2009, pp. 692-696.

<sup>18</sup> José Barbosa, «Correspondência de Luciano Pereira da Silva», carta a JC de 8-VIII-1926, *BBUC*, 39, 1984, p. 89.

da nação” (OC, V, 165), que conferia inequívoca linguagem urbana à cidade que então em pouco mais o era, lamentaria a impossibilidade de continuar o passeio peripatético, em décadas cultivado com pares e discípulos, discorrendo, dissolvendo “pelo passeio ou pelo colóquio num círculo de amigos das impertinências e aborrecimentos do dia” (OC, V, 161). Talvez persistisse a memória das longas digressões e infindáveis interlocuções que travou com Miguel de Unamuno, num encontro breve de dias, provavelmente nos primeiros de agosto de 1914, na época especial de exames enquanto finalizava o curso jurídico; e foi no pacífico e largo vale onde escorre o rio, longe do “incêndio da guerra que vai por essa Europa dentro”, que o encontro fascinou o jovem estudante de Direito e de Letras, no relato de um condiscípulo jurídico e amigo de infância figueirense:

Nós tínhamos já por ele aquela sincera admiração que impunha, instintivamente, a todos que o conheciam. / Um dia ao almoço, transfigurado, cheio de entusiasmo, contava-nos a estada em Coimbra do grande filósofo e professor de Salamanca D. Miguel de Unamuno. / Conhecera-o na Biblioteca da Universidade, e prestara-lhe quaisquer esclarecimentos em termos que o deslumbraram. / O notabilíssimo e irrequieto Professor, ao tempo creio que homiziado em Portugal, perguntou-lhe se ele era o melhor aluno do curso e ele, modestamente, respondeu-lhe que não, que era dos menos aplicados. / O Catedrático, verdadeiramente surpreendido, e agradado, não o largou mais enquanto esteve em Coimbra. / Decorria o almoço e nós bebíamos as palavras com que o nosso companheiro descrevia os passeios e as intermináveis conversas com o grande Professor espanhol. / A sua admiração por ele não tinha limites.<sup>19</sup>

Unamuno, pela primeira vez expulso do *rectorado*, viera de novo a Portugal, onde tem excelentes relações, a Norte, com Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoais, Leite de Vasconcelos, o malogrado Manuel Laranjeira, Leonardo Coimbra, Álvaro Pinto e, em Coimbra, onde já estivera em 1904

---

<sup>19</sup> Rafael Salinas Calado, *Memórias de um estudante de Direito (1911-1916)*, Coimbra, Coimbra Editora, 2<sup>a</sup> 1961, p. 146.

e em agosto de 1910 e neste ano colaborara em *O Instituto*, conhecera, por intermédio de Eugénio de Castro, Mendes dos Remédios e o editor França Amado. São legíveis sinais escritos da cidade que a Unamuno também o marca, “vi Lisboa, que me llamó gran cosa la atención – prefirio Coimbra”<sup>20</sup> e ecos dessas ou doutras conversas, “al fondo el Mondego, el rio portugués, la gran corda de la inmensa lira que este pequeño pueblo que suspira y canta a la vera del mar tenebroso. (Assi lhe llamarón ellos a esta tan luminosa mar)”<sup>21</sup>. Homiziado o basco em 1914 na Figueira com a família, em férias mais ou menos forçadas pois fora impossibilitado de voltar à cátedra, talvez Joaquim de Carvalho movesse influências na terra natal para que Unamuno aí conferencie e há circunstanciado reporte da comunicação, lida a 22 de Agosto (*Gazeta da Figueira*, 26-VIII-1914).

Homem de rotinas e disciplina kantiana, convivendo nas breves tertúlias ocasionais com alunos ou acabadas as lições pela tarde, Joaquim de Carvalho percorria as livrarias da Baixa citadina, a Atlântida que lhe será fiel aliada, o Cunha «das valsas» depois semiclandestino entreposto de livros proibidos, ou entrava na Farmácia Donato reunindo num círculo de amigos. Voltado a casa, que até 1934 foi na rua da Ilha (depois, na de S. Cristóvão), tornava à revisão das copiosas provas tipográficas suas e de inúmeras publicações que dirigiu na Universidade (editor da *Revista da Universidade*, seria o director da Biblioteca Geral e editor do seu *Boletim* até 1931) e no Instituto de Coimbra, entrado como sócio efectivo aos vinte e quatro anos, em 1916, no qual foi secretário-geral da revista homónima ou as muitas publicações e edições que exemplarmente dirigiu na Imprensa da Universidade, até à extinção desta.

O domingo era, por norma, reservado ao tráfico epistolar mais demorado que ao longo da semana não conseguira despachar. *Escrita de si* expedida ao outro, como a leu Foucault<sup>22</sup>, a carta institui precioso

---

<sup>20</sup> *Epistolário Ibérico. Cartas de Pascoais e Unamuno*, prefácios de Joaquim de Carvalho e Manuel Garcia Branco, Joaquim Montezuma de Carvalho editor (1<sup>a</sup>1957; 1990), Madrid, Orígenes, 1994, p. 63.

<sup>21</sup> *Escritos de Unamuno sobre Portugal*, op. cit., p. 221.

<sup>22</sup> Cf. Michel Foucault, *O que é um autor?*, Lisboa, Vega, 6<sup>a</sup>2002: «A escrita de si», pp. 145-160.

instrumento documental e analítico para a visita guiada ao interior de um autor, às angústias e alegrias, estados de saúde e de espírito, derrotas e júbilos do quotidiano, documento captado no instante em que o autor se autodisciplina, lendo-se ao adestrar a escrita, exercitando a amizade, o consolo, o conselho, o desacordo, num certo modo de cada um se manifestar a si próprio e aos outros. Leitor e escriturário compulsivo, *homem de colossal leitura* na autenticação de Eduardo Lourenço<sup>23</sup>, Joaquim de Carvalho trocou vastíssima correspondência com alguns dos intelectuais mais representativos do seu tempo, integrando importantes redes epistolares, nalgumas sendo o fulcro, muito por solicitação da actividade editorial, do ministério, ou da acção cívica e política.

Cifrar-se-ão na ordem das muitas centenas, estimativa grosseira pois o acervo continua inexplicavelmente cerrado, as cartas recebidas e / ou enviadas a João de Barros (*OC*, VIII, 133-140), António Sérgio<sup>24</sup>, Rodrigues Lapa<sup>25</sup>, Afonso Lopes Vieira, Hernâni Cidade, Sílvio Lima<sup>26</sup>, Vitorino Nemésio, Alfredo Pimenta<sup>27</sup>, Fidelino de Figueiredo, Luciano Pereira da Silva<sup>28</sup>, Edgar Prestage, Barahona Fernandes, Raul Proença, Vieira de Almeida, Jaime Cortesão, Álvaro de Castro<sup>29</sup>, para referir maços volumosos ou actores mais representativos, além de pungentes excertos das cartas de Carlos Eugénio Correia da Silva (*OC*, V, 162-184) a ele dirigidas e por si publicadas e além das poucas divulgadas de Aquilino Ribeiro

---

<sup>23</sup> Eduardo Lourenço, *Heterodoxia III*, in *Heterodoxias, Obras Completas*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p. 420.

<sup>24</sup> Das quais se conhecem as 68 enviadas por Sérgio no período de exílio: cf. F. Catroga e A. Veloso, «António Sérgio: cartas do exílio a Joaquim de Carvalho (1927-1933)», *RHI*, 5 (t. II), 1983, pp. 951-1028.

<sup>25</sup> Rosmaninho, Nuno *et alii*, *Correspondência de Rodrigues Lapa. Selecção (1929-1985)*, Coimbra, Minerva, 1997.

<sup>26</sup> P. Archer, *Sílvio Lima. Um místico da razão crítica*, op. cit., pp. 633-638.

<sup>27</sup> Maria do Rosário Azenha & Olga da Cunha Ferreira, «Cartas de Alfredo Pimenta para Joaquim de Carvalho», *RHI*, 9, 1987, pp. 937-1016. Última-se a edição da correspondência de Carvalho a Pimenta.

<sup>28</sup> José Barbosa (introd. e notas), «Correspondência de Luciano Pereira da Silva para Joaquim de Carvalho», *BBUC*, cit., pp. 41-90.

<sup>29</sup> Transcrita por Aires Antunes Diniz, *Cartas a Joaquim de Carvalho – Uma incursão na sua Militância Política e Cultural*, trabalho inédito (2009) a que se acedeu por cortesia do Autor, a quem se agradece.



(3), Bernardino Machado (2), Egas Moniz (2)<sup>30</sup> ou de Joaquim Bensaúde, Duarte Leite, Fontoura da Costa<sup>31</sup>. E o maço de dezenas de epístolas que na última fase da vida escreve a João Cruz Costa, da Universidade de São Paulo, terá constituído “uma espécie de memória portuguesa do seu tempo e do ensino universitário português”. Prometida a publicação há mais de meio século<sup>32</sup>, continuam inéditas, agora em edição pelas mãos de uma investigadora brasileira ao caminho trazida por Fernando Catroga, crítico e prossecutor do esforço universitário de Carvalho na arte hermenêutica da decifração de sulcos humanos nos socalcos do tempo. Entretanto, foi editada no local certo, no prelo renovado da *sua* Imprensa, a correspondência com Edmundo Curvelo<sup>33</sup> o malgrado universitário de Lisboa, um mestre, particularmente nas áreas da epistemologia, da lógica e psicologia lógica, cujos originais trabalhos Vieira de Almeida considerara então “mais conhecidos talvez fora de Portugal do que no nosso meio”<sup>34</sup>.

A ausência de estudos e a dificuldade da edição crítica e sistemática da epistolografia tem adensado a insuficiência do conhecimento circunstanciado do pensamento de Carvalho na integração da tarefa filosófica e historiográfica nos dias que viveu. Sabe-se como se goraram ocasiões de excelência: em 1979 perdera-se a melhor conjunção para disponibilizar o cartório aos investigadores ao não ser incorporado na totalidade da venda da biblioteca pessoal à Universidade de Coimbra<sup>35</sup>. Decorridas mais de três décadas e meia, a política de memória conduzida pelos descendentes, até muito tarde cerrando-o entre portas, poderá desaguar numa

---

<sup>30</sup> [www.joaquimdecarvalho.org/documentacao/cartas](http://www.joaquimdecarvalho.org/documentacao/cartas) [de 1 a 16], última consulta: 25-VI-2014.

<sup>31</sup> Cf. J. Marinho dos Santos e J. M. Azevedo e Silva, *A Historiografia dos Descobrimentos através da correspondência entre alguns dos seus vultos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2004.

<sup>32</sup> Cruz Malpique, «Perfil intelectual e moral...», art. e op. cit.

<sup>33</sup> Manuel Curado & José António Alves, *Um génio português: Edmundo Curvelo (1913-1954)*, Coimbra, IU, 2013; cf. Augusto J. Franco de Oliveira (org.), *Cartas de Edmundo Curvelo a Joaquim de Carvalho (1947-1953) e Outros Inéditos*, Lisboa, Centro de Filosofia das Ciências da U. de Lisboa, 2005.

<sup>34</sup> Vieira de Almeida, «*In Memoriam*. Doutor Edmundo Curvelo», *RF*, 10, V-1954, pp. 83-84.

<sup>35</sup> Ofício do presidente do C. Directivo da FLUC, 9-II-1979. BFF, *Esp. Joaquim Montezuma de Carvalho*, Cx PES-32.10. Estimada em mais de 17.500 volumes, a livreria foi adquirido por 4.500 contos.

política do esquecimento que se teme irreversível e que poderá induzir o silenciamento de fontes. O não acesso à sua epistolografia dificulta ou exclui no limite, senão compromete, hermenêuticas mais arrojadas e testificadas, mormente a fixação compreensiva e o mais fundo entendimento idiossincrático do professor universitário na escrita de si, nos andamentos da obra, na vasta teia de sociabilidades intelectuais que teceu ao longo da vida, nas querelas em envelope fechado. Situação não desbloqueada mesmo quando, em 2012, o Prof. João Montezuma de Carvalho, um dos filhos, legou um pequeno acervo epistolar passivo, agora em consulta no Arquivo da Universidade, que apenas abrange Laranjo Coelho e António Baião<sup>36</sup>. Espera-se que actuais projectos de investigação reforcem a consciência do problema e se criem as condições para abrir as portas do cartório aos especialistas; mas impõe-se concluir que demasiado tempo se perdeu já em busca do tempo perdido.

### ***A Filosofia na Casa nova***

A profanação, anunciada em 1823 e tentada em 1907, atingiu na Alta da cidade o *santuário das ciências e das letras*. A *velha senhora, alma mater* dos bacharéis queirosianos, na qual Rafael Bordalo via a *extinta luz*, perdia o monopólio dos saberes. A Lei da República de 22 de Março de 1911, cria as Universidades em Lisboa e Porto, pedras de um mais vasto programa laicizador que visa expulsar o Deus histórico dos católicos, dos rituais, da semiótica e do paradigma universitários. Elucidativo é o preâmbulo da lei: “porque a grande razão política das revoluções incide nas transformações sociais em que estas importam” e tal como “a Revolução Francesa destruiu as instituições de ensino herdadas da sociedade católica”, “assim a revolução portuguesa de 5 de Outubro tem o dever de reformar os diversos ramos do ensino para chamar a Nação ao exercício da democracia”.

---

<sup>36</sup> C. S. A. Marques, «Coleção das Cartas realizadas pelo Doutor Joaquim de Carvalho. Catálogo», *BAC*, XXVI, 2013, pp. 81-107; acesso electrónico: cartas de António Baião e Laranjo Coelho.

Abolidos os juramentos religiosos, o foro académico, o hábito talar no espaço público (tornando-se facultativa a capa e batina), interdita-se o ensino da religião nas escolas estatais e do Direito Eclesiástico na respectiva faculdade, “atendendo [a] que as ciências entraram definitivamente no período de emancipação de todos os elementos estranhos à razão”. A *Constituição Universitária* de 19 de Abril de 1911 – publicada na véspera da Lei da Separação – certifica o fim da Faculdade de Teologia e estatui a de Letras, exigência mesma dos teólogos desde a década de 1880. Os *mercados* sentenciavam o fim da teologia: em 1910, para 12 lentes, uns subempregados noutras tarefas, apenas 20 alunos totalizavam os V anos do curso. E, em 1911, inscrevem-se 21 alunos em Letras: mas o *trend* de crescimento irá superar, em meados de 1990, a fasquia dos 4.000.

Aos poucos, um estranho termo do idealismo alemão, *Weltanschauung*, ouve-se na única voz feminina, uma professora alemã numa Faculdade de inspiração francesa que espartilha as Ciências (Históricas, Filosóficas, Geográficas) das Filologias (Clássica, Românica, Germânica) e impõe a matriz Histórica ao subalternizar a Filosofia que será, por sua vez, sombra tutelar da Psicologia, cuja licenciatura é impugnada. O curso filosófico, atulhado de história e opções filológicas, só dispõe de duas cadeiras de «filosofia pura» (*Lógica e Moral*) e três de História da Filosofia (*Antiga, Medieval e Moderna* – depois, *Moderna e Contemporânea*). Casos notáveis: novos saberes humanísticos, como a antropologia cultural, são omitidos, exceptuando a *Psicologia (Experimental e Geral)*; e as ciências sociais emergentes, mormente a Sociologia, a comteana mãe dos saberes, não integram o currículo. Em Etnologia, na lição racista de Eusébio Tamagnini, lê-se o *struggle for life* ao contrário, *life for struggle*, que lhe irá prover o nacional-sindicalismo. Alguns universitários habitam o poder e o poder seduz universitários; mas não a universidade, parente pobre que dá copiosos políticos. Será essa a tradição em grande parte do século XX com a qual o país rural e analfabeto (69,7%, em 1911) convivera no século XIX.

Em 1912, projectam-se muros para a nova ideia, concluídos um quarto de século depois. Nada se vê hoje, pois a Faculdade foi bombardeada pelo Estado Novo e seus arquitectos: o sarcófago jaz emparedado no actual *bunker* da Biblioteca Geral. Em 1951, surgiria essa outra caixa

forte fechando a Faculdade de Letras no ilusório exílio da ignorância do mundo. Para a *modernizar*, os filhos devoravam a Mater, estranho caso de quem tinha repulsa à Modernidade.

Se as Letras, sob a designação francesa e na universidade de inspiração napoleónica (com a mescla de Humboldt), são a grande novidade, também o é o ensino da Filosofia. No séc. XIX, ninguém, dado às coisas do pensar, deixara de acusar a penúria pátria do ensino filosófico e a sua exigência curricular: Silvestre Pinheiro Ferreira, Herculano, Antero, Amorim Viana, Sampaio Bruno, Adolfo Coelho, *sub specie* Teófilo Braga (desde que fosse a *sua* a filosofia oficial). Ao longo de 160 anos, na pombalina Faculdade de Filosofia só por equívoco cabe a filosofia: Lógica Racional das Ciências, pouco mais. É certo que a reforma de 1772 introduzira obras filosóficas de Christian Wolff, António Genovesi, Heinécio e iuspolíticas de Pufendorf, Grócio, Martini, Bachio: mas a Viradeira aos poucos exilara o ensino filosófico, e extinto o Colégio das Artes (em 1834-36), sumiram-se no século Liberal os estudos humanísticos em Coimbra. Eram Alunos os que faziam os «cursos» dramáticos, literários e as leituras filosóficas, em convivência extraoficial com algum mestre tresmalhado: Garrett, Feliciano, e uma legião de poetas menores e boémios das letras, fulgurando impune a santa revolução nos céus de Coimbra na *vox* genial de Antero. Após a reforma Passos Manuel, a filosofia confinara-se à propedêutica do Direito e em meados do século o kantismo, por via dos comentadores, dará lugar, desde a década de 1860-70, ao krausismo e sociologismo, onde Hegel se caldeara.

Não é difícil entender como a Filosofia, que, na lição kantiana do *Conflito das Faculdades*, sintetiza a autêntica vocação *incondicional* dos saberes universitários (Derrida), se emparedou entre o *eruditismo* tradicionalista e o *historicismo*, de matriz positivista ou, melhor, ficou refém do conflito entre Razão e a Fé, projecto de uma ontologia primária que incomunica crença e descrença ou, depois, descrença e crença. Se o cientismo decretara a órbita da filosofia, mera «teoria do conhecimento» ou enciclopédia das ciências, a meditação incondicional, *hipótese metafísica*, é estrangulada a duas mãos: à destra teológica, pela dogmática criacionista e pelo neotomismo categorial revigorado no concílio Vaticano I; à sinistra teleológica, pelo

paradoxo perfectibilista da *Filosofia Zoológica* de Lamarck que o monismo determinista aduz na ontogénese e filogénese dos Seres.

A fenda epistémica que a filosofia instala no intervalo da temporalidade, de que falará Martin Heidegger naquele seu idioma inventado, a filosofia, o corte criador para pensar, era comprimida pelo evolucionismo de H. Spencer e o continuismo físico-matemático naturalista, a *metafisiofobia do tempo*, dirá Adolfo Coelho; doutro lado, pelo continuismo bíblico de conteúdo ainda providencial ou apocalíptico que afasta as almas só a os anunciar.

Em 1911, não são claros os sinais da revolução científica que Mach, Poincaré, Max Planck, abrem com Albert Einstein, devorado pela infinita paixão teórica do mundo. A tese de Leonardo Coimbra, eco da relatividade restrita, é vencida em Lisboa em 1912 – no mesmo concurso que nega à *universitas* a liberdade neokantiana de António Sérgio. O universo, a partir e sobre o qual os filósofos pensam, tirando a intempestiva nietzschiana, a *durée* de Bergson, ou, depois, a ontologia negativa e a *outridade*, do Pessoa *poetosofo*, assenta ainda na *superstição* dos pretensos números pitagóricos ou da geometria euclidiana e na concepção newtoniana do espaço e do tempo, subjugada pela noção homogénea da continuidade estrutural da matéria, servida por regras cartesianas do pensar, inversamente inferidas, tornando analógica a normatividade da *res extensa* à *res cogitans*.

A velha antinomia essencialista entre os Seres e as Coisas degrada-se no século que na Flandres, em Auschwitz e no *atmoterror*, tratará coisas *como seres* e os seres *como coisas*, eleitos para a liturgia da matança. Como o cósmico princípio da incerteza, a lógica triádica e probabilística, o teorema da incompletude de Gödel, estariam na forja, assim era o universo, belo relógio ao qual o relojoeiro universal de Leibniz dera a corda e se sustentara, abandonado, em sensata e quasi eterna melodia finalista, silêncio que Marsenne ouviu em escala divina.

Neste quadro, não admira que a Filosofia se embale no dual giro pendular, estratégia bipolar gerada entre pólos que mutuamente se admitem, por se excluírem, e se consolidam nessa troca de sinergias simbólicas. Prova disso são, contra as sebentas de *História de Filosofia Medieval* e de *História da Religião*, os *Elementos de Filosofia Científica*, de Alves dos Santos, saídos em 1915. Arrepia hoje, após as releituras de Nietzsche,

Heidegger, Pessoa, Ricoeur, a exegese da *noesis* e da *poiesis* com o *rigor mortis* das *mathemata* e das ciências exactas: na cartilha do positivismo empirocriticista e evolucionista, em récita escolar, lê-se a filosofia como *sistematização das certezas* a que chega a ciência experimental. Didáctica da bíblia *científica* contra a *Bíblia* da revelação, ou método anticartesiano, emperra-se no impasse. Indague-se se é filosofia. Com sensatez dir-se-á que é profissão de fé, apostolado sectário.

Joaquim de Carvalho afirma-o no texto dedicado ao “escolástico” positivista Alves dos Santos, o seu mentor na nova casa. Mas não era só *mais um adesivo* da República; idolatrava a crença dominante, qual fosse: a 1 de Fevereiro de 1909 lê o *Te Deum* de D. Carlos; em 5 de Outubro exulta com a revolução; deputado monárquico, dias depois é secretário do presidente do Governo Provisório da República, Teófilo Braga. Na tese de 1900, o «teólogo» refuta monismo e evolucionismo; após 1910, o «filósofo» abraça-os com a fé nova do converso. Ao fundar o Laboratório de Psicologia Experimental para estudar a «congenitude do português», cujos dados empíricos continuam por ler, abria página nova. Morto em 1924, a Psicologia é interinamente regida por Maximino Correia, não sem que, em 1928, irrompa a polémica em torno da preterição de Serras Pereira para a vacatura da área. Mas o doutoramento deste, *A tese escolástica do composto humano* (1923), é de uma desusada obscuridade: sem lá por os pés (tratava-se de um doutoramento em psicologia *experimental*), quer no laboratório inferir, acudindo à filosofia perene e a Bergson, a *existência* de Deus na *alma* humana.

Em 1916, Alves dos Santos teve o grande mérito de convidar o aluno excepcional Joaquim de Carvalho para assistir a filosofia moderna e contemporânea, com o apoio de Mendes dos Remédios, o cronista hebraico que denuncia a “história da intolerância” pátria (*Biblos*, I, 1925). Não é despiçando. Carvalho ama a raiz talmúdica e fora, até 1912, um aceso jacobino.

### **O clerc universitário**

Na época em que melhor esclarece o pacto sinalgamático entre a filosofia e a pólis, ou entre a historicidade do pensamento e a história

política, mormente na investigação dos conceitos matriciais de *democracia*, *liberalismo*, *Regeneração*, *ideologia republicana*, Joaquim de Carvalho, em carta a Raul Proença, o mestre do *Guia de Portugal* então na dura privação do exílio em Paris, expõe-lhe o propósito de editar e divulgar as obras fundamentais da filosofia europeia que forjassem uma autêntica cultura filosófica, o referente ausente: “Depois de ter dado a conhecer Portugal aos Portugueses e à Europa”, declara em 1930, “permita-me pedir-lhe que concorra para tornar conhecida a Europa aos Portugueses”<sup>37</sup>. O plano para despertar o *grande dormente* só se objectivaria através da *europeização*, isto é, da mediação Moderna e reatualizada de uma cultura, denunciara-o o jovem Antero, autoconsumida na mitificação epopeica e obsessiva da mesmidade. Mas essa hermenêutica carecia de um *plano* de leitura. Por essa época, em carta ao conterrâneo e amigo João de Barros, o poeta de *Pátria Esquecida* e antigo ministro da República, indicara o empenho absorvente no magistério: “Por mim obstinadamente continuarei na mesma rota, cada vez me interessando menos a acção política, e cada vez mais atraído para a acção obscura e impessoal de trabalhar para amanhã”.

*Trabalhar para o futuro*, na opacidade cultural da década de 30, época em que escreve provavelmente a carta não datada, implicava “acarinhar e formar uma rodazinha de rapazes, com uma concepção grave da vida, direi quase de *protestantes* ou *kantianos*” (OC, VIII, 134), ou seja, formar não só o *escol* crítico que estruturasse uma *escola* do pensamento democrático e livre, com fortes raízes universitárias, mas desbravar o terreno dos preconceitos e ignorâncias acumuladas para que a meditação e o estudo filosófico pudessem medrar. E em 1947 escrevia a Vitorino Nemésio, “há que dar à Filosofia a seriedade que os estudos histórico-literários, *malgré tout*, adquiriram”, imprimir-lhe orientação racionalista e crítica, em harmonia com a mundividência que o professor reclamava<sup>38</sup>. “Mestre austero, um universitário e académico de tipo clássico, embora afável e por vezes acessível, acarretava para as aulas um mundo de conhecimentos”,

---

<sup>37</sup> BN, *Espólio Raul Proença*, E 7 / 403, Carta de 2-XI-1930, fl. 1.

<sup>38</sup> BNL, *Espólio Vitorino Nemésio*, E 11 / 1145, Carta de 3-XII-1947, fl. 1.

declara Eduardo Lourenço, “peso pesado de erudição, solidamente alicerçadas no cartesianismo as aulas de Filosofia, sobretudo as de teoria do conhecimento, eram o espelho lógico de um pensamento racionalista e crítico, ao qual ele próprio conferia exemplaridade, quer na inventariação da dogmática quer na exposição metódica e equilibrada dos diversos passos. Era um professor clássico, repito, que impunha respeito pela sua presença e capacidade de saber”<sup>39</sup>. Arrolem-se outros testemunhos na evocação, como o de Alberto Martins de Carvalho, mestre pedagogo e meritório historiador, para quem, Joaquim de Carvalho “ensinou-me muito e em primeiro lugar que o professor não é uma abstracção ou a simples categoria que pensam alguns estudantes, e ensinou-me esta verdade na medida em que ele se me revelou uma pessoa de cultura invulgar, de erudição extensíssima, mas tudo isso enquadrado de preocupações profundamente humanas”<sup>40</sup>.

Se a autonomia do *munus* divorcia o *homo academicus*, o *clerc* universitário, da cleresia confessional e o expatria do reino da obediência, cada vez mais se distanciaria daquilo a que chamava *pedantismo universitário*: “Começou pouco depois da Ditadura salazarista a moda de tratamento do *Sr. Prof.*, em vez do tradicional Doutor dado aos mestres universitários”, anota Carvalho num texto postumamente editado. “A moda talvez viesse das bandas da Germânia mas quadrava e assentava perfeitamente com a situação intelectual ou, antes, com a sociologia cultural da época. O *Lente* que lia, como até ao fim da Contra-Reforma, o *Mestre*, que ensinava, como no sé. XIX, o *investigador* que procurava aumentar o cabedal científico, cederam o lugar ao Senhor Professor, isto é, ao homem que detém a verdade, a ensina como se fosse teólogo, isto é, ortodoxamente, autoritariamente, fanaticamente seguro e certo. Eram, na cátedra, a expressão do autoritarismo providencial do Terreiro do Paço...”<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Da entrevista de 6-VII-2007, in *Silvio Lima, um místico da razão crítica*, op. cit., pp. 692-696.

<sup>40</sup> Alberto Martins de Carvalho, «Impressões de um aluno», *Litoral*, n.º 233, 11-IV-1959, p. 9.

<sup>41</sup> Ed. por Joaquim Montezuma de C., in «Joaquim de Carvalho e a miséria da Universidade que padeceu», *Mar Alto*, Figueira da Foz, n.º 405, de 22-5-1974, p. 4.



Sobressai o modo como Joaquim de Carvalho interpretou o paradigma do *clerc* universitário, mestre de probidade, de pedagogia do esforço, da investigação sistemática e do saber *sapiencial*, não à escala da universidade coimbrã mas do país. Em todos os passos da vida profissional, foi intensamente um universitário: inscrito em Direito em Outubro de 1909 será bacharel por essa Faculdade (3-X-1914) e, depois, acumulando com a inscrição (1911) e licenciatura com máxima distinção em Filosofia (19-X-1916), doutorado em Filosofia com dezanove valores (14-II-1917), teve o primeiro despacho como 2.º assistente em 12-VIII-1916 e como professor ordinário em 5-XI-1919, ministrando um leque de cadeiras que incidiam sobre *História da Filosofia Antiga*, *História da Filosofia Medieval*, *História da Filosofia Moderna*, *Moral*, que serão as de referência. Director da *Revista da Universidade de Coimbra*, desde 1918, do Instituto de Filosofia (1926), do Laboratório de Psicologia Experimental (1938) e, de 1921 à extinção, da Escola Normal Superior, docente de *História da Educação*, membro da comissão de reforma do Ensino secundário (em 1929), director da Biblioteca Geral da Universidade (até 1931), administrador da Imprensa da Universidade desde 30 de julho de 1921 e da Biblioteca da Faculdade de Letras (despacho de 8-VIII-1934, *compensação* não compensada da dupla expulsão da direcção da Imprensa e da BGUC), depois conduzido a um dos cargos, com menor autonomia, de direcção dos *Universitatis Conimbragensis Studia ac Regesta* e das *Acta Universitatis Conimbragensis*, por várias vezes secretário da Faculdade (20-V-1921) reconduzido em 25-III-1940. Não logrará contudo a direcção da Faculdade por embargo político. Nos anos 50, incapaz de fazer frente à revoada da nova leva nacionalista na universidade, perde posições internas quando internacionalmente mais é reconhecido – em abril de 1954 é proposto doutor *honoris causa* pela Faculdade de Filosofia da Universidade de Salamanca, que aceitará, e também as Universidades de Montpellier e do Brasil (Rio de Janeiro) lhe dedicaram idêntica distinção honorífica<sup>42</sup>. Foi membro do Instituto Internacional de Filosofia.

---

<sup>42</sup> AUC, Processos de Professores, *Joaquim de Carvalho*, s/ n.º, Cx 33. Também Marinho dos Santos & Azevedo e Silva registam o seu percurso in *A Historiografia dos Descobrimentos*, op. cit., pp. 20-29.

A obra é a do clérigo que anota úteis sistemáticas reflexões sobre deontologia pedagógica e ética universitária; ou se deixa influir por comentários firmes a regulamentos e praxes. “Quer queiramos, quer não” escreve em 1933, “começa a rodear-nos o crepúsculo, e para não nos volvermos cegos e anacrónicos carecemos harmonizar as formas docentes com o sentido da nossa época”, replicando à crescente especialização e verticalização dos saberes e à queda do referente horizontal das ideias gerais, “coisas fáceis para nós, professores da Universidade de Coimbra, porque recebemos uma herança, que não se improvisa: a experiência histórica. Aprendemos através da nossa existência multissecular a distinguir o rito caduco do ídolo indestronável (...) sabemos que as reformas passam e só permanece o amor da ciência e do ensino, e por o sabermos é que não admitimos hierarquias no nosso seio e nos congratulamos sempre com a vinda dos que nos continuam e excedem” (OC, V, 186). Como editor e copioso comentador, relevando do labor universitário, destacou-se na promoção e edição crítica das obras arcanas sobre a História da Universidade de Coimbra, de autoria de Francisco Carneiro de Figueiroa ou de Francisco Leitão Ferreira. E sobretudo no estudo minucioso dos *curricula* das escolas universitárias medieval e moderna e mesmo dos seus rituais e regulamentos. E também nas homenagens a colegas e antigos professores: o ideal cosmopolita, o ter mundo, é uma das determinações fundamentais da sua consciência. De um pedagogo do início do século XVIII, Martinho de Mendonça, e das suas viagens europeias escreve este trecho exemplar: “Podendo ter sido, pela inteligência, pelo bom senso e até pela posição social, um renovador da cultura, como Jacob de Castro Sarmiento, um crítico como Verney ou um mentor do ensino público como Ribeiro Sanches; o seu regresso granjeou-lhe apenas uma admiração fácil e provinciana” (OC, VII, 7).

Mais *universitário* do que «intelectual», mormente a partir de meados da década de 1930, na época da agitação polémica dos grandes manifestos de e sobre os intelectuais em torno da *Trahison des clercs* (1927), de Benda, Joaquim de Carvalho não descurara a intervenção cívica, particularmente activa na República e nos primeiros anos da ditadura em resistência à consolidação do que designava o *nacional-seminarismo*, o

nacional-situacionismo que encontrara nas universidades terreno propício para medrar, lavrado pela repressão e censura e semeado pela promoção e pela propaganda. Objectivaria o desiderato de criar sólida *escola de investigação filosófica*, dentro e fora da universidade, activamente apoiando o movimento das universidades livres, contra vulgatas obedientes das filosofias de escola, concatenando o seu mais amplo, constante e coerente combate cultural, como plataforma de estudo livre, reflexão, debate e difusão de ideias na exemplaridade de um clima universitário empenhado na construção metodológica da filosofia alicerçada num “estilo de ensino livre”, como o caracterizaria Sílvio Lima. Um outro colega, o psicólogo Émile Planchard, que não foi seu directo discípulo, sobre ele deixou um valioso inédito (1990)<sup>43</sup>:

No princípio de 1937, a guerra de Espanha não tendo ainda acabado, chegava por mar a Portugal, com destino final em Coimbra, um jovem professor belga enviado pelo Reitor da Universidade de Lovaina que respondia a uma solicitação do governo português que procurava um especialista em ciências da educação (...)

Depois de uma rápida volta pela velha e pitoresca cidade, o director da Faculdade [*Eugénio de Castro*], pediu ao motorista para me levar à casa do Prof. Joaquim de Carvalho que morava, naquela altura, na rua da Ilha, próxima da Universidade, onde ensinava, além das cadeiras de filosofia, a história Pedagógica, destinada, em princípio aos professores do ensino secundário e aos médicos escolares e da qual era director. Teria, eu próprio, de me encarregar da Psicologia escolar, da Pedagogia e da Didáctica gerais. (...)

Logo, e por intuição discerni em Joaquim de Carvalho uma pessoa distinta e amável e um colega muito erudito [*como*] se escrevia e publicava na universidade congénere de Lovaina, no campo filosófico, e não imaginava eu, naquela altura que a minha estadia na cidade do Mondego

---

<sup>43</sup> BFF, *Espólio Joaquim de Carvalho*, Cx. PES 31. 2. Texto manuscrito, com rasuras, apenso a um cartão com dados biográficos e uma carta dirigida a Joaquim Montezuma de Carvalho em 10-I-1990.

duraria mais de um meio século e que prematuramente o ilustre mestre morreria em 1958.

A casa onde ele vivia então estava a cem metros da sua Faculdade. Ainda o vejo chegar, a passos lentos, ao labor docente, a chover ou não chover, com o seu guarda-chuva na mão e um livro na outra. Ele vivia a maior parte do tempo fechado em casa, numa solidão monástica ou a dar aulas ou a investigar nas bibliotecas. Era, malgradadas as suas absorventes tarefas intelectuais, um pai de família muito dedicado, tendo horror ao trabalho de grupo, e os seus nove [*dez*] filhos nunca foram para ele um entrave às suas actividades intelectuais. Saía pouco, amante do silêncio e da meditação. Exprimia-se com clareza e precisão, tanto na palavra como na escrita. Tinha culto da perfeição e da sobriedade, e nas suas obras, se manifestavam claramente estas qualidades. Sempre fiel às suas ideias e aos seus ideais aceitava sempre a discussão com a maior cortesia. As nossas concepções nem sempre coincidiam mas nunca tivemos entre nós a mínima hostilidade. Ele aceitava e praticava a tolerância e a compreensão. Os alunos gostavam das suas aulas sempre preparadas com cuidado e ele, ainda hoje, conta com inúmeros discípulos espalhados pelo país dentro e também fora, tendo participado a vários congressos e reuniões em Portugal e noutros países e mesmo continentes. (...)

J. de Carvalho ensinou também história de Pedagogia na Secção de Pedagogia da Universidade. O termo era entendido por ele como na maior parte dos filósofos alemães do século XIX, na sua acepção mais larga que inclui não só a arte e a teoria da formação do homem no quadro escolar e fora, mas ainda as ciências aparentadas, nomeadamente as doutrinas filosóficas que lhe servem de base. A pedagogia alemã do século XIX é um dos exemplos mais típicos desta ligação. Lembremos que Kant publicou até um tratado de pedagogia.

Pode-se dizer que, pelos seus múltiplos estudos, J. de Carvalho foi um dos principais introdutores do pensamento filosófico alemão. Isso não quer dizer que se deixasse fechar rigorosamente no domínio filosófico. Abordava, como já dissemos, vários temas de natureza tipicamente moderna, como por exemplo o fenómeno da saudade e outros. Sem se deixar dominar pelas tendências científicas e técnicas, ele afastou-se

pouco ou nada do pensamento metafísico. J. de Carvalho possuía uma erudição fora do vulgar e podia-se aplicar-lhe, com justificação, a fórmula latina *Nihil humanum alienum puto*.

Pelo que se referiu, entende-se como Carvalho se distanciou daquilo a que denominava a *mentalidade sala-dos-capelos* correlata da insciente mentalidade teológica que ao estudo dos factos opunha argúcia e “fogo de vista”<sup>44</sup>. Assumir esta atitude acarretava porém o risco do anátema da corporação universitária, pois se situava no plano de crescente incomodidade, à medida que imposta a ditadura, silêncios cúmplices e militantes invadiam as universidades. Se fora ferido a vários golpes, como se verá, na década de 30 e se a partir de finais dos anos 40 se desvincula das cerimónias protocolares e recusa comparecer na sala dos Capelos a não ser no estrito cumprimento do serviço de exames; na década de 50, cónscio na nova “crise que há-de vir e se aproxima mais *terribilidade* do que se imagina”, no “período veloz de Contrarreforma e de *confessionalismo* que estamos vivendo”<sup>45</sup>, entra em rota de colisão com a secção de filosofia e a Faculdade, onde sempre se lhe impugnou a direcção, personificada na ascendente tutela de Miranda Barbosa. Próximo da morte, numa das páginas soltas ou ditadas a um filho e que intitulava *Memórias*, talvez material preparatório do livro não escrito, dá conta do desalento. “1956. A Universidade sob o sol-posto. O ensino e o amor ao estudo decaíram; em seu lugar surgiram os discursos, os cursos de férias e outras manifestações em que o saber real era substituído pelo ornamento verbal e pelo fingimento. Como a ignorância puxa ignorância, o resultado, aos trinta anos de sol-posto, foi a desconfiança e o repúdio pelo saber exacto. Foi sintomático, em Coimbra, o desprezo da Psicologia, obra do Miranda Barbosa”<sup>46</sup>.

Ao perder a *vis* secularizadora do saber, “o ambiente tornou-se clerical. Não era só o número de padres e de freiras, com seus hábitos; era sobretudo a transformação da mentalidade. O silêncio dos corredores,

---

<sup>44</sup> *Correspondência de Rodrigues Lapa*, op. cit. p. 30, carta de JC (7-VI-1931).

<sup>45</sup> Da carta de 7-II-1950 a E. Curvelo, in Curado & Alves, op. cit., p. 322.

<sup>46</sup> Joaquim Montezuma, art. cit., *Mar Alto*, n.º 406, 27-V-1974, p. 4.

a compostura obediente, as reverências aos professores, a sensação da existência de uma fiscalização sempre presente, o anonimato espiritual, a indiferença por tudo o que cá fora se discute e apaixona. Seminário e convento”. Admita-se a desilusão face ao projecto acalentado para uma universidade destinada à formação de espíritos e cidadãos livres: “Nesse ambiente a formação da mocidade não podia deixar de gerar seres mutilados e insignificantes. Do lado da ditadura, obediência: o prof. Providência na inauguração do curso de férias sintetizou tudo quanto disse – que esta era a «*Universidade de Camões e Salazar*» (...). Tudo assentava na ideia de que a descrença é antipatriótica e antissocial – e que a crença católica é a alma do patriotismo português”.<sup>47</sup>

Bem vistas as coisas, sob o invólucro científico renovado, em particular na Faculdade de Letras, na normatividade e no discurso universitários subsistiam cânones teológicos e seus ritos institucionais. É certo que em grande parte a nova Faculdade, em 1911, fora herdeira e legatária da extinta Faculdade de Teologia, e os seus mestres mais relevantes ou influentes eram ex-teólogos, com a excepção maior de Carolina Michaëllis, em cuja obra o jovem discípulo apreendera a crítica moderna conjugada com “a sedução perene dos grandes monumentos eruditos do século XVIII” (OC, V, 160). Em extertor de frequência, prestes a auto-extinguir-se com a entrada do novo século, os mestres teólogos começam a orientar os seus cursos e investigações no sentido dos estudos históricos: o padre António de Vasconcelos (1860-1941), doutor em 1886, autor de vasta obra, primeiro teológica, depois desenvolvida na investigação gramática e finalmente em temas biográficos e da história da universidade, da qual é, depois de Carneiro de Figueiroa no século XVIII, o grande cultor; no sentido da História e Filologia, Joaquim Mendes dos Remédios (1867-1932), um dos patronos de Joaquim de Carvalho, doutorado em 1895, hebreísta e historiador da literatura, fundador da *Revista da Universidade* (1912), reitor, influente director facultativo, sidonista conjuntural; também Oliveira Guimarães (doutor em 1901) e Alves dos Santos (em 1900), o outro patrono de quem Carvalho seria assistente, centraram a posterior investigação

---

<sup>47</sup> *Apud id. ib.*

na área da pedagogia e da psicologia. Outros professores teólogos (Jesus Lino, Araújo e Gama, Bernardo Augusto Madureira, Joaquim Alves da Hora e Silva Ramos), até pela idade ou cargos eclesiásticos, não ingressam na nova Faculdade, mas nela se aditam como professores ordinários. José Maria Rodrigues, camoniano prestigiado, em 1911 ingressaria em Lisboa; Francisco Martins (falecido em aula, em 1916) e Porfírio António da Silva ingressariam no 4º grupo da Faculdade. É certo pois que parte dos docentes, como Mendes dos Remédios, Alves dos Santos, Oliveira Guimarães ou António de Vasconcelos, diversificaram a investigação em áreas alógenas à Teologia; enquanto na antiga Faculdade os estudos históricos se confinavam apenas à História Eclesiástica (ou História Sagrada e Eclesiástica) embora aparecessem subsidiariamente em paleografia, arqueologia, filologia antiga, hebraico. Mas a transição foi, em muitos casos, inadequada. Professor de Hebraico, Porfírio de Silva passou a reger, em 1911, História Antiga e, em 1912, de História Moderna e Contemporânea; Francisco Martins, prelector de História Eclesiástica, irá reger História Geral da Civilização e História Medieval. A novidade numa universidade portuguesa será uma mulher, Carolina Michaëllis, que renuncia a Lisboa, longe demasiado da casa tripeira, e opta por descer do comboio na cidade do Mondego, o que é dizer, no *pequeno mundo*. Os lentes, conservadores liberais, maioritariamente mais conservadores que liberais, rejubilam contudo com tão sábio consórcio e envolvem-na n' "um círculo fervoroso de admiradores", escreve-se na *Revista da Universidade*, em 1912.

Sulcos da actualização pedagógica e do *aggiornamento* na investigação emergem em 1911 com a criação de um Instituto de Estudos Históricos previsto no art.º 15º do Plano de Estudos das Faculdades de Letras de Coimbra e de Lisboa (Decreto de 9-V), englobando as secções de Filologia, História e Filosofia, enquanto o Laboratório de Psicologia, recém-criado em Coimbra, constituiria "auxiliar indispensável dos estudos filosóficos e dos estudos pedagógicos da Escola Normal Superior", entretanto criada nesse mês, comportando três cursos de habilitação diferenciados: magistério liceal, magistério primário superior e magistério normal primário, em articulação prática com espírito da reforma do ensino superior que conferia prioridade aos "trabalhos práticos e exercícios de investigação",

cujas sessões em aula e “excursões científicas” eram obrigatórias, face às “lições magistrais”, apenas facultativas.

É possível sintetizar a concepção que presidiu a fundação republicana da Faculdade na obediência conflituante a *duas lógicas opostas* (J. P. Nunes): a «modernidade» no diálogo com a comunidade cultural e científica internacional, na perspectiva de uma escola mais aberta à comunidade social envolvente e relativamente pluralista em termos científicos e político-ideológicos; contrariada pela matriz conservadora, arcaizante e erudita, plasmada na investigação neometódica e historicista que irá prosseguir<sup>48</sup>; aditar-se-á: e na matriz canónica e corporativa, ritualista, não só no seu funcionamento interno e no modo como os diversos equilíbrios se compunham ou articulavam, mas nas modalidades e nas produções dos saberes.

No quadro da universidade salazarista, ao recorporativizar a corporação e ao restaurar a imago *professoral*, seria evidente a diferença face à “quase totalidade dos seus colegas”, lembra Sílvio Lima, docentes “se-bentáceos e autoritaristas”, o que ocasionaria “o *rancor*, o ódio até de vários deles” e, em contrapartida, “a sedução do mestre sobre a *massa estudantil*”<sup>49</sup>. Carvalho manteve ao longo da vida coerente atitude de abertura e independência intelectual. No começo da carreira universitária o republicano ameaça autoexcluir-se se não ingressar por mérito científico o seu colega assistente, o padre Manuel Gonçalves Cerejeira, postergado pelo ministro republicano, como se dirá; em 1930 subscrevia o convite ao filólogo Carlos Eugénio Correia da Silva, jovem monárquico neto do conde de Paço de Arcos, inútil convite, caía vitimado pela tuberculose aos vinte e seis anos quem lhe inspirara o maior respeito,

---

<sup>48</sup> Mendes dos Remédios, «A Universidade perante a nova reforma», *RUC*, I, t. IV, 1912, pp. 580, ss.; J. M. Amado Mendes, «Desenvolvimento e estruturação da historiografia portuguesa» in R. Torgal, F. Catroga e J. A. Mendes, *História da história em Portugal. Séculos XIX-XX*, Lisboa, CL, 1996, pp. 180-83; Joaquim Ferreira Gomes, «A Reforma Universitária de 1911», *RHI*, 12, 1990, pp. 269-99; *id.*, *A Universidade de Coimbra durante a primeira República (1910-1926)*, Lisboa, IIE, 1990; J. P. Avelãs Nunes, *A História Económica e Social na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra [...] 1911-1974*, Lisboa, IIE, 1995; P. Archer, *Sílvio Lima, um místico da razão crítica*, op. cit. pp. 4-19.

<sup>49</sup> Sílvio Lima [*Carta a Sant'Anna Dionísio*, 13-V-1966, publicada em *O Primeiro de Janeiro*, 15-IX-1982], *Obras Completas*, II, cit., p. 1680.



fina dissecação do sentimento religioso e página memorial emocionada, como não se lhe conhece outra, inclinando-se “com ânimo respeitoso e dolorido perante a memória da mais promissora memória do nosso tempo”, pois “como nenhum outro jovem do seu tempo, ele soube ligar a santidade emotiva da mensagem de Jesus à beleza fria dos pagãos, e reportar a variedade infinita das acções e das coisas à fonte eterna de todo o ser e de todo o estar: Quem na mocidade se elevou tão alto se consumiu na labareda da vida contemplativa, num infatigável amor do saber, como frutificaria na maturidade?” (OC, V, 183). Doutro lado, foi o responsável pelo convite dirigido a António Sérgio, em 1933 já amnistiado, para leccionar Pedagogia e Didáctica, em Coimbra. Proposto em lista conjunta (Sérgio, Martins de Carvalho, Newton de Macedo) o Conselho da Faculdade cooptaria Sérgio, com voto contra de Damião Peres (que votara no ex-colega da extinta Faculdade de Letras do Porto e colaborador na sua *História*, Newton de Macedo), sendo rejeitado depois pelo ministro da tutela que notifica o Conselho, reunido a 31 de Outubro: “inviável uma eventual proposta de nomeação do Sr. António Sérgio para a regência da referida cadeira”<sup>50</sup>. Maior abertura quando cooptar para seus assistentes, Sílvio Lima, em 1929, ou Vasco de Magalhães Vilhena e Eduardo Lourenço, nos anos 40.

A avaliar pela massa e qualidade de informações endógenas e exógenas, não admira que Joaquim de Carvalho tenha avocado o paradigma do autêntico *clerc* universitário da primeira metade do século XX, e nessa condição interveio no espaço público em defesa do *espírito universitário*. Logo em 1919, na corajosa defesa da manutenção da Faculdade de Letras, contra o decreto do ministro Leonardo Coimbra que a liquidava, confirma que “na modéstia do meu lugar sou universitário” e “o pouco que tenho feito é honesto, absorvido pela ideia, que aqui se vive em Coimbra, de, honrando a profissão, servir a Pátria”, acusando a incompreensão daqueles (além do ministro, o reitor Joaquim Coelho de Carvalho e, *por causa*, o mestre Alves dos Santos) que achavam “incomportável que um Professor duma Universidade...seja universitário!” (OC, VII, 9).

---

<sup>50</sup> *Actas da Faculdade de Letras*, II, 1991, p. 229; *História da História em Portugal*, op. cit. pp. 281-282.

Percebe-se a indignação do jovem docente, ao ver-se no furacão quando aguardava provimento definitivo na carreira, juntamente com Cerejeira, e duplamente indignado ficaria com o posterior provimento *administrativo* das cátedras, sem tese nem concurso, por decreto, na recém-criada Faculdade portuense. Não ficam dúvidas que o ministro quer com os membros da *Renascença Portuguesa* (Newton de Macedo, Teixeira Rego, Damião Peres, Hernâni Cidade) fundar no Porto a Faculdade não atendida em 1911, à custa dos «teólogos» de Coimbra<sup>51</sup>; quando perceber que a recusa ministerial de provimento mais se dirige a Cerejeira, eclesiástico e conservador, do que a ele, dirigindo-se ao Paço “o moço Joaquim de Carvalho infligiu ao Reitor sr. Coelho de Carvalho uma tremenada lição de nobre e altiva independência – declarando-lhe que não aceitava a nomeação que o separasse do seu colega, como ele, Reitor, pretendia” declaram os pares mais velhos<sup>52</sup>. Não satisfeito com a recusa, mete-se no comboio e o mesmo vai dizer a Lisboa ao ministro Coimbra<sup>53</sup>, com o qual cortará relações pessoais. E Carvalho não só responderá às alegações (Decreto da República n.º 5.570) de ausência de *especulações originais do espírito moderno* e à suposta prevalência de *quási completa orientação tomista de forma escolástica* na prática pedagógica e científica da casa, como contra-ataca Leonardo acusando-o de *miserável sectarismo*. Disparo de pontaria invulgar, tantos alvos atinge o antigo vice-campeão de tiro no Colégio Liceu: Carvalho, não fala em nome da Faculdade, esta o fez, ou da secção de Filosofia, mas na 1ª pessoa abre a capa à corporação e distancia-se do registo pedagógico e da sua filosofia conservadora, quer da repressão governamental quer, no plano ético, da atitude *miserável* de Alves dos Santos, o seu tutor e agora trânsfuga, e do ministro, com quem partilhara a generosa prática da República: “Acompanhei desde o

---

<sup>51</sup> Cf. Archer, «A exclusão universitária. Sobre o caso Sílvia Lima, 1935», *Biblos*, 9, ns, 2011, pp. 139-150. Cf. Francisco Miguel Araújo, *Faculdade(s) de Letra(s) do Porto; da recriação à revolução*, tese de mestrado, pol., Porto, FLUP, 2008; Leonardo Coimbra, *A Questão Universitária*, Lisboa, P-B Ed., s. d. (1921).

<sup>52</sup> *A Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra ao País*, C.ª, França Amado, 1919, pp. 22-23.

<sup>53</sup> Cf. Joaquim Montezuma de Carvalho, dact. s/ cota, BFF, *Esp. JMC*, Cx PES 32.2.

seu início a *Renascença Portuguesa*”, escreve, “e, quando ela fundou em Coimbra uma Universidade popular dei-lhe o melhor da minha sinceridade. Esta generosa tentativa faliu, infelizmente. À sua inauguração veio assistir o sr. Leonardo Coimbra. É ao espírito que então nos animava, e ao qual fiquei fiel, que o reputo traidor, com a sua obra miseravelmente sectária de hoje”. Como professor, estudioso da Filosofia, visava “converter os meus alunos de escolares em estudantes, sugerindo-lhes que estudar não é só aprender coisas, e frequentar uma biblioteca na época heróica, que é a vida académica, deve equivaler a dialogar com Platão, ouvir Kant ou passear com Goethe no parque de Weimar...”.

Não se querendo sacrificar nas aras de qualquer *mosca da praça pública* que do *Zaratustra*, de Nietzsche, voara, ironizava no panfleto resposta à afronta do poder político (“pensam assim *os tomistas de forma escolástica*”), mesclando o tom insurrecto contra novos poderes censórios que se esboçavam por detrás do arbítrio ministerial, a ausência de verdadeiro espírito democrático e tolerante no governo da República: “Se querem que façamos cursos de política partidária, tenham a coragem de o dizer”, pois “se há uma estrutura mental que a República deve destruir é o da *purificação*. Para purificar o espírito, queimavam-se corpos; impediam-se leituras; fiscalizava-se o pensamento”. O resultado seria a estagnação na ordem social e na ordem individual, “o ódio tão arreigado na nossa constituição psicológica” (cf. OC, VII, 3-11). Afastando-se a um tempo da Escolástica tomista e do positivismo escolástico, Joaquim de Carvalho e Cerejeira, findo o conflito e garantida a Faculdade, caído o ministério, criada a Faculdade de Letras no Porto, tornam à pacatez da vida académica, nos novos cargos em que foram providos. Mas o tiro certo do figueirense é ratificado. O director Vasconcelos chama à Faculdade ressuscitada o reitor interino, Fernandes Costa, “para dar maior solenidade a esta sessão em que os novos professores Drs. Joaquim de Carvalho e Gonçalves Cerejeira pela primeira vez ocupam os seus lugares no Conselho, e repita a esses novos professores as saudações que já teve o prazer de lhes dirigir no acto de posse”<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Sessão extr. do Conselho da Faculdade, 25-XI-1919, *A Universidade de Coimbra no séc. XX. Actas da Faculdade de Letras*, vol. I (1911-1925), Coimbra, AUC, 1989, p. 169.

Por se opor ao espírito corporativo, mesmo assemelhando-o à ganga reivindicativa dos “proletários intelectuais”, o *clerc* não subscreverá, com Aurélio Quintanilha e Vergílio Correia, o abaixo-assinado dos docentes de Coimbra, de 1933, a exigir melhores condições salariais e científicas. Mas irá solidarizar-se publicamente com a denúncia da “peçonha que envenena o nosso ensino superior”, a voracidade do tempo gasto em aulas e mais aulas, quando na organização universitária necessário seria que alunos fruissem do *tempo livre*, de “desperdiçá-lo em curiosidades problemáticas, invertê-lo em leituras fatigantes e praticamente inúteis, aplicá-lo na indagação e na porfia de ideias e de factos”, que constituíam “condições vitais para o exercício do magistério e da formação do homem que jaz potencialmente no estudante” e que no inverso traziam a burocratização do magistério e levariam à crescente diminuição das vocações científicas (OC, VI, 291-294)<sup>55</sup>. Enquanto redige o artigo para o *Diário Liberal*, escreverá a Alfredo Pimenta, ainda confidente eleito: “Há pouco, precisamente, cheguei a meio de um artigo em que quero dizer o que há de valor na mensagem, calando as razões graves que me levava a não a assinar. Concordo com o diagnóstico do mal, e discordo da opinião acerca da missão da Universidade. É esta a súmula do meu artigo: é escrito no ponto de vista de Robinson”. Sobre as discordâncias, além do teor ideológico e da polémica redacção da petição, adiantava: “Não posso admitir que uma Universidade portuguesa venha declarar que quer organizar-se em função da investigação científica: o país o que precisa é de médicos, advogados bons, etc., e é marginalmente que deve fazer-se e amparar-se a cientificação. Esta deve ser cultivada, como as orquídeas, e não é com os nossos cursos de alunos primários que iremos fazer Herculanos e Pasteurs. Não achei digno que a Universidade, que colaborou nas reformas do G. Cordeiro Ramos viesse declarar 3 dias depois dele cair, que se devia rasgar tudo o que está feito. O que está feito é mau mas não era a hora e a forma de o dizer aquela que foi escolhida”<sup>56</sup>. Coimbra na frente de luta, fizera a Carvalho estranhar o

---

<sup>55</sup> Cf. «Reflexão sobre a Universidade», *Diário Liberal*, 8-XI-1933, p. 1.

<sup>56</sup> Carta de 1-XI-1933, AMAP, ct. 10-29-4-5-38.

motivo pelo qual Lisboa e Porto ficaram, no seu dizer, “caladinhos como ratos”. Ao jeito de balanço escrevia ao mesmo nos dias imediatos:

“Creio que fui justo. Procurei fazer silêncio sobre as notas irritantes, e procurei sobretudo desviar os golpes para a actual organização, em vez de recaírem sobre a Universidade e fazer com que a discussão tivesse necessariamente de incidir sobre os problemas sociais. Consegui-o? O artigo do Moncada, no *Século* de hoje, deu-me esta alegria. Ele que foi o responsável de tudo isto só depois de mim compreendeu que este era o nosso dever de mestres. Se, após as primeiras escritas, tivesse posto a questão em termos elevados não assistiríamos àquela vergonha. Deixou-se cair na criticazita mais ou menos pessoal e refutativa, o que foi um erro e um pecado para um professor. O artigo que acabo de ler, se por um lado me agradou, por outro entristeceu-me, porque me pareceu – e é – o *compte-rendu* do livro do Gasset – *La mission de la Universidad*. Agora quero escrever outro artigo, no qual direi várias coisas e sobretudo esta: que nós, professores de Coimbra, herdeiros de seis séculos de história, temos uma experiência que nos obriga a não cair de cócoras perante a primeira novidade bem apresentada. Agradou-lhe aquele meu artigo? Desta nova discussão sairá a Universidade honrada. Sobre ela incidem hoje ódios e paixões, cujo alcance se não pode prever, e é claro que farei tudo para que as paixões se acalmem e se volvam, podendo ser, em compreensão. Uma vez mais creio ter feito um bom serviço à Universidade e se houver nova discussão não consentirei que ela decaia no reles”<sup>57</sup>

Mas o problema é fundo e arrasta-se: crista episódica e defensiva do ribombar da vaga repressiva sobre o aparelho universitário que culminará nas purgas de maio de 1935. Ao não subscrever o abaixo-assinado, Carvalho solidarizava-se *internamente* com Quintanilha, alvo da violenta censura, em termos pessoais gravosos, dos sectores hegemónicos tradicionalistas e nacionalistas na Assembleia-geral da Universidade, em maio. Anarquista, republicano, mestre *avançado*, Aurélio Quintanilha instruíra

---

<sup>57</sup> Carta de 12-XI-1933, *ib.*, ct: 10-29-4-5-39.

pública acusação (nas conferências do *Século*, 26-III-1933) à reorientação universitária rumo ao “espírito de intolerância e de horror à investigação científica” que tipificara a escola jesuítica e determinara o “estado de incultura do nosso povo”, visível na admissão dos seus quadros: “A Universidade não produz porque a investigação científica não tem tradições entre nós, porque o recrutamento dos novos é feito pelos velhos, que seleccionam, à sua imagem e semelhança, pessoas com a mesma mentalidade e que não sejam elementos perturbadores”, gerando um sistema, nem concorrencial nem meritocrático, no qual “professores são assim criados *sous cloche*, por um processo análogo ao que usam os camponeses em França, para a criação das alfaces”<sup>58</sup>. O que desencadearia forte reacção no meio universitário coimbrão. Convocado pelo reitor João Duarte de Oliveira, o Senado uma semana depois aprovaria moção de censura ao professor botânico. Reunido de novo a 27 de abril, repelindo acusações, Quintanilha reitera ali, sem personalizar, querer “unicamente fazer a crítica à ineficácia das Universidades portuguesas, no campo da educação e no campo da investigação científica” resposta que o Senado dá por inconclusiva e insatisfatória marcando o plenário universitário para 6 de maio. Na Assembleia-geral, entre *vivas* exteriores de alunos republicanos reunidos nos Gerais, Quintanilha será obrigado a retirar as declarações e só não será mais vexado porquanto Anselmo Ferraz de Carvalho e Joaquim de Carvalho conseguem refrear os nacionalistas (Fézas Vital, Mário de Figueiredo, Cabral de Moncada, Pacheco de Amorim, o qual, justamente contestado por Quintanilha em 1924, é o rastilho odioso), pondo o assunto num terreno que deixará serventia mínima para Aurélio Quintanilha, por enquanto, poder recuar sem ferimentos profissionais<sup>59</sup>, mas com muita mazela pessoal.

Não é a guerra de *orquídeas* e *alfaces* que as metáforas indiciam: o episódio da vaga recorporativizadora terá o epílogo quando Aurélio Quintanilha for expulso da universidade pelo mesmo decreto (25.317) que expulsa Sílvio Lima. O ditador compulsivamente demite 33 altos

---

<sup>58</sup> Nídia Gregório, “Subversão’ e repressão na Universidade no início do Estado Novo”, L Reis Torgal (ed.) *Ideologia, cultura e mentalidade no Estado Novo*, Coimbra, FLUC, 1992, pp. 64-77.

<sup>59</sup> AUC, *Actas da Assembleia Geral da Universidade de Coimbra*, vol. II, acta de 6-V-1933.

funcionários públicos, sem processo sumário, ao contrário do que ocorrera com ele próprio no inquérito universitário de 1919, sendo reintegrado após suspensão temporária e sem perda de direitos. Hipertrofiando o *dever de obediência* o ditador destruía o sentido autonómico da República, formalmente mantida para a melhor atacar nos princípios instituintes, desvirtuando a *virtu* cívica, desenraizando o germe da mínima *utopia della libertà politica* e degradando a participação e a representação num holismo desindividuator, sem a qual não se pode cogitar o republicanismo<sup>60</sup>. O sardónico *louvável desejo de progresso*, anunciado por Salazar na República liberal, aí vinha. Suspenso da Universidade, no decurso do inquérito administrativo instaurado na conjuntura superveniente às rebeliões monárquicas de 1919, Salazar afiançara em pública forma: “Sejam quais forem as nossas opiniões pessoais sobre uma ou outra questão, convém sempre ter o nosso espírito aberto aos novos factos e às novas ideias, num louvável desejo de progresso, de rectificação contínua dos nossos conhecimentos”<sup>61</sup>.

É visível que Moncada emendou a mão ao publicar o artigo no *Século* (12-XI-1933), o que acercaria os professores de Letras e de Direito que manteriam um diálogo de décadas, reforçado no pós II guerra. A base de entendimento com o figueirense pode encontrar-se no análogo recurso à perspectiva histórica da filosofia, mesmo a do Direito, a comum admiração ao neokantismo de Windelband, Rickert, Lask e, no caso da filosofia do Direito, de Gustav Radbruch, cuja axiologia conduzia a clara opção política democrática, no momento em que expulso por judaísmo das escolas do III Reich, em 1934, seria traduzido por Moncada, constituindo a *Rechtsphilosophie* a verdadeira obra de referência dos seus cursos de História e Filosofia do Direito em Coimbra, durante duas décadas e meia e cuja relação epistolar está sumariada<sup>62</sup>. O seu opúsculo sobre a situação filosófica em Portugal é uma boa síntese para apreender o pensamento de

---

<sup>60</sup> Cf. Maurizio Viroli, *Libertà politica e virtù civile. Significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2004, p. XII e ss, *a contrario*.

<sup>61</sup> A. Oliveira Salazar, *A minha resposta*, Coimbra, França Amado, 1919, p. 23.

<sup>62</sup> Erik Jayme, «Luís Cabral de Moncada (1888-1974) e as suas relações com a Alemanha», *Boletim da Faculdade de Direito*, LXIX, Coimbra, 1993, pp. 233-58.

Cabral de Moncada, a reacção racionalista ao positivismo e ao materialismo e o distanciamento da “filosofia popular” e “implícita” do neo-tomismo no qual, mesmo em versão universitária, não deixa de ver dispersão e falta de renovação e é curiosa até a distância com a o jusnaturalismo de Afonso Queiró, “de tipo escolástico mais ortodoxo”<sup>63</sup>, a aproximação ao idealismo ametafísico e, sobretudo, à Fenomenologia de N. Hartmann e M. Scheler, a qual, neste último, era cara à reflexão filosófica de Carvalho e sobretudo de Sílvio Lima. Na última fase, Moncada, autor merecedor de estudo aturado, também na tensão entre agnósticas «concepções de raiz pombalina» e o *iluminismo católico* de Verney, ter-se-á abeirado da discussão filosófica que o Concílio Vaticano II trazia e do existencialismo de Jaspers. A proximidade, mesmo no antípoda político, é manifesta. Dos universitários, poucos atestariam por escrito a excepcional estatura mental do professor; mas Cabral de Moncada com objectividade recordará a um familiar do mestre de história da filosofia, ter sido Carvalho, “neste nosso século”, “um dos maiores professores de todos os tempos” da Universidade<sup>64</sup>.

O investigador da Modernidade e da sua pedagogia dialógica, reivindicou a pascaliana dignidade do pensamento que não subjuga a razão à autoridade mas a autoridade à razão. Empenhado em criar novos horizontes de expectativas culturais num clima de estudo e labor meditativo, Joaquim de Carvalho seria reconhecido como o “mestre de forte irradiação, que procurava na lição dos velhos filósofos normas de conduta para fundamentar, nos planos intelectual e cívico, o pensamento nacional”<sup>65</sup>, o republicano que em Coimbra seria um dos “santos laicos que se destacam pela cultura e pelo exemplo”<sup>66</sup>, alastrando o apertado limiar das aulas a ensinar “nas conversas *peripatéticas* do Pátio da Universidade ou

---

<sup>63</sup> L. Cabral de Moncada, «Para a História da Filosofia em Portugal no século XX. Apon-tamento», *Boletim da Faculdade de Direito*, XXXVI, Coimbra, 1960, pp. 5-18.

<sup>64</sup> Carta de 7-III-1961, BFF, *Esp. JMCarvalho*, Cx. PES - 32. 4, pasta «Anos 60», doc. av., s / n°.

<sup>65</sup> Joaquim Veríssimo Serrão, in «Elogio histórico de Damião Peres», *Memórias da Aca-demia das Ciências de Lisboa*, Classe de Letras, T. XIX, Lisboa, 1978, p. 299.

<sup>66</sup> Na expressão de Joaquim Veríssimo Serrão, antigo discípulo, que, de Toulouse, onde era leitor, numa carta datada de 7-III-1958 (1959?) a J. Montezuma de Carvalho. BFF, *Espólio Joaquim Montezuma de Carvalho*, Cx. PES - 32. 3, doc. avulso, papel timbrado da Universidade de Toulouse.



da Biblioteca”<sup>67</sup>, correspondendo-se com actores decisivos do palco intelectual. Muitos reclamavam a resolutiva influência que sobre eles exercera o diálogo mantido na *cidade dos livros*, como era conhecido entre amigos e discípulos o largo escritório de Joaquim de Carvalho: Gaspar Simões ou Vitorino Nemésio, ainda alunos universitários e no período aúreo da editora académica<sup>68</sup> beneficiaram desse convívio estreito, como revisores da Imprensa da Universidade pessoalmente cooptados pelo mestre que assim facultava o indispensável pecúnio que abonaria a conclusão dos seus estudos, abrindo-lhes no mesmo lance o mundo das edições e dos livros<sup>69</sup>.

Todavia, lentas mutações, o mutismo e o medo, avançavam nas escolas. Confidenciando em 1933 a João de Barros, desenganava-se já da engrenagem universitária que sob o salazarismo se resumia à “máquina infernal de perda de almas”. “Dir-se-ia que estamos submergidos por uma vaga de estupidificação colectiva, mas o nosso dever elementar”, escreve no *Diário Liberal*, “mesmo sem esperança de êxito é remar contra a vaga” (OC, VI, 293-94). O paradigma do *clerc* universitário que foi sintetizado no que escreveu sobre outrem, o amigo muito próximo e correspondente Luciano Pereira da Silva, colega cuja trágica morte, assassinado por um louco, o prostrará: “Amando a universidade, o seu amor não se deixou contaminar pela satisfação regalada e muito menos pelo provincianismo, a mais confrangedora das doenças do espírito. Pendia até para a crítica desta litúrgica arqueologia universitária, cuja reconstituição nos daria um interessantíssimo museu e tão digna é de respeito pela longa teoria de homens que viveram neste ambiente e cuja vida espiritual se achou enquadrada neste ritual e nestas fórmulas. A lúcida e irónica penetração com que distinguia a persistência necessária da sobrevivência anacrónica!” (OC, V, 163). No trecho sintetiza o apreço devido à instituição multissecular e à sua autonomia prática e teórica e o desprezo que a *politique*

---

<sup>67</sup> Carta de Luís de Albuquerque a J. M. C. in *ibidem*, Cx. PES - 32. 7, doc. avulso, s/ n.º, fl. 1.

<sup>68</sup> J. G. Simões, «Joaquim de Carvalho e a solidão dos intelectuais», *Jornal de Notícias*, Ano 71.º, n.º 274, 8-III-1959, pp. 1 e 16.

<sup>69</sup> Cf. carta de Vitorino Nemésio, de 6-IV-1951 a J. M. C., BFF, *Espólio J. Montezuma de Carvalho*, Cx. PES - 32. 3, doc. av., dact., s / ct.

*d'abord*, também na versão salazarista, lhe infundia ao estrangular a incondicionalidade que a universidade deverá cultivar na lógica da sua afirmação intelectual, que não da mera lógica da sobrevivência de carreiras, de *status*, de empregos.

Da conexas acção pedagógica, editorial e autoral e dos combates culturais travados, dão testemunho a sua inquietante actividade à frente da Imprensa da Universidade. As colecções publicadas desdobram-se a partir de 1921, momento em que Joaquim de Carvalho substituiu o malogrado e homónimo Joaquim Martins Teixeira de Carvalho, o célebre *Quim Martins*, docente de Medicina, boémio e “perdulário de graça subil” (OC, V, 197), polemista e polémico republicano, historiador de arte. Assim organizou os seguintes corpos: I – Subsídios para a história da arte portuguesa; II – *Scriptores rerum lusitanorum*, compreendendo as Crónicas; III – Biblioteca dos escritores portugueses; IV – Documentos para a história da expansão ultramarina dos Portugueses; V – Biblioteca do século XVIII; VI – Biblioteca democrática; VII – Biblioteca luso-brasileira de história da Medicina; VIII – Estudos de história e de literatura portuguesa; IX – Biblioteca filosófica; Filósofos e Moralistas e X – Vária<sup>70</sup>.

Organizou de igual modo os *Arquivos de História e Bibliografia* (1923 e 1926, parcialmente reunidos em 1976). Não subsistirá dúvida de que o plano articulado obedecia à procura de equilíbrio entre a edição local ou nacional e a que traduzia o «espírito universal»: “Desejo – agora que marchem quasi por si a *Biblioteca de Escritores Portugueses*, *Scriptores rerum lusitanorum*, e *Subsídios para a História da Arte*, com as quais pretendi, antes de tudo, cumprir o meu dever de português – concorrer para criar um *meio* filosófico, onde, sobre os valores nacionais, que me cumpre propagar num ponto de vista de individual acordo de sentimentos, vivam as puras preocupações intelectuais, que não conhecem pátria”, como confessava numa carta no final da década de vinte<sup>71</sup>. Aclare-se que a liquidação da Imprensa da Universidade, no verão de 1934, se tem uma leitura inequívoca, a da assomada *política da negação* e da repressão sobre o campo intelectual

---

<sup>70</sup> Cf. A. Ferrão, «O Prof. Joaquim de Carvalho e a sua época», *Miscelânea*, pp. 230-32.

<sup>71</sup> Carta a Alfredo Pimenta, 29-XII-1929, AMAP, *Espólio Alfredo Pimenta*, ct 10; 29-4-4-120.

e a opinião pública, não deixou de suscitar um clamor de protestos, de todos os lados, pelo que se aduzirá no capítulo VI deste estudo.

Registe-se que na primeira Biblioteca Filosófica (colecção Filósofos e Moralistas) o editor iria incluir traduções de Descartes, Leibniz, Montaigne, Renouvier, além de estudos sobre os grandes clássicos da filosofia. Publicou ainda os últimos números da *Revista da Universidade* e, mais tarde, da *Revista Filosófica* ou da colecção de textos clássicos e contemporâneos que dirigiu, *post* II guerra, na também denominada *Biblioteca Filosófica*, ambas sob a chancela da editora Atlântida, quer a invulgar extensão poliédrica e o rigor analítico que assinalou na sua obra e que a tornam de uma resiliência e qualidade invulgares no contexto da produção historiográfica e universitária do século XX. O gerente da casa editora, Lopes Cravo, constituiu um efectivo promotor dos contactos com autores e tradutores que colaboraram em ambos os projectos<sup>72</sup>. Acresce que, ao longo de anos, Carvalho articulou a administração da Imprensa da Universidade com o cargo de secretário do Instituto e editor da revista homónima; tendo ainda assento muito produtivo desde 1932 na Academia das Ciências de Lisboa que culminará com a edição da *Obras* de Pedro Nunes. É da Academia que regista, em 1949, “nós que fruimos nesta Casa a liberdade de opinião, e logramos a dita de viver à margem da fogueira de rancores, de ruínas e de extermínios que prostaram a Europa, embora soframos as desconfianças que ainda a humilham” (*OC*, IV, 349).

Subsistirá a questão, que escolta de perto este estudo e guia parte das inquirições, se através dos dispersos territórios escriturários de Joaquim de Carvalho não se configurará afinal uma verdadeira *obra filosófica*. Adiante-se, por agora, que Vieira de Almeida encontrava uma prudente resposta, ao relevar antes a pedagogia exemplar do “protesto vivo e permanente contra a odiosa ruminação escolar” e a “paralisia didáctica e monologal” que se convertera, em Joaquim de Carvalho, não na *filosofia de professores dos professores de filosofia* que Schopenhauer denunciara, mas na via ampla da prática cultural e da discussão filosófica, “*na orientação do pensamento*

---

<sup>72</sup> Cf. carta de Vieira de Almeida a Joaquim Montezuma de Carvalho de 13 de dezembro de 1958, BFF, *Espólio Joaquim Montezuma de Carvalho*. Cx. PES – 32. 2. *Pasta Brasil*.

*inquiridor*”, reconhecendo no mestre de Coimbra o “esforço de penetração no mais interno que havia nos problemas” e o mérito filopedagógico na divulgação e comentário dos marcos da evolução filosófica num “esforço permanente de uma inteligência tão sequiosa de informação como de honestidade científica”<sup>73</sup>.

Neste sentido, A. Martins de Carvalho, companheiro de Sílvio Lima, Cal Brandão, José Régio e Nemésio na *geração de 27* que deu corpo à *Gente Nova*, à *Presença* e às primeiras revoltas e greves estudantis contra a ditadura militar, autenticava no mestre a matriz construtivista contra qualquer “sistema pré-fabricado” e “o seu gosto por uma filosofia que fosse mais inquirido e problemática do que rede fechada de juízos e soluções”<sup>74</sup>. Como se adiantará, e a despeito da clara prevenção em contrário de Sílvio Lima e, em parte, de Eduardo Lourenço, as intervenções epigonais de Carvalho serão marcadas pela recomposição dos seus enunciados construtivos e por uma maior apetência pela subjectivação teórica, sem abandonar e afinando mesmo a *ars* hermenêutica na oficina do comentador, como certificam as suas melhores páginas sobre Espinosa, Dilthey, o *Fédon* de Platão, Husserl, Aristóteles, Francisco Sanches ou Hegel, e sem recalcar o regime de historicidade que até ao final da obra se certifica. Mas alguns indícios são muito precisos, dos quais a problemática da consciência saudosa, o ensaísmo literário sobre Pascoais ou a analítica da compleição do «patriotismo português» darão a diagnose: e se não anunciam nem abonam essa *viragem* que Santana Dionísio apressadamente quis ver, dir-se-á num acerto de contas para salvaguardar a memória de Leonardo Coimbra, assinalam contudo um maior desejo de obra própria e de subjectivação da escrita e da crítica filosóficas, numa maturação especulativa que só ao nível nas melhores análises de Antero, escritas mais de vinte anos antes, Carvalho havia logrado.

Por tudo isto, falar de Joaquim de Carvalho é falar do primeiro grande historiador das ideias, na síntese de Fernando Catroga<sup>75</sup> ou, nas

---

<sup>73</sup> Vieira de Almeida, «Palavras breves», *Litoral (In memoriam Joaquim de Carvalho)*, V, 233, 11-IV-1959, pp. 1 e 3.

<sup>74</sup> Alberto Martins de Carvalho, «Impressões de um aluno», *ibidem*, p. 9.

<sup>75</sup> Fernando Catroga, «Joaquim de Carvalho e a História», *Homenagem ao Doutor Joaquim de Carvalho no 1º Centenário do seu nascimento*, BBUC, 42, 1994, p. 9.

palavras de Eduardo Lourenço, do “primeiro estudioso sério da filosofia de expressão portuguesa e notável historiador da filosofia moderna e contemporânea”<sup>76</sup>; e análoga é a posição que Sílvio Lima sustentou sobre o mestre. Ora, no desiderato de abarcar o saber *sapiencial* confluem campos hoje designados interdisciplinares, nos quais, no balanço entre a historiografia, a bibliologia, a «literatura das ideias», a história da cultura, da história da ciência à história da filosofia, em rigor o historiador situou oficina e ofício.

Avesso a evasões sistêmicas ou ao mero voo especulativo que desobjetivassem o sentido historiográfico suas múltiplas investigações, Carvalho marcaria sucessivas gerações universitárias pelo fecundo entendimento e pela *sagesse* reflexiva dos seus ensinamentos. Ele foi o esteio livre do ensino filosófico em Coimbra, como hoje é claramente perceptível. Na Faculdade de Letras, Joaquim de Carvalho, com ele e depois dele Sílvio Lima, Eduardo Lourenço, Victor Matos, irmanavam-se no *protesto cívico* contra o “meio contemporâneo” da *universidade fradesca*, aquele “meio policial, de pensamento dirigido, de ortodoxia militante em que o nosso pobre país vegeta e de que nós todos, os míseros cabouqueiros de ideias, somos vítimas”. E se entre Carvalho e Lima se constituiu uma discreta unidade política na resistência escolar e menos discreta pedagogia contra o salazarismo, os díspares horizontes filosóficos sobre a *escrita da filosofia* são claros: ensaísmo *versus* historiografia, no método essencial de abordagem, de um lado; doutro, o universo temático destrinça-se: Carvalho, sem perder o referente cosmopolita e *aufklärer* ou o cariz europeu da história cultural e da produção filosófica, optou por explorar o filão da cultura portuguesa, na diversidade e na diacronia das suas produções e manifestações; Lima seguirá por temas transversais e abrangentes, alguns de instante actualidade temática, do estudo do amor místico à teorização do ensaísmo, inteligência cibernética, nomopatia, teoria e filosofia do desporto, polemismo, tentando a salvaguarda da racionalidade da produção científica retirando-a dos interditos e dos labirintos da fé; ou, em divergência que

---

<sup>76</sup> E. Lourenço, «A Invenção da Filosofia como Praxis Cultural», *Heterodoxias*, op. cit., pp. 431-444

na análise platónica e plotínica da fenomenologia da «consciência saudosa» aflorará. Mas nada coibiu a forte cumplicidade humana, profissional, que os continuará a unir. “O que me prendeu sempre”, revelaria após a morte de Joaquim de Carvalho o discípulo, fora a pretensão de forjar no interior da *Universidade tradicional* “aquela Universidade ideal, revolucionária, a que ele aspirava e que, infelizmente, não viu”<sup>77</sup>.

Confluíam na visão paidêutica da liberdade, na sua essencial contradição, não como abstracção ou dogma, mas como *praxis* filosófica erigida na via entre a metafísica e a ética como uma *reflexão sobre a polis*. Só a partir dessa tensão se possibilitaria a integração filosófica do saber, repto que “deve singularizar a nossa situação”, escrevia Carvalho a Barahona Fernandes, em busca o desenvolvimento da *atitude prospectiva* e da conexão da filosofia com o espírito científico – *não cientificando* a filosofia, programa analógico absurdo, mas vendo-a como disciplina do rigor e precisa linguagem nocional, desiderato a que não é estranho o impacto lógico da Fenomenologia sobre a exigência sergiana da constituição de uma gramática conceptual uniformemente reconhecida e praticada.

Disso lhe dará conta o ensaísta do seu exílio parisiense, em finais de 1929: “Parecia-me conveniente reunirmo-nos um dia alguns amigos da filosofia, para fixarmos certos pontos do vocabulário em nossa língua”<sup>78</sup>. Apesar da urgência do repto, mais motivado pelos projectos de tradução que tinha em mãos, alguns confiados por Carvalho, a reunião *dos amigos da filosofia* não se terá propiciado. Intensos correspondentes à distância e respeitando-se mutuamente, mal se conheceram em pessoa: “pouquíssimo lidei com Joaquim de Carvalho”, escreverá o ensaísta, “Professor de Coimbra concentrou-se numa vida como desejaria eu ter tido; e eu disperso-me por Lisboa e na estranja em aventureira andança de militante”<sup>79</sup>. Confiante, à entrada dos anos 30, que a época do exílio de António Sérgio findaria

---

<sup>77</sup> Cf. Sílvio Lima, *OC*, II, p. 1682; *Id.*, «*Fédon*. Diálogo...» [*Biblos*, 24, 1948, pp. 544-548], *ib.*, II, pp. 1564 e ss; e 1680.

<sup>78</sup> F. Catroga e A. Veloso (transc. e notas), «António Sérgio no Exílio. Cartas a Joaquim de Carvalho», *RHI*, 5, t. II, 1982, p. 963.

<sup>79</sup> *Litoral*, ano V, n.º 233, de 11-IV-1959, p. 13. Cf. também Joaquim Montezuma de Carvalho, *António Sérgio. A obra e o homem*, Lisboa, Arcádia, 1974, p. 24.

em breve e ingénuo crente na ruína da ditadura, quando sobre o espaço público e sobre os intelectuais e a opinião pública multiplicava instrumentos repressivos, tangíveis e intangíveis, e quando afinal o Estado Novo se fechava na Constituição, Carvalho instaria, entre 1927 e 1933, no convite epistolar (e na proposta universitária) para que Sérgio ingressasse na docência na Faculdade de Letras em Coimbra. Não se sabe se no pequeno *lobbie* da filosofia teria a anuição de Moncada, com quem o ensaísta travara duras polémicas da década de vinte, inconciliável divergência em volta de idealismo e realismo, depois saldada em mútuo respeito. António Sérgio que conhecia bem o ambiente intelectual de Coimbra, onde o núcleo da *Gente Nova*, jovens seareiros (Sílvio Lima, Vitorino Nemésio, Mário Cal Brandão), o apoia e fora episódico professor na Escola Agrária e prelector em intervenções nos idos anos vinte, vai declinando o convite reafirmando abominar a escrita de teses e por fim, lê-se melhor aqui o perfil do aristocrata exausto de errâncias forçadas e privação, argumentando não querer prosseguir a vida entre linhas de comboios, como a Carolina Michaëllis ocorrera, por ter finalmente pronta a sua desejada casa na travessa lisboeta do Moinho de Vento. E quando aceitar será preterido pelo Estado Novo.

Sílvio Lima, por solidário destino, será o que mais pugna, com Eduardo Lourenço, por evocar a exemplaridade cívica e intelectual do mestre. Quando em maio de 1969 antigos alunos o homenagearem, em plena crise estudantil na cidade em estado de sítio, inactivo antetempo após a vida coarctada pela repressão salazarista e a rede asfixiante da ideologia universitária saída das teias do Estado Novo, Lima opta antes, *humanitas seu modestia*, por convocar a memória humanista de Joaquim de Carvalho, “o beneditino operário das letras cuja estatura intelectual, moral e patriótica há-de crescer com o rodar justiceiro das idades”. Nos meses imediatos à revolução do 25 de abril de 1974, no comovido *In Memoriam*, assinala o exemplar professor, a “alma liberal de puro republicanismo”, invocando a razão progressista e o espírito crítico “sempre em ofensiva audaz contra todos os dogmatismos e obscurantismos, razão porque foi, era e é a honra da Universidade”. E evocava “com gratidão e saudade as suas aulas, onde o magistério diário não formava só uma legião de

discípulos mas forjava homens”. Tem setenta anos o discípulo quando escreve a evocação<sup>80</sup>: “Mestre: quis o destino que não visses clarear nova madrugada no País que amaste servindo e serviste amando, em puro desinteresse pecuniário, mas lutando sempre pela honra do Espírito e pelo esplendor da Pátria”. A pátria, da qual Joaquim de Carvalho fora *mestre de patriotismo*, no dizer de Jaime Cortesão, couraçada na dúplice intolerância corporativa e confessional, rechaçou intelectual e politicamente durante meio século, em nome da totalização do absoluto e da perenização da verdade, o *dever* a que o mestre anelava. E trancou numa ode trágica e incompreendida, em plena conjuntura maniqueia, as melhores páginas de um dos seus dois grandes discípulos, Sílvio Lima, vivendo na dor da expatriação dentro da pátria sonhada. O outro, Eduardo Lourenço, expatriar-se-ia dela para melhor achar a *imagologia* pátria no veio crítico em ambos apreendido, entrando pela mundividência existencial na qual os mestres ficaram à porta.

*Pedagogo do esforço*, de Joaquim de Carvalho escreveu Barahona Fernandes. Dir-se-á: é estoutro não o menor mérito do caçador de talentos, reconhecedor de méritos, que apostava em assistentes como Lima e Lourenço ou incentiva outros, como à distância fazia com Edmundo Curvelo<sup>81</sup>; ou com Agostinho da Silva, editando os primeiros estudos, instigando a investigação sobre o ensaísmo de Montaigne e depois co-accionando uma bolsa madrilena sobre o misticismo ibérico, e para quem o *magister* “não se confundia com o resto da Universidade, estava à parte”<sup>82</sup>, jovens de grande valia teórica e sobretudo com capacidade e *vis* assertiva da *libertas philosophandi* no interior de uma universidade, não só a de Coimbra, que afastara a paidêutica axiológica da liberdade e o aprendizado do sema filosófico e cívico do que seja um *homem livre*. Recusando a condição de prisioneiro da alma num país que por doutri-

---

<sup>80</sup> Sílvio Lima, *Diário Popular*, ano XXXIII, n.º 11.479, 31-X-1974, p. 7.

<sup>81</sup> A recente edição da correspondência (Curado & Alves, *Um génio português: Edmundo Curvelo*, op. cit., pp. 309-330), mostra como J. de Carvalho, com Vieira de Almeida e Matos Romão, foi um esteio universitário de Curvelo, no incentivo de edições, no exame de doutoramento, no aconselhamento amigo.

<sup>82</sup> Agostinho da Silva, *A última conversa*, Lisboa, Editorial Notícias, 3ª 1997, p. 59.



na e imperativo constitucional se estatizavam almas e se nacionalizava a cultura, com Benjamim Franklin de Joaquim de Carvalho se dirá: *ubi libertas, ibi patria*, a minha pátria é a liberdade, outro modo de dizer, onde *está* o ser livre, eis a pátria.

Escreveria em 1932, em pública refutação da ditadura: “disse, se bem recorde Nietzsche, o homem é o único animal que protesta, e o dito sobre ser verdadeiro tem como as verdades primeiras consequências de incalculável volume. *Se a consciência de cada um diz às coisas o sim ou o não, se o seu dizer é incoercível e sem apelação decisivo*, tudo o que constitui o Universo – coisas, fenômenos ideias e valores – só vale para a personalidade espiritual do homem e existe subordinado aos valores supremos da pessoa, aos valores morais. Quero dizer, Ciência, Arte, Direito e Técnica, são meios, cujo fim supremo é a dignificação do senhorio humano, de mim e dos outros”. Como corolário, “qualquer ideário político, qualquer arquitectura do Estado, que a esqueça [*a dignidade da consciência*], esmague ou remova para o fundo do cenário é intrinsecamente falsa e moralmente pecaminosa” (OC, VI, 264, sub. ns).

*Moralmente pecaminosa*, leia-se o sintagma à quem da inscrição no discurso *schooling society*: os deuses, ignorantes de humanas questúnculas, não escutariam a prece do sábio às portas do templo; *e pur* não esmoreceu a sua vontade do *saber sapiencial*, que é a tradução mais imediata de um saber da filosofia que não despreze, antes a integre, a positividade dos conhecimentos nas matizadas expressões diacrónicas e mediações culturais; e os testifique na multiplicidade dos saberes e dos discursos científicos numa vontade de saber que os Gregos haviam cultivado e o homem moderno reconsquistaria secularizando o antigo direito segregado e, por isso, sagrado. Nessa confluência construirá a matriz do conceito de cultura, assente predominantemente *no ponto de vista de Robinson*.

(Página deixada propositadamente em branco)

**CAP. II**  
**DO DISCURSO DO MÉTODO AO**  
**PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO**

“Amanhã quem quiser estudar a cultura portuguesa tem de passar necessariamente por Joaquim de Carvalho”, escreveu um filho, fonte fidedigna e fiel intérprete<sup>83</sup>. Justifica-se o acerto da pista analítica para o guião crítico da obra do figueirense, há muito exigido pela história da historiografia<sup>84</sup>. Embora eficaz no tributo à memória paterna, Joaquim Montezuma não intentou a tarefa nem, com autenticidade, o poderia fazer. O *pathos* inibiria o juízo crítico; e a hermenêutica historiográfica carece de um *efeito de distanciação* no qual o historiador, apesar da endopatia, interioriza *não-ser-o-outro*, conquanto noutros termos a ipseidade do outro lhe possa surgir como modalidade ôntica da qual participa no *Erlebnis*. Efeito distanciador que noutra perspectiva actua em analogia com a distância crítica exigível ao sujeito epistemológico.

A busca do rigor na massa informativa, a análise objectivante, solidez documental, probidade interpretativa seria a melhor lição do polígrafo universitário. Daí o reconhecimento consensual da *virtu* dianoética a Joaquim de Carvalho, pioneiro no campo da historiografia da cultura e em particular na história das ideias, porquanto “dominou, como ninguém no nosso século”, escrevia Pina Martins em 1983, “a história da cultura portuguesa, da Idade Média até ao século XX” (*in* JC, OC, IV,

---

<sup>83</sup> Joaquim Montezuma de Carvalho – [Proémio] *Miscelânea*, p. 4.

<sup>84</sup> J. Amado Mendes, «A Renovação da historiografia portuguesa», *História da História*, op. cit, pp. 90-102.

XI), embora sejam a irrupção Moderna e o seu estudo que ocupam a centralidade da extensa curiosidade científica e cultural, dos séculos XV e XVI, e a análise do oitocentismo. Como bem assinalou Miguel Batista Pereira, Carvalho “agiganta-se no campo da produção universitária” do século XX, ao propor-se descobrir “a linguagem histórica que falamos” e mostrar “traços ainda ocultos da história cultural portuguesa”<sup>85</sup>. Cabral de Moncada, com M. Paulo Merêa, amigo e admirador, transpondo mais imediatas fronteiras políticas e ideológicas que os marcavam, nele avistou “o maior historiador da cultura portuguesa na sua expressão histórico-filosófica e filosófico-literária” do século XX<sup>86</sup>. Outro historiador da filosofia, Alain Guy, mais atento à coeva produção ibérica, considerava que na indagação da cultura portuguesa o polígrafo apenas achava analogia, no contexto ibérico, na obra oitocentista de Menéndez y Pelayo<sup>87</sup>, posto que o *castizismo* de Pelayo não se enleie na pródiga genealogia cosmopolita e liberal de Carvalho, no vínculo qualitativo se confirma o incansável investigador.

Contudo, salvo notórias exceções (B. Fernandes, F. Catroga), não se relevou o modo como a historiografia de Carvalho decorre de ampla perspectiva epistemológica da história, das ciências exactas e experimentais, da literatura, da filosofia e de uma visão metafísica (Barahona Fernandes<sup>88</sup>, Pina Martins, A. Coxito<sup>89</sup>), articulada, após o acesso analítico, nas sínteses culturais que gizou. Neste caso, a obra do investigador brasileiro J. Maurício de Carvalho (2001), *História da Filosofia e Tradições Culturais*<sup>90</sup>, se decorre do muito meritório plano de conjunto no primeiro estudo de fôlego dedicado a Joaquim de Carvalho, dilui o zelo cosmopolita e

---

<sup>85</sup> M. Batista Pereira, *Biblos*, 56, 1980, pp. 7-8.

<sup>86</sup> L. Cabral de Moncada, *Para a História da Filosofia em Portugal no século XX. Apon-tamento*, Coimbra, sep. do *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. XXXVI, 1960, p. 9.

<sup>87</sup> A. Guy «Joaquim de Carvalho, historien de la philosophie et maître de sagesse», *Miscelânea*, p. 346.

<sup>88</sup> Barahona Fernandes, «Joaquim de Carvalho – Pessoa e Atitude Espiritual», *ib.*, pp. 889-915.

<sup>89</sup> Amândio Coxito, «Joaquim de Carvalho: antipositivismo e metafísica», *BBUC*, 42, 1994, pp. 17-27.

<sup>90</sup> José Maurício de Carvalho, *História da Filosofia e Tradições Culturais. Um diálogo com Joaquim de Carvalho*, Porto Alegre, EDIPUCRS, col. Filosofia, n.º 127, 2001.

européista do mestre coimbrão em discursos regionais ou *nacionalizadores* da filosofia; e ao sondar interdependências entre a história da filosofia e a visão filosófica e «mundividencial», não averiguou contudo procedimentos e enlaces epistémicos, melhor patenteados nos passos metodológicos, nos quais a investigação do figueirense assentava.

Iniciado nas gramáticas que no alvor do século XX modelavam a ideologia universitária dominante e estruturavam o paradigma epistémico positivista (Comte, Littré), evolucionista (H. Spencer) e transformista (Lamarck, Darwin) cujo radical traslado, e o inferente analógico de matiz monista, o cientismo objectivou enquanto metaexplicação do mundo – cedo se deu conta Joaquim de Carvalho das ilusões sistémicas a que as premissas induziam, convicção mediadora que encontrará convergência na *Seara Nova*, mormente em António Sérgio e Raul Proença e no primeiro discípulo e interlocutor universitário, Sílvio Lima. Na via do racionalismo neokantiano e das escolas alemãs de Baden e Marburgo (Windelband, Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, H. Rickert, Wilhelm Dilthey) e da chamada escola do criticismo francês (É. Boutroux, Ch. Renouvier, A. Fouillée, L. Brunschvicg), Carvalho avaliza na releitura de Kant a fonte espinosiana e a foz hegeliana do idealismo objectivo, despojado da «parte vergonhosa» do sistema, que já Harald Höffding contestara. Se os seus textos indiciam a ruptura do paradigma, não *por* impugnar a legitimidade e urgência da historiografia da cultura, até meados da década de 1930 mais absorvida pela determinação dos quadros institucionais, seria para arguir o modo tradicional como os seus conteúdos e conclusões eram conduzidos, exclusiva e abusivamente centrados na narrativa literária, na apostasia qualitativa dos saberes filosóficos e científico-naturais e absorto na erudição (bibliologia, heurística, diplomática, filologia, biografia). O programa tradicional seria arguido ao avocar a lição do rigor documental de Ch. V. Langlois e Ch. Seignobis que, se chamava à colação a remota herança da Erudição dos séculos XVII e XVIII, alicerçada na crítica documental por Mabillon (*De re Diplomática*, 1681), também à colação chamava o *wie es eigentlich gewesen* rankiano, postulando porém a metodologia da história como *ciência de raciocínios* e estabelecia a essencial regra epistémica do conhecimento mediado e mediato, exposto

no guião metódico da *Introduction aux études historiques* (1897), depois refundado e sintetizado por Seignobos em 1901<sup>91</sup>.

Sabe-se como esta metodologia assentava na chamada escola historiográfica alemã, na época da erudição e da «história historizante» dos grandes *corpora* documentais românticos e nacionais, que os *Monumenta Germaniae Historica* inauguram (1819) e a École de Chartes (1821) acolherá em França. Modo de dizer que ao alicerçarem empiricamente uma história, *repositorium*, do estado-nação assim o legitimavam, processo que terá na Gesellschaft für ältere Deutsche Geschichtskunde, fundada por von Stein, e nas obras de Leopold von Ranke ou de T. Mommsen, a sua matriz objectivante da aplicação do método, cujas conclusões de J-G. Droysen, *Grundriss der Historik* (1867) e de E. Berheim, *Lehrbuch des Historischen Methode und der Gesichtsphilosophie* (1889) seriam em parte também recebidas por A. D. Xénopol em *Théorie de l'Histoire* (1911). Esta preocupação «realista» será apropriada, como modelo profissional, pelos historiadores, centrada na «unidade» do «particular», para o que teria de actuar a dois níveis simultaneamente, na *intelecção do todo* e na atenção do *singular*<sup>92</sup>.

Como primeiro corolário desta atitude metodológica, ao delinear, como *methodus sciendi*, os fundamentos críticos da investigação historiográfica da cultura numa trama interdisciplinar, Carvalho visava a autonomia *macrodisciplinar* desta área «noológica», *eidética* na posterior gramática husserliana, que só poderia ser conduzida pelo trabalho historiográfico, o elemento mobilizador do seu programa, em estreito colóquio filosófico. Assim, ao não abstrair do *diálogo homeótopo* que a história da cultura deveria reivindicar com as diversas e parcelares histórias *disciplinares* da filosofia, das ciências, da literatura, com as representações simbólico-religiosas e com os movimentos ideológicos e políticos mais representativos, sem a eles se subordinar ou neles previamente subsumir conclusões, contrariava o postulado historicista dominante que ou rejeitava as ciências sociais

---

<sup>91</sup> Ch. Seignobos, *La Méthode Historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Félix Alcan, 1901, em particular, pp. 6-42.

<sup>92</sup> Cf. Hayden White, «Ranke: el realismo historico como comedia», in *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1992, pp. 161 e ss.

num catálogo estanque, de difícil comunicação entre si – e incomunicável com as ciências «duras», experimentais e físico-matemáticas – ou, ao invés, nas convergentes versões cientista e materialista, divulgadas mormente pelos sociologismo, no campo das ciências sociais procedia à projectiva analogia determinista da *physis*, tradução mecânica e acrítica de uma evolução universal ônticamente extrapolada.

Em sentido amplo, não haveria história da cultura «fora» da história das representações do mundo e da vida; nem, assim, o carácter fragmentário de cada uma das *categorias* ou grupos de figurações teóricas (filosofia, literatura, ciências naturais) se objectivaria sem originar uma operação historiográfica de alcance mais vasto, de cariz compreensivo ou hermenêutico, operação de cariz reflexivo na qual se centrava o “equilíbrio modelar de sereno historiador da cultura”<sup>93</sup>, a partir da qual procedia ao *reentendimento do entendimento*, na coeva lição de G. Bachelard (1938), operação na qual a epistemologia se cifra. Esse programa, na sua perspectiva, só seria exequível tomando por base a historiografia e, por móbil, o seu método, legitimando o projecto confederador dos saberes, dada a intrínseca objectivação da temporalidade e da transitoriedade, no campo mobilizador da investigação, o que explica como na obra poliédrica de Joaquim de Carvalho o historiador sobreleva o filósofo; o investigador empírico, o espírito especulativo; e a via do «saber sapiencial» o mero tentame indutivo, quando desprovido do rigor analítico das fontes, textos e contextos. O que não significa o desprezo pela nascente inquiridora da filosofia antes a promovendo no debate e comentário nos diversos níveis em que analisa a fonte filosófica na perspectiva historiográfica, de fundo compreensivista e crítico. Dada a exigência e extensão do programa, e os frutuossos resultados ao longo de quatro décadas, pares mais esclarecidos reconheceriam nele *o sábio*, dentro e fora daquela universidade, por ser ele “uma espécie de frade da Ordem do Espírito, que tinha por cela o Universo”, na invocação de Jaime Cortesão<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> V. Pina Martins, «Joaquim de Carvalho, historiador da cultura portuguesa» in Joaquim de Carvalho, *Obra Completa*, vol. IV, 1983, p. XII.

<sup>94</sup> Jaime Cortesão, «Joaquim de Carvalho», *Miscelânea*, pp.198-99.

Com Hegel apreendera que a *operação historiográfica*, no idioma de P. Ricoeur (sobre M. de Certeau, em *L'Histoire, la mémoire, l'oubli*), incidindo sobre a filosofia, não concitaria apenas a vigilância cognitiva de autores e obras, num amontoar (*sorites*) mais ou menos desirmanado ou compacto de historiais de individualidades e individuações, mas é já uma *operação* filosófica, releitura inquiridora e, nesse plano, criativa, no sentido em que abre novos campos exploratórios ou inéditas perspectivas analíticas. Dir-se-á, pese o excessivo zelo terminológico: por cultivar a arte radical do ofício, a revisitação do *búmus* do humano, é o historiador um *revisionista profissional* e intencional; mas não o aleatório *revisor de provas* que José Saramago celebrizou na *História do cerco de Lisboa*.

Sem agenciar declarada *vis* epistemológica específica e original, para cuja teorização não buscou registrar termo sintetizador, embora não seja erróneo enquadrar o seu esforço nas fronteiras, precisadas por J. Benrubi (1933), de um idealismo crítico ou epistemológico, do qual Renouvier, Claude Bernard ou Brunschvig seriam os mais autorizados representantes, não deixou Joaquim de Carvalho de indicar caminhos e esboçar reflexões. Em grande medida, essa a sua virtude, pois não limitou a investigação ao *numerus clausus* dos possíveis; e porventura a paradoxal restrição do seu trabalho historiográfico, indiciando pistas às quais faltaram conclusões sistematizadoras. É que, se reconhecia o meritório esforço neokantiano, mormente de Marburgo, na refundação da *Wissenschaftslehre*, depois traduzido em inglês por *epistemology*, que inaugurara assim a moderna epistemologia ao refutar o panlogismo e a taxilogia extensiva e analógica científico-natural para o campo das ciências noológicas, não escavou teoricamente a via metódica, aberta por Cohen, P. Natorp e Cassirer, que tentava desembaraçar a gnoseologia das ilações cientistas e aclarar as aporias do conhecimento (*Erkenntnisproblem*) nos diversos campos das Ciências e da Filosofia, tomando-as à luz dum conceito totalizador, *Weltanschauung*, «visão do mundo» que vertesse *coerente* e *consistente* uma leitura que a multiplicidade das representações artísticas, filosóficas, científicas, na caoticidade fragmentária ou na ortodoxia disciplinar não consentiriam.

Cariz tanto mais relevante, porquanto Carvalho viveu em pleno *século da epistemologia* (E. Mach, É. Meyerson, B. Russell, L. Brunschvicg, G.



Bachelard, G. Canguilhem, K. Popper, J. Piaget, A. Koyré, Cavailles; L. Althusser, Kuhn, Foucault, Suppe, Lakatos, Feyerabend), como consequência da dupla explosão do saber científico, aberto desde a segunda metade do século XIX, do qual o evolucionismo e as teorias da relatividade (1905; 1915/16) constituem os marcos miliários, na época de intensos debates, em sede da gnoseologia à teoria da ciência, do materialismo monista ao positivismo lógico, do estruturalismo e marxismo à reabilitação kantiana. Tudo isto caracterizou também o crescente interesse das ciências sociais, mormente dos estudos humanísticos e filosóficos, pelas proposições científicas e pela *historicidade* dos seus fundamentos, conceitos e conclusões, em suma, num longo debate sobre a «verdade», «progresso científico», instâncias onde se reacenderia a aporia filosófica do passado e do devir humano e que melhor estimularia nessa interrogação os estudos historiográficos.

Mas ao acolher a intuição racional na captura das grandes *cosmovisões* não teorizou Carvalho o seu acesso num quadro conceptual e sistematizador. Quer dizer: a episteme não encontrou um *corpus* teórico para se desenvolver; antes se insinua em textos, matizando indagações, enquadrando e se adequando aos objectos da tarefa analítica, dos quais o longo comentário ao *Quod Nihil Scitur* (1581), de Francisco Sanches, é paradigmático, na discussão gnoseológica da crítica moderna, de base céptica e empirista, às concepções do saber medieval e do concebimento científico, *demonstrativo* e *causativo*, no legado do *Organon* aristotélico, perfectivo, na sua deriva escolástica; e criativo, na fonte da teoria platónica. Neste debate epistemológico, explicita os passos em que a crítica de Sanches, impelida para a derruição das realidades meramente inteligíveis que a metafísica tradicional impunha, concorre com a crítica que a dúvida cartesiana irá postular, mas num quadro impossibilitador do acesso a uma teoria do conhecimento ao considerar a razão experimental assente na empíria da percepção sensorial sem o trabalho de uma razão *ad intellectum*, o *pensamento conceptivo*, que a possa atestar, excluindo-se da elaboração de uma sólida teoria científica (OC, II, 532-565).

Este aspecto melhor se aclara: em Léon Brunschvicg lera o carácter infinitamente criativo do pensamento conceptual, cuja base cartesiana é indispensável – autonomia da razão, submissão lógica dos factos,

inquirição da possibilidade gnoseológica (OC, II, 3) –, mas sem Carvalho entrar no exame sistemático das formas do pensamento matemático, do pensamento puro, do formalismo lógico, da álgebra formal. Mesmo se as questões nucleares que suscitar evidenciavam o capital conflito epistémico entre as bipartições, herdeiras das antinomias kantianas e credoras da discussão da «coisa em si» – sujeito / objecto, real / racional, empírico / sensorial e os quadros racionais da sua interpretação, categorias metafísico-especulativas para aceder à *constituição* do saber –, e se similitude ou convergência acham na obra dos dois mais relevantes epistemólogos coevos, o tratamento autónomo num *corpus* teórico não terá análogos, sequer remotos, desenvolvimentos. É obra fecunda na praxilogia dos utensílios teóricos; mas menos criativa na teorética, na construção instrumental. Dir-se-á: das obras de Gaston Bachelard<sup>95</sup> e Jean Piaget<sup>96</sup>, as teses capitais formuladas pelos epistemólogos não serão explicitadas mas achar-se-ão, nalguns passos, evidentes afinidades.

### ***Um espinosiano não contemplativo***

A formação escolar e a origem e educação familiar, começam por esclarecer o fundamento da sua situação hermenêutica: sobre o fundo religioso da sua educação melhor se aclara o problema da *duplicidade espiritual*, assinalada na aporia de uma *história da consciência* na diacronia da conversão marrana, que o historiador procurou evidenciar na sua obra, em particular, numa analítica da cultura portuguesa e das suas projecções intolerantes que, enquanto exercício e utensílio de uma filosofia do protesto, nomeou naqueles que biograficamente as alaram ao drama intelectual. E daí que o aforismo de Espinosa, *amicorum omnia, praecipue*

---

<sup>95</sup> *Le Nouvel esprit scientifique*, 1934; *La Formation de l'esprit scientifique, Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*, 1938; *La Terre et les Rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, 1948, *Le rationalisme appliqué*, 1949.

<sup>96</sup> Jean Piaget, *L'Épistémologie génétique*, Paris, P. U. F., 1970. Sobre Piaget: Elizabete Roque Viais – *A homologia entre a perspectiva epistemológica de Piaget e de Kuhn*, Coimbra, tese de mestrado da FPCEUC, pol., 2003; Battro, A. M., *Dictionnaire d'épistémologie scientifique*, Paris, P. U. F., 1966.

*spiritualia, debere esse communia*, a comum busca da fonte da concórdia intelectual, seja trasladado para o primado da razão contra unilaterais explicações científicas ou simbólico-religiosas, “pois o homem que apenas explica cientificamente é uma determinação limitada da natureza humana, assim como o é o homem que apenas se move no reino dos valores estéticos, éticos ou religiosos” (OC, V, 314). Leitor muito bem informado, até por laços de camaradagem intelectual e amizade pessoal, Barahona Fernandes, lê justamente os trabalhos de Carvalho sobre o *Benedictus*, após séculos de maldição ortodoxa (cf. OC, V, 33), sobredeterminados pela tentativa de explicação racional e rigorosa de todas as manifestações da existência, mesmo por “um certo anelo por uma religião metafísica”: “Para o nosso historiador, a intuição fundamental de Spinoza é o ponto de partida de todo o filosofar – o Universo da Razão oposto à representação aristotélico-escolástica do Mundo. Uma sorte de panteísmo – nas suas palavras – ao mesmo tempo teoria do ser, do saber e do proceder”<sup>97</sup>.

A essa sorte racional do *Deus sive natura* chamou Carvalho, com Antero, um panteísmo da razão, pois apenas no modo finito da Deidade, o próprio homem, se pode comunicar o inteligível imanente e nele se dá o apelo à inteligibilidade não só da *natura naturata* mas da *natura naturans*. Nos seus termos, o Deus espinosiano “não é só o ser essente donde tudo promana, mas também a razão inteligível, em virtude da qual todas as coisas se deduzem da essência ou natureza divina” (OC, II, 231). Cedo se inicia intelectualmente no espinosimo: ainda estudante universitário, redige um pequeno estudo que deixará incompleto, *A vida do Senhor Bento Sipoza*, onde releva, na orientação do rabino Morteira, o apólogo espinosiano do livre-exame das Escrituras, o *Talmud* e a *Bíblia*, e no qual expõe, sobretudo, a admiração pela prudência, o autêntico axioma metodológico da investigação filosófica, o que levará o filósofo de Vlootenburg “a consultar-se a si próprio, não se poupando a cuidado algum para a descoberta da verdade” e em tudo indagando, mesmo no insondável, a imaterialidade divina e a imortalidade da alma, termo

---

<sup>97</sup> B. Fernandes, «Joaquim de Carvalho – Pessoa e Atitude Espiritual», *Miscelânea*, p. 904.

empregue para “expressar a vida e tudo o que é vivo”<sup>98</sup>. Como anotou em tese geral um estudioso, também neste particular texto de juventude se apreende o acordo de intenções entre aquele que estuda e o objecto estudado, numa cumplicidade invasiva que do campo político alastra à sua fundamentação metafísica e religiosa<sup>99</sup>. Quer dizer, como poucos no seu tempo, Carvalho poderá mais tarde avaliar em toda a sua extensão a influência do *espírito* judeu na subtil dialéctica e no pendor intelectualista e místico da escrita e da metafísica espinosianas (cf. *OC*, II, 79-81).

O contacto com fontes filosóficas, literárias e científicas, mormente portuguesas, da cultura Judaica da diáspora aclara a tensão entre as duas antagónicas ídoles religiosas: a cabalística pedra filosofal dos *boticários*, messianismo de um deus intangível mas próximo, a «utopia do Tu absoluto» vizinho de um povo «prisioneiro da esperança»<sup>100</sup>, que o levará a indagar a concepção intelectual da Deidade no Judaísmo como «religião adogmática» (*OC*, V, 36); e a oposta tradição dogmática da ortodoxia Católica, para a qual o Deus-Pessoa se deificou na sua humanidade. É a vida, as origens portuguesas e a obra do judeu Baruch Spinoza, a *libertas philosophandi* e a filosofia da liberdade, à qual assumidamente converge na herética do *Maledictus* na luta pela liberdade, que lhe valem a mais esclarecida exposição na literatura crítica em português, aberta em *Uriel da Costa* (1926) e *Oróbio de Castro e o espinosismo* (1935: 1936: 1940) e certificada no excelente prefácio a *Ética* (1950), de facto iniciado, pelo menos, desde 1928. É sobre Judeus, em especial a cultura *sefardita*, que escreve dos melhores textos, com seguro domínio de fontes e no risco controlado de detectar a “repercussão na cultura ocidental da mentalidade cerrada da *Talmud Torah* (cf. *OC*, III, 115), nos estudos sobre Leão Hebreu e a filosofia neoplatónica, Abraham Zacuto, Isaac Abravanel, Uriel da Costa, correlacionado de igual

---

<sup>98</sup> Cf. Joaquim de Carvalho, ms. não assinado mas claramente atribuível, *A vida do Senhor Bento Spinoza*, FLUC, Sala Joaquim de Carvalho, Cx. Avulsa, não catalogado, em particular, *fls.* 8-11.

<sup>99</sup> Cf. F. Vieira Jordão, «Joaquim de Carvalho e Espinosa. O acordo de intenções no campo político-religioso», *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 1 / 2, 1992, pp. 309-319.

<sup>100</sup> *Vide*, José Augusto M. Ramos, «A Rota das Utopias no judaísmo: perplexidades decorrentes e sentidos decorrentes», *Revista Portuguesa de História*, t. XL (2008/2009), pp. 71-96.

modo, pela oposição, com o espinosismo, ou nos longos comentários a Pedro Nunes, tentando libertar estes intelectuais da “vaga de anonimato que cobriu Israel nos primeiros tempos da diáspora ibérica” (OC, II, 41), denunciando a «alma de Israel *sephardim*, dilacerada pela iníqua conversão *oficial*” (OC, V, 33), num registo emocional mais forte seguindo C. Gebhardt. E é da luta contra a *cissura da consciência* que trata, essa “luta formidável, ora viscosamente hipócrita, ora valorosamente indómita, mas sempre trágica e que torna pelo menos compreensível o vitupério com que Israel recorda e recordará o *Venturoso* da história pátria, como o Tito dos tempos modernos” (OC, V, 34). O registo desses “corpos estranhos” das judiarias e dos judeus no seio dos povoados portugueses no ocaso medieval atinge por vezes a maior imediação emocional: objecto de ódios mesquinhos e de delações na “rede trágica das devassas”, excluídos de funções públicas, “não é de surpreender que o cripto-judaísmo houvesse sido a um tempo escola de dissimulação, de revolta e de ignávia, a qual tudo contagiou e perverteu, costumes e actividades, ideias e sentimentos. As responsabilidades da infecta corrupção, que tem resistido à assepsia da Liberdade, não pertencem a Israel, porque recaem de pleno sobre os guardiães daquela concepção política, que colocou o Estado perante a vil alternativa de perseguir ou de se desonrar” (OC, II, 83-84).

Também o plano compreensivo das raízes talmúdicas se alarga ao significado das obras de Jacob de Castro Sarmiento e Ribeiro Sanches, ou enleando prováveis origens cristãs-novas de Francisco Sanches como o *significante* da obra dedicada à filosofia e epistemologia das ciências, na uso da dúvida, como prática do método, em plano anterior àquele que Descartes teorizará como metodologia. Gravitando em torno dos textos de filósofos, também cosmógrafos e físicos hebreus exercem sobre ele atracção desmedida. Parte significativa do seu trabalho intelectual responderá a este quesito, que o leva a indagar a arte de navegar “comunicando-a com os astros”<sup>101</sup> e articulando-a (sem subordinar) ao pensamento epocal, cujos signos decifra numa gramática da temporalidade que só pode ser descodificada a partir da grelha analítica que Dilthey e Rickert propuseram, sobretudo por atender

---

<sup>101</sup> Orlando Ribeiro: *Biblos*, LVI, 1980, p. 4.

à tarefa selectiva que o historiador (e o filósofo) executa na descodificação dos valores que estruturaram uma dada cultura epocal.

A investigação das chamadas raízes espirituais do espinosismo levá-lo-á a assumir relevante papel, sobretudo nas décadas de 1920-30, na Societas Spinoziana (fundada em 1897 por Brunschvicg), de Haia, no “círculo restrito de historiadores do espinosismo, de Israel e da mentalidade europeia do século XVII” (cf. *OC*, V, 37), como secretário eleito desta organização internacional de filosofia e à qual se associara em 1917. A convite de Carl Gebhardt, edita no *Chronicon Spinozanum* importante material como «Espinosa perante a consciência portuguesa contemporânea» (Haia, vol. V, 1927) em cujo congresso de 23-25 de fevereiro, celebrando a inauguração da *Domus Spinosiana*, apresentou a tese, debatida com Durmin-Borkowsky, C. Gebhardt e A. Ravá, e ao qual esteve em risco de não participar dado o duplo pronunciamento revolucionário no início do mês e a dificuldade de obter visto em Portugal na conjuntura da ditadura militar. Em sequência do congresso, a 26 de fevereiro, a convite pessoal do professor judeofrancês Léon Brunschvicg, o filósofo e mestre de história da filosofia que mais o marca nesta época, Carvalho participa na sessão em honra de Espinosa na Sociedade Francesa de Filosofia. Também em 1932 se desloca a Haia para outra jornada da Societas Spinoziana<sup>102</sup>, sessão que o entusiasma e convence Sílvio Lima a acompanhá-lo, enquanto prepara textos, pois deseja “publicar um livro sobre a filosofia de Espinosa. É o ano do centenário do meu filósofo e sentiria que a bibliografia mundial não acusasse pelo menos um livro em português. Cada vez me convenço mais que o espinosismo é uma maneira de pensar e uma prática de vida; por isso é perdurável, pairando muito acima da ordenação do sistema, necessariamente histórico”<sup>103</sup>. Mas Sílvio Lima com a inesperada morte da primeira filha, nascitura, ao mergulhar na dor declinaria o convite para o acompanhar:

---

<sup>102</sup> *A Universidade de Coimbra no século XX. Actas da Faculdade de Letras*, Coimbra, AUC, 1991, vol. II, pp. 71-77; P. A. Carvalho, *Sílvio Lima um místico da razão crítica*, op. cit. pp. 136-137. O *Diário Liberal* (n.º 52, de 23-VIII-1932, p. 1, col. 3) anuncia a próxima ida à Holanda do “eminente democrata Dr. Joaquim de Carvalho”, cujo regresso, a 24 de Setembro, também assinalou (n.º 81, de 25-IX-1932, p. 4).

<sup>103</sup> Carta a Alfredo Pimenta, 4-VIII-1932, AMAP, *Espólio Alfredo Pimenta*, ct 10-29-4-5-7.

Venho agradecer-lhe a sua gentilíssima carta, tão repassada de emoção e vibrante de simpatia! No meio desta tristeza moral, ela fez-me um bem imenso. Só um coração de pai fervoroso, como é o seu, poderia ter sentido e *compreendido* o traumatismo que recebi.

Há quem descubra o *valor* da fraternidade como que suavemente. Outros – e eu fui um deles – descubrem-no bruscamente, porque o destino se encarrega de lhes vibrar na cabeça um golpe brutal, inesperado e certo. Abriu-se para mim agora um horizonte novo. Entrei nele de chofre, num sacão rude. Agora sinto-me mais *humano* porque sinto que se enriqueceu a minha *experiência* com a descoberta ou revelação de *valores* que ignorava<sup>104</sup>.

Carvalho suspende os textos e pensa declinar. Irá, obrigado a viajar só o que abomina, e aproveita para contactos e visitas: “Na 2.<sup>a</sup> quinzena, quando soube que a Junta da Educação Nacional subsidiava com 5 contos a minha ida à Haia, retomei os temas espinozistas. Para a cidade onde Spinoza morreu partirei logo que receba o passaporte, provavelmente 29 ou 30 do corrente. No regresso da Haia, a 11 ou 12 de Setembro, conto visitar Lovaina, Bruges e Gand, que nunca vi, apesar de já ter passado duas vezes pela Bélgica”<sup>105</sup>.

O historiador assegurara a colaboração na *Revista de Estudos Hebraicos*, dirigida por Moses Amzalak e editada pelo Instituto de Estudos Hebraicos de Portugal, logo com dois títulos no número inaugural (1928), «Dois inéditos de Abraham Zacuto» e «Uma epístola de Isaac Aberbenel», no rescaldo de uma conjuntura particularmente favorável ao prosseguimento dos estudos das minorias, em particular a judaica, iniciados com grandes intermitências entre nós desde o século XVIII quando a Academia das Ciências editar as *Memórias da literatura sagrada dos judeus portugueses* (Lisboa, 1792-93, III vol.s) de António Ribeiro dos Santos. Após Bertolucci (*Biblioteca magna rabinica*, 1675), Wolff (*Bibliotheca Hebroeorum*, 1715-

---

<sup>104</sup> Carta de Silvio Lima a JC, 12-VIII-1932, cf. Archer, *Silvio Lima, um místico...op. cit.*, p. 635.

<sup>105</sup> Carta a Alfredo Pimenta, 23-VIII-1932, AMAP, *Espólio Alfredo Pimenta*, ct 10-29-4-5-8.

-17) e Rodriguez de Castro com a *Biblioteca Española (rabinica)*, 1781, ou do *Dizionario storico degli autore ebrei*, de Rossi (1802), de meados do século XIX os estudos hebraicos ganham terreno na cultura europeia com a *Biblioteca Judaica*, de Fürst (1863), com os estudos de Franck, Meyer Kaiserling (*Geschichte de Iuden in Portugal*, 1867), E. Renan (1887-1893), Kuno Fisher, V. Delbos, Freudenthal, Graëtz, Munk, Zimmels, a *Jewish Enciclopédia* (1906), Menéndez y Pelayo, Croci, Solmi, (cf. *OC*, I, 153-54; 295-297) e entre nós com Salomão Saragga, Mendes dos Remédios (1895), Maximiano de Lemos, José Leite de Vasconcelos, Carolina Michaëllis, Álvaro Neves (com a *Bibliografia Luso-Judaica*, 1913), depois Lúcio de Azevedo, Artur Barros e Basto, o *dreyfus* português, se dirá em 1937 da penitencial expulsão do exército, João Bettencourt, António da Silva Carvalho, Joaquim e Matilde Bensaúde, Adolfo Benarus ou Moses Bensabat Amzalak, de quem de resto edita em 1923 um curioso manifesto de teor pacifista na Imprensa da Universidade, *Os ideais israelitas e a guerra*, em consonância com a divulgação de autores hebraicos como Raphael Levy, de quem traduzirá também na editora universitária a pequena brochura *Two criticisms* (1928).

Os textos de Joaquim de Carvalho não desmentem afinidades electivas e teosóficas com o expulso do templo (o *Herem*) e o seu destino na comunidade sefardita de Amsterdam, ou a manifesta solidariedade com o desterro do «Povo de Deus», remetido para *ghetos* tardomedievais, cozendo “no vestuário a degradante e preventiva estrela” (*OC*, III, 116) e o repúdio das práticas sociais e intelectuais da intolerância dogmática que feriam a paz civil almejada no *Tratado Teológico-Político*, o “revolucionário livro” (*OC*, II, 98), primeira explicitação crítica da histórica das religiões (*OC*, IV, 579). Na obra de Espinosa, também *autopsicobiográfica*, lê o modo como “a teologia e a política são ramificações de um único problema, o da liberdade de pensamento”, conquanto a *libertas philosophandi* seja “igualmente compatível com a lei divina e a lei civil, a paz de consciência e a paz do Estado” (*OC*, II, 45), escreve-o com intenção interventiva na *Seara Nova*, em plena consolidação da ditadura salazarista<sup>106</sup> e em

---

<sup>106</sup> «Algumas ideias capitais do Tratado Teológico-Político», *Seara Nova*, n.º 461, 19-XII-1935, p. 69.



oposição ao império da arbitrariedade que, também a ele, lhe afogueava as mãos, o trabalho, o *munus*.

O pacto resolutivo e negociado para o antagonismo doxístico será a via proposta. Com fidelidade, um discípulo lia no apólogo da tolerância a vizinhança de um Deus “concebido como Espinosa o concebeu”, na dúvida genésica de Antero, no “martírio de Pascoaes”<sup>107</sup>. A dúvida resiste na obra, tangível quando comentar não apenas o imanentismo idealista e a releitura monadológica de Antero, ou o panteísmo pagão de Pascoais, mas outrossim Espinosa, Leibniz – comentários que traduzem uma aproximação não tão explícita e agitadora quanto no platonismo, do *Symposium*, e plotinismo de Sílvio Lima no desfecho do extra-ordinário I e afinal único volume de *O Amor Místico*, ou quando indagar o voo saudoso do *pássaro ferido* na sua teoria da saudade, que é uma teoria do tempo absorta no agostianismo, como se verá –, a par da cartesiana dúvida de acesso racional ao saber, cultivando-a como espécie-em-vias-de-extinção do *agnosticismo filosófico*, condição metodológica para a indagação histórica. *Se nada sei do divino*, tento, anseio saber, não desprezo os que crêem, nem indiferentes me são as crenças, é a indeterminada teologia da tolerância da qual, sem a enunciar por completo, nunca se desembarçou: e, leitor atento, Carvalho sabe bem como a *absolutam cogitationem* de Baruch (*Eth., I, 31, sch.*) é aspiração inexecutável na humana *civitas*.

Daí decorrerá a diversidade das opiniões, daqueles que o interpretam, ingenuamente na nossa perspectiva, como «católico liberal», ou espírito com um fundo protestante, tangencial a Lamennais ou a Herculano, mas também a John Mill (não aqui ao Locke intolerante face aos não-protestantes, papistas ou ateus), ou, o que julgamos mais acertado, como um *deísta* do irreligioso, de um anterior Deus incógnito, inconsciente e nada criador; senão de tudo no imanente Amor espinosiano *ad intellectum* e *à libertas* do pensamento e da existência – como exigência da Natura mesma onde o homem se dá como *natureza* e onticamente frutifica, sobre o império animal da necessidade, construindo o próprio e único, ontológico, reino da liberdade, o da *Justitia mater* de Quental, o da kantiana dignidade,

---

<sup>107</sup> Apud C. Malpique, «Perfil intelectual e moral...», *Miscelânea*, p. 115.

em consonância com a ideia de um Deus-Espírito desnudado, Bondade e inteligibilidade, suprema meta e ideia de grandeza espiritual a que a mente humana apenas pode perscrutar sem nela penetrar. Leia-se numa das conclusões do estudo *Leão Hebreu, Filósofo* (OC, I, 291) a relevância conferida aos *Dialoghi* como um *momento dialéctico na marcha do espírito universal* “no conceito de amor vincado e expresso pelo amor intelectual a Deus”, para se atender à genealogia de uma ideia que, desde Platão e da Academia Platónica de Florença ao sefardita refugiado em Amsterdão, potencia um dos grandes momentos da filosofia. E, talvez mais relevante para o debate, Carvalho lê em Espinosa o filósofo livre-pensador (OC, II, 105) e no espinosismo, ao contrário do cartesianismo que em parte o teria gerado, não apenas uma teoria da ciência e uma metafísica do ser, mas, “estuturalmente, uma maneira de conceber a vida e de fruir a sensação de eternidade pela inefável identificação com Deus: *sentimus experimurque nos aeternos esse*. Panlogismo, metafísica do ser, teoria do conhecimento, são alicerces e não remates; por isso o espinosismo é razão que explica, mas também, e sobretudo, filosofia que salva. Daí o seu carácter religioso, de salvação, graças ao qual ganhou a adesão de verdadeiros prosélitos, embora não lograsse, como o positivismo, a fundação de uma igreja” (OC, II, 102).

Em suma, ao objectivar o sintagma de Pascal, de quem Carvalho aproxima Espinosa na atitude quase mística e de beatitude, na intenção ética das suas filosofias, se *o pensamento é a nossa dignidade*, num quadro não excludente de certo acatamento da autoridade magistral e sólido academismo, correndo o assumido risco de se tornar porventura rígido, sobre essa tentação certificadora leu sobretudo a Filosofia como o paradigma do ser, o esforço intelectual do ser pensante na hominização do mundo, sem desprezar o contributo, prático e teórico, de outras modalidades do pensamento criador. Daí nortear a sua actividade pela busca da *sagesse rationelle* espinosiana, no domínio e entendimento das afeições tentado discernir para compreender<sup>108</sup>, tarefa que Rickert normativizara como método da gnoseologia histórica.

O admirador e estudioso da história da ciência moderna, reservaria à filosofia a indecisa palavra. Compreende-se. É sobre o fundo kantiano

---

<sup>108</sup> Cf. Joseph Moreau, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, P. U. F., 4<sup>a</sup>1991, pp. 73-76.

do céu estrelado sobre as nossas cabeças e no cenário de uma *religiosidade metafísica*, conquanto atenta à *positividade* dos saberes e dados empírico-dedutivos dos conhecimentos exactos, que identifica na Modernidade o «desocultamento do mundo», em convergência com o *desencantamento* enunciado por Max Weber, ao invocar o “esforço filosófico-científico que libertou a consideração objectiva da Natureza do véu de potências ocultas e maravilhosas” (OC, II, 564). No sentido a que por vezes chamará a *desdivinização*, o filho de camponeses transplantados na urbe foi o *filho* heteróclito de várias topografias, do século da democracia ateniense e da filosofia, do século das descobertas que precedem e acompanham a Renascença, o Humanismo e o seu equilíbrio, do *Aufklärung* ao «século da ciência»: o empenho em metodologizar o processo secularizador da cultura, apreensível na história das ciências (“a mais jovem das disciplinas históricas”, OC, II, 12) e, noutra vertente, o inacabado excuro da *História da Pedagogia*, responde ao quesito de tudo compreender à luz de uma razão histórica que conferisse uma visão unificante aos próprios trabalhos dispersivos e monográficos e que consolidasse a sua própria «visão do mundo».

Mas a razão histórica não responde de modo acríptico e num plano atemporal, diga-se assim, aos problemas da investigação historiográfica. Saber *o que o saber é?*, o seu valor, que não é enunciação de um núcleo semântico imóvel, mas o saber dos limites tópicos e diacrónicos, sintetiza a interrogação fundamental da sua inquirição. Escreverá à beira da morte: “Quando rapaz o ideal foi a investigação da verdade, e não a exposição da verdade achada. Investigá-la era tudo; daí o carácter não afirmativo da pesquisa”<sup>109</sup>. Não só o jovem aluno indagou; ao longo da vida o professor reforçou o axioma. A exposição, clara e concisa, dos pressupostos de cada «problemática», termo que, na síntese de Bachelard, é o sema do encadeamento analítico e do «processo discursivo de instrução»<sup>110</sup>, estatui a sua primeira regra de ouro. A sua literatura filosófica e historiográfica é cingida pelo rigor conceptual, pela busca da terminologia científica

---

<sup>109</sup> *Apud* J. Montezuma de Carvalho, «Joaquim de Carvalho e a miséria da Universidade», *Mar Alto*, n.º 405, 22-V-1974, p. 4.

<sup>110</sup> Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, (III), P.U.F., 1949, p. 56.

ou específica, a segunda cartesiana regra de ouro que o filósofo francês por vezes não pôde satisfazer em algumas exposições, sobretudo sobre a actividade emocional da *psychê*, isto é, como se o *cogito* não pudesse objectivar a sua própria microhistória, não só plano da historicidade mas da biografia, da vida. E a relativização dos saberes abstractos e universais em função da concretude e singularidade psicológica, seria aclarada nas diversas mediações, a fenomenológica de Husserl, a poética de Antero e Pascoais, a psicológica de Sílvio Lima, e na contestação em Sérgio de um inflexível racionalismo, inabilitado para atender ao «conhecimento emocional»<sup>111</sup>. Se no trilho de Fichte *a filosofia que se professa depende da qualidade do homem que se é*, na subjectividade residiria o escaninho mais meticuloso e árduo do acesso à «compenetração do ser espiritual de outrem» (OC, II, 436). Só quem se autoprovesse deônticamente, no rigor da preparação ético-científica, na desapaixonada indagação da possibilidade, poderia abalançar-se à historiografia das ideias, fora de usuais índices do ter e haver das contas-partidas escatológicas, ou do ajuste de contas num «julgamento histórico» (ou metahistórico) que não tem lugar algum fora das consciências.

Como se examinará no capítulo VI do presente estudo, também o veio democrático e liberal no pensamento da *pólis*, não é alheio a esta apreensão da subjectividade e relatividade do conhecimento. A *paideia*, no sentido que W. Jaeger traçou, autor que introduz e comenta entre nós, como «formação integral» do ser, alumia os seus escritos, mesmo se a opção pelo enunciado «integral» seja ambígua e dê azo, noutras, a derivas ou desvarios. Posto que Carvalho, no Oikos, na Ágora ou em Academos, é o homem livre que atende ao *cuidado do outro*, conquanto estipula as regras do *syzên*, do «viver em comum»: é no *Tractatus theologico politico* que apreende a *demonstração* da liberdade de consciência, sobre o fanatismo das fronteiras teológicas, e o método intelectual para (re) constituir a República onde a religião não divida, mas fortes consciências religiosas da «universalidade» de um Deus abscondito unam.

---

<sup>111</sup> BN, *Espólio António Sérgio*, N 70, Cx. 2, carta de Joaquim de Carvalho não catalogada de 16-X-1952; Cf. P. Archer, *Sílvio Lima, um místico da razão crítica*, op. cit., p. 534 n 338.

O anelo libertador e republicano, ao conferir forte *identidade narrativa* e articular a reflexão da ipseidade com a alteridade, objectivaria uma visão da pátria cívica como coisa comum, *bem comum*, alvo e instrumento político da inteira *virtu* do intelectual e do cidadão, *único* plano no qual, de acordo com a lição clássica, os cidadãos podem aceder à *distinção* na esfera pública<sup>112</sup>. Percebe-se o motivo pelo qual subscreve o sábio apólogo nietzschiano da filosofia: *o ofício do filósofo é ser protestante* (OC, VI, 264) e do qual o universitário exprime a maior tensão do paradoxo político, a genuína «paixão do saber» mas não a «paixão do poder», retomando a linguagem de Ricoeur<sup>113</sup>, para quem o platónico «governo dos filósofos» seria uma *praga maior que a dos gafanhotos*. E melhor se explica, dada a poliédrica dimensão da obra do pedagogo e do sábio – a vigilância e a repressão *ad hominem* de que será alvo, no reverso joguete corporativo da jacobina *volonté générale*, impossibilitada a sociedade civil de formular e expressar a vontade, na ausência dos pressupostos políticos e sociais da autonomia cívica, da associação, da representação, da escola pública, da generalização do livro, pela pública imposição da ampliada coarctação cultural às mãos de um Estado que, ao mitificar a nação «tradicional» e dogmática que produzia e propagandeava, aprisionava a alforria individual e aí as liberdades públicas. Aclara-se como o activo magistério da tolerância e compreensibilidade espinosianas que Joaquim de Carvalho mobilizou, revolvendo num pacífico sulco o chão da guerra escatológica que, após a I República e em sentido oposto, o Estado Novo cultuou.

### ***Idealismo, racionalismo e modernidade***

Tem sido amiúde notado, com acerto, o cariz neokantiano da formação universitária e filosófica de Joaquim de Carvalho<sup>114</sup>. Ele próprio o

---

<sup>112</sup> Cf. Hannah Arendt, *A condição humana* [1958], Lisboa, Relógio d'Água, 2001, p. 63.

<sup>113</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité* (1955), Paris, Seuil, 1964, pp. 117 e ss.

<sup>114</sup> Vieira de Almeida, 1958, Mariana Machado Santos, 1959; J. Moreau, 1959; Alain Guy, 1960; Barahona Fernandes, 1963; Sílvio Lima, 1966, 1974; E. Lourenço, 1992 (2010); F. Catroga e A. Coxito, 1994; J. Maurício de Carvalho, 2001, M. Real, 2004; 2008.

caracteriza: “Durante o curso, a meditação assídua de Kant, o convencimento de que a atitude criticista é a atitude verdadeiramente filosófica, sugeriram-me o anelo de haurir na Universidade de Marburg novas razões ao meu incipiente kantismo, seguindo os cursos de Cohen e Natorp e inteirando-me *sur place* do renovador movimento neo-kantiano” (OC, VII, 4-6). Se a grande guerra de 1914-18 não lhe permitiria concretizar o plano e participar nos Kantstudien, dada a dificuldade de cruzar campos de batalha e se instalar em casa do «inimigo», será a república de Weimar, após 1919, a referência cívica e intelectual da nova *Kulturkampf* que na sua perspectiva a democracia exigia.

Assim, a sua formação foi crescentemente marcada pela forte influência do racionalismo e do idealismo objectivo. Na dissensão criadora que parece escavar a própria história da filosofia, Carvalho muito cedo iniciado nos estudos e reflexões do platonismo e do aristotelismo que a Modernidade reclama (*Leão Hebreu, filósofo* e *António de Gouveia e o Aristotelismo da Renascença*, respectivamente de 1918 e 1916), balizará posteriormente a sua admiração pela “severa exigência racional” aristotélica, na formulação de uma concepção do mundo, “perceptível e pensável, sem o recurso a mitos e alegorias”, em conexão com os resultados dos saberes da ciência coetânea, pelo desenrolar de uma linguagem lógica exposta no *Organon* que em grande parte é ainda a matriz formal do vocabulário filosófico contemporâneo, pela visão da Ciência como “teoria das relações recíprocas”. Contudo, o mais inflexível cariz racional do aristotelismo é a sua intrínseca debilidade. O seu conceito de ciência trazia uma concepção total do universo, “sem progresso nem retrocesso, onde não há lugar para a emergência do novo ou para uma evolução criadora”, escreve em 1950, “e cuja estrutura fixista e hierárquica obriga a que ela seja admitida ou repudiada em bloco”. Daí, em parte, se aclarar o destino histórico do aristotelismo associado à solidez de um corpo de doutrinas coerente e a “correlativa oposição a todas as inovações”, processo que, ao suscitar a bipolarização intelectual, desencadearia a demolição nocional da ciência da natureza veiculada pelo Estagirita, a partir de Copérnico, Galileu, Newton ou Lavoisier, enquanto Descartes, Hobbes e Kant derruíam a teorização ontológica e explicativa do filósofo

da *Metafísica*, conquanto a reflexão acrónica e atópica dos seus escritos lógicos seja por Carvalho validada “pela problematicidade da atitude mental e potencial pedagógico da reflexibilidade, de explicação e de sistematização que encerram” (cf. *OC*, II, 377-81). A distanciação do aristotelismo não implica o seu desprezo: acresce, e outra vez o historiador sobreleva o ideólogo, que mal se entenderia a história das ideias medievais e a “evolução da nossa cultura ocidental” sem o recurso à filosofia aristotélica. Menos ainda se apreenderia a união de facto com as provas conciliatórias de Boécio e o casamento de conveniência com o pensamento teológico cristão. Crente num pensamento secularizador, moderno como os Modernos que estuda e elogia, sobre a *Metafísica* de Aristóteles e a sua Lógica formal e Ontológica, teoria do ser e da razão de ser, Carvalho antes acentua a posição daqueles que, como Verney no plano pedagógico ou Newton no plano cosmológico, na sua apetência pela *physis* e pela empiria do mundo, optam por “conhecer as coisas como são” (*OC*, II, 324). Ao abraçar no plano teórico a clara construção eidética e platónica do Saber que o kantismo melhor patenteia, divisava o filosofar e o saber, longe do “infecundo” pensamento e do formalismo lógico-escolástico do *Organon*, como *ars inveniendi* movida pelo “imperioso desejo de descobrir alguma coisa de novo” (*OC*, I, 11). Será neste sentido que consolidou uma obra entre nós que, pode-se hoje afirmar, representa o tentame para uma *biografia da razão*.

Se o platonismo o atrai intelectualmente, mais difícil será fixar um *corpus* para as doutrinas e teorias platónicas, nos termos em que o expressa no estudo (1925) dedicado às leituras filosóficas de Camões: “É talvez pedir o impossível: mas poderá alguém esclarecer a filosofia de Platão? Cada século, a bem dizer, conheceu a sua interpretação do platonismo e os sistemas sobre a autenticidade e cronologia dos diálogos do «divino» sucedem-se numa certeza cada vez maior dos erros dos antepassados e numa dúvida cada vez mais radicada dos juízos dos vindouros. E no entanto o Platonismo há-de atrair, numa eterna e sempre moça sedução, a inteligência humana” (*OC*, I, 300). Percebe-se a sua posição, num autêntico apólogo da filosofia de fundo e teor metafísicos. A teoria platónica das Ideias “significa hoje e significará sempre o que significava no

tempo de Aristóteles, ou seja, o primeiro esforço da razão no sentido de arrancar a Ciência à empiria do mundo das sensações para lhe edificar a teoria sobre o estável e necessário de fundamentos não-empíricos” (OC, II, 419). É a concepção teórica da filosofia que o platonismo traz que permite superar o dado empírico através de uma “inteligência activa”, demiúrgica, e a edifica como tentativa organizadora dos sentidos. Mas esse trabalho não opera de forma puramente intelectualista: ele tem de atender à empiria do mundo e integrá-la numa totalidade explicativa.

Na interpretação da origem do Cosmo – um universo «conservador», ainda newtoniano e kantiano, atido à “exactidão das leis da Física e da Mecânica Celeste” (OC, II, 431), pois como se evidenciará a lição da física quântica e das teorias da relatividade geral e restrita não lograram triunfar, como *significado*, na sua obra, ao contrário da de Sílvio Lima —, Carvalho não afasta a leitura do *Timeu* e a teoria do caos, sobre a qual incide a tarefa do demiurgo, organizando a *com-fusão* e mobilidade da matéria, teoria segundo a qual o Mundo teve origem temporal, mas a informe matéria prima preexistia *ab aeterno*. Esteirando-se em E. Renan (*Averroès et l’averroïsme*, 1866) e P. Duhem, para Carvalho o neoplatonismo árabe confirmara esta interpretação; tese que passou, por via dos comentários de Averrois a Aristóteles, para o «averroísmo latino», “abominado e discutido com vigor por cristãos e judeus, não lhe faltando no próprio Islão opositores como os *mutakallimûn*”. Ou seja, a incorruptibilidade da matéria ou “este conceito de matéria primeira, eterna, substrato lógico do devir e ideia-limite da máxima indeterminação, não podia deixar de encontrar por parte dos apologistas da criação *ex nihilo* o mais categórico repúdio” e engendrou, apesar da perseguição teológica cristã de que foi alvo, “duma forma mais ou menos inconsciente e subterrânea as tendências libertinas e racionalistas da Idade Média e da Renascença” (OC, I, 308-309). Longe de abjurar a existência de Deus, como os detractores cristãos e postmedievais acusariam, Carvalho reconhece que Averrois, com Algazel e Avicena, ao negar a contingência do Mundo e a plena liberdade do acto criador, afirmara a matéria coeterna na Deidade, corolário que os escolásticos Tomás de Aquino, Alberto Magno, Egídio Romano, condenaram como *proposição abominável*, seguidos por



todos aqueles, com Raimundo Lulo, que examinariam aí o *erro reprovável* que nulificava o *Gênesis*.

Ora, na genealogia racionalista de Carvalho o platonismo continha hipóteses metafísicas que bem se ajustavam à sua ipseidade. Por isso admirava, noutro flanco, essa “incomparável Academia Platônica de Florença, sem estatutos, nem *fauteils*” que em torno de Marsílio Ficino reviveu no *Symposion* o apólogo do amor no qual os «irmãos de Platão» robusteciam, por via literária e filosófica, uma “religiosidade platônica” que Camões conhece e que têm na cultura peninsular uma funda recepção que passa por Tulia de Aragona, Miguel de Cervantes e Espinosa (*OC*, I, 324-25). Assim, Carvalho evidencia o modo como o poeta opõe a memória (a aristotélica *anima*, «tábua rasa» empírica) à reminiscência, «voo», «pátria divina», a «saúde do céu» platônica, que, no *Fédon*, explicita a anterioridade e prioridade do conhecimento do mundo das ideias (*noeta*) sobre a fenomenologia da sua apreensão dianoética. Esta interpretação, com Schleiermacher, permitia a Carvalho abstrair do sentido ontológico, identificando a *alma* ou o que de «imortal» haveria na *psychê* – a reminiscência da imperecibilidade do *noos*, tomando como base a inteligibilidade, a comunicabilidade dos saberes – e a própria teoria das Ideias platônica, como «conhecimento» (*OC*, II, 210).

Ou seja: autenticava que seria mesmo em precisa *função da epistemologia*, que “Platão verteu na reminiscência o problema que Kant mais tarde explicitaria genialmente na *Crítica da Razão Pura* com a pergunta acerca da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*” (ib., 209). Problema que estrutura e formula todos os *principia* fundamentais do saber científico físico-matemático (juízos extensivos, universais e necessários) e sua gradual generalização e que inabilitam a consideração da metafísica como ciência, invalidada para conhecer o em si das coisas mas não para partir em busca do incondicionado, galgando a experiência e a aparência demonstrativa das coisas que se sabem. Ora, a kantiana denúncia da «ilusão» da psicologia racional, pois o *Ich denke* que julga não pode julgar metafisicamente de si mesmo, entrara em crise com a psicologia experimental e descritiva (e a «psicologia da profundidade» trazendo o inconsciente à superfície), gerada no fisiologismo clínico e na «psicologia científica» no final do século XIX (E. H. Weber, W. Wundt, Th. Ribot,

Charcot), postergando ou tentando eliminar o ineísmo e as questões metafísicas e transcendentais, que tanto ataram, por exemplo, as exposições no ensaísmo de A. Sérgio. Não será atendida a «falha racionalista» que as filosofias do inconsciente (Schopenhauer, E. Hartmann) examinam e a psicanálise freudiana depois expõe – com o conceito de *Id* – por um lado, e, depois, a psicologia e medicina genéticas, e, hoje, as biociências, ao intentarem revolver o quadro do desenvolvimento complexo da «memória» identitária ou da informação genética, o DNA, segregada ou agregada num tempo ainda sem temporalidade, diga-se, num ser que não ainda o *Esse*. Problema que, por esta via, não acharia solução, pois o racionalismo apesar da *variabilidade* exposta na teoria das *Lebensphormen* por E. Spranger, é inegável postulado lógico e gnoseológico para quem pensa a ciência à luz de uma linguagem universal e objectiva (*saber de todos*), “verificável ou demonstrável” e a filosofia como a reatualização subjectivante de um *saber de si* (não apenas *sobre si*, pois não se trata de um cósmico solipsismo), «ciência sem objecto», forma da consciência *in se* justamente indissociável da ipseidade de quem a enuncia (cf *OC*, II, 371).

Mas a pergunta fulcral no contexto filosófico europeu do século XX, *até que ponto podem as manchas de irracionalidade destituir ou destruir a unidade da razão?*, não terá resposta, em parte, porque não foi claramente formulada, pois Carvalho, na senda da *Geistphilosophie*, não explorou os estudos psicológicos e declaradamente minimizou ou ignorou o impacto da psicanálise; em parte, porque tal interrogação faria perigar ou fragmentar a «unidade racional» do *cogito*, sobre o qual o neokantismo assentava, colocando, nesse ponto, novas e irresolúveis questões à sua teoria do conhecimento. Apenas concedendo ao factor emocional no processo formativo da *ratio*, na pluralidade das *Denkenphormen*, é uma *filosofia da consciência* que Carvalho persegue, auto-revelação de um «território recentíssimo» (cf. *OC*, VI, 267) à escala cósmica senão mesmo à escala antropológica, que urgia continuar a explorar. Não era outra a lição do chamado criticismo francês, que, após Renouvier e Fouillée seria prosseguida por A. Lalande, É. Meyerson, É. Halévy, Xavier Léon, expressa desde 1893 no movimento que funda e consolida a *Révue de Méthaphisique et Morale*, lição da qual Brunschvicg, o seu mais notório representante, faria a súpula em *Le Progrès*

*de la conscience dans la Philosophie occidentale* (1927). O prévio problema praxilógico do idealismo racionalista, basicamente formulado *antem* 1914, é que a irracionalidade *histórica* do século XX com o seu póstumo e inimaginável cortejo de horrores parecia minimizar os esforços daqueles que assumiam a racionalidade como último bastião contra o triunfo do inumano, naquilo a que por todos os lados se chamou a *destruição* ou o *eclipse* da razão (Einstein, Lukács, Horkheimer, Adorno, Aron).

Para interpretar o eclipse, recorra-se a uma série argumentativa: como Alfred Fouillé verificara no plano da *physis* e no terreno histórico, o imprevisto, hipótese do *determinismo superior* e do aleatório, de Boutroux (e do *acaso*, de Cournot), ao furarem a explicação causativa escapariam à mera explicitação a qual, em séculos, de Aristóteles ao cartesianismo, tentara uma lógica autoexplicativa, porquanto “a contingência encadeia a imprevisibilidade, mas a imprevisibilidade não encadeia a contingência”<sup>115</sup>. Confrontando a aporia, em parte Carvalho encontrará em Husserl e na fenomenologia de Scheler o lenitivo para retomar o racionalismo agrilhado na moderna cisão, que Kante já anotara, entre o inteligível (*Vernunft*) e a inteligência (*Verstand*), porquanto os problemas da irracionalidade do mundo e o absurdo da própria razão só seriam apreensíveis por uma positividade das essências e inapreensíveis pelas dialécticas como as de Hegel ou Marx, capacitadas para explicarem logicamente o mundo e o seu o contrário até à exaustão sem os compreenderem, senão colocando-o em oposição a si mesmo, como Bohème metendo o inferno no seu Deus<sup>116</sup>. Problema de lógica causativa, com grande argúcia diagnosticado por Sílvio Lima, em 1942, num “pequenino trabalho de férias” oferecido a Joaquim de Carvalho: “O erro com que começa o século XX é mais grave”, afirma, “porque define o real, quer dizer, formula uma tese metafísica e, ao mesmo tempo, não tem consciência disso, a tal ponto que nega a possibilidade da metafísica”<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> A. Fouillé, *Esquisse d'une interpretation du monde* (É. Boirac, ed.), Paris, Alcan, 1913, pp. 192-94.

<sup>116</sup> Cf. Georges Gurvitch, *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Paris, J. Vrin, 1930, pp. 11-14. Cf. também o prefácio de Brunschvig, pp- 4-8.

<sup>117</sup> S. Lima in Julian Marías, *Introdução à Filosofia Copntemporânea*, Coimbra Editora, 1942, p. III.

Noutra perspectiva, leituras redutoras, mormente oriundas da franja neokantiana alemã, não se desembargaram do *complexo de superioridade* que a *Kulturkampf* transportava, motivo pelo qual, na órbita dos discursos ordeirista e formalista, do *culto da obediência*, por exemplo, da historiografia de Treitschke, cujo impulso «prussiano» apelava às teses pangermanistas que os bismarckianos defendiam, iria premir o *irracionalismo da vontade* como a errónea «exigência» ou «presentificação» do espírito. Em função categorial do julgamento, e do seu rigor formal, todavia olvidava-se a *razão* como fundamento de julgar: e a liberdade como fundamento original e originário da razão. Ora, se Hume despertara Kant do sono dogmático, o novo programa do criticismo retomado por Remouvier, a par da renovação das escolas germânicas, tentaria religar empirismo e idealismo franqueando a ponte entre o progresso da inteligência e os progressos éticos<sup>118</sup>, dramaticamente desmentidos nos palcos de Auschwitz.

Se a filosofia kantiana e a sua íntima intuição crítica fundamentara uma *metafísica da liberdade*, ela exprime como nenhuma outra a autonomia da subjectividade<sup>119</sup>, o incondicionado que, sob influxo dos textos de Rousseau e da doutrina protestante dos *entia moralia*, seria irreprimível não já como uma «intuição primordial» mas como a fundamento de uma filosofia reflexiva, isto é, como estudo filosófico de uma «história do sujeito». Perspectiva outra e inovadora para religar os semas filosóficos da «consciência» e da Razão (*Vernunft*), quer dizer, de tentar uma *autobiografia* crítica da racionalidade do espírito humano.

### ***Positivismo e antipositivismo***

Se no ensino e na cultura académica, mesmo na ideologia universitária, o positivismo pretendia conferir expressão filosófica à *metafisofobia* do tempo, como denunciou Adolfo Coelho, Carvalho identificava-o com

---

<sup>118</sup> Cf. L. Brunschvicg, in *Études sur Kant*, A. Colin, 1924, pp. 134-39.

<sup>119</sup> Cf. J. Lamego, in *Kant, A metafísica dos Costumes*, Lisboa, F. Gulbenkian, 2005, pp. XXV-XXXIV.

a errônea solidez de acesso ao saber e ao filosofar, enquanto “sistema de ideias”, cuja influência contemporânea mais decisiva usufruía nos países de língua portuguesa, que só encontrava analogia na persistência da Escolástica aristotélico-tomista a partir do séc. XVII (OC, VIII, 343). Reconhecia assim que o positivismo só tivera paralelo entre nós, como paradigma universitário e como filosofia nos limites da ciência, com a Escolástica e a peripatética, caracterizada, após Masson Oursel, como “a didáctica filosófica de uma ortodoxia” (OC, I, 303), da qual se subsumia a solidez da escola e a fragilidade dogmática, numa perspectiva filosófica, pois “articulava-se num sistema, isto é, num edifício doutrinal imponente, de estrutura fixa, cujas concepções formavam uma região própria de conhecimentos, que se situava fora e acima dos conhecimentos particulares da Natureza e do mundo histórico-cultural” (OC, II, 305). Ora, a crença (neste caso, a crença religiosa) ocupava o “lugar primacial e subordinante” nesse edifício teórico (OC, II, 305 ess), insciente metafísico em nome da heteronímica perfectibilidade, do qual só a salvaguarda das *Geisteswissenschaften*, as chamadas «ciências do espírito» e, em particular, o esteio nas *Kulturwissenschaften* (ciências histórico-culturais), fundadas numa razão crítica e cultivando a metafísica, *hipótese* extrapolada da observação do real, poderiam assegurar. Noutros termos, contra o cientismo e a sua exigência totalizadora omniexplicativa, reduzindo a filosofia a uma espécie de elaboração enciclopédia do método científico, haveria que proceder ao diálogo filosófico com os complexos conceptuais científico-naturais e suas conclusões. Conquanto afaste a *Naturphilosophie*, elegendo Carvalho no neokantismo a noção evolutiva da *mathesis universalis*, o sema da evolução é o corolário operativo para atender à historicidade do pensamento científico, posto que a fenoménica da natureza e a fenomenologia da cultura, cultura científica incluída, não possam ser consideradas “no mesmo plano e sob as mesmas categorias”, pois os “produtos culturais são ideados e não imediatamente dados à consciência reflexiva” (OC, II, 437)

Neste sentido, patenteia-se o corte epistémico que o historiador promove com o positivismo ou, noutras palavras, a proposição de um programa de antipositivismo epistémico, já que o positivismo metodológico e historiográfico era matizado e assimilado, pois as grandes lições da escola

metódica, na revisão operativa da razão crítica, escoram e sistematizam a investigação histórica. Carvalho deixou pistas, sem dúvida alargadas, escavadas e teorizadas por Sílvio Lima – até como réplica às novas solicitações que o ensino da cadeira de Teoria da História colocava, curricularmente introduzida pela reforma de 1957 –, para um entendimento teórico do ofício historiográfico que não prescindia do diálogo com os diversos ramos do saber. Mas defendia não só a autonomia da reflexão filosófica, a suprema razão prática kantiana da liberdade, a pátria humana do pensamento, motivo para delinear uma *História da Liberdade* que não concluiu ou porventura não chegou a compilar<sup>120</sup>, como avocava, na pluralidade dos escritos, a coerência, especificidade e validade do saber histórico, postergado pelo positivismo (e sociologismo) como mera variante diacrónica da sociologia, ou, em versão cientista, a aplicação social duma qualquer Lei de Lavoisier. Velhas questões nomotéticas que o positivismo postulava, como o determinismo universal, organicismo histórico, mesologia, hierarquização das ciências, legalidade dos «factos», serão, por isso, postergadas<sup>121</sup>.

A sua obra é embebida no sentido da *positividade*, na segurança informativa, no rigor analítico, na assertividade das fontes, de rasgo *objectivante*, não se construindo pois a partir de “abstrações e generalidades” (“remate e não o alicerce das explicações congruentes e cabais”) mas na testificação do avanço dos conhecimentos exactos, nos diversos campos, sem denegar liminarmente o contributo, ainda seminal e limitado, do “ideal historiográfico, de raiz e de sentido positivista” da geração de investigadores que o precedera, como Ricardo Jorge, no domínio da história das ciências e da literatura, Teófilo Braga, no da literatura (embora na *bibliorreia* teofiliana leia o estilo “desleixado até ao desalinho”, a atitude metodológica «psicomáquica», a *autolatria*, *OC*, III, 525-39); Leite de Vasconcelos, na arqueologia, etnografia e filologia, Gomes Teixeira, nas matemáticas, ou Maximiano de Lemos, na medicina (cf. *OC*, V, 210-11). No fundo,

---

<sup>120</sup> Cf. Barahona Fernandes, «Pessoa e atitude...», *Miscelânea*, p. 891.

<sup>121</sup> Cf. F. Catroga, «Filosofias Positivistas da História e História Positivista», *História da História*, op. cit., pp. 90-102.

exigia em novos moldes e sobretudo em função do novo enquadramento teórico e crítico, a lição da Erudição, do documentalismo e da filologia que desde o século XVI tivera representantes em Amato Lusitano, João Pedro Ribeiro, João Jacinto de Magalhães, Alexandre Herculano, Gama Barros, Costa Lobo, Mendes dos Remédios, Carolina Michaëllis, Anselmo Braancamp Freire, Sousa Viterbo, Pedro de Azevedo, António Baião (cf. *OC*, VI, 109-112). Ora, essa herança resultara também de todos os que, sob o ímpeto Humanista e Iluminista, haviam construído o ensino e a reflexão filosófica a partir dos saberes científicos, da metodologia experimental, da clarificação dos conceitos, como Pedro Nunes, paradigma dessa atitude, ou Luís António Verney, cuja batalha pedagógica do *Verdadeiro Método de Estudar* (1746) teria correspondência nas obras de António Ribeiro Sanches (1699-1783) e Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), abonando o primado crítico da formação científica sobre o ideal didáctico da valoração da «metafísica ontológica» (*OC*, V, 225-26).

Mas o entendimento histórico do saber científico não implicava a redução da filosofia aos limites da ciência, ao acolher que a *ciência instrui a razão*, na linguagem de Bachelard<sup>122</sup> e ao assegurar-lhe mais sólido suporte e maior capacidade à filosofia para o discutir. Se Descartes operara a revolução cognitiva, subvertendo Aristóteles e a física baseada na metafísica numa metafísica baseada na física (*OC*, II, 4), assim a exigência reflexiva e especulativa da *metafísica* continuará presente, à revelia do primeiro mestre, Alves dos Santos, lente republicano e padre apóstata, que justamente considera, autenticando o pioneirismo na psicologia experimental, “talvez o último representante em Portugal do positivismo” e um expositor escolástico (cf. *OC*, VII, 83-86), para quem filosofar se cifrava na “sistematização e mais alta generalização das conclusões certas a que, em todos os domínios da actividade humana, chega a ciência experimental”, razão pela qual reputava como incompatível a metafísica com o espírito filosófico<sup>123</sup> e, de acordo com os preceitos comteanos, acasalados com o

---

<sup>122</sup> G. Bachelard, *La Philosophie du Non*, Paris, P. U. F., 1940, VI, p. 144.

<sup>123</sup> Cf. Alves dos Santos, *Elementos de Filosofia Científica*, Coimbra, Moura Marques, 1915, p. VII.

monismo empiro-criticista, reduzia o curso expositivo à «filosofia matemática», «filosofia cosmológica», «filosofia biológica» e «filosofia sociológica». E por mais «criacionista» se queira hoje ver, numa avaliação desajustada, o plano curricular da Filosofia *imposto* por Leonardo Coimbra em 1919, essa matriz empirocriticista e positivista não se evadira, pelo contrário, acentuara-se, o que entre outros motivos certamente concorre com a indignação pública e corajosa de um jovem docente, Joaquim de Carvalho, contra uma atitude repressiva que cerrava a Faculdade de Letras e *viciava* “a atmosfera serena de cultura, estrangulando ou cilindrando o espírito, que é independência e liberdade”. É atendível que o ainda aluno universitário, dividido entre a tendência impulsiva do “ardente jacobinismo” republicano e a tendência contemplativa do kantismo universalista, não fosse imune à “febre programática de Comte, o maníaco genial da religião da Humanidade” (cf. *OC*, III, 527); mas bem se sabe, ele próprio o confessa, como na juventude vencera a “meditação assídua de Kant” (*OC*, VII, 4). O curso das ulteriores pesquisas confirmará, de Leão Hebreu a Espinosa e a Kant; de Hegel a Antero, de Locke a Dilthey e a Husserl, que o positivismo, a *banalidade francesa* aos olhos de Antero, também aos seus se desvia do horizonte epistemológico, pois instava “a posição especulativamente mais rasteira, derreada e incrivelmente paradoxal no contra-senso de reduzir a filosofia a pensar-se a si própria como inexistente”, e na falha decisiva dos fundamentos epistemológicos nos seus “saltos mortais do mundo físico para o biológico, da Natureza para a História e da História para a Humanidade”, desprezando em nome do *sistema*, as bases fecundas do *pensamento sistemático: teoria do método, teoria dos princípios ou dos fundamentos, teorias do ser, do valer, do homem e sua história* (*OC*, III, 553-555).

Tentando a ponte teórica, Carvalho atava o positivismo, no plano da explicação racional, do relativismo e da imanência, com o materialismo helénico e romano, o nominalismo medieval, o naturalismo imanentista do século XVI, o Iluminismo e até com os Ideólogos. Mas esses créditos não anulavam o déficit ou *impotência intrínseca* como *superação definitiva*: “É que o positivismo comteano é um dogmatismo sem crítica, se se não preferir o velho e consabido juízo de ele ser uma filosofia que



não é suficientemente positiva nem suficientemente filosófica, por várias razões, mormente por ter desatendido à exigência vital do pensamento autenticamente filosófico que a cada momento carece de se justificar racionalmente a si mesmo, sem ardil nem evasivas” (OC, V, 227-28). Em suma, ao aceitar o contributo decisivo e o veio metodológico do positivismo na formação do espírito científico, numa época em que era incontroversa a irreversibilidade do progresso científico e tecnológico, recuperava o fundo moderno da positividade do «ideal de ciência», mas exprobrava a coisificação do conhecimento científico, que sem a gnoseologia e a filosofia todo o saber é, ou mero «cemitério de ideias», ao não aceitar o *risco* e a *vulnerabilidade* do filosofar, “como expressão mais profunda da cultura humana, essencialmente instável e sempre em crise”(cf. OC, II, 375).

Num dos comentários ao «céptico» epistemólogo renascentista, Francisco Sanches, releva a sua finalidade metodológica “à la fois logique et épistémologique”, que “consiste à mettre en évidence la stérilité des artifices logiques et l’impossibilité de l’explication scientifique de la réalité par un simple système de combinaison de concepts». Quer dizer, Sanches teria uma atitude que se poderia denominar *positivista* quanto aos pressupostos, dirigindo-se contra o dogmatismo metafísico, «si par positivisme on entend la *scientification* de la pensée et la nécessité de fonder la science sur des bases nouvelles, de telle sorte que la philosophie et la science aient le même object et se situent sur le même plan d’intelligibilité» quedando-se assim, ao não explicitar uma sustentável teoria do conhecimento, ou apenas sustentada na palpável empiria, numa atitude metodológica anterior aos grandes rasgos do pensamento moderno, mormente na versão de Cartesius (OC, II, 428-29). Ora, esse seria o próprio perigo do apólogo de “uma cultura sem alma, puramente técnica”, “não libertada pela compreensão e espiritualizada pelo sentido” (OC, I, 364).

Destroçava não só a arquitectura sistémica e necessitarista, *antifilosófica*, que o positivismo trazia ao arruinar o veio especulativo, ao anular subjectividade e interioridade, e ao reduzir a realidade à Física e esta à Mecânica (OC, II, 357); mas também a sua epistemologia panracional e tautológica. No comentário a Teófilo Braga, elogiando no «Littre português» a intervenção cívica na luta pelas “franquias públicas”, ao líder

do positivismo de escola considera-o porém “refractário” a qualquer “meditação teorética e à pura reflexão lógica”, e as mesmas críticas se repercutem: “o detractor da Escolástica, foi *scholasticissimus* na estrutura intelectual” ao não atender a que a filosofia é o problema e não a solução, como qualquer expressão unívoca da Verdade. E na versão final, o texto maior do seu mestre, *Curso de Filosofia Positiva*, é impugnado enquanto “sistema totalitário de pensamentos e de explicações acessíveis, de estupenda base científica e hierarquicamente coordenados, mas sem os rasgos, voos e penetrações nas esferas epistemológica, ôntica e do valor que singularizam a atitude filosófica”. A crítica expendida ao positivismo e correntes neo-positivistas, também objectivava uma mensagem correctiva e crítica ao movimento político com o qual sempre se identificou, o republicanismo, pela sua prática e ideologia, convertido “à positividade num dogmatismo acrítico”<sup>124</sup>. O “fogo-fátuo da credulidade fácil e da superstição obstinada” (*OC*, III, 554; 566) era já ruína em 1948, entre destroços que a sindicância positivista, concorrendo com outras visões apodícticas e «iluminadas» que não prescindiam da «demonstração histórica» dessa fé na inexorável e a qualquer preço perfectibilidade antropológica, abandonara no sepulcro europeu e num país onde se vedavam direitos elementares, sobretudo “quando se vivem tempos em que estas coisas, que são timbre da dignidade humana e flor da maturidade política, fazem figura de antiguidades egípcias” (*ib.*, 567). Em suma, enquanto filosofia, na qual também as suas grandes paralaxes políticas iam beber, o positivismo não vira “fundo nem longe” (*OC*, II, 153). “Tanto basta para que o positivismo comteano seja uma filosofia do passado”, escreve em 1957, no número monográfico que a *Revista Filosófica* dedica a Comte, “mas nem por isso está morto o espírito que o alentou” (*OC*, V, 228) e, sobretudo, não se desencorajara aquela vontade de um saber legislador que a atitude positivista desenvolvera como veio epistémico<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> F. Catroga, «Joaquim de Carvalho e a História», art. e op. cit., pp. 11-12.

<sup>125</sup> Cf. Manuel Maria Carrilho, «Objectivos e fronteiras do conhecimento», in *Id.* (org) *Epistemologia: posições e críticas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, pp.XII- XV.

Não estranha esta posição, coerente com as notações que, a partir da Kant, expusera nos primeiros textos. Mas ao longo da década de quarenta e depois dela Carvalho alargara o horizonte da crítica ao positivismo a partir do impacto da fenomenologia de E. Husserl, “um dos poucos filósofos verdadeiramente instauradores de novas bases e de novos rumos”, que se não tem uma explícita ou estrita «filosofia da cultura», apresenta-se como uma solução para a crise epistemológica, que não morrera com a I Guerra, e para o buraco das visões apodícticas das quais o positivismo fora e seria o mais vulgarizado representante. Ora, a Fenomenologia participa dessa crítica à cultura positivista e ao cientismo, a partir de configurações dos valores que condicionam o agir e moldam o mundo<sup>126</sup> e não de perspectivas analíticas fragmentárias ou ilusoriamente extraídas das «filosofias da natureza» (*OC*, II, 473-74). Mas se critica os fundamentos do positivismo, a tendência para revalorizar o «puro vivido», a experiência enquanto tal, pois se tudo o que se mostra, se mostra por si mesmo (como evidenciará Heidegger em *Sein und Zeit*, I), não perde o fundo empírico porquanto o seu ponto de partida não são os julgamentos (próprios do criticismo) mas os «factos eles mesmos» da vida espiritual que, desde Eucken e Dilthey, se acasalam bem com o *fluxo do vivido* fenomenológico<sup>127</sup>.

Na sequência das *Investigações lógicas*, superando a lógica formal em termos de uma «lógica pura», a par da lógica analítica matemática, o discurso da *Filosofia como ciência do rigor*, cuja tradução Joaquim de Carvalho promove em 1951-52 aditando-lhe incisivo estudo, casava-se bem com o fundo «idealista» e transcendental, ao exigir uma decisão metafísica sobre o estatuto ontológico dos fenómenos, ao reler Kant embora subvertendo o apriorismo formal pelo apriorismo material; e casava-se bem com as próprias apreensões metodológicas, e com a sua *forma mentis* objectivante. Assim, a fenomenologia ia ao encontro da sua preocupação por uma «ciência das ideias» que não afastasse o diálogo epistémico

---

<sup>126</sup> Javier San Martín Sala, «Husserl y el concepto de cultura», *Teoría de la cultura*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999, p. 142.

<sup>127</sup> Cf. G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*, op. cit., pp. 67-74.

entre *Natur* e *Geist* e atentasse na positividade das coisas, exigindo uma «impessoalidade» da investigação filosófica contra subjectivismos proféticos, ou um cepticismo radical e paralisante, e contra realismos escolásticos, destituindo a noção externa do sistema filosófico revertendo-o na sistematicidade lógico-interna, investigatória, anterior à unilateral posição doutrinária, confirmando o itinerário epistemológico, na linha de Kant, como «condição primacial» da filosofia e do saber, contra ingénuas pretensões empíricas, instantâneas ou impressionistas, reabilitando a metafísica como campo especulativo puro ou *energia pensativa* exilada pela «naturalização das ideias» positivista, e a sua sujeição aos juízos empíricos, fazendo da filosofia «subproduto científico». Ademais, Carvalho lia no texto de Husserl, em parte, o repto diltheyano à «historicidade do pensamento», à «historicité de la conscience», citando, supomo-lo pioneiro (1952) na nossa literatura especializada e académica, Émmanuel Lévinas e, também, Paul Ricoeur (*OC*, II, 492), para quem “o velho Husserl não podia deixar de descobrir que o espírito tem uma história, que o espírito pode estar doente e que a história é para o próprio espírito o lugar do perigo, da perda possível”<sup>128</sup>.

Dir-se-ia que o impacto de Husserl o levará a corrigir através de temas descritivos – pense-se na exegese da saudade e noutras interpretações metafísicas da existência que *infra* se desenvolverão – anteriores concepções e práticas narrativas que, para o que aqui interessa, incidiam sobretudo sobre as mundividências, superando a ontologia e a axiologia no sentido tradicional, construídas a partir do jogo contradito de perspectivas teocêntrico / antropocêntrico, embora formule a crítica à Fenomenologia por se ater na “problemática relativa à imutabilidade das condições genéticas e evolutivas” (*OC*, II, 492). Surpreender-se-á mesmo com “o momento” em que a leitura de Husserl lhe faz evocar o *cogito* cartesiano, sem cair no imediatismo do *cogitatum* (o ideato) e mantendo-se no domínio da «consciência pura» (*OC*, II, 498-99), aspecto que Ricoeur sobreleva como a “gigantesca empreitada da composição do

---

<sup>128</sup> Cf. P. Ricoeur, «Husserl et le sens de l’histoire», *Revue de Métaphisique et Morale*, vol. 54º, Julho-Outubro, de 1949, p. 281.

mundo sem réstia ontológica”, porquanto após a viragem para as coisas é sobre si e para si que o Ego se vira no *Selbstauslegung*, na «exegese de si mesmo»<sup>129</sup>.

A leitura da fenomenologia husserliana impeliu-o sobremodo a reflectir sobre a nova ocorrência teórica da epistemologia e a aprofundar, com Paul Landsberg, os sinais da quebra da “estrutura apriórica do Universo” (*OC*, II, 503) contra a dualidade do postulado tradicional do eu cognoscente e do objecto conhecido como duas esferas, mais ou menos articuláveis, na proposição da «consciência vivente» (*Erlebnis*) e da fenomenologia da consciência (*noesis*): “Mediante uma análise extraordinariamente profunda e rigorosa, Husserl mostrou que antes e fora desta relação [eu / objecto], tida como primordial, existe um território vastíssimo de presencialidades e, por assim dizer, de estruturas e de níveis” (*OC*, II, 498). A adopção do método fenomenológico implicaria, bem vistas as coisas, a revisão da longa obra que nas décadas anteriores produzira – mormente na matriz da história das ciências e da história institucional da cultura, que teriam de ser atravessadas pela consciência do tempo como uma rede de intencionalidades e não como uma sucessividade lógica (*crono-lógica*, ou mesmo *episteme-lógica*) pois é a consciência no seu agora que encontra o tempo<sup>130</sup>. Ora, exceptuando na *Antheriana*, nessa revisão *a fundo* não se abalançou, tanto mais que se empenhava então na reedição e compilação da obra dispersa e mantinha reservas fundamentais, conquanto “a consciência de estar no mundo não creio que seja princípio bastante e suficiente de uma explicação metafísica da realidade que se vive” (*OC*, V, 114). Porém, muito inflectiu no trajecto: o historiador das ideias, após a II Guerra mundial, cedia na obra nova o passo ao sprangeriano homem teórico e à problemática filosófica cujas aproximações á versão unamuniana da filosofia do *Zaratustra do Marão* e à fenomenologia da saudade melhor ilustram.

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, «Appendice» [1954] in È Brébier, *Histoire de Pliosophie Allemande*, Paris; Vrin, 3<sup>a</sup> 1967, p. 193.

<sup>130</sup> Cf. Jean-François Lyotard, *A Fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, 2006, pp. 109 e ss.

## ***O método «genético» ou «histórico-evolutivo»***

A par da aporia ética, expressa na dialéctica da liberdade em luta contra a intolerância e, no quadro global, no “grande duelo entre a natureza e a cultura” (OC, V, 302), o problema filosófico fundamental, de ordem gnoseológica, que guia Joaquim de Carvalho nas suas diversas investigações sintetiza-se no *quid*, a dúvida cartesiana para a qual não logra encontrar termo sintetizador, embora parta dessa indecisão criativa para insistir na demissão da ontologia tradicional pelo exame da mente cognoscível e da testificação da validade do conhecimento. Na sequência dos Humanistas, o século XVII da dúvida ou, como Withehead o assinalou, o *século do génio*, “legara a ideia estimulante da autonomia da natureza” e, atravessando o veio do Iluminismo, “o homem, confiante em si próprio e na racionalidade do ser, examina o que sabe, interroga o que o cerca e pela alegria de criar, pelo prazer de explicar, formula um sistema do universo *more geometrico*, destrói a autoridade, substituindo-a pelo bordão ao qual se apoiará nas magníficas e inauditas jornadas: o método” (*ib.*, 303).

Opondo-se à concepção positivista e ingénuo da constituição autossuficiente da Ciência, e aqui em acordo com a ruptura epistemológica que Bachelard enuncia, a Filosofia afigura-se-lhe pois como a *teoreticidade* radical capaz de indagar as questões para as quais a ciência, “saber que não se fundamenta a si próprio”, não ousa interrogar, pois comporta “uma margem de pressupostos, de problemas e de implicações, que fica aquém ou vai além da realidade sobre que incidem a problemática e metódica científicas”. Quer dizer, o chão da interpelação (que é um «campo interpretativo», semiótico) deve ser deixado para a epistemologia, caracterizada ora uma «teoria do saber» (OC, II, 432-33), ora «teoria da Ciência» (OC, II, 299), debruçando-se sobre a historicidade do saber específico que o investigador domina, questionando utensílios teórico-metodológicos capitais (base, princípio, hipótese, razão suficiente, complementaridade), inferida por uma arquitectura teórica e filosófica dos pressupostos e das implicações dos resultados científicos, “assim como a da sua correlação em função da coerência e da razão suficiente”, cuja articulação a massa

dos conhecimentos pode postular entre si, não por indução mecânica, mas através de uma operação hermenêutica, reflectida e correlacional.

As noções de *acesso* e, sobretudo, de *processo* do conhecimento, as condições constitutivas do saber, que Piaget sintetizará (1970) como fundamentação do método histórico-crítico ou «genético» (passagem de estádios de conhecimento elementar para estádios de conhecimento complexo) e o primado da história como campo de acesso analítico, encontram em Carvalho uma pré-enunciação. Sem dúvida que lera índices dessa tese na dissertação que Sílvio Lima lhe apresentara em 1928, *O Problema da reconhecimento*, em cujas anotações se encontram referências genebrinas aos pioneiros trabalhos de Jean Piaget e à fonte do que será depois a sua psicologia genética. Ao acolher e extrapolar a sugestão, opunha-se Carvalho, também sob esta perspectiva, à solicitação positivista de constituir a filosofia em mera síntese dos conhecimentos possibilitados pelas ciências particulares, “visto tal síntese não poder ser verificada por métodos estritamente científicos”(cf. *OC*, II, 368-70), o que, na hipótese contrária, conduziria não só a uma contradição nos termos mas à impugnação do pascaliano *raisonner*. O seu pressuposto é outro: dar a conhecer as condições particulares em que o saber se desenvolveu e formulou (processo genético) o modo como o conhecimento *tem uma história*, o que modifica a situação do espírito interrogando-se a si mesmo, aditará Bachelard em 1934<sup>131</sup>.

Teria de ser a outro nível ou modalidade do pensamento, a que a filosofia se entrega, expresso no sintagma «metafísica», que se poderiam interrogar os dados requeridos pelo mundo fenoménico. Colocado o problema neste campo, Carvalho via que a conexão estabelecida por Espinosa entre o método euclidiano, sintético e demonstrativo, e um sistema filosófico, no seu condicionamento sinalagmático e ambíguo (Kuno Fisher), colocava dificuldades insuperáveis, apesar de reconhecer que Espinosa, «homem do seu tempo», teria ido até onde Descartes não fora, contrariando aqueles que viam no procedimento matemático-metodológico da *Ética*, em face do cartesianismo, quer simples extensão

---

<sup>131</sup> G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, P. U. F., 1934, VI, pp. 173-74

(Brunschvicg), quer oposição (Léon Roth) (OC, II, 246), mormente na sua aplicação à filosofia, visão mediada por aqueles que contestavam o seu espírito *more geometrico* de sistema (Kant, Hegel, Hartmann), mas não a noção, em si lógica, de *sistema*<sup>132</sup>. Ora, na dissensão que o próprio Hegel depois suscita, *sistema* seria para Carvalho o signo da «camisa de forças» que arruinava a intuição do *Benedictus*, mas não a sua metafísica, “elo de uma longa cadeia de filósofos israelitas” e da tradição da Cabala, de Maimónides a Levi ben Gerson, conjectura que Leibniz havia suscitado – mormente nas *Animadversiones ad Job G. Wachteri librum de recondita Haebraeorum philosophia*, que na crítica à *Ethica* reconduzira Espinosa à dupla matriz cartesiana e à raiz mística da Cabala – e que Joel e Borkowski certificavam, mormente na concepção fundamental da unidade de Deus e Natureza e na refutação de um Deus criador (OC, II, 266, ss.), o que equivaleria a ver na imanência a causalidade universal, excludente da “causalidade transcendente, exiente, transiente ou finalista” (*ib.*, 298). Enfim, qualquer das modalidades do determinismo filosófico que o ideal de sistema pressupunha, e impunha, ao apelar a uma indefinida totalidade metafísica, seria ela mesmo inadequada para compreender a ligação dos fenômenos entre si, na síntese esclarecedora de Bachelard, já mediada todavia pelo princípio de indeterminação de Heisenberg<sup>133</sup>.

Para contestar a epistemologia sensista, embora Carvalho assegure ao empirismo de Locke ou de Verney o mérito de destituir o inatismo escolástico e aristotélico que mesmo Descartes seguira na III das *Meditações Metafísicas* (OC, II, 341-43), no caso de um «aristotélico revisionista» (versão “essencialmente mostrativa e descritiva”, na qual “a coisa se considera sabida quando é apreendida pela experiência sensível”), o do *Quod nihil scitur*, de Francisco Sanches, assente na intuição ou explicação da realidade física, Carvalho recorre ao Cartesius que estabelece o curso do filosofar a partir da “irresistibilidade lógica da demonstração matemática como paradigma do Saber” gerando uma “concepção da Ciência essencialmente demonstrativa e explicativa, isto é um ideal de Ciência em que a coisa se

---

<sup>132</sup> Cf. J. Maurício de Carvalho, *op. cit.*, pp. 222-223 e ss.

<sup>133</sup> G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*, PUF, 1951, pp. 212-213.



torna conhecida quando se lhe conhece a sua razão de ser” (cf. *OC*, II, 561-63). É certo que «ideal» de ciência não é mesmo que «ideal» de filosofia: o figueirense impugnava mesmo a ideia muito generalizada segundo a qual as ciências tivessem sido originadas na Filosofia. Pelo contrário, acentuava, socorrendo-se do idealismo objectivo alemão, como era em reacção à pretensão filosófica que os diversos «horizontes de realidade» teriam delimitado e desenvolvido os seus específicos objectos científicos. A história do pensamento filosófico, ao contrário da história da ciência, encarregava-se de mostrar que a aporia própria dos grandes sistemas, a *razão apodíctica*, de Aristóteles a Descartes e a Hegel, consistiria nessa pretensão *genealógica* de terem os saberes científicos sido gerados no quadro teorizador da filosofia; e o positivismo, seguindo as pisadas de Comte no *Cours*, pretendia ao invés deduzir a convicção da *inutilidade* da Filosofia, pensamento nilificador (*OC*, II, 364 e ss) dentro de um *sistema* o qual a filosofia já não podia controlar e para o qual pouco contava. Por isso mesmo, a visão retrospectiva, distintiva e própria do método historiográfico, não poderia funcionar como uma «previsão ao contrário», projectando no passado uma inferência instante. Ler o mesmo Sanches, um dos autores da sua mais atenta analítica, como precursor de correntes que lhe são estranhas, no caso, o criticismo de Kant ou o experimentalismo de C. Bernard, como E. Senchet e Menéndez y Pelayo o haviam feito, e interpretá-lo à luz de ulteriores concepções, constituiria um «absurdo» conducente a “miragens vistosas, com tanto de surpreendente como de ilusório” (*OC*, II, 440). Isto é, o historiador, longe do pirronismo epistémico, conhecia muito bem a crítica nietzschiana (na *II Intempestiva*) ao carácter linear do historicismo, à *obsessão inaugural* e ao continuismo, que na reflexão sobre Vico, exigida por Michelet e Antero, há muito expusera (cf. *OC*, III, 535-36).

No caso de Antero a questão torna-se mais clara, porquanto Carvalho seja um dos grandes especialistas anterianos, embora não imune à *exempla virtutis*, da primeira metade do século XX, a despeito do impacto e da fortuna crítica que Sérgio teve. O método historiográfico teria de integrar o homem e a obra dialecticamente «no seu tempo» mais do que integrá-lo numa cadeia lógica e cronológica, construída de modo aleatório, em função

doutras solicitações que não daquelas às quais o filósofo-poeta respondia. Num dos ensaios (1929) posteriormente refundidos na *Antberiana*, «Evolução espiritual de Antero», Joaquim de Carvalho, classificando-o como “essencialmente metodológico”, explicita o “método genético, ou histórico-evolutivo” que prossegue, de modo a esclarecer a “atitude mental com que devem ser objecto de investigação, de compreensão e, porventura, de explicação, o seu ser, o seu sentir, o seu pensar, o seu agir e o seu não-agir”, correlacionando essas dimensões e “situando-as na temporalidade em que nasceram e na sucessão em que se ofereceram”. Mas o método, teorizado e construído como solicitação mesmo do estudo – explicita em janeiro de 1930 a João de Barros: “este ensaio *foi publicado como tentativa de método e indicação de resultados*, porque prepara um livro (no sentido pleno da palavra) com todo o aparato de erudição e crítica”<sup>134</sup> –, não pode ser delineado abstractamente como regra epistémica, em função de um qualquer outro «objecto»: ele é exigido mesmo “pelas atitudes espirituais e pelas concepções doutrinárias” do poeta e do filósofo pois “se há uma consciência em que as crises e as mutações se sucedem com contraste e até com polaridade, essa é a consciência de Antero”. Quer dizer, em sintonia com as mais avançadas abordagens epistemológicas da época, só é possível equacionar um problema gnoseológico (e, no caso, da episteme filosófica) a partir da sua própria historicidade, porquanto ao nível do acesso constitutivo e da condicionalidade só a história desse problema consegue aclarar, sintetizará Piaget em 1970.

Daí o percurso da investigação seguida para superar o dualismo sergiano em busca da revolta metafísica do «homem-novo», do «desesperado» e do «filósofo» (cf. *OC*, IV, 547-48 *ess.*) alicerçada na *genealogia conceptual* dos textos (*OC*, IV, 642), ao qual o sintagma moderno da crítica que toma a consciência da *crise*<sup>135</sup>, hiato, não se dissocia da psicobiografia filosófica

---

<sup>134</sup> J. P. Lopes de Azevedo (ed.), *Roteiro da exposição-homenagem*, op. cit., p. 16, subs. ns. Originalmente publicado in Manuela de Azevedo, *Cartas a João de Barros*, Lisboa, «Livros do Brasil», Literatura, (1971). Refundido na *Anteriana* será republicado em 1955.

<sup>135</sup> Sobre o par crise / crítica: M. Batista Pereira, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, Maiêutica, 1990, pp. 48-75; E. Rezende

do poeta e adquire o estatuto de conceito operativo para o compreender. Ora, este método de análise epocal e genética, tentando discernir os diversos ciclos ou conjunturas culturais e tendências ideológicas, não será exclusivo da anteriana. Indo do método histórico-evolutivo, Joaquim de Carvalho também fez prospecções, dir-se-iam «arqueológicas» com M. Foucault, sobre a historicidade dos conceitos. Pense-se, por exemplo maior, na *Formação da Ideologia Republicana*, escrito de 1930-31 que, se fornece um quadro atido às instituições ao sabor ainda da escola metódica (que noutros textos Carvalho claramente contempla, mormente nas colaborações para a *História de Portugal*, dita «de Barcelos»), arreda a *politique d'abord* historiográfica que tipifica o estertor, em longa conjuntura, da historiografia positivista: a análise das correntes ideológicas, o estudo da raiz liberal e mesmo o processo de «desintegração sentimental» do liberalismo (v.g., *OC.*, VI, 200), a autonomização das ideias renovadoras, colocam-no como um dos mais sólidos e renovadores textos historiográficos da época.

A tarefa historiográfica assenta basicamente em dois momentos analíticos: num primeiro, preliminar, indaga, com uma *méthys* intrínseca e específica, cuja cientificidade ela própria estrutura e testa, os «factos» cuja verosimilitude (probabilidade, possibilidade) heurística tenta certificar à luz de certa hipótese investigativa; num segundo momento, de cariz hermenêutico, formula “juízos históricos” que não podem alcançar a exactidão e o rigor dos “juízos científicos”. Sem dúvida que a construção meticulosa, a concisão das ideias, a inventariação das fontes, a esquematização de processos, encontra em Herculano o paradigma, “o Mestre”, “génio criador” (*OC*, III, 531; 545), mas em muito ia beber ao «discurso do método» e à *crítica interna* ou *crítica de interpretação* de Langlois e Seignobos<sup>136</sup> e ao apelo da inventariação minuciosa do materiais documentais. Mas também, ao exigir a “interpretação nos limites razoáveis do bom-senso” (*OC*, III, 531), num dos derradeiros artigos concluídos,

---

Martins, «Crise e crítica na história contemporânea», *ESXX*, 10, 2010, pp. 85-100; e, na contextualização de crise, S. Campos Matos, «*Finis patriae* e consciência de crise no Portugal contemporâneo», *ESXX*, *ibid.*, pp. 359-383.

<sup>136</sup> Cf. Ch. Seignobos, *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, op. cit., pp. 21-26.

escrito em março de 1958, reforçava o fundo da lição hermenêutica herculiana, aspecto que a escola metódica coloca apenas na *crítica interna* documental, pois “uma reconstrução e valoração histórica nunca pode considerar-se definitiva e acabada, porque a história é uma reconstituição em permanente revisão e os juízos com que ela se constrói são intrinsecamente correlações dependentes de múltiplas circunstâncias, desde o volume e densidade dos factos considerados à consciência intelectual e à capacidade imaginativa do historiador” (OC, V, 212-13). Quer dizer, aclara-se o postulado de um *racionalismo epistémico*, que ao impugnar o indemonstrável (lógico ou epistemológico), submete os puros dados da consciência e um crivo gnoseológico, e posterga a descrição do transcendente, na coetânea interpelação de Vieira de Almeida, plasmada na própria *Revista Filosófica* que Carvalho dirigia, para quem tal posição não se pode verter numa ilusória *teoria da razão*, inabilitada para afirmar ou infirmar as existências, mas numa *teoria do racional* focada na articulação ou substantiva *relação* das existências. Como corolário da atitude indagatória e do postulado crítico, dada a impossibilidade da apreensão metafísica das «essências» [intemporais] na contingente investigação historiográfica da temporalidade, impugnaria qualquer acesso historiográfico à *verdade absoluta*, não dependente do sujeito e do seu quadro referencial de valores e representações, por ser ele mesmo conceito relativo decorrente do carácter subjectivo e intersubjectivo das «evidências» e, até, das suas implicações formais, pois “falar da verdade já pode induzir em erro”. Ora, a par da história dos saberes, na sequência do programa de Brunschvicg, que denunciara na dramática cisão entre intuição e inteligência “um dos acidentes infelizes da história”, a epistemologia tenderia a reformular a *série intuitivo-racional* como modo de apreensão da variabilidade e relatividade de noções tidas como estáveis e fundamentais, *i. e.*, como «verdade»<sup>137</sup>.

Não fora outra a tarefa, no campo da história do conhecimento, a que Carvalho se arrojava. Ora, se a *verdade*, também do *objecto*, do *conteúdo*

---

<sup>137</sup> Cf. Vieira de Almeida, «Pontos de referência. V», *RF*, 12, 1954, pp. 218-228; republicado in *OF*, III.

e da *narrativa* historiográficas, é a variável dependente do intersubjectivo juízo sobre constantes, por sua vez também estas serão objecto de «desenvoluções» diacrónicas. Superava assim o historicismo, como matriz oficiosa do *métier*, e a busca da cassação obsessiva e causativa da sucessividade. Mas superado o conceito de *verdade* absoluta, restaria o problema seignobosiano da *verdade científica* de modo a discernir o que é fantasia, declarada falsidade ou deturpação grosseira? A resposta dir-se-á afirmativa: os trabalhos heurístico e hermenêutico, operações conexas requeridas pelo historiar, encarregar-se-iam de eliminar o fantástico, o sobrenatural e o efabulatório, ou o erro, o trabalho infundamentado, o *impressionismo*, mas não a imaginação histórica, se a re-presentação kantiana é condição mesma da memória e alicerce do saber<sup>138</sup> ao dar-lhe a reconhecer uma ausente percepção sensível que carece da verosimilhança, a cujo tentame fundamentador se entrega. O papel nodal da imaginação histórica, contradistinta da mera causação explicativa, sublinharia assim a tarefa hermenêutica como instância fundamental da historiografia, plano que o «regresso» a Kant, desde Renouvier, Windelband e Cassirer, propiciava<sup>139</sup>, viagem que Cohen em Marburgo tornara exemplar na *objectividade pensável*.

Por outras palavras, qualquer estratigrafia semântica da «verdade», escapando à positividade historiográfica, seria inapreensível fora do juízo de uma razão prática. Como se irá escavar no capítulo IV deste estudo quando se abordar a historiografia cultural e retomar o problema a essa luz, à maneira kantiana o problema da aproximação à verdade, embora Ortega intimasse o campo historiográfico como o *único* onde o problema mesmo se colocaria, será remetido para o campo do *ethos*, pois só através da «razão prática» se desenreda. Mas esse (ausente) referente praxilógico de um Deus que participa numa comunidade moral e na Paz Perpétua, à Kant (*A religião nos limites da razão*), ou num «fundo moral», à Locke, não poderá ser objecto de qualquer investigação normativa ou evidência empírica: só as suas representações. É se certo que a dominante

---

<sup>138</sup> Cf. H. Arendt, «L'Imagination», *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, pp. 120-121 e ss.

<sup>139</sup> Cf. F. Catroga, *Os passos do homem como e restolho do tempo, Memória e fim do fim da história*, Coimbra, Almedina, 2009, p. 86.

mediação neokantiana se desvinculara da *moraltheologie*, discernindo na metafísica, com Lotze, o elemento poético-religioso, simbólico, do elemento especulativo, filosófico; mas não seria esse o caso limite de autores que marcaram a formação filosófica de Carvalho, como Hermann Cohen ou Ernst Cassirer: o oculto entificado não se pode desocultar na temporalidade como no dramático corolário espinosiano de um Deus da consciência, *sive Natura*, autoconsumido ou autodestruindo-se em hierofanias ou teofanias, perdendo a sua razão-de-ser (infinita, abscôndita, coeterna) e metamorfoseando-se num *modo* ou *demonstração* irreversível do ateísmo. A funda aproximação psicológica e filosófica ao problema anterior da descristianização ou «desilusão» (OC, IV, 569-580), partilhado pela *geração iconoclasta* que o poeta norteava, não a sentença nem a absolve: restará como problema irresolúvel até aos últimos escritos de Joaquim de Carvalho. O que o historiador contesta é qualquer transcendental *autocracia do espírito* (*ib.*, 580) de ordem teológica, ou de ordem antropológica, que se imponha á «positividade dos saberes» e à imanente consciência e sobreleve ou subverta, portanto, a proposta de indagação específica da tarefa historiográfica da filosofia como acesso singular ao saber do ser. Não deixará perturbar o seu programa epistemológico por esse problema, dir-se-á, metahistórico: só a sondagem das formações históricas e das configurações teóricas da religiosidade interessam ao campo analítico do historiador; e quando o filósofo ganha asas, cala esse problema na sua consciência.

### ***Epistemologia crítica, compreensiva ou humanista***

Ora, os estudos culturais só podem ser objecto de uma *operação historiográfica de cariz reflexivo, i. e.* enquanto «instância teórica» (OC, II, 375) e não alvo aleatório de discursos mitológicos, apologéticos, ou pretexto da absurda onticidade e ontogenia «nacional», culturalista, fixista, predeterminada, finalista. É o próprio problema historiográfico da cultura – acume das síntese sectoriais ou disciplinares, melhor, “visão convergente de interpretações coerentes e plausíveis” como escreve em *Saber e Filosofar*

– que se equaciona, no rigor metodológico que Joaquim de Carvalho usa e na dialogia epistemológica que suscita, reservando à historiografia o primeiro e decisivo nível para um campo de interpretação, e de observação, da passagem de planos ou etapas do conhecimento que se interligam e deslocam na diacronia, em empírica convergência com o plano piagetiano.

Albert Einstein, leitor compulsivo de Kant com penetrante humor afiado pela meditação, notou que *cada filósofo tem o seu Kant*. Talvez melhor se adequa a Carvalho o enunciado, numa variante: *cada filósofo kantiano tem o seu Espinosa*. À maneira estóica do messianismo hebraico, mas à revelia libertadora, de qualquer ortodoxa *Yeschiba* e ao arrepio da vulgata messiânica politico-missionária para uso de profetas e profetismos do passado, Joaquim de Carvalho entendeu muito bem, correndo esse risco, o *risco filosófico* que a filosofia arrasta e desperta e que corporação científica alguma, ou confederação de sábios, consegue assegurar. A Filosofia, na leitura espinosiana, não é um *seguro contra terceiros*, mas de si própria insegura: autodisciplina semiológica, meditação *do ser e sobre o ser e a vida*, quando no *individuum* se dá essa espécie de síntese perceptiva da temporalidade e da duração<sup>140</sup>, também sobre a ideia espinosiana da salvação ética da existência, *voluntas libertatis*, se afirmará a anterior libertação final pelo Bem; e se Carvalho centra o problema espinosiano da virtude (cf. *OC*, V, 114) é para decidir a indivisa Fortuna do seu «povo», leia-se no plano teorético, da *humanitas*. É uma pergunta, e não ainda a resposta: mas é a este enunciado filosófico que o historiador Joaquim de Carvalho teve de historiograficamente responder.

Dessa leitura Joaquim de Carvalho criou bases para uma epistemologia compreensiva e humanista, expinosiana explicação interior do próprio entendimento, cujo programa, assinala na década de 40, “aspira a ser nos nossos dias de obscurantismo uma afirmação de confiança no que dignifica o Homem”<sup>141</sup>, da qual a recentração numa filosofia do sujeito e a indagação da significação, expressão e compreensão das sua vivências

---

<sup>140</sup> Cf. Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions du Minuit, 2003, pp. 109-111.

<sup>141</sup> Carta de 11-V-1946 a Barahona Fernandes, Joaquim de Carvalho, *Miscelânea*, p. 906.

primordiais são o corolário (*OC*, VIII, 22) e o criticismo o utensílio, por mais degradada ou oculta se encontre hoje a palavra *humano* nos vocabulários filosóficos, na publicidade mediocrática ou na lexicografia política. E por mais que o *humano*, erosão da formal declamação de si mesmo, guardião ou pastor do Ser que a si continua a enviar cartas protectoras<sup>142</sup>, elocução erosiva da querela existencialista e post-moderna, recubra numa abstracção soporífica a trágica antropologia diferencial, não a sã, fecunda, diversidade, a riqueza dos seres, mas a da extrema dissensão, do grau zero da pobreza à falha do humano até à raiz. E para quem for atento ao mundo em que se é, será este aspecto devastador que continua a re-produzir o inumano nas mais exíguas prestações quotidianas da vida e da morte e a contaminar o mundo, como nuvem tóxica, persistente e irrespirável, a qual no azul não se dilui ou o olvido apaga. Talvez para acautelar a erosão das palavras caracterizará o seu humanismo como «personalista».

Poder-se-á em prévia e prima conclusão aduzir que Joaquim de Carvalho, pioneiro e o mais relevante historiador da cultura e da filosofia da primeira metade do século XX, em particular na campo da história das ideias que o longínquo programa do idealismo objectivo lançara, procurou superar o positivismo e a aporia cientista a partir da concepção neokantiana que, na tradição das *Kulturwissenschaften*, ao aproximar o horizonte dialógico da diversidade dos saberes empíricos e científico-naturais, exigia a *compreensão* que possibilitasse ler na sua *historicidade* essa dialogia, de acordo com a lição Hermenêutica. O esboço de uma Razão epistemológica, crítica e humanista, embora não teorizada em termos de acesso sistematizador e sintético, saldará-se no contributo maior, como universitário exemplar e livre espírito, cidadão numa república das Letras que viveu as maiores dificuldades confrontada pelo Estado Novo que impunha o estado de sítio no espaço e esmagava o tempo (perspectivas, expectativas), e por si mesma debilitada pela reiterada dificuldade de encontrar «tradutores» para a complexa e libertadora linguagem que a liberdade

---

<sup>142</sup> Cf. a polémica obra de P. Sloterdijk, *Regras para o parque humano*, Coimbra, Angelus Novus, 2007, pp. 42-43.



usa e exige e que não se esgota no seu mero enunciado nem na ilusória porta de saída legislativa do seu enunciar. Não admira que o seu último grande projecto intelectual, embora fisicamente irrealizado, consistisse na *História da Liberdade*: seria a resposta historiográfica para uma problema filosófico, social e político não resolvido na sociedade portuguesa no tempo que lhe foi dado viver, o qual em grande parte experienciou como intelectual inadaptado, do jovem que se formou intelectualmente entre os escombros da Monarquia que executou e a euforia de República e das suas arremetidas sectárias que, após o braseiro revolucionário, teve de combater; e do homem maduro que se obrigou, para sobreviver, a coabitar com a ditadura que abominou e intelectualmente combateu em lições, edições, estudos: é da fundamentação da liberdade dos Modernos que fala a sua obra.

(Página deixada propositadamente em branco)

**CAP. III**  
**A FACE DIURNA E TRANSLÚCIDA:**  
**A HISTORIOGRAFIA DAS CIÊNCIAS**

**I - Historiografia das ideias científicas e concepções do mundo**

No cômputo da obra exegética multidisciplinar, o acesso relativamente tardio de Joaquim de Carvalho à historiografia das Ciências não traduz alheamento pela tarefa metodológica, mas a dilacção de um projeto cedo traçado que decorria do requisito global ou totalizante mesmo que conferiu aos estudos culturais, como logocentrismo que era. Se, no quadro das duas dissertações universitárias (1916, 1918), debatera as cosmologias humanistas e renascentistas e a vontade de saber que caracteriza a modernidade, a tematização da história e filosofia das ciências será fundamentalmente teórica, e episódica, na decúria de trinta do século XX, balizada porém por dois textos capitais da sua bibliografia, «O Ideal Moderno de Ciência» e «Newton e o ideal de ciência moderna» (1932), mas só surgirá sistematizada e empiricamente evidenciada ao longo da década seguinte, época em que enceta já a reavaliação do sentido unitário da própria obra. Porém, anote-se, mesmo na década de vinte temas da história das ciências já o mobilizavam. Em 1924 dirige-se à Biblioteca Columbina, secção da Biblioteca Capitular da Catedral de Sevilha, na pista do *registrum* da biblioteca e dos documentos de Fernando Colombo, o seu fundador com a conivência de Carlos V, acabando por redigir o relatório «Excerpta Bibliographica ex Bibliotheca Columbina» que editou, inacabado, no *Arquivo de História e Bibliografia* (1923-1926) mas só integralmente compilado em 1976 por Jorge Peixoto. Carvalho depa-

ria com uma epístola desconhecida de Nicolau Clenardo a Fernando Colombo, com o tratado inédito de Abraão Zacuto, *De la influencia del cielo*, e de documentos e textos sobre os filósofos portugueses Gomes Hispano e Pedro Margalho (OC, VIII-257-319). Mais tarde, em 1949, esta inquirição seria ainda preciosa quando atribuir, se não a autoria escrita, a compilação de textos avulsos no *Secreto de los Secretos de Astrologia* ao filho de D. João I, a partir do *registrum*, n.º 4129, da livraria de Colon, «A propósito da atribuição de *Secreto de los Secretos de Astrologia*, ao Infante D. Henrique», (OC, IV, 135-184).

### ***Relevância e actualidade da historiografia das ciências***

Na perspectiva dos fundamentos do debate epistemológico, ao examinar o ideal moderno de ciência (OC, V, 297-313) Carvalho explora conexões com a lição de Marburgo e Hermann Cohen, em particular, que no prefácio a *Lógica do Conhecimento Puro* (1902) impugnara qualquer aspiração ao estudo da filosofia e da sua história se não se enlaçar nos resultados das ciências empíricas e exactas e lhes debater fundamentos, axiomas e processos, em ordem a constituir sínteses conceptuais, não determinativas nem teleológicas, ao contrário do que a crença positivista impunha. “O que deve singularizar a nossa situação”, escreve a Barahona Fernandes a propósito da *Revista Filosófica*, projeto antigo que só se possibilitará no *post II* guerra, “é a conexão do espírito científico com o filosófico, quebrando a tradicional distância que os separava, quando não recíproca exclusão”<sup>143</sup>. No acesso analítico, a ciência moderna carece de uma abstracção fundamental como esclareceu Bataille: da totalidade do mundo identifica e isola o objecto de estudo para depois o integrar no sistema. Noutros termos, o objecto só acede ao campo definido da exigência metodológica e organizativa da ciência quando se submete a um acto de delimitação ou quando se *isola* da sua proveniência, num

---

<sup>143</sup> BFF, *Espólio Joaquim de Carvalho*, cx. 31.1. pasta Arquivo pessoal, s. / c., carta a BF, 15-IX-1951.

processo conscientemente conduzido de alienação do modelo, ao abstrair das específicas condições fenomênicas para se ater num comportamento hipotético e segregado<sup>144</sup>. Na tarefa de repensar o pensamento, *autognose do espírito* (OC, VIII, 21), o historiador da filosofia e da cultura deve abarcar a razão científica de forma a tentar reintegrar esses hiatos do saber numa coerência compreensiva e na totalidade de uma temporalidade, *i. e.*, na historicidade da sua produção. Fruto da criatividade humana e da vontade de saber, o historiador bem reconhecia que *descobrir esses factos vagabundos, que andam por aí, como o cão do Poeta, sem pagarem imposto e usarem coleira, e decorá-los com o fulgor da inteligência e do sentido, é privilégio do génio e da invenção científica* (OC, III, 334). A historiografia das ciências permitiria estabelecer uma correlação diacrónica entre o inteligível e a inteligência, superando a moderna cisão entre Razão e compreensão que Kant anotara e que os neokantianos tentavam resolver.

No alvor do século, sob o ponto de vista teórico, a historiografia e filosofia das ciências e a reflexão epistémica concorrem na produção intelectual europeia, correlatas da explosão científica, da expansão dos sistemas universitários e da abertura a novas apreensões do *cosmos* e da *physis*. No campo historiográfico reactualizam-se correntes e debates guiados pela elucidação da historicidade do saber à luz da modernidade científica<sup>145</sup>, o que faz da história das ciências, dirá Bachelard, “doutrina sempre jovem, uma das doutrinas mais vivas e mais educativas”<sup>146</sup>, ao confrontar singulares problemas de método, dos quais os mais relevantes se cifram no relacionismo e compreensibilidade no *interior* do seu universo cognitivo<sup>147</sup>. Pressionadas pela normatividade dos saberes e reactualização hermenêutica, as universidades exigirão a criação de centros de pesquisa de história e filosofia das ciências, tendência, já esboçada

---

<sup>144</sup> Cf. Peter Sloterdijk (com Hans-Jürgen Heinrichs) «Para um poética geral do Espaço», *O sol e a morte. Investigações dialógicas*, Lisboa, Relógio d'Água, 2007, pp. 122-127.

<sup>145</sup> Cf. Augusto J. S. Fitas, Marcial A. E. Rodrigues, Maria de Fátima Nunes, *Filosofia e história da ciência em Portugal no século XX*, Casal de Cambra, Caleidoscópico, 2008, pp. 31-37.

<sup>146</sup> Gaston Bachelard, *L'actualité de l'histoire des sciences*, Paris, Université de Paris, 1951, pp. 10-11, texto que Carvalho conhece bem e guarda na sua livreria.

<sup>147</sup> Gerald Hutton, *A cultura científica e os seus inimigos. O legado de Einstein*, Lisboa, Gradiva, 1998, pp. 120-121.

antes da II guerra e depois acentuada<sup>148</sup>, que não vinga em Coimbra, a despeito de excelentes cultores se destacarem, com e após Joaquim de Carvalho, como Luís de Albuquerque e Armando Cortesão prosseguindo o esforço de Luciano Pereira da Silva na história cartográfica e náutica, Mário Silva, na história da física, ou investigadores não residentes, como Rómulo de Carvalho e Reijer Hoykaas. Mas Carvalho integrara, numa relação decisiva com Aldo Mieli e a *Archeion*, o Grupo português de história das ciências e a revista *Petrus Nonius* (1937) dirigida por Arlindo Camilo Monteiro, ao lado de Fontoura da Costa, Ricardo Jorge, Mendes Correia e Fernando de Almeida e Vasconcelos<sup>149</sup>

Não admira que a curiosidade modelar de um “espírito de exceção”, “mente sistemática e analítica”, assim o leram no seu tempo Vieira de Almeida<sup>150</sup> e Barahona Fernandes<sup>151</sup>, “inteligência ao mesmo tempo vigorosa e alimentada por espantosa variedade de saber”, na suma de Orlando Ribeiro<sup>152</sup>, seja seduzido pela nova área: “A história da ciência é hoje uma disciplina consagrada; nenhum outro ramo do saber se lhe avanta em benefícios morais pois logra inundar de sentido a noção de progresso, patenteando a influência das evoluções e revoluções dos conhecimentos exactos nas nossas mundividências e necessidades de adaptação e senhoria da Natureza, isto é, nos juízos do homem sobre si próprio e sobre o Mundo, e na maravilhosa aplicação instrumental da técnica” (*OC*, III, 330). Delimitado o campo metodológico, da história da ciência se desataria “exuberante problemática” sintetizada em três tópicos fundamentais: “o exame das tentativas e esforços dispendidos em benefício do progresso científico, “a colheita de resultados obtidos” e por último “a observação

---

<sup>148</sup> Aldo Mieli, *El desarrollo histórico de la historia de la ciencia y la función actual de los institutos de la historia de la ciencia*, Santa Fe, Un. de Litoral, 1939, pp. 39-41 (Sala J. Carvalho, FLUC). Koyré e Braudel fundam no *post* guerra o centro de estudos de *Histoire de la pensée scientifique*, na VI secção da EPHE (SES), em 1966 denominado *Alexandre Koyré*: [http://www.Koyre.Cnrs.fr/spip.php?article\\_40](http://www.Koyre.Cnrs.fr/spip.php?article_40), a 2-II-2012.

<sup>149</sup> Cf. Fitas, Rodrigues & Nunes, *Filosofia e história da ciência em Portugal*, op. cit., pp. 221-3

<sup>150</sup> V. de Almeida, «Palavras breves», *Litoral*, V, nº 233, de 11-IV-1959, p. 1.

<sup>151</sup> B. Fernandes, «Joaquim de Carvalho – pessoa e atitude espiritual», *Miscelânea*, pp. 890-93.

<sup>152</sup> O. Ribeiro, «Joaquim de Carvalho: personalidade e pensamento», *Biblos*, 56, 1982, p. 1.

da morfologia e objetivos da actividade científica”. Atendendo à via e escopo racionalista da lição filosófica, entende-se que perspetivasse na ciência e na sua história o acume da “luta pela inteligibilidade e clara ordenação” sem paralelo na história do espírito humano, pois “a reflexão sobre a situação relativa das verdades e dos erros, isto é, *se se sabe melhor o que as coisas são do que o que não são*”, constituiria o problema nodal em cada etapa do processo de fazer ciência (OC, III, 331-32, sub. ns.), no modo como na história das ciências se explicita o processo não cumulativo das relações racionais do saber, precisa Canguilhem<sup>153</sup>. Capital de igual modo será a ratificação autocrítica na legitimação ética do método, “constante vigilância de nós mesmos, o contínuo combate aos nossos arrebatamentos pessoais” na asserção de Benda, chancelado por Carvalho (cf. OC, V, 229) no acesso deontológico à ética intelectual.

Ao historiar as ideias científicas Carvalho evidenciará a impossibilidade de as refechar num bloco homogéneo. Irá assim contrapor na diacronia dos estudos dois conceitos, senão antagónicos, diferenciados da visão histórica e pedagógica da ciência, correlatos de opostas concepções científicas: a que se orienta para achar o novo, na qual a inquirição adquire a husserliana *protensão*, enquanto outra se dirige, em circulação inversa, para explanar ou sintetizar o já sabido, testando mimeticamente o aprendizado (OC, III, 335), retroacção narrativa que procura detectar erros ou falhas estruturais e rememorar axiomas. E se o primeiro acesso se orienta pela “descoberta do inédito, aonde só conduzem o pressentimento inquieto e insistente, a imaginação audaz mas disciplinada ou o génio divinatório”, no segundo testifica-se o “já sabido com o fim de contrastar as opiniões estabelecidas ou de simplificar e clarificar as demonstrações e explicações apresentadas” (cf. OC, III, 355-56).

O cenário e sequelas da II grande guerra, o suicídio liberal das democracias, a assolação mundial e a industrialização da morte, não deixarão de lhe sinalizar a falência epistémica do positivismo hegemónico

---

<sup>153</sup> Georges Canguilhem, *O objeto da historia das ciências*, integral in <http://projeto-filosofia.blogspot. pt/2010/ 07/canguilh, a 7-VI-2012>.

e do conceito de ciência apodítica herdados do século XIX, esboçada já na Europa *post* 1914; e de melhor relativizar, no terreno social das representações intelectuais e simbólicas, os corolários históricos e sociológicos do cientismo, do darwinismo social e da crença acrítica na perfectibilidade, religião *ex machina* do capitalismo tecnocrático, que asfixiando a condição humana (Camus, Malraux, Sartre, Arendt) a reduzia ao grau zero da consciência ética no exercício do paradigma holístico da política ou da totalitária *política por todos os meios*. É a época em que renova a vasta livraria pessoal com títulos e autores, espaço aberto à revelia da fechada universidade pública, “esta livraria era o fruto de uma universal curiosidade e do magnânimo propósito de dotar a sua pátria com um centro de estudo e peregrinação cosmopolita”, escreve o autor sobre um humanista do século XVI o que melhor se aplica ao próprio (OC, VIII, 258). Sobre a sociologia e historiografia duras, aos Seignobos e aos monumentos eruditos da transição dos séculos XIX-XX, aos pais da Filosofia e aos clássicos, a Kant e Hegel, Dilthey, Cassirer e Rickert, empilham-se agora títulos de e sobre existencialistas, em ponte fenomenológica, de Sartre a Jaspers, a Laín Entralgo, Heidegger, Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, J. Guitton, a epistemólogos como G. Bachelard<sup>154</sup> e historiadores e filósofos da ciência, como Koyré, como seapura na listagem geral do acervo<sup>155</sup>.

Ora, ao escavar os alicerces da historiografia da Ciência, Carvalho sondará na fase última da obra, em tensão ou mesmo no trilho oposto, sob o mediato influxo da consciência noética e das sequelas epistémicas da leitura de Husserl, a *vis* pessoal de avocar a Filosofia quando lançar a análise fenomenológica da consciência saudosa ou confluir cultura e mentalidades nos ensaios sobre a *alma portuguesa*, interpretando em locução originária por via historizante, dirá Eduardo Lourenço, um dos movimentos mais

---

<sup>154</sup> Além do cit. *L'actualité* (.), possui o essencial *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, Alcan (1934), 1943, *La dialectique de la durée* e *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (PUF, 1950 e 51).

<sup>155</sup> À Dr.<sup>a</sup> Maria do Carmo Ferreira Dias agradece-se o envio em *word.doc* do catálogo, ainda incompleto, da livraria / Sala Joaquim de Carvalho, FLUC, e facilidades de consulta. A livraria, à qual se fazem remissões no texto, foi incorporada por edições posteriores à data da morte do historiador.



originais do século, a Fenomenologia<sup>156</sup>. Quer dizer, enquanto certificava a história das ciências no plano historiográfico da cultura e nos termos em que a traçara, a historicidade da percepção consciente, kantiana ciência objectiva do *em si* das coisas naturais, contra as próprias e anteriores prevenções Joaquim de Carvalho ensaiava originais articulações temáticas no campo filosófico, mediando temas descritivos e descrições sistemáticas da consciência, nos quais o *em si* da consciência se dissipa e submete ao sentido último da subjetividade absoluta que acha o sentido do concreto na redução fenomenológica.

Não em todas as sequelas dessa outra rotação do espírito copernicano, mas na fidelidade à memória conceptual, leibniziana e kantiana, do *fenómeno* e no apelo à experiência humana da vida, Carvalho também apreendeu, ao aprofundar o subjectivismo transcendental de Husserl, a indagação futurante do saber científico, pois o sujeito se dá para o tempo e à empíria do mundo num *Ich* transcendental, o *em si* subjectivo da objectividade eidética, mãe de água das objectividades eidéticas ou ideais e origem da crise que o espírito moderno instaura e que o criticismo de Kant, no veio de Rickert, abre à ulterior tradução idealista da Fenomenologia, dominante no mais extenso *corpus*, o inicial, da husserliana<sup>157</sup>. Ora, se na sua episteme, anterior ao derradeiro esforço para repensar a história da ciência, *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, Husserl enfatiza a determinação originária da ciência pelo universal anelo filosófico do qual só a filosofia seria a mais cabal construção (cf. *OC*, II, 501-03), percebe-se a restrição que Carvalho lhe coloca e o motivo pelo qual insistirá na analítica da historicidade do ideal científico, como uma espécie de biografia da Razão ou, melhor, sua mais clara face autobiográfica.

A história da ciência, conjuntamente com os estudos literários e a erudição bibliográfica, a história da filosofia, a história das instituições culturais e do pensamento político e educativo, funda assim um dos

---

<sup>156</sup> Eduardo Lourenço, «A invenção da filosofia como praxis cultural», *Obras Completas*, vol. I, *Heterodoxias*, op. cit., p. 442.

<sup>157</sup> Paul Ricoeur, «Kant et Husserl», *Kant-Studien*, 46, I, n.º 1 (1953/54), pp. 44-67; e «De Husserl a Heidegger» in È. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 2ª 1967, pp. 185-196.

multímodos pilares do projecto globalizante que animou o historiador da cultura. Com efeito, nos primeiros passos da investigação, a par da determinação em sede historiográfica dos diversos objectos, atendeu à complexidade matricial dos estudos culturais, abarcando no sentido mais lato a historiografia dos saberes científicos e sua teórica, aos quais acedeu através de um amplexo metodológico, não meramente cronológico, expositivo, causal-finalista, hegemonizado pelo factualismo positivista, mas mediando um específico “método histórico-filosófico”, “histórico-evolutivo”, cifrando-se na determinação específica de cada problemática que a correlação racional do objeto analítico exige para, no exame crítico e na *ciência de raciocínios* da leitura metodológica de Seignobos, concretizar o estudo diacrónico da sua *desenvolvimento* dentro de dada *Weltanschauung* ou concepção do mundo, o que remete, de igual modo, para o conceito de ideologia (cf. *OC*, II, 495) da qual relevará como um dos signos mais perceptíveis (cf. *OC*, III, 226). A dúvida, não apriorística, *solicitada pelo objecto a conhecer*, reclama a cooperação entre método e experiência no projecto do saber, sintetizará Bachelard<sup>158</sup>.

Quando em 1925 finaliza o documentado estudo sobre as leituras filosóficas de Camões, põe em prática afinal, sob a designação de «ensaio de método» (cf. *OC*, I, 301), a lição metodológica que Windelband indicara: na análise idiomática do poeta, a concepção do mundo é indissociável da cultura filosófica e teológica epocal e pessoal, tanto quanto das concepções físicas do orbe, debatendo a partir dos textos, quer a teoria de Averrois sobre a matéria primeira, ou o impacto da colectânea de *De Vitis et moribus philosophorum* de Diógenes de Laércio, quer as leituras do *Fédon*, para surpreender no poeta uma bibliografia intelectual que elege como signo relevante da falha, entre nós, da autêntica atitude racionalista na cultura letrada do século XVI. Dito doutro modo, se Carvalho fundamentava na *praxis* investigatória a historicidade dos saberes, axioma diltheyano que não se cansa de proclamar (*v. g.*, *OC*, II, 493 e ss.), para a compreender teria de recorrer à tarefa filosófica pois só a Filosofia se capacita indagar o lastro epistémico no apólogo cartesiano do ideal de sabedoria (*OC*, V, 217).

---

<sup>158</sup> Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949, pp. 52-56.

Em 1932, na colaboração em *História de Portugal*, de Barcelos (Damião Peres, ed.), ao retomar o anterior estudo de 1927, «Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média», amplia-o em extensão e espessura em ordem a abranger o conceito e o ideal medievo de *scientia*, oculto na abstracta obsessão dos sinais cósmicos e das verdades eternas enquanto instrumentos para a ascensão do saber à Deidade, e menos atento à empiria e observação, atestando a inexistência de qualquer consideração naturalista, pois longe de objectivamente estudada em si mesma, *sob uma concepção mecânica e racional*, a Natura surgia como “espelho grosseiro em cujas imagens se devia descobrir a onnipotência de Deus” («Cultura filosófica e científica – período medieval»; *OC*, III, 301). Não andava longe das precauções sobre a antropologia *primitiva* de Lévy-Bruhl, para quem nas culturas mágico-místicas da Era pré-científica, afastadas do epicentro do milagre Grego, transferências de interesse para o mediato e o sobrenatural eclipsavam o interesse pelo imediato e pelo natural<sup>159</sup>, vestígio pré-lógico numa mentalidade absorvida pela *ontologia mágica* adiantará Koyré, aí lendo a explicação para o recesso científico medieval. Seria objecto do vasto estudo do grande especialista do tema, Lynn Thorndyke<sup>160</sup>, que Carvalho, expondo a deontologia da investigação, em 1923 sublinha não ter podido utilizar (*OC*, IV, 271). Nesse quadro, e em resposta às necessidades práticas da vida quotidiana, só na Medicina e Farmacopeia se acharia inquirição positiva, num ensino marcado pelo mimetismo e reprodução livresca dos saberes e numa mentalidade supersticiosa, seguindo Carvalho sem aprofundar as lições de Maximiano de Lemos (*História da medicina em Portugal*, 1899, *História da medicina peninsular*, 1916) e Silva Carvalho (*História*

---

<sup>159</sup> L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, (Paris, 9ª ed., 1952): Robert Lenoble, *História da ideia de Natureza*, Lisboa, Edições 70, 2002, pp. 68-69.

<sup>160</sup> Referia-se ao recém-editado I dos VIII vols. (1923-1958) de *A history of Magic on experimental science* (.), de Lynn Thorndyke (1882-1965). Se em Roma, Cícero com *De divinatione* fora o líder de uma corrente de opinião céptica face aos poderes divinatórios dos áugures e da astrologia, tese vencida mas aproveitada pelo cristianismo para impugnar o paganismo divinatório – as práticas medievais da magia serão recorrentes como inicialmente documentou Thorndyke na tese doutoral, *The place of magic on the intellectual history of Europe*, Nova York, Columbia University, 1905, pp. 89-98.

*da medicina portuguesa*, 1929), que certificavam o relativo avanço dos estudos físicos, na leitura medieval de boticários e médicos. Ao contrário de Sílvio Lima, o corpo é o grande ausente da sua obra, pontuada por esparsas e marginais referências à obra médica de Egas Moniz, Ricardo Jorge ou João Jacinto de Magalhães<sup>161</sup>.

No contexto deste bloqueio medieval, *obstáculo epistémico* (Bachelard), seria entre nós a pioneira e específica *ars practica* a desobstruir a senda da observação e da testificação empírica, mormente na arte náutica e no desenvolvimento da navegação astronómica das primeiras gerações de *homens experimentados* do século XV, que ao cultivarem o estudo da Astronomia, Matemática e Cartografia, intimamente as associaram à produção de um saber fazer e de um fazer saber a um tempo prático e teórico (*OC*, III; 305). Aspecto tanto mais relevante conquanto em plena Universidade de quinhentos, recalcando o humanismo na tendência formalista após a senda persecutória à geração fundadora do Colégio das Artes, se respira geral clima tranquilo de saber feito, de confiança na estabilidade no mundo, guiada pelo espírito de reconstituição normativa e por uma teoria científica hierarquizadora de géneros e espécies (*OC*, III, 337):

“Para todos e para cada um Ptolomeu exprimira o sistema do Universo, Aristóteles ensinara a filosofia que tornara legível o Mundo, Justiniano compilara as normas supremas da vida jurídica, Galeno e Hipócrates estabeleceram as regras da vida sã e do restabelecimento da saúde, São Tomás de Aquino sistematizara o que se devia crer e porque se devia crer. Toda a actividade vital se desenrolava dentro de quadros fixos (.) o espírito não sofria a inquietude problemática radical”.

---

<sup>161</sup> No caso do inventor e construtor de instrumentos de precisão sedento das novidades médicas do seu tempo (1722-1790) é a publicação da correspondência científica com os mais eminentes vultos que o anima (*OC*, V, 680-88 e 689-709). Em resposta à sua inquirição, em 1958 a American Philosophical Society certificará a correspondência do antigo sócio (integrado em 1784) com Benjamin Franklin, W. T. Franklin ou Thomas Bond e detecta uma referência a si não explicitada de Lavoisier a Benjamin Franklin; mas as pistas são tardias, quatro meses depois Joaquim de Carvalho falecia sem aprofundar as pistas. BFF, *F. Joaquim de Carvalho*, cx. 31.2., «correspondência recebida (...)», s. cota, carta da APhS, de 12-VI-1958.

Ainda por palavras suas, a medieva “mediocridade científica e carência de originalidade” (OC, V, 389) correlata da esterilidade escolástica da concepção de ciência (OC, V, 677), não passaria de postulado geral da dogmática teológica. Se a novidade irrompe entre os que participam do movimento escolástico, a de uma outra percepção da eternidade da matéria em conformidade com o neoplatonismo árabe e a teoria do caos exposta no *Timeu*, dispersão caótica da qual o demiurgo egeria o sentido harmónico do mundo, correlata da interpretação de Averrois da teoria física aristotélica esboçada no ensino parisiense desde o século XIII, não verá entre nós *imediato* prosseguimento significativo, ao suscitar reservas teológicas e obstar ao criacionismo *ex nihilo*, tese dogmática arrancada ao *hexameron* bíblico (cf. OC, I, 306-308).

### ***O embate inicial da historiografia da ciência de Duhem***

Para a elaboração da tese Carvalho testemunhou de perto, desde *Leão Hebreu, Filósofo* (1918), o contributo capital que na viragem do século Pierre Duhem, com Cassirer, Brunschvicg e É. Meyerson, inaugura na história do pensamento científico, cosmológico e físico, até aí marcado pela velha narrativa de *Histoire de l'astronomie* (1779-1782), de Bailly, movimento em parte antecipado pelos estudos inovadores de M. Berthelot na área da história da química (*Origines de l'alchimie*, 1885; *La Chimie au moyen âge*, 1893)<sup>162</sup>. Em dispersa cronologia bibliográfica, debate Carvalho *Le système du monde*, “monumental trabalho” que “honra a ciência francesa”, (OC, I, 221; 199; 179), cujo IV volume, último publicado em vida (1916), surge nos escaparates no ano da morte precoce do físico, historiador e filósofo da ciência. Sem dispor da obra completa, só tardiamente surgida e alvo censório que à época se ignora<sup>163</sup>, Duhem permanecerá para

---

<sup>162</sup> Cf. «Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic», recensão in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, vol. 77, 1916, n.º 77, pp. 471-72.

<sup>163</sup> Hermann & Fils, editor do enciclopédico *Le système du monde*, após a morte do autor (dezembro de 1916), suspendeu a publicação no IV volume, cujo X e último só sairá em 1959, um ano após a morte de Carvalho. Conhece-se a luta de décadas que a

o mestre coimbrão o “eminente” historiador (OC, I, 350) de “autorizado juízo” (OC, V, 388), “insigne” autor (OC, III, 361) de *Études sur Leonard de Vinci* que segue como inicial guião historiográfico nas teorias física, cosmográfica e astronómica, mormente nos longos comentários à edição noniana (v. g., OC, V, 404; *infra*), autenticando em tese geral a prioridade científica da astronomia na apropriação e aperfeiçoamento da linguagem matemática na hipotética construção de um sistema do mundo, no sentido próprio do enunciado galilaico e newtoniano<sup>164</sup>.

Percebe-se: Kuhn legalizou a paternidade empírica e teórica de Duhem na autonomia disciplinar da história das ciências, ao revelar um pensamento físico medieval que ao contestar a dedutiva especulação aristotélica jogará “inegável papel na transformação da teoria física que teve lugar no século XVII” e na contestação à hegemónica tese historiográfica da total oposição ou rotura modernidade / medievalidade, moldada na obra de Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860), no qual se forja a moderna historiografia da ciência<sup>165</sup>. Em rigor, é em *Études sur*

---

filha de Duhem conduziu pela edição da obra completa, pronta para impressão, readiada sob o pretexto usual do preço excessivo que comportaria. O problema era outro. A forte pressão política e académica sobre o livreiro, por parte de anticlericais influentes da III República como Perrin ou Cavaillier, obstará à saída dos volumes, caso de contornos estranhos tanto mais o físico e historiador ser reputado livre-pensador anticlerical. O acto censório radicaria, ao que se apurou, na impugnação de Duhem da hegemónica teoria da revolução científica dos séculos XVI e XVII, ao certificar que a teoria galilaica do ímpeto, fulcral para a ulterior formulação newtoniana de inércia, seria conhecida pelo físico italiano, documentando que Galileu teria contacto directo com os textos medievais. É hoje claro, a despeito de Carvalho logo reconhecer a valia excepcional do estudo, que a sucessiva quebra da edição completa obstruiu à crítica rigorosa do sentido e significado historiográfico de uma obra que nas décadas de 1950 e 60 entusiasmará as novas gerações *post* positivistas de filósofos e historiadores da ciência. Dir-se-ia um episódio regulado no tempo cósmico: só em 2007, a Librairie Scientifique Hermann et Fils, corrigindo a mão quase um século depois, editará o próprio estudo que aclarou a trama censória, quatrocentos anos após a censura eclesiástica se abater sobre Galileu: cf. a obra do teólogo, físico e historiador da ciência, Stanley L. Jaki, *L'Héroïne malgré elle. La vie d' Hélène Duhem*. Informação complementar, «From Da Vinci to Buridan», <http://www.scientus.org./Duhem.DaVinci.html>, 12-II-2012.

<sup>164</sup> Anastasios Brenner, *Pierre Duhem. L' aube du savoir: épitomé du système du monde*, Paris, Hermann, 1997, da introdução, p. XVI.

<sup>165</sup> Thomas S. Kuhn, *La tension essentielle*, Paris, Gallimard, 1990, p. 161. O desconhecimento de Burckhardt foi contestado por E. Gebhardt (*As origens do Renascimento em Itália*, 1879), e depois por Henry Thode (1885) e Paul Sabatier (1893). Redescoberta por R. Klein (1958) e o estruturalismo, a obra fundamental de Jacob Burckhardt foi traduzida em português por A. Borges Coelho (ed. Presença).

*Leonard de Vinci*, anterior a *Système du monde*, que Duhem busca nos autores parisienses (Jean Buridan, Nicolau Oresme, influência de igual modo lida no discutido decreto de Tempier, 1277) a génese da moderna noção de *massa*, virtualmente contida na ideia escolástica de *impetus*, pois na elucidação do movimento dos projecteis é necessário correlacionar variáveis de massa, grandeza e tempo<sup>166</sup>. Interpretação continuísta que não colhe consenso, pois a tese será impugnada na obra-mestra de Duhem por Koyré («Le vide et l'espace infinie au XIV<sup>me</sup> siècle», 1949), ao evidenciar como no complexo pensamento escolástico e na invariável afirmação da divina *omnipotestas*, o decreto de Tempier não traduz imediata inflexão filosófica, nem a teoria do *impetus* é coeva mas ulterior<sup>167</sup>.

Se Duhem, na última década do século XIX, priorizara a investigação da história da ciência na perspectiva da modernidade inaugurada por Cartesius e a revolução mecanicista, a partir de 1904-1907, no exame à obra e reflexão científica de Jordano de Nemore, desviará o rumo, percebendo que, influenciando na crítica dirigida ao aristotelismo por humanistas e renascentistas, já o sábio medieval as havia expandido. Instrutor, com Poincaré, da arguição à sistemática serial da história das ciências, em ponte teórica com o positivismo de E. Mach<sup>168</sup>, Duhem subscreve-o no apelo à ciência como economia do pensamento, pois visa comutar a experiência por “operações intelectuais o mais curtas possíveis”<sup>169</sup>.

O enunciado metodológico deste positivismo de pendor crítico e eclético, casa-se bem com a didáctica autodisciplinada e disciplinadora elegida por Carvalho. As influências todavia não são extensivas à diversidade dos campos analíticos. Não só porque, a par do historiador, Duhem se afirma filósofo das ciências, no que consistirá a sua intrínseca fragilidade, pois o historiador *tem de acartar* materiais empíricos e «fazer o trabalho de

---

<sup>166</sup> Cf. A. Brenner, *Duhem: science, réalité et apparence*, Paris, Vrin, 1990; cf. *id.*, da introd. a *L'aube du savoir*, op. cit., pp. XVII-XVIII.

<sup>167</sup> Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971; e *Estudos galilaicos* (1936-39), Lisboa, Dom Quixote, 1986, pp. 15-19.

<sup>168</sup> Cf. A. Brenner, *L'aube du savoir*, em particular, XIII-XLII.

<sup>169</sup> Cf. P. Duhem, *O valor da teoria física*, (1907), Covilhã, UBI-Lusosofia, 2008, pp. 19-20, in [http://www.lusofonia.net/textos/pierre\\_duhem\\_valor\\_da\\_teorica\\_fisica](http://www.lusofonia.net/textos/pierre_duhem_valor_da_teorica_fisica), a 21-III-2012.

casa» para escorar o energetismo do filósofo e suas concepções holísticas na teórica científica, precisará Brenner<sup>170</sup>, aspecto que o racionalismo físico, mecanicista e newtoniano de Carvalho deprecia – como não se distancia Duhem, em perspectiva geral, das crenças positivistas no cumulativo progresso dos saberes e na predeterminada evolução contínua, a sociocracia comtiana, correlata *sub specie* da tecnocracia de Saint-Simon, cariz que menos transparece na neokantiana teorização histórica de Carvalho, em choque com a positividade da noção de ciência, onde aflora, exceptuados textos de clara intervenção cívica ou de filosofia política, uma teleologia ténue.

Ao invés, na metodologia da história das ciências a influência inicial é notória, verificado o caráter sub-reptício dos ganhos qualitativos do saber científico, por acumulação, antecipação e troca, cifrando-se em evidente sequela epistémica. Ao simetrizar as conclusões de Duhem, Carvalho confere lugar não negligenciável ao método indutivo na construção mental da teoria científica (OC, VIII, 361), correlato da impugnação empirista e da inclusão ou extensão dos *conceitos*, tomados como estrutura basilar ou mesmo como objectos de ciência (OC, V, 664-665), interpretação que na esteira de Brunschvicg recolhia consensos. Com Cavaillès, Canguilhem verá no *conceito* o garante da eficácia teórica e do valor cognitivo da ciência, encenando uma norma operativa ou judicativa que não pode variar sem a ratificação da sua compreensão: o esforço epistemológico é assim judicativo ao avaliar anteriores saberes e os lançar numa espiral dinâmica e não definitiva<sup>171</sup>. Toda a teoria, como queria Poincaré, não é verdadeira nem falsa, antes *cómoda convenção* transcendente a toda a possibilidade empírica. E Duhem, na fronteira interna do próprio positivismo, causticará o conservadorismo metodológico positivista, estático no seu dinamismo à maneira aristotélica, porquanto obrigar “a teoria física a preservar uma unidade lógica rigorosa, seria exercer sobre a inteligência do físico uma tirania injusta e insuportável”, sendo “insensato trabalhar no progresso da teoria física, se esta teoria não fosse o reflexo, cada vez

---

<sup>170</sup> A. Brenner, *L' aube du savoir*, op. cit., pp. XX e ss.

<sup>171</sup> G. Canguilhem, *O objeto da historia das ciências*, op. et loc. citis.



mais nítido e cada vez mais preciso, de uma Metafísica, a crença numa ordem transcendente à Física (...) única razão de ser da teoria física”<sup>172</sup>.

Para quem se esforçou por reabilitar a metafísica, caso manifesto de Joaquim de Carvalho, não na restituição aristotélica sistémica e ontológica, ou na reconstituição panlógica do sistema, com Hegel, mas no vasto campo especulativo de hipóteses inovadoras, ao modo neokantiano e criticista (Windelband, Rickert, Cassirer, Cohen, Natorp, Brunschvicg), não será indiferente o repto metodológico da abordagem epistémica e de uma teoria científica que faz da indução o aparelho criativo que o sujeito se dispõe *a priori* a conhecer na convicção do real empírico, na qual *nova* é já a indutiva predisposição para investigar que a subjectividade conhece e a pesquisa explora. Assim participará da crítica ao *in se* da ciência, na sua facticidade, tese que após Rickert e os neokantianos e de modo decisivo com Husserl<sup>173</sup> e Henry Margeneau – de quem edita (1949) na Biblioteca filosófica que dirige, *Os elementos metafísicos da física*, anotado e prefaciado por Rodrigues Martins – entrará na fronteira do conflito epistémico com a positividade do saber científico, doutro modo enunciado como kantiano conhecimento da finalidade prática do mundo que, com matizes, avocara.

O figueirense não acederia porém, e por esse motivo, a qualquer concessão ou redução do filosofar à *scientia scientiarum*, na proposição de Duhem, mera “função sintética e crítica da filosofia sobre os grandes problemas que uma ciência contém, acerca do seu método e do seu devir”<sup>174</sup>. Ora, Carvalho na lição kantiana reconheceu que Filosofia e Ciência não se subsumem a imperativos de racionalidade vertical, nota F. Catroga, e que a relação sinalagmática “devia saldar-se numa permanente reflexão epistemológica respeitadora da autonomia (não digo independência) de ambas as formas de saber”<sup>175</sup>. Da constituição das ciências particulares inferia Joaquim de Carvalho “o protesto claro e decisivo contra a absorção

---

<sup>172</sup> Cf. P. Duhem, *O valor da teoria física*, op. cit., pp. 18-36.

<sup>173</sup> Cf. Paul Ricoeur, «Kant et Husserl», *Kant-Studien*, op. cit., pp. 46-53.

<sup>174</sup> P. Duhem, *O valor da Teoria física*, op. cit., p. 9.

<sup>175</sup> Fernando Catroga, «Joaquim de Carvalho e a história», op. cit., p. 10.

do saber pelo filosofar”, pois não só as *ciências positivas*, se fundaram e fundamentaram à revelia (e mesmo contra ele) do saber filosófico, um saber de princípios, como se desenvolveram “mediante a aplicação de métodos que não têm em vista a dedução analítica ou transcendental”. Contra a hegemónica opinião e o preconceito de terem sido as ciências positivas geradas na Filosofia, revelaria esta *a contrario* a face de um saber puramente dialéctico, não assente directamente na *positividade* da Natureza sem exigir assim a reconstituição de uma síntese racional da experiência, enquanto os diversos saberes científicos autonomamente delimitam o próprio campo cognoscente e se atêm a dado e preciso horizonte de realidade abordando-o com um método *objectivo* e *impessoal* (cf. *OC*, II, 364-65). Não sendo “subproduto da ciência”, à filosofia, requisito cultural de uma antropologia do pensar por si e a si, caberá o esclarecimento “da razão que incessantemente se confronta consigo mesma e com as exigências e resultados do espírito científico” (*OC*, V, 228).

Na impessoalidade e objectividade do saber científico expunha Carvalho os limites, como *apaideusia* (*Górgias*, 527 d-e), do racionalismo prosseguido. E a não ser que se afunde a dúvida cartesiana do *cogitatio* na certeza apodíctica, *ergo*, do *cogito*, Filosofia não é lago racional feito espelho, mergulha em águas fundas, *sob o* improvado e intempestivo, no combate de Nietzsche no ocaso do século XIX aos postulados da racionalidade pura que historicismo e logicismo liam a nascente e poente do horizonte filosófico. Superando naturalismo<sup>176</sup> e concepção empirista do conhecimento<sup>177</sup> permanecerá fiel à fórmula comteana da ciência, *saber para prever e prever para prover* (*OC*, III, 305): se ao esforço teórico da ciência escapar a previsão e acareação empírica *ex antem facto* e tão-só testificar a putativa evidência ou observação *ex post facto*, à Ciência falha a prognose e arruína-se a sua demonstração prática ou aptidão científica de aplicação técnica. Mas nada assegura que a ciência, amputando a sua criativa insatisfação, *hipothesis*, e original vocação teórica, seja condenada apenas a ser relapsa hospedeira da *technê*.

---

<sup>176</sup> B. Fernandes, «Joaquim de Carvalho – pessoa e atitude espiritual», *Miscelânea*, op. cit., pp. 903-7.

<sup>177</sup> Cf. F. Catroga, «Joaquim de Carvalho e a história», op. cit., pp. 13-14.

Em diversos campos reflexivos se assinalou no século XX esta crescente impossibilidade à teoria científica e mesmo à gnoseologia. Se, no campo metalinguístico wittgensteiniano, chão auto-referencial da linguagem no qual ela mesma se desconstrói, circula a aporia lógica do presente *testar* ou prever a inferência do futuro, por mais sinais que para *lá* da rasura do tempo e do largo círculo do presente se enderecem ou se imagine endereçar<sup>178</sup>, deparar-se-á com o *nihil scitur*, ceticismo crítico que acorda fantasmas pirrónicos e anti-universitários que Carvalho lê no *insciente metafísico* (cf. *OC*, II, 245) de Francisco Sanches (cf. *OC*, II, 528-529 e ss.): a reavaliação do significado da aporia socrática evidencia o modo como a fantasia cognoscente trabalha na construção da teoria da ciência, ao impor as suas leis à Natureza, intuiu Kant na *Crítica da razão pura*, e ao facultar a conversão do real numa linguagem, no limite injuntiva, que exprima a justaposição nominal, frásica, discursiva, da física pura com a matemática, no laboratório de uma *natureza hipotética*, a dos cientistas<sup>179</sup>, conquanto cada nova teoria científica, mundo novo projectado pela mente, comportar um campo de problemas novos e intraduzíveis que ela mesma não ousou prever ou enunciar no processo e no tempo da sua formulação<sup>180</sup>. É preciso assim simular, fingir, hipóteses contraditórias para atingir o *eureka* arquimediano, e só depois se justifica o triunfal *hypothesis non fingo* de Newton sobre aquilo que pareciam ser os destroços mecânico-metafísicos de Leibniz<sup>181</sup>.

Nos termos em que buscou superar a aporética, Carvalho chegaria a análogos corolários ou, antes, confluentes, indo da dialéctica sem termo das antinomias kantianas: como a razão num achamento se legitima a achar o seu contrário, só a historicidade da sua determinação permite avaliar ganhos relativos e linhas «desenvolutivas» (*OC*, II, 370). Mas esta

---

<sup>178</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1987, pp. 85-86.

<sup>179</sup> Hannah Arendt, «A actividade de pensar e concepção moderna do mundo», *A condição humana*, op. cit., pp. 350-54.

<sup>180</sup> Cf. K. R. Popper, *O conhecimento e o problema corpo-mente*, Lisboa, Edições 70, 1997, pp. 87-97.

<sup>181</sup> Cf. Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*, Lisboa, Gradiva, 2001, pp. 220-22.

constatação não o induziu a distanciar o logicismo da visão perfectibilista de Duhem no processo do saber e do fazer ciência. Popper, Kuhn e em geral o *post* positivismo evidenciariam, nos anos 50 e 60, e antes deles Bachelard e Piaget (aqui na construção estrutural – da representação e fabricação – do mundo na psicologia genética), que modalidades, procedimentos e resultados do saber científico não progridem uniformemente por vias lineares, retilíneas e cumulativas, pois a ciência recria acíclicas *reordenações*, saltos qualitativos de compreensão, sofre *deslocamentos* no vértice epistémico, é produto de mais ou menos livres ou condicionadas opções, nas quais o nível de relativa autodeterminação dos sujeitos epistémicos é variável, e corre livre por vezes em vias vedadas ou antes inexistentes; onde a imaginação, indo mais longe que o trabalho descritivo e a lógica argumentativa, verifica como a *verdade* do saber objectivo sendo desiderato inalcançado, não pode subsumir ou ilibar, como usual e ilícita permuta, o fácil álibi da mentira insidiosa<sup>182</sup>. Sobretudo a tese *cumulativa* da produção científica seria a mais contestada: o desenvolvimento científico, mesmo na via normativa, na certificação da sua legalidade intrínseca, ou na via revolucionária, ao impugnar essa legalidade, traduz processos não-cumulativos do saber<sup>183</sup>.

Ora, Carvalho certificava que o trabalho criativo e em particular a imaginação é essencial na metodologia da elaboração da teoria científica (cf. *OC*, III, 355), em sintonia epistémica por via de Brunschvicg com António Sérgio – na célebre impugnação a Cabral de Moncada e ao realismo positivista do tradicionalismo –, que na representação de cada nova hipótese via a *identificação revolucionária*, contra todas as aparências tradicionais da diversidade e oposição dos fenómenos, acedendo à determinação de uma ideia-diretriz (Claude Bernard) que conferisse nova explicação da relação fenoménica, discussão modelada pela avocação teórica de Duhem<sup>184</sup>. Contra a tese da ineficácia imaginante

---

<sup>182</sup> Cf. Kuhn, op. e loc. cit; Brenner, op cit., p. LV; Popper, em sentido restrito, op. cit., pp. 116-125.

<sup>183</sup> T. Kuhn, *O caminho desde a estrutura. Ensaio filosóficos*, São Paulo, Unesp, 2003, pp. 23-31.

<sup>184</sup> A. Sérgio, «Método científico, história, política e tradição», *Seara Nova*, n.º 151, 7-III-1929, p. 101.

da história da matemática, Poincaré inferira na *teoria dos imaginários*, ideados em cronologia anterior a qualquer possibilidade de aplicação prática, validando a verificação da dimensão prospectiva das criações teóricas e o modo antecipador, em particular, da teoria da ciência<sup>185</sup>. Koyré patenteará o “inteiramente novo”, antecipador da experiência<sup>186</sup>, da hipótese na demonstração matemática e na numerologia platónica da *ciência nova* galilaica ou provando a antecipação teórica da prática científica: Huyghens, no movimento pendular achou o erro da extrapolação galilaica e demonstrou, num estudo geométrico puramente teórico, que o isocronismo se dá não segundo o círculo mas segundo a cicloide<sup>187</sup>. Como se dirá, Carvalho empenha-se na comprovação do papel inovador da *hypothesis* platónica na matemática noniana.

Dada a elasticidade conferida à hermenêutica filosófica, Carvalho obstaria em parte à excessiva rigidez dos seus postulados racionais. Ao estudar o arcano problema enunciado por Aristóteles, de certo modo correlato da impossibilidade da expressão algébrica da qualidade, o da ilegibilidade da Física, a *filosofia segunda*, se não for iluminada pelo originário espírito metafísico, Carvalho extrapolou-o na interpretação geral do saber como zénite da especulação filosófica (cf. *OC*, II, 382), problema que noutros trâmites e em quadro inteiramente diverso subsistia. Evidenciando o carácter precário das teorias científicas, edifício inacabado, o historiador reconheceu na crítica aristotélica à teoria platónica e à onticidade das Ideias, o processo inquiridor do saber, da ciência a adquirir, ciência *que andamos à procura*, na explícita representação do Estagirita que sintetiza o “admirável sentido das dificuldades” do espírito e do trabalho científicos (*OC*, II, 413-17). Absorvido pela investigação da Modernidade, haveria de reler os clássicos para lhes apreender melhor as linhas *desenvolutivas*, marcas de água do papel fundamental da ciência na elaboração de uma teoria do saber.

---

<sup>185</sup> *Id. ib.*; e Henri Poincaré, *Le valeur de la science* (1905), Paris, E. Flammarion, 1914, p. 144.

<sup>186</sup> Alexandre Koyré, *Estudos galilaicos*, op. cit., pp. 352-353.

<sup>187</sup> *Id.*, *Galileu e Platão* (1943), Lisboa, Gradiva, s. d., pp. 46-49; e 89.

## *A reavaliação da elocução científica e da Física aristotélicas*

Iniciado na analítica filosófica num problema neoaristotélico, melhor, na refutação tardomedieval da Escolástica, na primeira dissertação, *António de Gouveia e o aristotelismo da Renascença* (1916), Carvalho apreendera como o humanismo reagira contra os comentadores do *Organon* e a dupla redução da filosofia à versão meramente dialéctica e da dialéctica circunscrita à *arte de dissertar* ou retórica. No formalismo lógico da escolástica, os humanistas arguíam a retórica através de uma *ars inveniendi* que do século XV se afirma com Lorenzo Valla, Rudolfo Agricola ou no século XVI com Luís Vives e Pedro Ramo, antepondo às regras silogísticas, hipóteses ontológicas e *numerus clausus* da pedagogia fechada, um conjunto de reformas sintetizadas na estudada obra de Agricola, *De Inventione Dialectica* (cf. *OC*, I, 9-12).

É certo que Joaquim de Carvalho admirava os escritos do Estagirita sobre a *physis*, como anota em 1950 na introdução a *Metafísica* cuja tradução patrocinou na Biblioteca Filosófica, no conjunto da obra lendo “uma das criações exemplares do génio helénico” na enciclopédica vastidão dos saberes e na “multiplicidade das concepções originais” que “assinala a fecundidade sem par de uma mentalidade portentosa, que levou à luz da inteligência o esteio do método, a largueza de vistas e a profundidade do estudo e da análise dos mais diversos objectos e assuntos do mundo natural, do mundo civil e do mundo psicológico e lógico”. A sua lição, estudada na diacronia por gregos, alexandrinos, siríacos, árabes, judeus e cristãos, constituiria “a aula mais vasta e frequentada de todos os tempos e de toda a Humanidade”, privilégio raro do “talento mais fecundo e eminente de toda a Antiguidade” no juízo de Latino Coelho que subscrive (*OC*, II, 377). A coerência da concepção de Ciência e a vastidão da herança intelectual, na qual Kant enquadrara sob a perspectiva formal, no *Organon* e na *Lógica*, em particular, o prontuário das modalidades formais e categoriais do pensamento lógico e do raciocínio exacto, fundaria toda a analítica lógico-gramatical, nuclear no exame crítico da expressão e corência arquitectónica do saber científico, exprima-se ou não na linguagem da *mathesis universalis*.

Daí Aristóteles dialogar, numa concepção do mundo coerente e compacta, com os saberes científicos, constituindo uma explicação consistente de ciência, na leitura de Duhem para quem, fundada na geometria, a física deve colocar simples e precisas hipóteses e deduzir sobre os seus fundamentos um sistema apto a salvar “as aparências da percepção sensível” e reconhecer através da observação as coisas naturais<sup>188</sup>, como *teoria da relação recíproca dos seres*, desenvolvendo ampla gama dos saberes da Ética, Política, Astronomia, Física, Biologia, à Lógica, Poética, Psicologia. Saber dos primeiros princípios e das causas finais, a Filosofia na lição aristotélica é ilegível fora da tentativa do saber sistémico, abarcando uma teoria da ciência de estrutura racional, exegética do universo perceptível e pensável sem usos efabulatórios ou explicações míticas: “e porque a sua concepção de Ciência se articulou em sistema, foi levado a uma concepção total do Mundo, definitiva, sem progresso nem retrocesso, onde não há lugar para a emergência do novo ou para uma evolução criadora, e cuja estrutura fixista e hierárquica como que obriga a que ela seja admitida ou repudiada em bloco” (OC, III, 378).

Tese depois matizada de modo marginal pois Carvalho apercebe-se, c. de 1950, que à tradicional comentarística sistémica da *Metafísica*, que Pedro da Fonseca melhor representa com continuadores em Ravaisson e Hamelin, haveria também, com E. Bignone e sobretudo com W. Jaeger, que proceder ao estudo genético e histórico-filológico da *opera omnia*. E ao discutir Jaeger a partir das versões francesa e castelhana (de Gaos)<sup>189</sup> e apesar de considerar esquematizantes as duas conclusões (cf. OC, II, 390) do discípulo de Wilamowitz, valorizará a peripatética e a dialogia como método fulcral da produção do pensamento (*ib.*, 391), *praxis* exegética que, ainda assistente na Faculdade de Letras, reivindica como propedêutica filosófica sem eficaz sucedâneo (cf. OC, VII, 8-9). Ora, ao verificar o trâmite do platonismo do jovem Aristóteles, na Academia, ao empirismo

---

<sup>188</sup> P. Duhem, *Le système du monde*, vol. I., L I, cap. I, ed. cit. (1913), pp. 44-46.

<sup>189</sup> W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlim, 1923; *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1946) e *Aristote* (Paris, 1944); Carvalho segue F. Nuyens nos comentários a Jaeger in *L' évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, 1948.

do filósofo maduro, em Asso, Jaeger suscita outra e nova hermenêutica ao examinar a falha estrutural de homogeneidade na obra em geral e na *Metafísica*, em concreto, lê sobreposições fragmentárias que ilegitimam a unidade literária e contestam a precipitada admissibilidade da unidade filosófica<sup>190</sup>. Carvalho não deixa de registar a cesura epistémica proposta por Jaeger na *opera* aristotélica, avocando a necessidade de proceder ao seu estudo histórico-evolutivo, como vai explicitando nos específicos textos introdutórios aos livros da *Metafísica*. E na explanação da sua *História da Educação* que deixará incompleta, o diálogo com o autor de *Paideia* é próximo, também com H-I. Marrou e Zeller, seguindo-o quer na análise do carácter formativo e unificador dos poemas homéricos, no ideal da *kalokagathia* aglutinador da cultura clássica, na reflexão sobre o método socrático ou na reavaliação da retórica de Isócrates (cf. *OC*, VI, 301-321).

Ora, como se afirmou, Carvalho não só dissentia dos que assinalavam à filosofia a génese das ciências, ou mãe hospedeira, o velho topos da *scientia scientarum*, pois estas não buscam o que a filosofia origina, como valorizava o objecto aristotélico da teoria física, o ser móvel por essência, no sentido lato em que o termo *mobile*, em tradução latina, aflora no léxico da *Física*, ser cuja substância está sujeita à mudança mas sem perca qualitativa, e daí se correlacionar e contradistinguir da matemática<sup>191</sup>. A asserção de que a especulação matemática não tem qualquer correspondência com um objecto que não pertença ao mundo sensível implicaria que toda a especulação deixaria de se constituir no método lógico tal como surge em Platão, se na sua numerologia e na teoria das ideias postula a autonomia da causa formal sem necessária correspondência lógica e causal ou *identificação* com a causa material, a quiddidade (cf. *OC*, II, 404; 409-412), processo mediador da percepção sensível e da contemplação das Ideias apenas apto a captar as realidades imutáveis e eternas<sup>192</sup>. E daí se reconhece com Aristóteles a impossibilidade lógica de na teoria das

---

<sup>190</sup> Cf. a síntese de Giovanni Reale, *Introdução a Aristóteles*, Lisboa, Edições 70, 2001, pp. 154-156.

<sup>191</sup> Cf. P. Duhem, *Le système du monde*, op. cit., p. 48.

<sup>192</sup> Aristóteles, *Metafísica*, L. XII, cap. II; Duhem, op. cit., I, pp. 146-147.



ideias se possibilitar o estudo da Natureza, enquanto “teatro da causalidade eficiente” (OC, II, 49), outorga ao criador da Academia “o primeiro esforço da razão no sentido de arrancar a Ciência à empíria do mundo das sensações para lhe edificar a teoria sobre o estável e necessário dos fundamentos não-empíricos” (*ib.*).

A dual oposição aristotélica entre Física e Matemática, potência em acto e acto em potência, real e virtual, ser e devir, tentar-se-ia superar pelo ideal moderno da constituição de uma teoria da ciência na qual a matemática é o alfa e o ómega da linguagem mais completa e complexa para traduzir o mundo fenoménico e a que melhor exprime o combate intelectual que a Modernidade reinstaura pela inteligibilidade e clara ordenação do saber (cf. OC, III, 331), ápice da *linguagem bem feita* que a ciência instrui na exploração das suas vias e exposição dos seus resultados. A enfatização da matemática, a exemplo de Duhem, Poincaré, Koyré, como o idioma científico preciso e conciso, cartesiana e leibniziana *linguagem universal*, levará Carvalho a exponenciar na história da matemática de Gomes Teixeira, “o melhor historiador da ciência em Portugal” (OC, IV, 332), a perspectiva abonatória e as explicações mais cabais para as criações de Pedro Nunes. E no minucioso estudo “histórico-bibliográfico” de Nunes e do *Libro de Algebra en Arithemetica y Geometria*, na edição de 1567, evidencia como o mestre de cartografia e *ars nautica* releva da paixão pelos estudos matemáticos, na platónica representação de uma *doctrina de sciencia especulativa* (OC, V, 601), aclarando de modo decisivo a sua peculiar *forma mentis* e a apetência pela originalidade inventiva (cf. *ib.*, 601-604).

Reavendo a preocupação categorial hilemórfica do Estagirita e o (pré) conceito ontológico dos pré-socráticos que apartam o mundo das aparências do mundo dos seres onde as essências se estendem, desvirtuam e reproduzem, e outras extrapolações organicistas nas quais o ser humano reassume, à maneira de Parménides, a sua função de *imago mundi* – dir-se-ia que aqueles que em séculos reclamaram o aristotelismo, na tradição cristã, o tomismo e a escolástica, instaram na *morphê* (forma) e desprezaram a *bilê*, matéria, o ilegível mistério aristotélico, e a *protê bilê*, primeira matéria ou *materia prima*. Mesmo se a espiritualizassem em essência, fundida na *substantia*, termo metafísico aristotélico devassado

pela teologia, instavam num cosmo inalterável, apesar da sua mutação constante, e atido à essencialidade, assinala Hooykaas<sup>193</sup>, *ontologia das essências* na designação de Carvalho (OC, V, 666). Noutros termos, o ideal aristotélico-escolástico de ciência ao acosar o universal abstracto e ao abstrair da concreta observação, experimentação, medição, prova e contraprova, em ordem a constituir a classificação taxinómica e hierárquica do real, com leis e definições próprias, desaguava no apriorismo lógico do “ideal de ciência contemplativo e inerte” (OC, V, 664-65).

É certo que a redução à identidade e a eliminação da diversidade correspondiam à metodologia da determinação do objecto de uma explicação científica, na medida em que só o universal pode ser alvo de uma elucidação englobante, um universal *inteligível* como intuía Platão, ao qual o Estagirita opunha, contra a dispersão e disparidade das *ideias*, a unidade da multiplicidade das *formas*, organização taxinómica e relacional (cf. OC, II, 412-419). Percebe-se assim que a eficácia sistémica do ideal aristotélico de ciência trouxesse a evidência da sua própria vulnerabilidade. O posterior “destino histórico” do aristotelismo, se confirmou durante séculos estável corpo doutrinário e um saber coerente, caracterizou-se pela cerrada oposição, no campo científico e no campo pedagógico, à inovação teórica – mesmo a qualquer abertura à *praxis* experimental – que arguisse o gene metafísico do conceito de ciência, agravada infracção quanto mais a ortodoxia teológica se apegava a leituras adoxográficas do filósofo, ao tentá-lo remir à exclusiva luz da bateria dogmática.

E daí que nas sociedades e culturas onde o seu legado se tornou mais actuante, por evidentes circunstâncias e constrangimentos, guerras

---

<sup>193</sup> Cf. Reijer Hooykaas, *Introdução à história das ciências*, Coimbra, sep. da *Revista de Ciência da Universidade de Coimbra*, vol. XXXI, Atlântida, 1965; pp. 25-26. Na resenha bibliográfica do neerlandês contemporâneo de J. de Carvalho, de outra geração, e que se distinguiu nos estudos de história e filosofia das ciências, esta obra fundamental não consta. De formação cristã, Hooykaas insiste na autonomia da investigação científica face a postulados e dogmas religiosos (*Philosophia libera. Christian faith and freedom of science*, Londres, The Tyndale Presse, 1959, depois refundido em *Religion and the rise of modern science*, 1972), justificando a cisão metodológica, que não ontológica, entre religião e ciência. Cf. Anie Leegwater, «Reijer Hooykaas (1906-1994), A modern advocate for 'philosophia libera'», *Perspectives on Science and Christian Faith*, n.º 48, (1996), pp. 98-103; <http://www.asa3.org/ASA/PSFF/1996/PDFC-98leeg>, a 22-III-2012; e Henk Kubbinga, «Reijer Hooykaas (1906-1994)», *Archives Internationales d' Histoire des Sciences*, n.º 45 (1995), pp. 334-37.

religiosas e antissemitismo, Contra-reforma, Inquisição, *index prohibitorum*, centralismo régio e monopólio universitário, como se apreende entre nós na formação filosófica de Pedro Hispano a Pedro da Fonseca, o *Aristóteles conimbricense*, e a Silvestre Pinheiro Ferreira, essas culturas tivessem seguido de perto não apenas as vicissitudes da explicação ontológica e metafísica do ser mas, de igual modo, fomentado cristalizações culturais das suas ilações no entendimento organicista do mundo (cf. *OC*, II, 378-389). Por isso, Carvalho não só via, com Dursel, na escolástica a didáctica filosófica da ortodoxia como encontrava nas sutilezas silogísticas da disputa um “ergotismo falacioso e gárrulo” (*OC*, II, 515), não aprofundando o debate teórico suscitado por Duhem mas deixando-o para a evidência empírica da gestação humanista do Renascimento. Melhor se percebe a inaugural motivação para indagar o rasgo humanista nas fissuras no aristotelismo renascentista de António de Gouveia que, ao solicitar o regresso à fonte grega da *Metafísica*, anatematizou ou ignorou a doutrinação disputante da escolástica (cf. *OC*, I, 98-100) e na renovação do aristotelismo fincou o sentido da rotação intelectual para uma Modernidade que só emergiria, em toda a platónica luz, no novo espírito científico e na dúvida metódica.

### ***O nominalismo parisiense: «verdade» e «heresia»***

Embora o Deus aristotélico não fosse criador, mas primeiro motor, o seu casamento com o criacionismo da teologia cristã foi determinante na visão do Criador do mundo por e com vontade soberana, fundando e fundamentando-se na Razão absoluta à qual se subsumia. Sob o ponto de vista teológico, contestando a taxinomia categorial aristotélica que Alberto o Grande e Tomás de Aquino ampliaram num necessitarismo lógico, o nominalismo que se acentua no século XIV no ensino universitário, mormente em Paris, exige o *datum* empírico e sensível que todo o conhecimento é, e daí a única realidade perceptível seja a dos indivíduos e não a das espécies, cujas modalidades e atributos formais não são mais do que conceitos do espírito, nomes. Como primeiro corolário,

a directa observação do mundo visível caracteriza a vocação empirista do nominalismo<sup>194</sup>. Em linha com a tese de Duhem, Carvalho valoriza na transição do século XV para o Renascimento o “alento renovador que o nominalismo parisiense gerou na mente dalguns estudantes portugueses” confluindo na “tendência epocal da cultura” e na configuração mental do próprio pensamento e acção, preparação científica e técnica das expedições náuticas que conduziam o espírito no sentido da problemática realista, *strictu sensu*. Nesse sentido podia afirmar que “quaisquer que hajam sido as circunstâncias históricas e as implicações doutrinárias da via moderna do ensino da Lógica, ou melhor, no comentário e interpretação das *Súmulas* de Pedro Hispano, é fora de dúvida que o nominalismo parisiense representou (...) a reacção do bom senso empírico fora dos desmandos metafísicos do realismo escolástico”. Lógico corolário, a apreensão de Occam, se a pluralidade do mundo não é acaso, *pluralitas non est ponenda sine necessitate*, solicitou o “repúdio agnóstico das abstracções e das entidades metafísicas” e conferiu solidez doutrinária à observação circunstancial e concreta. Em suma, “o nominalismo foi uma escola de positividade e de formação crítica, aliás não isenta de propensões heterodoxas” (OC, III, 360). Desenha-se a rotura epistemológica e a pedagogia realista (OC, VI, 489) que a modernidade instaurará, lida por Lucien Febvre em *Le problème de l’incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*: integrada a herança dos antigos no cristianismo ortodoxo, neles os modernos descobririam o potencial cognitivo da heterodoxia.

Atento à formação e aos intercâmbios universitários, nos séculos XV-XVI, com congéneres europeias (Paris, Salamanca, Oxford, Bolonha), Carvalho testa empiricamente a tese, embora de modo tendencial, lendo em Álvaro Tomás o mediador do saber parisiense. No colégio de Cocqueret, cursado por Diogo e André de Gouveia (OC, VI, 468), Tomás foi o provável mestre de Filosofia Natural do salamanquino Francisco de Vitória, cuja obra remete para a influência nominalista de Suiseth e similar lógica de notação matemática que influenciará Leibniz, e para a noção do movimento uniformemente acelerado; e remete para o contacto parisiense

---

<sup>194</sup> Cf. R. Hoykaas, *Introdução à história das ciências*, op. cit., pp. 41-47.

com os comentadores de Sacrobosco (Faber Stapulensis, Pierre D´Ailly, J. Fernellis) e a escola de Lisboa, onde João Ribeiro, D. Francisco de Melo e Pedro Margalho, abrem o caminho a Pedro Nunes, senão no conteúdo explícito das teses científicas, na propedêutica moderna, pelo relevo dado ao exame singular dos factos e à observação, pré-requisitos da criação científica e sintoma da nova atitude mental que comuta a mera erudição rememorativa pela busca da ciência original e do saber novo que caracterizam a modernidade (OC, III, 360-366). “Le nouvel idéal de la connaissance et de la sagesse à la Renaissance”, notou Alain Guy, “apparaît à maître Carvalho sous les deux aspects contrastés de la restitution de antiquité et de l´innovation radicale”<sup>195</sup>.

Concorrendo com a tarefa dos nominalistas na renovação da metafísica e na apreensão do mundo sensorial, o mestre da história da cultura revela-se na certificação do papel nuclear das *Sumulae Logicales* de Pedro Hispano – leia-se a valiosa arguição da identidade pessoal e do conteúdo da sua obra filosófica (cf. OC, III, 248-281) – e seus comentadores na construção de um saber lógico que persistirá em universidades europeias ao longo de três séculos, e que exprime já a tentativa de conciliação do platonizante agostianismo com a feição aristotalizante de Averrois e Avicena, que nominalismo e terminismo lógicos irão abraçar. Esta cartilha lógica do neoaristotelismo, na leitura averroísta e, sobretudo, probabilista (Michalski, OC, III, 281), ao deslocar o necessitarismo lógico para a opinião, teria possibilitado o rasgo pré-moderno. É o fio continuísta que Carvalho indaga nos seguidores do averroísmo paduano no final do século XV, como Nicoletto Vernia, o mestre excomungado que influenciará Galileu, na mediação de Pomponazzi, em cuja oposição, marcada pela teoria física de Duns Scott, Gomes de Lisboa deduziu nos seus escritos, trazendo contudo à liça a concepção da homogeneidade do cosmo e o conceito de matéria, não já *ens mobile* ou *substantia finita* escolásticos, e relevando a Física como autónoma ciência natural isenta de mediações qualitativas (OC, II, 213-220).

---

<sup>195</sup> A. Guy, «J. de Carvalho, historien de la philosophie e maître de sagesse», *Miscelânea*, p. 348.

Na conhecida passagem de Pedro Nunes, do *Tratado... em defensam da Carta de Marear*,

“descobrimientos de costas; ylhas e terras firmes: nam se fizeram indo a acertar: mas partiam os nossos mareantes muy ensinados e prouidos de estormentos e regras de astrologia e geometria; que sam as cousas que os Cosmografos ham dandar apercebidos”,

inserido no *Tratado da Esfera*, e comentada por Joaquim Bensaúde e Luciano Pereira da Silva, certificava Carvalho a sua interpretação, pois atendia às condições sociológicas e científicas que permitiram as descobertas, investigando o impacto destas nos conteúdos e modalidades do saber (OC, III, 360-365). O descontínuismo, na teoria do obstáculo e mutação intelectual (Bachelard) ou na revolução científica do século XVII (Koyré), via no divórcio da ciência antiga entre *episteme* e *technê* a impossibilidade da matematização, superado na ciência moderna e no rasgo cartesiano da geometrização da inteligência teórica no real<sup>196</sup>; mas no debate da experiência do mundo Carvalho lia o argumento relativizador, parcelar concessão à interpretação positivista (e empirista) da gênese da ciência moderna, sem deixar de certificar que “a marcha científica do espírito humano não tem sido nem será rectilínea” (OC, III, 331) e atendendo à conjuntura teórica que exigia o diálogo dos saberes sociais e humanísticos com o saber científico, jogando continuidades e discontinuidades contra simplificações e taxinomias abusivas, como apontavam estudos decisivos de história da cultura, abrindo as portas a uma psicologia histórica ou ao que se chamará depois a história das mentalidades, com *O outono da Idade Média*, de J. Huizinga (1919) ou *O indivíduo e o cosmos na filosofia do Renascimento* (1927), de E. Cassirer.

A articulação entre teoria e prática institui a dialéctica construtiva na qual o historiador irá ler a gênese do espírito científico. Da aduzida influência paduana na gênese da nova mentalidade e da filosofia natural, extraía Carvalho “o fio da *continuidade histórica* que tornou possível a

---

<sup>196</sup> Cf. Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*, op. cit., pp. 101 e ss.

atitude mental donde se desentranharia uma das fundamentais e decisivas afirmações do espírito científico no século XVII, o século admirável das geniais lucubrações da Ciência e da Filosofia” (OC, II, 221, sub. ns). Se em tese geral a descontinuidade (Michelet, Burckhardt, Voigt; Bachelard, Koyré) faculta planos analíticos, o saber *sapiencial* do historiador atido a lentas mutações (sema do neologismo *desenvoluções*) em prejuízo de bruscas roturas, dissuade a redução a esquematismos por demais explicativos e solicita a predominante visão continuísta, em linha com o ensaísmo de António Sérgio<sup>197</sup> ou a historiografia de Jaime Cortesão<sup>198</sup> (cf. OC, III, 305), matizando-a na *vis* compreensiva: no *Livro da Montaria*, de D. João I, lê o rasgo pré-moderno da lenta secularização do saber que, pela mentalidade de observação dos factos (metereológicos, astronómicos, zoológicos, psicológicos), prefigura um “verdadeiro tratado científico” (OC, III, 304-05).

### ***O ponto de viragem para o espírito científico***

Como os especialistas dos estudos de história e filosofia das ciências consensualizavam em meados do século XX, é inegável o papel transformador dos quadros mentais, de “mutação do espírito” (OC, V, 664), que a revolução copernicana produziu ao abolir a dogmática fronteira teórica terra / céu. E o *post* copernicianismo, ao sugerir a infinitude universal sondada pelos atomistas gregos, com Kepler e Galileu irá pensar o heliocentrismo em função de esferas exteriores, epiciclos concêntricos fechados e finitos e abrirá à compreensão da neoplatónica e mística extensão ilimitada da qual, após Nicolau de Cusa, Bruno ou Gassendi seriam os arautos do mundo novo mental: a conquista teórica do pensamento moderno marca não só inovadora astronomia ou cosmologia, mas um

---

<sup>197</sup> Cf. Sérgio Campos Matos, «António Sérgio na cultura histórica portuguesa», in AAVV, *António Sérgio: pensamento e acção*, Lisboa, UCP – IN-CM, vol. II, 2004, pp.199-225, em particular, 202-203.

<sup>198</sup> Cf. Luís Filipe Barreto, *Descobrimientos e Renascimento*. (.) Lisboa, IN-CM, 1982, pp. 44-47.

novo modo de pensar o mundo (T. S. Kuhn)<sup>199</sup>, assinalando a *experiência moderna do tempo* (M. Baptista Pereira).

Só no século XVII se iniciaria assim a revolução científica e a mutação de paradigma, realidade nova no universo teórico, na qual a experiência assume valor teórico, não meramente empírico, conquanto o classicismo tardio, helenístico e latino, nas diversas escolas filosóficas (estoicismo, epicurismo, neoplatonismo) se desinteressasse da explicação dos *phaenomena*, exceptuada a observação dos fenómenos celestes, dedicando à *physis* um teor especulativo<sup>200</sup>. O pensamento cosmológico moderno, de Descartes a Newton, recapitularia em bases inteiramente novas, experimentais, técnicas e teóricas, o ciclo da inquirição universal desenhado de Tales de Mileto a Aristóteles<sup>201</sup>. É certo que a filosofia grega o pensara como um todo ordenado e daí o cosmo antigo ser destruído pela ciência nova, ao opor a infinitização e geometrização do espaço ao paradigma do mundo finito e ordenado<sup>202</sup>.

O relevo dado à experiência na elaboração dos saberes naturais, matizando apriorismo e indução na teoria científica, patenteia o compromisso gnoseológico, eclético e relativista que Joaquim de Carvalho celebra na hermenêutica da história das ciências, ao propor equilibrada visão globalizante e superadora e ao recusar na prática historiográfica a ilusão cognoscente polarizada em cada um dos termos da antinomia, sintetizada por Canguilhem, entre unilaterais discursos internalistas, encerrados na narrativa interna da fronteira linguística de um específico saber científico, desprezando a historicidade do tempo mental e social da sua produção, e o discurso externalista de uma *história geral* que ao desinteressar-se do saber científico, apenas releva a conjuntura exterior e nela subsume a ciência, dissolvendo a *autónoma* historicidade (F. Gil)

---

<sup>199</sup> Cf. T. S. Kuhn, *The Copernican revolution. Planetary astronomy in the development of western thought*, Harvard College – Oxford University Press, 1971, pp. 231-239.

<sup>200</sup> Cf. R. Hoykaas, *Introdução à história das ciências*, op. cit., p. 40.

<sup>201</sup> R. G. Collingwood, *A idea of nature*, trad. port., *Ciência e Filosofia*, Lisboa, Presença - Martins Fontes, 1978, p. 272.

<sup>202</sup> A. Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*, Lisboa, Gradiva, Trajectos, 2001, pp. 13-15.



da sua linguagem. Com acerto, e raízes fundas que Foucault iria escavar no campo epistémico comutando perspectivas da história da cultura, o seu mestre concluiria que toda a história da ciência não é mais do que um *projecto discursivo* sobre os objectos científicos<sup>203</sup>.

Na visão equilibrada do intelectual *medianeiro* (Barahona Fernandes), sem uma reflexão epistemológica no sentido sistemático e metodológico ou, melhor, sem a teorizar, Carvalho pensava a própria oficina como a do historiador das ideias e não a do historiador das ciências, *strictu*, ao reconhecer em cada um dos “distritos do conhecimento científico” um trabalho analítico e descritivo que “em rigor só pode ser feito por especialistas” (cf. *OC*, III, 304). Na tarefa complementar e sintetizadora, o historiador das ideias criaria coerências interpretativas e «ideias-força» (Fouillée, Guyau) que permitissem totalizar uma história das produções culturais, *i. e.*, a implantação da evanescente teorética dos saberes no sólido terreno da historicidade.

Ao adoptar uma posição eclética, na extensão temática que abarca a cesura epistemológica, Carvalho jogou os termos nocionais de evolução e revolução. Se, como se referiu, nos primeiros estudos a tese evolutiva e continuísta de Duhem foi fulcral na reavaliação do ideário científico pré-renascentista, não deixará de valorizar as mutações conceptuais operadas pela revolução científica dos séculos XVII e XVIII, em linha com as teses analíticas de Koyré e na intelecção do hegeliano *novo* gerado no velho arquétipo platónico. Na fase de maturidade, após os finais da década de trinta – é de 1937 a primeira referência explícita ao filósofo e historiador russo, no estudo sobre Descartes (*OC*, II, 18), referente essencial no comentário espinosiano (*OC*, II, 267) – o descontínuismo sob influxo da obra de Alexandre Koyré é mais notório, ao retomar no sulco de Brunschvicg a hermenêutica e *Weltanschauung* diltheyanas, estratégicas na obra de Carvalho, também ao caucionar o estudo do *espírito objectivo*, campo onde a noção de progresso é mais perceptível. Mas o historiador português, mais vocacionado para a exegese das representações intelectuais do que

---

<sup>203</sup> G. Canguilhem, *O objecto da historia das ciências*, op. e loc. citis.

pra o exame das representações colectivas<sup>204</sup>, não será seduzido pela correlata problemática marxiana que os fundadores dos *Annales* relançavam, com Febvre, na articulação epistémica do estudo da civilização espiritual e da civilização material, apenas à margem referindo a “biografia moderna do capital”<sup>205</sup> escrita pela circulação, troca e acumulação de bens que a economia das descobertas, o hegeliano dia da universalidade, abria a uma Europa que na epígrafe de Humboldt via duplicar a obra da criação (OC, III, 342-343).

Se o homem é um *animal preguiçoso* e só pensa *quando não pode fazer outra coisa*, a ilação de Koyré verifica um desfasamento temporal na mutação dos parâmetros epistémicos e metafísicos que possibilitaram a eclosão da ciência moderna<sup>206</sup>, melhor, da ciência *clássica*, precisará na década de 30, para a distinguir no domínio matricial da física e cosmologias antigas e da física quântica<sup>207</sup>. A revolução científica só seria possível dada a prévia mudança essencial nas perspectivas filosóficas, em particular, metafísicas: “o nascimento da ciência moderna é concomitante com uma densa mutação filosófica”, regista Koyré, enfatizando “o valor atribuído ao conhecimento intelectual comparado com a experiência sensível, de descoberta do sentido positivo da noção de infinito”<sup>208</sup>. Ora, Carvalho insistirá em valorar a experiência antecipadora da teoria, no domínio dos progressos náuticos, astrológicos e cartográficos, inferidos do estudo particular da história dos descobrimentos portugueses, e no plano teórico ao relevar a razão experimental de Francis Bacon e do *Novum Organon* no quadro hipotético-matemático da indução científica (OC, II, 2), distinta da empíria renascentista ainda atreita à instância

---

<sup>204</sup> Sobre o significado epistemológico da obra de Koyré, cf. a síntese de Wolf Feuerhahn, in <http://www.Koyre.Cnrs.fr/spip.php?article40>, a 3-III-2012.

<sup>205</sup> A escassa referência à nova historiografia é correlata da objecção às teses marxistas e sobretudo ao determinismo da luta de classes, ao contrário do discípulo Sílvio Lima que, após 1957, em Teoria da História introduz Marz (com Bloch e Febvre) e amplamente o discute em aulas e textos, mesmo se para impugnar. Cf. P. Archer, *Sílvio Lima*, op. cit. pp. 563-564. Cf. Cap. IV deste estudo.

<sup>206</sup> A. Koyré, *Pensar la ciencia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994, p. 98.

<sup>207</sup> Cf. *id*, *Estudos Galilaicos*, op. cit., p. 14.

<sup>208</sup> *Id.*, *Pensar la ciencia*, op. cit., pp. 47-59.

do visível e a quadros qualitativos, metodologia fundamental para abrir à modernidade científica (OC, II, 245-46) a cuja apetência filosófica sistémica, na esteira da análise de Cassirer, o Iluminismo se furta (OC, II, 302), contrasta com a análise de Koyré para quem há um equívoco maior: a razão experimental baconiana (“desprezível”) não assegura a revolução metafísica que os focos cartesianiano e newtoniano iriam postular<sup>209</sup>.

Estratégica no desenvolvimento da ciência moderna, a experiência é assim articulada por Carvalho, no “impulso vital de uma nova cultura”, na génese da revolução mecanicista: “Salta à vista que os descobrimentos e a ocupação de longínquas paragens criaram desde logo novos objectos de investigação científica”, escreve em 1938, “começa, assim, uma história nova dos conceitos científicos e das técnicas de cálculo e da medida exacta, para a qual contribuímos particularmente com a elaboração de tábuas astronómicas e com a invenção inicial do *nonius*, mas mais importante que estes progredimentos foi o surto fulgurante e avassalador dos novas ideias científicas que atingiram clareza e precisão nas mentes de Bacon, Descartes e Leibniz” (OC, III, 344-51). Se é inegável tratar-se de texto de compromisso, como se sustenta, porquanto redigido para o III volume da *História da expansão portuguesa no mundo*, numa conjuntura em que o Estado Novo tenta rentabilizar a história das ciências<sup>210</sup>, neste seu escrito, «Os descobrimentos e a ação colonizadora dos portuguesas como factores do progresso científico e da civilização», Joaquim de Carvalho considerará a “gesta da libertação civilizadora” produzida “pela transformação sociológica (ainda em curso, evidentemente) do estado selvagem ou atrasado para um estado mais ou menos civilizado” e sobretudo enfatiza uma mitologia que parecia irrefutável: “é honra glória e exemplo da colonização portuguesa ter postergado sempre, e em todas as latitudes, os preconceitos de raça”, apesar das “inevitáveis violências e rapacidades” (cf. OC, III, 341-53). Mas a sua posição não é meramente conjuntural: quando ler na sua extensa brasileira Gilberto Freyre ou

---

<sup>209</sup> *Id*, *Estudos Galilaicos*, op. cit., p. 14.

<sup>210</sup> Cf. Fitas, Rodrigues & Nunes, *Filosofia e história da ciência em Portugal*, op. cit., pp. 240-49.

Buarque de Holanda, as teses da *mestiçagem* e *miscigenação* terão fundo eco nos textos que produz no Brasil, para o Brasil ou sobre esse mundo novo que, à entrada da década de cinquenta, parecera o El Dorado da liberdade possível ao intelectual português que (sobre)vivera já quase três décadas à ditadura da *política do espírito* e à clausura do *espírito ecuménico*. Melhor se percebe como a sinalização historiográfica da Modernidade lhe permitia a distanciação desse velho e dogmático mundo ressurgido agora nas liturgias da ideologia universitária.

### ***O historiador da Modernidade, o paraíso científico***

É nos estudos sobre a Modernidade que Carvalho se revela o autêntico bibliólogo e erudito, duas determinações essenciais do seu processo de pensar e inscrever a sua investigação no regime da historicidade. Basta compulsar a erudita anotação à obra noniana, que o levará à edição de um manuscrito inédito, tal como em 1927 editara dois inéditos de Abraão Zacuto da biblioteca colombina de Sevilha (evidenciando o enlace astronómico às quimeras astrológicas, *OC*, III, 41-49; “*nem pura Astronomia, nem somente Astrologia judicativa, mas uma mescla em que as relações quantitativas e de posição dos corpos celestes comportavam por assim dizer dimensões qualitativas e de causalidade em eventos e seres do mundo sublunar*”, *OC*, IV, 177), para se reconhecer como o aparato crítico e a bibliologia são esteios essenciais no desenvolvimento dos processos cognitivos do historiador e na argumentação, tipicamente herculaniana, relapsa a deduções abstractas sem a exigência da contraprova documental que as anima e legitima. Amiúde se depara mesmo com o copista na reprodução documental para comprovar os seus pontos de vista: mas ao gosto antigo do copista se alia a *vis* e o exercício do método crítico e sobretudo a hermenêutica dos modernos.

A modernidade, na topológica inversão cartesiana de Aristóteles, da física fundada numa metafísica por uma metafísica fundada na física, mesmo se alicerçada em errónea concepção de ciência (*OC*, II, 3), precisava de terreno para medrar e substituir entre nós os arcanos quadros

pedagógicos e institucionais sobre os quais assentava, caracterizados, em pleno século XVIII, extinta há dois séculos a experiência pioneira do Colégio das Artes, no anacrónico predomínio da formação literária e dialéctica em detrimento da formação científica, ou seja por uma didáctica da Lógica de feição dialéctica e verbalista e não do exigente e actualizado estudo da metodologia das ciências exactas (OC, II, 326), sobretudo da Física, marco da “divisória principal do espírito Moderno” (OC, II, 313), ciência nova, física geométrica ou geometria física, do céu à terra descida para de novo subir ao céu, à medida que se esbatia a distância teórica dos mundos sub e supralunar e se aprofundava o debate sobre matéria e movimento, na síntese de Koyré<sup>211</sup>.

A precisão bibliográfica sobre Galileu – e Descartes, na influência metodológica das *Instituições dialécticas* de Pedro da Fonseca sobre o *Discurso do método* (OC, I, 1-28); e sobre Leibniz; ou nos fundos estudos spinosianos –, nas múltiplas relações com a cultura portuguesa, esclarece como ao dilucidar os postulados filosóficos e a axiologia científica da Modernidade na sua recepção, repressão e contestação, se instituíram bases do tráfico sinalagmático moderno *Portugal<->Europa* em estreita mediação ibérica, se tornou na preocupação central da historiografia carvalhiana, problema apenas aqui enunciado por se se eleger para próximo estudo. Em Galileu, se não acha a correlação com o *De crepusculis* noniano, releva o magistério do lógico Rodrigo da Fonseca na Universidade de Pisa, trazendo a demonstração, sobretudo em *Siderius Nuntius* (1610), a partir da observação astral possibilitada pelo recém-inventado *tubus opticus*, da corrupção sideral e do movimento da Terra. Apesar de contestado em Coimbra no ensino da Companhia de Jesus, pela *Collecta astronomica* (1631) do italiano Cristóvão Borri, esta obra fissurava a concepção aristotélica da matéria e do mundo (OC, IV, 405-14) mesmo se não postulasse a tese copernicana, desde 1616 posta no Índice, em sequência do primeiro processo de condenação de Galileu Galilei. O próprio Descartes, *et pour cause*, após a condenação definitiva do sábio, deixara inconclusivo o seu Tratado do mundo.

---

<sup>211</sup> A Koyré, *Estudos Galilaicos*, op. cit., p. 353.

No mais extenso e significativo *corpus*, desenvolvido na época em que mais se cimentava o isolacionismo político e cultural murado pela ditadura nacionalista, na tese maior da sua historiografia, com evidente repercussão na história das ideias científicas, Carvalho empenha-se na certificação europeia da cultura portuguesa e do mútuo tráfico intelectual no comum espaço das identidades múltiplas. Traçar “um balanço equitativo e desapaixonado das nossas actividades culturais com o pensamento forasteiro”, “sem extremismos nacionalistas ou estrangeirizantes” (OC, V, 212), seria estudar desfasamentos, contributos, retardamentos, repressões e antecipações – constituindo, também no domínio da história das ideias científicas, o seu incontestado papel. O relevo dado à cultura científica prática (e teórica) dos portugueses de quatrocentos e quinhentos, correlata em sentido lato da cultura humanística, não subverteu a “ressonância europeia” da sua obra em linha com o que “a Universidade teve de melhor”<sup>212</sup>. E daí, ao realçar os desfasamentos dos saberes científicos que se acentuam, desde meados do século XVI, no século XVII, entrava *a latere* na infindável polémica seiscentista que as hostes neotomistas e realistas sazonalmente retomavam. É que, mesmo no plano estrito de uma teoria política, Carvalho reconhecia que, contra a pretensa consciência seiscentista da ontogénese (ou autogénese) da espiritualidade lusíada, “nós, nesse capítulo, repercutimos as ideias do estrangeiro, mas no século XVII, mais que nenhum outro período. A *Política de Dios*, por exemplo, foi lidíssima e inspirou vários, *verbis gratia*, D. Francisco Manuel de Melo, e dá-se até o caso estranho de intelectualmente dependermos de Espanha, quando a nação bravamente se batia pela restauração”<sup>213</sup>.

Ora, no quadro experiencial renascentista “o contributo capital dos portugueses na aurora dos tempos modernos consistiu em colocar o espírito europeu perante assombrosas e insuspeitadas realidades, que não se harmonizavam com a índole explicativa nem se integravam nos quadros do saber tradicional” («Galileu e a cultura portuguesa...», OC, III,

---

<sup>212</sup> O. Ribeiro, «Joaquim de Carvalho: personalidade e pensamento», art. e op. cit., p. 5.

<sup>213</sup> BJPII, *Espólio António Sardinha*, carta a este de Joaquim de Carvalho, de 12-VIII-1924, fl. 1.

408-09). Mas as descobertas e a colonização, a “emoção do mar largo”, influenciariam a designada “morfologia da ciência portuguesa no século XVI”, num quadro, “impregnado de sentido utilitário”, no qual expressavam sábios e mestres a “fascinação do prestígio da autoridade” e a falha do “sentimento de independência mental e a simpatia pelo que na Natureza há de atractivo e próximo do homem”. A experiência dos achamentos dissipou porém as «muitas ignorâncias»: espíritos e obras, Pedro Nunes, Garcia da Horta e o *Esmeraldo de situ orbis*, de Duarte Pacheco Pereira, confirmam esse “alvorecer do sentimento de confiança na razão” e nos primeiros casos, a “submissão da razão ao nível real dos factos e da respectiva conexão lógica”; a cosmografia antiga, ainda traçada em *Ropica Pnefma*, era já incompatível com a novidade interpretativa e explicativa dos dados geográficos e cartográficos que João de Barros arrola na obra; em suma, a própria teologia reforçou a especulação valorativa (o Bem, a meditação do numinoso e do santo), em detrimento da ciência do ser (OC, III, 364-72), assim contestando o humanismo neopagão e antropocêntrico em nome do teocentrismo antigo e contra-reformista.

As reflexões sobre as implicações técnicas, náuticas, astronómicas e cartográficas das descobertas marítimas, inscreviam-se num campo de investigação amplo, inaugurado no século XIX sob o signo patriótico. Em 1962 notava Vitorino Magalhães Godinho, “a história dos Descobrimentos, conquistas e colonização portuguesa constitui-se sob a premente necessidade de defender o nosso país de espoliações políticas e culturais; o visconde de Santarém no século passado, quando estava em jogo a Guiné, e Joaquim Bensaúde no nosso século representam os dois marcos desse esforço de reivindicação do património nacional, o primeiro refutando as pretensas navegações francesas pré-henriquinas à costa africana e demonstrando a prioridade das viagens portuguesas de descobrimento, o segundo eliminando a possibilidade da influência de Regiomontanus, através de Martim Behaim, na génese da náutica astronómica e assentando que a navegação por alturas brotou do próprio ambiente científico peninsular”<sup>214</sup>. E o próprio Carvalho

---

<sup>214</sup> V. M. Godinho, *A economia dos descobrimentos henriquinos*, Lisboa, Sá da Costa, 1962, p. 3.

não só reconhecera a “permanente actualidade” e a revisão crítica exigida na História da génese dos descobrimentos e dos conhecimentos científicos e técnicos dos primeiros descobridores, como outorgava que, “para honra da nossa historiografia, principalmente a partir do século passado, não tem esmorecido o afã da investigação documental nos diversos objectivos” (OC, IV, 135). Signo cuja hiperbolização acrítica será desencadeada na historiografia nacionalista que a ditadura promove.

Paradigma da ciência teórica com fundo intento pragmático, numa obra atravessada pela tensão entre a convicção cosmogónica dos antigos e o saber cosmológico dos modernos, encontraria o historiador em Pedro Nunes o melhor *case study*, objecto há muito sugerido pelas investigações históricas da matemática e astronomia do seu amigo e colega Luciano Pereira da Silva, que lhe mostrara a insuficiência das fontes bibliográficas de Nunes<sup>215</sup>, e que em parte o próprio Carvalho editara no *Arquivo de História e Bibliografia* (I, 181-190). Em particular, este abordará o problema da loxodromia como sintoma da aptidão de Nunes para a *technê*, e em *De crepusculis* (1542), “porventura a obra mais notável da ciência pura exgogitada por uma mente portuguesa”, indo do *Tractatus de sphaera* de Sacrobosco, sobre o qual escreveu *De sphaera epitome*, certifica que o astrónomo achara uma solução original para um problema que partia da tradicional distinção dos *sete climas* do planeta, demarcados por paralelos nos quais a diferença dos dias máximos é de meia hora, inquirindo, primeiro, se a fase crepuscular teria idêntica duração e, segundo, se em simultâneo ocorreria essa duração. Na dedicatória de *De crepusculis* rejubilava-se o astrónomo pelo achamento de soluções nunca antes pensadas, racionalmente demonstrando a variabilidade crepuscular no cálculo preciso da sua duração para dado lugar na Terra deduzido da posição solar e na determinação do crepúsculo mínimo do lugar (OC, V, 322-23). Percebe-se que no minucioso investimento historiográfico e bibliográfico na certificação da autenticidade da invenção do nónio, ocorrida quase um século antes de Vernier o reclamar, Carvalho objectivasse o “termo

---

<sup>215</sup> Sobretudo a partir de *A Astronomia dos Lusíadas*: cf., v. g., carta de L. P. da Silva a JC, 26-IX-1923, *BBUC*, 39, 1984, pp. 60-62.



de uma laboriosa evolução, na qual efectivamente se pode falar de um esforço progressivo no sentido do maior rigor, simplicidade e comodidade, aliás os grandes e constantes fitos da actividade científica” (OC, V, 329).

Para chegar a essa conclusão, e surpreendendo a “origem do raciocínio” de Pedro Nunes, o historiador verificou como o matemático, homem do seu tempo, partindo do *Almagesto* de Ptolomeu e da leitura de Al-Battani, a par da reflexão sobre instrumentos de precisão física e astronómica, se entregou à crítica textual (OC, V, 331), pois no sábio renascentista “confluíram a retrospectiva erudita e a indagação original”, expondo as raízes antigas das concepções modernas, ao “abonar com a autoridade dos gregos a sua própria opinião”. Mas também evidenciava “a notável actualização dos seus conhecimentos” (OC, V, 358): indiossociando teoria e prática, Nunes esclarece que *se ha de navegar per arte e per rezão*. Joaquim de Carvalho aclarava que, “como os grandes criadores”, a metodologia do sábio destruía para construir (OC, V, 363), refutando o erro (mormente em *De erratis Orontii Finaei*), polemizando com matemáticos coevos. E na sua aplicação prática, “com a sua concepção das linhas de rumo, Pedro Nunes pôs em crise a carta tradicional e com ela os resultados da observação dos pilotos e o cálculo dos cartógrafos que neles se baseavam, designadamente no que respeitava às longitudes” (*ib.*, 364).

“Pela conformação mental e pelo desejo de alcançar verdades exactas”, Carvalho via em Pedro Nunes “um sábio cuja mente se situa impessoalmente no objecto que considera e cuja razão se determina pelas relações lógicas que nele descobre” (OC, V, 579), cuja atitude objectiva e descritiva e o recurso à explicação rigorosa, desprezava aparências ou falsas intuições. Mesmo na obra didáctica, *v. g.*, no *Libro de Algebra*, releva os “dois grandes impulsos da actividade científica”, indagação da ciência nova, os “caminhos do futuro”, e simplificação do já sabido (OC, V, 613). Mas, na síntese kantiana, “a ciência está para além da experiência, porque o seu objectivo é a integração do dado em certas ideias conexas com a experiência ou mesmo independentes dela, como as formas matemáticas” (OC, V, 668). Carvalho continuará porém a confirmar o contributo empírico do espírito inventivo e da habilidade experimental na edificação do saber científico. No caso de João Jacinto de Magalhães, expatriado em Londres

e membro da Royal Society, lê o típico representante da atitude científica e do racionalismo iluminado de XVIII, orientado “exclusivamente para a observação e para a experimentação em ordem ao estabelecimento de leis e ao acréscimo e exactidão dos conhecimentos, sem se empenhar na formulação de teorias gerais e na reflexão de dificuldades epistemológicas”, ao por em prática, em linha com Musschenbrök, Mollet e Sigaud de la Fond, a condição capital “da constituição e do progresso dos conhecimentos adquiridos pelos sentidos” (OC, V, 707).

O historiador das ideias científicas leu na Modernidade momento longamente preparado e catalizador da mudança, revolução paradigmática que Kuhn pensará vértice do novo universo intelectual. Ao abordar a história das ciências sob o ponto de vista do método e teoria científica, relevou-a como construto, criação mental, prática ideativa e pensamento aplicado, como louva em *La Scienza*, do filósofo Augusto Guzzo, em derradeira recensão (cf. OC, VIII, 361). Nesse mesmo ano, 1957, edita-se em Harvard *The Copernican revolution*, de T. S. Kuhn e em Paris a tradução *Du monde clos à l'univers infini*, de Koyré. Após a sua morte, em 1958, duas obras capitais da epistemologia e da história da ciência abriam e aprofundavam territórios mais amplos: em 1959, *The logic of scientific discovery*, de K. Popper, versão inglesa de um texto mal conhecido, *Logik der Forschung* (1934) e em 1962, *Structure of scientific revolutions*, de Kuhn, na época em que a expansão e especialização dos saberes e da reflexão epistemológica exigiam novos esforços enciclopédicos de sistematização da história e filosofia das ciências.

Não é, pois, o paradoxo mas o corolário da investigação multidisciplinar: no campo da historiografia das ideias científicas e no reiterado apelo à positividade dos saberes, Carvalho acolhe a mediação metodológica positiva, não no “espartilho” filosófico e sociológico (OC, V, 330), mas na atitude mental de investigação: se o saber não se gera a partir de generalidades e abstrações, a consistência e valor científico da generalização “é o remate e não o alicerce das explicações congruentes e cabais” (OC, V, 210). E sobre a crítica filosófica à sua desmesurada pretensão sistémica, e, afinal, sintetizadora, no Positivismo leu o veio da indagação sapiencial, a metodologia e a busca temática, a inquirição da

fonte primeira e o tratamento documental, na identificação e correlação fáctica, na concisão da escrita, relevantes da atitude mental guiada pela concreta precisão do objecto e não por qualquer atractiva retórica discursiva (cf. *ib.*).

Em síntese: do ponto de partida, após a década de 40 tentou evadir-se do apertado cerco racionalista e da falaciosa malha apodíctica sem invalidar contudo a maioridade antropológica da Razão, vontade epistémica que move o próprio saber da ciência<sup>216</sup>. Por esse motivo objectara subscrever a concepção comteana da ciência como fundamento da teoria da acção cujos ecos em Renan, *L'avenir de la science*, e Littré (*La science au point de vue philosophique*, 1873), seriam inteligíveis em Portugal na obra de Teófilo Braga (cf. *OC*, V, 558-59). Carvalho abordou com uma atitude globalizante, e transdisciplinar, pioneira na nossa república das letras, uma historiografia das ideias, não no ulterior sentido foulcautiano das ideias que *carecem* de cientificidade (*Arqueologia do Saber*, IV, D), mas, em rigor, no antinómico sentido das ideias científicas, “expressão da iniciativa do pensamento, graças à qual a mente elabora valores de verdades experimentalmente acertados” (*OC*, VIII, 361), autenticando-a como um indispensável acesso, não privilegiado ou único, ao estudo da história da cultura. É que toda a concepção científica, e não apenas aquela difusa *scientia* que em quatrocentos guiou ainda a curiosidade experiente e experimental dos marinheiros, parte de uma visão do mundo e cifra-se em arrancar “o seu saber do não saber”, ou por palavras ainda suas, traduz-se numa “consciência da dúvida acompanhada do desejo veemente de a esclarecer” (*OC*, IV, 184).

Barahona Fernandes elegeu esta integração da positividade na reflexão crítica como a síntese do trabalho filosófico e, adite-se, do trabalho historiográfico, do mestre coimbrão<sup>217</sup>. E neste campo, pese o continuísmo suscitar hoje fundada reserva teórica à prática historiográfica que tende a

---

<sup>216</sup> Cf. Fernando Gil, *Mediações*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001, pp. 21-25.

<sup>217</sup> B. Fernandes, «Joaquim de Carvalho – pessoa e atitude espiritual», *Miscelânea*, op. cit., p. 906.

operar com cesuras, descontinuidades, articulações e irrupções<sup>218</sup>, não só se confirma que a sua aposta “abriu novos caminhos para a história da ciência numa perspectiva cultural”<sup>219</sup>, como criou fecundo modo de pensar a ciência na sua historicidade, modelo aberto a hermenêuticas não-restritivas, nem causalistas ou finalistas. Entender-se-á melhor assim o repto por uma cultura e investigação livres e por uma “ciência pura”, quer dizer, não subsumida por uma ideologia totalizadora nem constrangida pelo finalismo da aplicação prática de uma agenda estatal, pelo tacticismo de conjuntura ou pela planificação onipotente, quando prefaciou *A Ciência e o Estado Planificado*, de John R. Baker, por lapso não incluído na edição definitiva da *Obra Completa*. Trata-se do mais claro elogio, escrito em 1947, do carácter intrinsecamente «liberal» do método científico conquanto “só vive e cresce ao ar livre, que é também o único ar salubre para a aprendizagem e para o exercício da actividade científica” e esta não pode ser comandada por *vozes de milícia* “sob o gesto aguerrido do braço estendido ou do punho ao alto”<sup>220</sup>. A *libido sciendi* não se compagina com os apetites omnívoros dos estados, lembrá-lo-ão negativamente o grupo de cientistas do projecto Mannhaten após 1945, no induzido e coetâneo esquecimento dos clarões da morte de Hiroshima e Nagasáki.

No deslocamento epistémico, Joaquim de Carvalho afastou a gravitação tradicional da historiografia da cultura em torno dos estudos literários, cujo “equívoco insistente” na leitura dos *grandes homens* é exemplificado na *História da literatura portuguesa* (1896) de Teófilo Braga, (*OC*, V, 362-63); ou até dos estudos humanísticos e filosóficos, praticados no melhor exemplo pela Erudição alemã e pela sua história crítica da filosofia (Carl Gerbhardt, Martin Grabmann, que em 1944 considerará os seus expoentes<sup>221</sup>) mas rudimentares entre nós antes

---

<sup>218</sup> Cf. F. Catroga, art. e op. cit., pp. 15-16.

<sup>219</sup> Fitas, Rodrigues & Nunes, *Filosofia e história da ciência em Portugal*, op. cit., pp. 260-62; 270.

<sup>220</sup> Cf. J. de Carvalho, in J. R. Baker. *A Ciência e o Estado Planificado*, Coimbra, Atlântida, pp. V-XIX.

<sup>221</sup> Cf. Recensão a Lothar Thomas, *Biblos*, 20, 1944, p. 494.

dele mesmo meter mãos ao trabalho herculaniano e hercúleo, para a pôr a dialogar, no resolutivo capítulo da história dos saberes, com a historicidade das ideias científicas na inteligência crítica das concepções do mundo na marcha do espírito “pela inteligibilidade e clara ordenação” (OC, III, 331), e fê-lo com aquele outro *saber escriturário* (OC, III, 17) que a Heitor Pinto atribuía e no zelo comentador digno dos melhores pares fundadores.

## II – A aporia epistémica: o *significado* da noite

No apólogo da ciência nova e do paraíso científico projectado no século XVII, o do génio (Whitehead), Carvalho inscrevia-se na órbita teórica do universo newtoniano, sem valorizar o decisivo tributo da dupla teoria da relatividade e da física quântica. Em toda a obra, raras referências (duas) a esse outro génio revolucionário da física, Albert Einstein, fornecem prova circunstancial. Ao debater o capital influxo de Newton no ideal moderno de ciência, questiona em 1932, mais do que por efeito retórico ou direitos potestativos do intelectual, o autêntico sentido de mutação dos saberes que o autor de *A mecânica de Newton e a sua influência na Física Teórica* (1927) imprimiu: “não sei se corrigiu se deixou intacta, a construção newtoniana” (OC, V, 664). É certo que é possível questionar se a mecânica newtoniana não constituirá um caso particular da relatividade geral<sup>222</sup>. E igualmente certo que no texto, à revelia de ulteriores desenvolvimentos da teoria física, em particular da quântica, Einstein avoca a impossibilidade de rasurar as hipóteses de lei diferencial e causalidade, bases lógicas do sistema newtoniano, porquanto comprometeria qualquer pretensão à inteligibilidade do mundo<sup>223</sup>.

---

<sup>222</sup> Cf. John Gribbin, *História da ciência desde 1543 até ao presente*, Mem Martins, Publicações Europa-América, Biblioteca da História, 2005, pp 559-560.

<sup>223</sup> Cf. Albert Einstein, «A mecânica de Newton e a sua influência na Física Teórica», *Como eu vejo a ciência, a religião e o mundo*, Lisboa, Relógio d'Água, 2005, pp. 67-68.

## ***Sob um céu estrelado, sem sobressaltos***

Argumentar-se-á que a hesitação do historiador é irrelevante, porquanto não elegeu obra filosófica original e inovadora modelando ou reflectindo um ideal de ciência. Na sua repetida locução, pensa (historicamente) o pensamento, não é original pensador. É pública a prevenção dos discípulos: Sílvio Lima no sábio não certificou o filósofo de escola ou sistema, mas o leitor, investigador e pedagogo de excepção, “nunca foi um pensador, um *filósofo* (ele o sabia e dizia) criador, *original; nascera com alma de historiador, só historiador*, as suas ideias eram comuns às de certos outros, por exemplo, Espinosa e Antero, que ele amava”<sup>224</sup>; e Eduardo Lourenço atesta o obstáculo de correlacionar os textos do mestre com a noética pessoal, “o que *pensava* de Deus, da História, da Vida, do Homem, não aparece articulado com o relevo necessário para que se possa sem equívocos traçar as grandes linhas da sua visão do mundo”<sup>225</sup>.

Tomando o aviso em conta, dir-se-ia que Joaquim de Carvalho persistiu na convicção de um modelo cosmológico e físico que pouco diferiria dos princípios aprendidos no banco liceal, moldados na filosofia positivista e no cientismo hegemónicos na ideologia universitária à entrada (e depois dela) do século XX, na época em que, em risco de estrangulamento, a filosofia fora sentenciada a enciclopédia das ciências de acordo com a terminologia positiva ou, noutra perspectiva, introdução geral a essa enciclopédia, como teoria do conhecimento. Ora, cientismo e determinismo monista prolongavam a comum aspiração perfectível à consecução do último estágio de evolução cognitiva, assentando numa metodologia e concepção originária do ser que extrapolava a didáctica própria das ciências exactas e naturais, sobretudo no domínio da Física inorgânica tal como era entendida no século XIX, para a representação do real; o que implicava a concepção homogénea da continuidade estrutural e espaço-temporal da matéria, deteriorando-se a dicotomia cartesiana de substância entre *res cogitans* e *res extensa*. Face

---

<sup>224</sup> Sílvio Lima, «*In memoriam* de Joaquim de Carvalho», *OC*, II, pp. 1680-81.

<sup>225</sup> E. Lourenço, «Joaquim de Carvalho e a ideia de uma filosofia portuguesa», *OC*, I, pp. 420-21.

à excessiva dimensão analógica e subordinante dos dados inferidos da observação analítica da experiência, significa isto que não seria admissível a antiga antinomia essencialista entre os seres e as coisas. No panorama do tardio ensino filosófico em Portugal, como disciplina autónoma, nos inícios do século XX, sem verdadeira e anterior corrente de escola para além do krausismo jurídico ou dos estudos teológicos, constatava-se a hegemonização do *continuismo* naturalista, do positivismo e do utilitarismo lógico, produzindo a amálgama de um mimetismo teórico das teses científicas.

Ora, se cedo Joaquim de Carvalho se livrou do pensamento sistémico e do cientismo – leia-se na década de 1910 o teor argumentativo e perspectivo das duas teses universitárias e a rara resposta à extinção da Faculdade de Letras de Coimbra, em 1919 (*OC*, VII, 1-11) –, espécie ou modalidade do *eternum mobile* aplicado às ideias, todo o ulterior esforço epistémico se centrou na explicitação neokantiana das *ciências do espírito* que, em analogia com qualquer outra cifra ou linguagem científica, representam o fruto de livre inquirição e construto.

Argumentar-se-á, não sendo um físico mas um historiador, a irrelevância cosmogónica. A observação, porém, não é excludente: o conceito actualizado de ciência e dos seus resultados é o nuclear fundamento do *saber sapiencial* e da episteme do historiador das ideias científicas. “O historiador das ciências para melhor julgar o passado”, anota em 1951 Bachelard num opúsculo que Carvalho arquiva, “deve aprender o presente, deve conhecer o melhor possível a ciência cuja história se propõe escrever”<sup>226</sup>. Ou por rotina, ou por ver insuficientemente comprovada a nova teoria, o historiador desatendeu ao saber actualizado e ao profundo sentido transformador da hodierna *ciência da medida*. Compreende-se ainda, em parte. Nas duas primeiras décadas do século seriam mal perceptíveis entre nós os sinais da revolução científica, mormente das teorias físicas da relatividade, que colocariam novas questões à filosofia, em particular, a de matriz idealista. Apesar das prevenções proto-relativistas, ou anti-mecanicistas, de Mach, Poincaré e Planck e das inferências filosóficas, depois relidas, de *L’infini mathématique*, de Couturat, ao demolir a

---

<sup>226</sup> G. Bachelard, *L’actualité de l’histoire des science*, op. cit., p. 5.

*superstição imperativa* dos números pitagóricos e da geometria euclidiana, no alvor do século o continuismo matemático mal fora questionado<sup>227</sup>, assente na concepção newtoniana e quantitativa do tempo, assimilado ao movimento uniforme, constância da velocidade e sucessão dos corpos celestes. A constelação inventiva físico-matemática de 1900-1920, que singulariza o século XX, não tivera entre nós capaz divulgação científica ou enunciado filosófico, à excepção de Leonardo Coimbra, *persona non grata* a Joaquim de Carvalho após 1919.

A partir daí e no decurso dos anos 20 tudo mudou no mundo criador da ciência, da física teórica e das mediações filosóficas que a questionam. Num exercício da evidência, chame-se a depor Bertrand Russell, autor que Carvalho conhece bem a avaliar pelos exemplares que arquiva na livraria<sup>228</sup>, no combate por uma hermenêutica, de matriz lógico-epistémica, correlata do novo paradigma; mas um filósofo do espírito crítico, spinoziano e neokantiano que Carvalho estuda e conhece pessoalmente, Léon Brunschvicg, escrevia em 1924, após as críticas já expostas ao *apriorismo formal* por Victor Delbos e Émile Boutroux, que urgia agora interrogar o kantismo com novas questões, “après le grand bouleversement de l’Europe, comme avec les théories de la relativité qui donnent à la science une phisionomie nouvelle”.<sup>229</sup>

A teoria da relatividade restrita e geral, universo conceptual que regula o desenvolvimento da física até hoje, formulada em 1905 e 1915-16 pela revolucionária curva do espaço-tempo einsteiniano, abriria funda fractura entre continuistas e relativistas<sup>230</sup>. A pioneira leitura da relatividade restrita, mediada por Paul Langevin, deve-se ao filósofo de formação

---

<sup>227</sup> Cf. K. Pomian, «Tempo/ temporalidade», *Enciclopédia Einaudi*, 29, Lisboa, IN-CM, 1993, p. 69.

<sup>228</sup> Em particular, *Introduction a la philosophie mathématique* (Paris, Payot, 1928), *Os Problemas da filosofia* (Coimbra Ed.<sup>a</sup>, Studium, 1939) e *A última oportunidade do homem* (Lisboa, Guimarães, 1955).

<sup>229</sup> Léon Brunschvicg, «L’idée critique et le système kantien», *Revue de Méthaphisique et morale*, t. XXXI, n.º 2, Paris, Armand Colin, 1924, p. 134.

<sup>230</sup> Carlos Fiolhais (ed.), *Einstein entre nós. A recepção de Einstein em Portugal de 1905 a 1955*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2005, pp. 7-10; 11-42; 68-70. Cf. P. Archer de Carvalho, *Sílvio Lima, um místico da razão crítica*, op. cit., II parte, pp. 116-136.



matemática Leonardo Coimbra que na tese, vencida em Lisboa (1912), *O Criacionismo. Esboço de um sistema filosófico*, ao ler o tempo-espaço, sobre a noção psicológica de sincronismo e *durée* bergsonianos, metafísica da consciência e imprevisibilidade da vida de *L'évolution créatrice*, reconhecia a impugnação das concepções de invariabilidade mecânica e constância energética da física newtoniana. Porém, em maio de 1919, a comunidade científica arredou-se, ao contrário da brasileira, das observações que testariam no eclipse solar a teoria da relatividade geral (a prolacção da luz estelar desvia-se da recta na aproximação à luz solar), nas expedições à ilha do Príncipe e ao Brasil organizadas pela Royal Astronomical Society e Arthur Eddington. E a quase incógnita passagem por Lisboa do já famoso prémio Nobel (1921) Albert Einstein, em março de 1925, releva das reservas que se colocavam à sua teoria, embora já exposta na Universidade de Lisboa por 1922-23. Nos anos 20 e 30 afundam-se a rasura entre relativistas, L. Coimbra (*Águia*: 1922; 1927; 1932), Mário Silva, Rui Luís Gomes, Abel Salazar, no vínculo do relativismo ao positivismo lógico, com guarida nas revistas *Seara Nova*, *Diabo* (artigos de Broglie, Langevin, Bento de Jesus Caraça), *Sol Nascente*, e antirrelativistas, Francisco Costa Lobo, Gago Coutinho, até muito tarde refutando a revolução teórica da fórmula  $e=mc^2$  e suas demonstrações físicas e matemáticas. Joaquim de Carvalho ter-se-á atido, com forte razoabilidade, nas reservas teóricas colocadas à isotropia, postulado da similar irradiação da luz através de objetos móveis, aduzidas por Gago Coutinho, que o historiador editou em *O Instituto* como secretário-geral da revista<sup>231</sup>.

Nos anos vinte estão disponíveis obras de difusão, de Ramos da Costa. Em dezembro de 1929, auge da polémica na *Seara Nova*, Langevin vem a Coimbra expor a teoria da relatividade restrita e geral e sua valoração filosófica<sup>232</sup>, na época em que Ortega y Gasset, juntamente com Unamuno, com quem Carvalho teve relação estreita, uma das referências do pensamento ibérico anterior à guerra civil espanhola, no apêndice a

---

<sup>231</sup> Cf. G. Coutinho, «Tentativa de explicação simples da *teoria da relatividade restrita*», *O Instituto*, vol. 75.º, 4ª série, (vol. 2º), 1926, pp. 354-374; 540-565; 637-670.

<sup>232</sup> Cf. *Einstein entre nós*, op. cit., p. 29.

*El tema de nuestro tiempo* (1928), ao sustentar a indeterminação total da mecânica de Galileu e Newton, abre implicações gnoseológicas e filosóficas da teoria einsteiniana, alargando-as à apreciação do sentido histórico da “maravillosa juyficación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta ídea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida”, refutando preconceitos que julgam bárbaras as culturas não-europeias, respeitando-as como “estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes” aos meridianos europeus, num cosmo que persistia, sob muitos aspectos, homocêntrico e eurocêntrico<sup>233</sup>. Carvalho conhece de perto o texto que arquiva na biblioteca, entre as obras do dinamizador da *Revista de Occidente* editadas até 1936, data do seu exílio.

A bibliografia universitária especializada de modo crescente examina as mecânicas quânticas e ondulatórias que impugnam a pacífica lei newtoniana da gravitação universal. Na década de trinta, à semelhança das exposições de António da Silveira, em Lisboa, estão em uso em Coimbra além de curtos textos que Carvalho conhece (1936: *OC*, V, 678), as *Lições de Física* de autoria do jovem colega Mário Silva, sucessivamente compendiadas (*Mecânica Física: princípios fundamentais. Newton-Einstein*, 1945; *Teoria de campo electromagnético*, 1946) até à sua definitiva expulsão do ensino (1948). A correlação dos estudos espectrais de Rutherford, do fotoelectrão e da física atômica, de Niels Bohr e de Broglie, debatem-se amplamente na literatura física<sup>234</sup>. E o debate chega à filosofia e à teoria da história. “A ciência moderna obriga o teórico”, escreve Sílvio Lima à entrada dos anos 40, “a renunciar à individualidade e à isolabilidade das últimas partículas da matéria e da luz; a rever a concepção de molécula como espécie de miniatural sistema solar; a aceitar apenas os números globais, mediais, conjuntuais”<sup>235</sup>. A aceleração da comunicação e constantes flutuações

---

<sup>233</sup> J. Ortega y Gasset, «El sentido histórico de la teoría de Einstein», *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 5<sup>a</sup>1945, pp. 138-147.

<sup>234</sup> F. W. Sears, *Principles of physics*, cuja versão de Sears e M. W. Zemansky, teve larga difusão: *University physics, Física general*, Madrid, Aguillar<sup>4</sup>, 1957, cap. XLVIII,, pp. 917-932.

<sup>235</sup> S. Lima, *A determinação, o acaso e a previsão na história* [Biblos, 1943], Coimbra Ed.<sup>a</sup>, 3<sup>a</sup>1958, p. 23.

do saber científico obrigam o filósofo a sair da serenidade do *eu penso*, ensinara Bachelard, de modo a não conceder “nenhum privilégio àquilo que seria um corpo de explicação natural capaz de tudo explicar”<sup>236</sup>.

Dir-se-á que inferências decisivas da física teórica e da matemática moderna não haviam sido formuladas: os trabalhos de David Hilbert só após os anos 30, através de Neumann, tiveram repercussão transversal (porém, as *vinte e três questões* haviam sido expostas no Congresso Internacional de Matemática de Paris, 1900), quando Heisenberg com Schrödinger iniciar a versão original do *princípio da incerteza* (1927); nem Kurt Gödel sondara o teorema da incompletude, embargo da hipótese aristotélica, kantiana, hegeliana, da racionalização radical; e só em 1963 Paul Cohen demonstraria a indecidibilidade da hipótese do contínuo matemático<sup>237</sup>. Em suma, ferida também pela simultaneidade e *durée* bergsonianas e a devassa heideggeriana do *tempo incindível* do Ser, a formulação aristotélica de *continuum* eterno como substância do tempo, atributo temporal, mantinha-se intacta como pano de fundo e dela era correlata a ideia da intrínseca cadeia do paradigma físico da matéria expresso no modelo matemático continuísta de raiz euclidiana e da visão mecanicista, causa / efeito, da Natureza<sup>238</sup>. Melhor, da Natureza olhada à maneira helénica como *physis*, não dotada de *anima* no sentido da fantasia platónica dos astros divinais, mas elegendo a harmonia supra e sublunar, noema de Anaxágoras que Kepler escora em *Harmonia dos Mundos*. Conceito que abre a brecha hierarquizadora, depois reavaliado nas ideias de conflito, dualismo, resposta, selecção natural, *struggle for life*, propostas pelo evolucionismo biológico, pois do caos ao cosmo se determina a lenta passagem da simples homogeneidade elementar e incoerente à complexa heterogeneidade estruturante e interactiva.

Examinar o significado da indecisão, *não sei se corrigiu se deixou intacta, a construção newtoniana*, instala a rasura hermenêutica. De Copérnico escreverá, em 1944, ser “o genial teorizador da nossa concepção do

---

<sup>236</sup> Gaston Bachelard, *La philosophie du Non*, Paris, PUF, 1940, pp. 9-10.

<sup>237</sup> Cf. [http://pt.Wikipedia.org/wiki/Teorema\\_da\\_incompletude\\_de\\_Gödel](http://pt.Wikipedia.org/wiki/Teorema_da_incompletude_de_Gödel); consulta a 7-V-2012.

<sup>238</sup> Cf. Ilya Prigogine, *O nascimento do tempo*, Lisboa, Edições 70, 1999, pp. 33-35.

mundo”<sup>239</sup> e em 1947 certifica o autoconvencimento da própria razão como “a força mais digna e robusta que pode estimular um homem de formação científica”<sup>240</sup>. Crente na *precisão do infinito* (Koyré), Carvalho questiona a legitimidade científica e dimensão epistémica einsteiniana, mormente na teoria do tempo físico, indissociada da ideação do evolutivo tempo antropológico e continuismo histórico, sobre o qual, afastando-se da pretensão simetrizadora, relevará, na ulterior analítica da consciência saudosa, a subjectivação do tempo psicológico, vivência outra da temporalidade no projecto *post* husserliano da *consciência interna do tempo*, onde ecoa o leibniziano tempo relacional da sucessão das Existências<sup>241</sup>.

Mas, até aí, é de um tempo (em si incompreensível) e de um espaço homogêneos que pensa quando sobre eles, à maneira de Kant, pensar isoladamente na «coisa em si». Ora, na *emergent evolution* (Reiser) a noção causal e linear do tempo físico daria lugar ao tempo *vivo* não-linear, tempo material que é energia, *ponto material* de Leibniz ora dotado de qualquer sensibilidade química ou memória organizativa<sup>242</sup>, espacializando-se em duradouras estruturas no longuíssimo tempo universal ou comprimindo-se na imprevisibilidade maior das vidas e sociedades humanas onde se fabricam mutações em ritmos e escalas historicamente apreensíveis<sup>243</sup>. A descontinuidade dos fluxos energéticos exige a reavaliação filosófica de matéria assente no enunciado da física teórica do século XIX, questionando o contínuo estrutural do tempo e do espaço euclidianos (desde o não-tempo à hipótese teórica de um tempo atemporal que McTaggart suscita para recusar), para evidenciar a abstracção essencial em que se incorria ao desprezar a intermitência das trocas, sinergias e entropias<sup>244</sup>, a incomunicação da segunda lei da termodinâmica que declina o mimetismo.

---

<sup>239</sup> J. de Carvalho, recensão aos *Kant-Studien* (43), 1943, *Biblos*, 20, 1944, p. 505. Não arrolado nas *OC*.

<sup>240</sup> *Id.* in J. R. Baker. *A Ciência e o Estado Planificado*, op. cit., pp. VIII.

<sup>241</sup> Cf. K. Pomian, «Tempo/ temporalidade», *Enciclopédia Einaudi*, op. cit., pp. 40-41.

<sup>242</sup> Jean-François Lyotard, «Matéria e tempo», *O inumano. Considerações sobre o tempo*, Lisboa, Estampa, 1997, pp. 45-54.

<sup>243</sup> I. Prigogine, *O nascimento do tempo*, op. cit., pp. 26-28

<sup>244</sup> Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934, pp. 62-63.

Também a teoria do conhecimento seria reavaliada. Em analogia com Kepler, Euler, Max Planck ou Poincaré (no campo da hipótese na explicitação da regra mínima da simplicidade caótica), Einstein reequaciona no pensamento científico a gnoseologia, pois sem uma teoria do conhecimento o saber científico é “confuso e primitivo” (*Physics and experience*, 1945)<sup>245</sup>. Afastando-se do empirismo *popular* e realismo ingênuo, nomeava de igual modo a *aristocrática ilusão da ilimitada capacidade de penetração do pensamento* no mundo objectivo. Haveria que repensar o idealismo de Kant em ordem à correcção nocional das expressões linguísticas, livres criações do pensamento articuladas com informações sensoriais as quais tenta traduzir em rigor lógico: a eficácia do pensamento científico depende da superação do empirista *medo da metafísica* e só especulando, sem o apodíctico apriorismo kantiano, mediando raciocínios avessos a necessitarismos, é possível constituir a linguagem das ciências na gramática do saber<sup>246</sup>. Doutra lado, novas expressões nominais e algébricas da física quântica, a *semântica dos mundos possíveis*, desestruturavam a lógica formal de enunciados modais, criando semiologias intraduzíveis no dialecto do senso-comum e na linguagem clássica da física<sup>247</sup>.

Ora, noções de / tempo / espaço / movimento, fixos e absolutos, sobre as quais Galileu e Newton constituíram as cosmologias e teorias físicas (o mundo natural é o mundo corpóreo da extensão, figura, número, movimento e repouso), pilares inamovíveis de onde arrancariam as teorias Modernas do conhecimento, possibilidade epistémica do conhecimento, não indeferiam ou contestavam a ideia aristotélica de *enumeração* da quantidade relativa de movimento numa ordem de sucessão, enumeração dos vários elementos de um conjunto causado pela duração, movimento e extensão absolutos na sua determinação, legislando a noção de causalidade<sup>248</sup>. Se no *scholium generale* dos *Principia*, Newton distingue tempo

---

<sup>245</sup> Cf. Albert Einstein e Leopold Infeld, *A Evolução da física. O desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à relatividade e aos quanta*, Lisboa, Livros de Brasil, 1959; Johannes Wickert, *Albert Einstein*, Lisboa, ed. Expresso, 2011, pp. 38-43.

<sup>246</sup> Cf. A. Einstein, *Como eu vejo a ciência, a religião e o mundo*, op. cit., pp. 162-168.

<sup>247</sup> Cf. T. S. Kuhn, *O caminho desde a estrutura*, op. cit., pp. 84-95.

<sup>248</sup> Aristóteles, *Física*, L. IV, caps. XI e XII e L. VIII, cap. VII; Duhem, *Système*, op. cit., I, 180-188.

absoluto e tempo relativo não se dando aparentemente conta nos termos das suas definições, e com ele os que o seguiram, que tempo absoluto é induzido *metafisicamente* mas não fisicamente deduzido sem o apelo à correlatividade fenoménica e que afinal ambas determinações se atêm ao mesmo fenómeno, na sua *filosofia experimental* só o tempo (espaço / movimento) relativo é objecto de estudo<sup>249</sup>. A debilidade lógica do seu pensamento, na dedução de um tempo absoluto<sup>250</sup>, permitia à sua intuição experimental investigar uma linguagem específica para traduzir essa correlação, o cálculo diferencial integral, em convergência ou concorrência com Leibniz, “única forma que satisfaz inteiramente a exigência da causalidade própria da física moderna”, regista Einstein<sup>251</sup>. E admita-se que na *segunda lei* o físico, ao sobrevalorizar o *quantum* de movimento em função do conceito de massa possa ter sopesado qualquer rasgo hipotético do que se designaria teoria da relatividade<sup>252</sup>. Mas só *após* formulada a teoria da relatividade geral seria legível a putativa indecisão discursiva no pensamento newtoniano. O achado existe para nós, não existiu para *ele*, replica em análogo contexto Brunschvicg<sup>253</sup>. Gesto inútil de uma arqueologia incapaz de escavar o achado, para utilizar o enunciado de Foucault. Os instrumentos discursivos não permitem a operação teórica: se o arqueólogo olhar a história, na cova do seu ofício, de «baixo» para «cima» e não do alto (altitude, atitude) metafísico onde o historiador se supõe encontrar<sup>254</sup>.

E a estrutura formal do pensamento lógico teria de ser reavaliada, senão afastada. Ao ruir a mera correlação de categorias absolutas, fragmentavam-se no universo ideado azimutes e coordenadas do pensável. Russell com o *princípio de círculo vicioso* e Gödel no teorema que impossibilita a demonstração da não-contradição de um sistema formal com os meios lógicos

---

<sup>249</sup> R. G Collingwood, *Ciência e filosofia*, op. cit., pp. 173-175; K. Pomian, «Tempo/temporalidade», op. cit., pp. 38-40.

<sup>250</sup> A. Einstein, *Como eu vejo a ciência, a religião e o mundo*, op. cit., p. 65.

<sup>251</sup> *Id. ib.*, pp. 60-62.

<sup>252</sup> Sears e Zemansky, *Física general*, op. cit., pp. 160-61; A. Einstein, op. cit., pp. 64-65.

<sup>253</sup> Cf. G. Bachelard, *L'actualité de l'histoire des sciences*, op. cit., p. 7.

<sup>254</sup> Sobre Michel Foucault: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pré-Textos, 1992, pp. 51-55.

(leis de dedução, axiomas, definições) que lhes pertencem, condicionaram a emergência de lógicas trivalentes (*verdadeiro – falso – provável*) ou até lógicas simbióticas, indeferindo assim a dual *Lógica* aristotélico-cartesiana (*V-F*), em séculos garante no paradigma científico da base probatória da linguagem matemática. A mudança de coordenadas é extensa e funda. A noção de presente condicional do evento físico, istmo de passagem de amplíssimas possibilidades de passados e futuros<sup>255</sup> abrirá vias para redimensionar a noção epistémica da singularidade *exclusiva* do tempo histórico e, na inversa, da escassa probabilidade de previsão do devir humano, pretensão historicista que entre nós Sílvio Lima desconstrói no início da década de 40, indo da dialéctica *crítica* da *razão histórica* de Dilthey e Rickert, sem a subsumir na dicotomia kantiana da razão, pura e prática, embora não refute a explicação causal de modo decisivo<sup>256</sup>. E noutra perspectiva a fundamental argumentação de Lima explicitará como no campo físico-matemático só confrontado num mínimo determinável de estrutura o imprevisível expõe a sua novidade<sup>257</sup>.

A descoberta da estrutura das partículas elementares e a teoria atómica, cuja eficácia teórica traria cruéis demonstrações da morte, interditavam o mundo sem sobressaltos da física newtoniana; e a descoberta, em 1900, da *constante h* de Max Planck, o *quantum* de energia implícito na observação que determina a posição de uma partícula atómica é suficiente para modificar de forma inapreensível a sua velocidade, subverteu a visão física do mundo, ao postular, *primo*, que qualquer aproximação ao real não pode ser expressa de modo inflexível e exacto mas apenas *provável, i. e., secundo*, por entrar numa espécie de campo electromagnético da teoria das probabilidades. Se Einstein, avesso à probabilística e atado ao formalismo da sua teoria<sup>258</sup>, fizera a ponte entre física determinista e

---

<sup>255</sup> Cf. Stephen Hawking, *Breve história do tempo*, ed. actualizada, Lisboa, Gradiva, 2000, pp. 33 e ss.

<sup>256</sup> Cf. Sílvio Lima, *A determinação, o acaso e a previsão na história*, op. cit., pp. 25-33.

<sup>257</sup> Cf. Cornelius Castoriadis, «Falso y verdadero caos», *Figuras de lo pensable*, Valência, Frónesis, 1999, p. 270.

<sup>258</sup> Primo Levi, Tullio Regge, *Diálogo. Sobre a ciência e os homens*, Lisboa, Gradiva, 2012, p. 67.

física aleatória dos quanta, Heisenberg, Dirac e Schrödinger promoverão modalidades estatísticas do conhecimento, conjecturando a impossibilidade de celebrar no plano empírico, além da teoria unitária de campo<sup>259</sup>, uma *verdade* física e científica<sup>260</sup>, apesar de esforços matemáticos e da nova geometria einsteiniana<sup>261</sup>.

É certo que Einstein anelava a visão integradora do macro e do microcosmo físico num *Weltbild*, construção lógica irrefutável, teoria cupular fabricada num mundo humano<sup>262</sup> que parece destroçar lógicas formais fundadas na dualidade *isomórfica* de uma razão expressa em linguagens inábeis e cheias de remendos lógicos, buracos do queijo de cabra mal curtido que roem o sonho lógico da homogeneidade universal. Aqui Joaquim de Carvalho acertara em cheio. O físico alemão não invalidara do cardápio lógico-formal o princípio causal, leibniziana razão suficiente. Mas como Bachelard aduzia da razão suficiente, no debate da lei da reflexão luminosa, se luz é fonte da clareza na *intuição privilegiada* da reflexão, “pode ser uma causa de cegueira”<sup>263</sup>. Em breve, muitos entenderam nas novas relações contínuo / descontínuo postuladas pela teoria einsteiniana que “ce sont les bases de la science qui sont mises en question, s’il est exact que la science moderne date de l’application du calcul différentiel à l’étude des phénomènes naturels, c’est à dire de l’emploi de la variable continue”<sup>264</sup>.

Também Joaquim de Carvalho cria num *Weltbild*. No plano essencial à formação do espírito científico e à propedêutica filosófica, acordaria sem dúvida com Einstein, num dos seus ensaios incluídos em *On Education* (1936): a escola deve *treinar indivíduos que pensem e ajam de forma independente, indivíduos que encarem o serviço à comunidade como o maior desafio das*

---

<sup>259</sup> Cf. R. H. Pagels, *O código cósmico. A física quântica como linguagem da Natureza*, Lisboa, Gradiva, 1982, pp. 76 e ss.

<sup>260</sup> A. Einstein, *Como eu vejo a ciência, a religião e o mundo*, op. cit., p. 54.

<sup>261</sup> Cf. Paulo Crawford, «A gênese da teoria da relatividade geral ou a longa história do Princípio da Equivalência» in *Einstein entre nós*, op. cit., pp. 110-111.

<sup>262</sup> G. Hutton, *A cultura científica e os seus inimigos*, op. cit., pp. 124-25.

<sup>263</sup> G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, op. cit, pp. 71-72.

<sup>264</sup> Émile Borel, *L’espace et le temps*, Paris, Félix Alcan, 1923, 94., pp. 216-217.



*suas vidas*. Treino que o mestre instruía na Universidade, na peripatética, em aulas, estudos, edições, à revelia da massa dos pares situacionistas, dos quais o seleccionador nacional se ocupava em Lisboa a gerir o erário e a manipular os fios repressivos de uma ditadura de funcionários que se anunciava sem fim: “na hora de obscurantismo que vivemos”, escrevia em 1950 Carvalho a Barahona Fernandes, “e que pode transformar-se em mais lento e intransigente no absolutismo doutrinal, temos, acima de tudo, o dever de não deixar apagar as brasas do espírito científico”<sup>265</sup>.

### **Longa nox, na longa noite**

Quer dizer, em 1932, no momento em que se certificava a observação físico-matemática do afastamento do espaço intergaláctico e se formulavam bases sólidas da teoria expansionista que no início do século Einstein elegera em hipótese através de complexas equações, e com ele Eddington, Lemaître, P. Rousseau, tendentes a excluir outros universos matematicamente possíveis<sup>266</sup>, cuja discussão é correlata da disputa do *nascimento* e origem da matéria<sup>267</sup> e no momento, não pela tradicional avocação mítica ou simbólica mas por mediações filosóficas e inferências científicas, em que a cosmologia retomava a pretensão ao *quid* do seu perdido estatuto clássico de uma *cosmogonia* e até de uma *antropogonia*, mesmo um leigo não iniciado na matemática integral e diferencial dos físicos, como o historiador Joaquim de Carvalho, disporia de massa informativa e qualitativa suficiente para validar a profunda revolução teórica cosmo-física, também epistémica, que configurava a hipótese de um universo em expansão e captava consensos na comunidade científica,

---

<sup>265</sup> In B. Fernandes, «Joaquim de Carvalho – pessoa e atitude espiritual», *Miscelânea*, op. cit., p. 889.

<sup>266</sup> Cf. John D. Barrow, *O mundo dentro do mundo. Viagem à fronteira do espaço e do tempo*, Lisboa, Gradiva, 1998, pp. 464-465.

<sup>267</sup> Hubert Reeves, *Um pouco mais de azul. A evolução cósmica*, Lisboa, Gradiva, 2ª 1984, p. 51. A. Morgado, *História da criação dos mundos*, I, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1954, pp. 290-93.

no primórdio do sistema científico global – estilhaçado pela ascensão totalitária e a guerra mundial, sob muitos aspectos iniciada em 1936.

O excelente leitor anterioriano, na crítica leibniziana à concepção mecanicista da Natureza e à eliminação da causa final (*OC*, IV, 384), e leitor martiniano, crítico cerrado da “pedantice” de Martins no seu veio ensaístico “apressado”, bem poderia ter inferido do encontro aleatório de duas séries não convergentes na teoria do Acaso, de Cournot (e Windelband, Grotenfeld, E. Meyer), que minimizou (*OC*, V, 291), o corolário relativizador do panracionalismo e que Boutroux inquiriu, desde 1874 na contingência das leis da Natureza, texto essencial à compreensão de Antero, que Carvalho compulsa na sua biblioteca entre as muitas obras de um dos autores preferidos, para não se bastar com o explicável das coisas e a sensata porta nomológica, na qual o *legislador supremo* parlamenta na assembleia. Resquício da sua formação também jurídica, o *raisonner* de Carvalho com metódica reprodução adquire modalidades nomotéticas feridas pela excessiva dedução ou perturbação distorciva da *legalidade* da razão. Acaso é *asilo da ignorância* na lição de Espinosa: mesmo em textos tardios continua a ler o valor autónomo da ciência na perspectiva historiográfica como “informação retrospectiva e a concepção normativa de que somente a ciência proporciona a explicação consistente e coerente” (cf. *OC*, V, 211). No fundamento filosófico para o debate epistémico proposto, abstraía neste sentido da exigência da antropologia filosófica, como a de Max Scheler, que embargava, de Kant a Husserl, o postulado da razão e consciência *puras*, sem a intercessão da centralidade do *ens amans*, em nome da peculiar situação metafísica do ser no cosmos (o ser humano é aquele que à Natureza *pode dizer não*) e essa essencial idoneidade permite identificar a singular presença e também intuir da Ausência<sup>268</sup>. Da negativa adviria o que Ricoeur nomeou, em *Philosophie de la volonté* (I, *Philosophie de l'esprit*, 1949, volume que Carvalho guarda na livraria), a «raiz do sim», raiz da esperança que transmuta o *homo sapiens sapiens* num ser que «espera na noite» e *diz sim* à vida.

---

<sup>268</sup> M. Scheler, *A situação do homem no cosmos* (1928), Lisboa, Textografia, 2008, pp. 67-68.

A filosofia como ciência de rigor e a crítica husserliana ao historicismo de Dilthey (*OC*, II, 494 e ss.), concorrente com a pesquisa de Sílvio Lima em psicologia experimental (*O Problema da reconhecimento*, 1928) da *pegada emocional* na memória e reconhecimento, ao fôlego hermenêutico de *O Amor místico* (1935), terão influência resolutiva, na obra final de Carvalho, na formulação da interferência do *pathos* na Razão, avocando mesmo modalidades de conhecimento pático ou afetivo, outorgando o sentimento como modalidade *noética*, não apenas dianoética, verificando o antigo *erro de Descartes*<sup>269</sup> e saindo do determinismo restrito do saber do mundo físico, ao qual em parte reagira ao descoisificar o objecto e ao apelar à atitude compreensiva, além da mera explicação<sup>270</sup>. O giro hermenêutico, interpretação qualitativa que a filosofia é, lê-se na interrogação e articulação da “totalidade da existência vivida e a viver” (*OC*, V, 114), menos atido portanto à reflexa *positividade* do saber científico no saber filosófico. Na última oficina, ainda sob influxo das traduções e edições da *Revista de Occidente*, anota Eduardo Lourenço, o enunciado das *vivências* e a descrição dos seus conteúdos apagam no seu discurso cartesianos e kantianos enunciados (*conceito, concepção, juízo*)<sup>271</sup>, marcando a quebra no programa racionalista que em décadas fora o seu, mesmo se já corrigido pela crítica da razão histórica, de Dilthey. Ao emergir no palco da historicidade, escreve em finais de 40, o ente “é intrinsecamente temporalidade e cujos pensamentos e actos só adquirem sentido na totalidade da vida vivida” (*OC*, VIII, 19).

Actualizando o programa filosófico, *a contrario* Carvalho manteve a sua cultura científica nos parâmetros do racionalismo mecanicista – quando Maxwell e Hertz (não sem deduções mecanicistas) e Lorentz haviam mostrado que a explicação mecânica não satisfaz qualquer determinação teórica da física<sup>272</sup>, geometria da ação<sup>273</sup> –: ao postular o infinito

---

<sup>269</sup> Cf. P. Archer de Carvalho, *Sílvio Lima, um místico da razão crítica*, op. cit., V, XII, pp. 520-525. Lei-se a este título a recepção das iniciais *Cartas de Problemática*, no capítulo V.

<sup>270</sup> Cf. F. Catroga, art. e op. cit., p. 14; cf. o cap. II do presente estudo.

<sup>271</sup> E. Lourenço, «Joaquim de Carvalho e a ideia de uma filosofia portuguesa», *OC*, I, cit., p. 423.

<sup>272</sup> Einstein, *Como eu vejo a ciência* (.), op. cit., pp. 67; S. Lima, *O determinismo* (.), op. cit., 22-23.

<sup>273</sup> P. Levi, T. Regge, *Diálogo*, op. cit., p. 72.

cósmico inferirá a perpetuidade matéria como o “aspecto positivo”, na diacronia, do neoplatonismo islâmico (OC, I, 308). Se no debate da finitude ressoavam, em novos termos, petições aristotélicas, ou a inaptidão mecânica da revolução copernicana aprofundada por Newton, divisaria Carvalho a proximidade de novos episódios criacionistas, a reabilitação da teologia ortodoxa, cosmologia do regresso, anjos tomistas empurrando astros, no ápice em que a Igreja católica, no trâmite da ditadura militar para o Estado Novo, recobra poderes simbólicos e institucionais que a República lhe indeferira? Instante exemplar que testemunhou, coibindo-se de clara petição pública, na violenta querela de 1930-31 originada em *Notas críticas ao livro do Sr. Cardeal Cerejeira ‘A Igreja e o pensamento contemporâneo’*, manifesto do pensar filosófico e científico liberto das coordenadas teológicas e da dogmática cientista, ao impugnar na teoria científica a admissibilidade de qualquer sucedâneo metafísico e teológico do Deus que se busca na Fé ou na inversa teologização da matéria, raríssimo texto universitário de combate pela *libertas philosophandi* pelo qual Sílvio Lima será conduzido ao cadafalso da expulsão e ao olvido<sup>274</sup>.

A este título, Joaquim de Carvalho deparava-se sitiado na universidade portuguesa, em sentido icástico, e demasiado demarcado para comprar novas guerras. Se, no pendor historicista, ele questionou o problema filosófico do século, o mal emergente, o esmagamento da liberdade e da liberdade de viver, a demonização do outro no extermínio, não o fez contudo de modo assaz enérgico sob a repressão nacionalista: a ideia de que o *pior mal está no passado*, enunciado no passado, deixou na penumbra da obra, *post 1935*, formulações sociais, políticas e intelectuais do mal que só no século XX se enunciou. Não seria a historiografia da ciência o local mais adequado para depor; mas noutra perspectiva urgia reflectir e certificar: a apropriação económica, política e simbólica das sintaxes científicas pode conduzir a ciência e sua aplicação técnica, como conduziu no século XX, ao labirinto terminal da perversidade e ao macabro beco do inumano. Mesmo sem recorrer à literatura catastrofista jogada por gurús e jeovás da ciência, se com R. Thom a teoria

---

<sup>274</sup> Cf. P. A. Carvalho, *Sílvio Lima, um místico da razão crítica*, op. cit., 289-300.

das catástrofes é assunto sério, entre 1914-1945 patenteia-se a quase incontrolável capacidade de destruição da tecnologia bélica, escorada em equações, laboratórios, hostes de engenheiros, químicos, físicos, biólogos. No apólogo da *vis* criativa do moderno espírito científico e da excelência tecnológica do devir, haveria que indagar a dor e morte que a *política científica* e a instrumentalização da ciência moderna podem semear<sup>275</sup>.

Interessado no problema histórico da duplicidade e do destino do povo eleito, Carvalho desinteressar-se-á do instante drama do holocausto. E a impossibilidade de livre produção científica e cultural no seu próprio tempo é apenas esboçada a espaços. Na criativa obra filosófica, ensaística, dos discípulos Sílvio Lima e Eduardo Lourenço bem se lê a representação viva e a expressão intelectual desse *inferno filosófico* – e cívico – que lhes foi dado viver; em Carvalho o leitor treinado divisa antes o contínuo rumor do sério protesto metodológico contra a asfixia na amplíssima investigação crítica de um historiador da cultura. E na apreciação negativa da tradição escolástica traça subtil remissão para esconjurar a conjuntura neotomista que monopoliza o ensino e vigia a opinião pública no momento em que se profissionaliza a repressão e o seu cortejo de censores, polícias e delatores, universitários alguns, bem o sabia. Espanta assim que o admirador de Maimónides e Espinosa e da cultura judaica *desprezada* não produza discurso consistente, exemplo maior, sobre a *shoah*. Voltaremos ao assunto.

Indícios havia da sua difícil posição: em 1931 fora exonerado coercivamente e sem qualquer explicação oficial da direcção da Biblioteca Geral e do secretariado da Faculdade de Letras; e a censura abate-se sobre os seus textos, confessa a Ferreira de Castro: em 1935 lamentava a censura a um texto, pedido pelo romancista, querendo copiar os cortes “para guardar na gaveta um testemunho da censura. Tenho já alguns; nenhum, porém, me impressionou tanto como este, dada a feição pacífica da prosa”<sup>276</sup>. Terá ulterior confirmação: aniquilada em 1934 a Imprensa da Universidade que dirigia, alvo de processo judicial com contornos políticos em 1936, ao

---

<sup>275</sup> Cf. Jean-Jacques Salomon, *Sobreviver à ciência*, Lisboa, Inst. Piaget, 1999, pp. 37-39.

<sup>276</sup> BFF, cx. 31.1., pasta «arquivo pessoal» s. cota, cópia da carta (Casa-Museu Ferreira de Castro, Sintra) a FC, de 10/X/1935.

académico ímpar será negada a direcção da Faculdade. O triunfo da *política do espírito*, “a espada e o báculo associados submeteram o País e deram-lhe ordem – mas uma ordem que é a da morte da vida espiritual e da paralisia dos anelos científicos”, regista em nota memorial<sup>277</sup>. Ao eleger o trabalho do espírito dissociou-se da instância política (*archê; kratia*): mas fincou-se ali na surda luta contra a repressão, movendo projectos filosóficos e editoriais que aspiravam a lutar contra o “obscurantismo”<sup>278</sup>, escreve a Barahona Fernandes em 1949, objectivando, “nesta hora cinzenta”, “não deixar apagar o fachosinho da cultura livre”<sup>279</sup>. Talvez em dose menos letal da cicuta, como Sílvio Lima saldaria o dízimo socrático no “amargo tributo às forças bárbaras da Incultura e do Fanatismo”<sup>280</sup>.

Na lição newtoniana, *ordem do mundo* visível dos fenómenos físicos, a teoria iria à frente da experiência, projectando fenómenos na travessia da normatividade teórica preestabelecida, como Kant anotara. Carvalho deixou-se dominar pela aparente noção *sensata* do determinismo de Laplace para quem o universo seria o velho relógio mecânico de Leibniz posto em movimento e depois abandonado: «Devemos encarar o estado presente do universo como o efeito do seu estado anterior e como a causa daquele que vai seguir-se. (...) O espírito humano oferece, na perfeição que ele soube dar à astronomia, um leve bosquejo dessa inteligência. As suas descobertas em mecânica e em geometria, juntas à da gravidade universal, deram-lhe a possibilidade de compreender nas mesmas expressões analíticas os estados presentes e futuros do sistema do mundo”, registara Laplace em *Essai philosophique sur les probabilités* (1814)<sup>281</sup>.

Ora, esse universo irreparável, o de Newton, não seria sujeito a milagrosas reparações inconjugáveis com o leibniziano e universal desinteresse

---

<sup>277</sup> Pub. por Joaquim Montezuma de Carvalho «Joaquim de Carvalho e a miséria da Universidade», *Mar Alto*, n.º 405, de 22-V-1974, p. 4.

<sup>278</sup> BMFF, FJC, cx. 31.1., pasta «arquivo pessoal» s. cota, carta a Barahona Fernandes de 11/I/1949.

<sup>279</sup> *Ibidem, idem*, carta ao mesmo, de 11/XII/1950.

<sup>280</sup> Sílvio Lima, «In memoriam de Joaquim de Carvalho» (31-X-1974), *OC*, II, p. 1676.

<sup>281</sup> *Apud* H. Reeves, *Um pouco mais de azul. A evolução cósmica*, op. cit., p. 181.

de Deus<sup>282</sup>. E se Carvalho deu conta de que o Cosmos tem uma história e que, obstando a Hegel, *algo de novo* aconteceria na Natura, não asilou a curvatura espaço-tempo, tetradimensão que sobre a tridimensionalidade euclidiana postula a historicidade dos observadores e a ingerência do observado sobre o observador (Schrödinger), interagindo de modo imperceptível no *conteúdo* da observação. Sensatez que se casava bem com o *common sense* do pedagogo; com o *post* atomístico, aristotélico e coperniciano horror filosófico ao vácuo<sup>283</sup>, um nada existente, horror ao vazio incubador do *immensum* (imedido) mundo físico tangencial ao absoluto metafísico, infinitiva deidade (Nicolau de Cusa<sup>284</sup>), espessando tal densidade de energia capaz de criar universos; com o racionalismo, como o de Whitehead, auto-incapacitado para penetrar numa razão ateológica; com o idealismo kantiano e a lógica dual; com a idiosincrasia ordeira do cidadão republicano e liberal Joaquim de Carvalho. Mas em fundo litígio com a episteme compreensiva, qualitativa, problemática e genética que trilhou no campo da historiografia da cultura, mormente na Anteriana, na intrincada refrega do neoaristotelismo tardomedieval, na límpida exegese à *reflexão metafísica da existência* de Teixeira de Pascoais (cf. *OC*, V, 88) ou na fenomenologia da saudade da qual Sílvio Lima irá esclarecer em fraterna polémica, não saudosismo e *cosmocracia*, folhas mortas, mas a humana protensão criativa na árvore do tempo<sup>285</sup>.

Mais atreito, na *ars demonstrandi*, à histórica modernidade da *ars inveniendi* do que à arte inventiva do seu próprio tempo, o mestre da historiografia cultural escusou notícias crescentes da sociedade científica e viu em Newton a inteligência que perscrutou a *ordem universal*: “estabeleceu definitivamente, após Kepler e Galileu, a unidade dos mundos terrestre e celeste, mediante a qual o universo alcança cientificamente a *concepção mecânica* da Natureza, considerada como um sistema de objectos físicos em movimento” (*OC*, V, 669, subs. ns.). Se o passo valeu um

---

<sup>282</sup> A. Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*, op. cit., pp. 230-32.

<sup>283</sup> Aristóteles, *Física*, L. IV, cap. VII; Duhem, *Le système du monde*, I, op. cit., pp. 190-191.

<sup>284</sup> A. Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*, op. cit., pp. 16 e ss.

<sup>285</sup> Cf. P. Archer de Carvalho, *Sílvio Lima, um místico da razão crítica*, op. cit., V, p. 525.

comentário, aqui afastado do intento e do sema filosófico da obra de Joaquim de Carvalho, que no improvable e apriorístico “espiritualismo lusitano” acasala tradicionalismo dogmático e ciência nova<sup>286</sup>, bastará acarear a crítica mesma que o figueirense expede à ideação que Jacob de Castro Sarmiento promove ao Deus geómetra dos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Isaac Newton, Pantocrator que o refugiado Judeu lê no *conceito de atracção* e que desvirtua, pela via metafísica e dogmática, uma metodologia que conduziu “à des résultats merveillheux par les plus simples moyens: rigueur de la précision et adaptation de la mathématique à l’expérience concrète” (OC, V, 677-78). E desautorizando *antequam* aquela observação, no país do alegado «espiritualismo lusitano» escrevera Carvalho, “no século de Galileu, Huyghens e Newton, e dos sistemas de Descartes, Espinosa, Hobbes e Locke, persistia-se em julgar as conquistas e inovações científicas por um sistema de referências anteriores e opostas à ciência nova. A conversão da inteligência à nova metódica e aos novos ideais científicos e humanos não se operara, e daí a obstinação em julgar o irredutivelmente novo com as categorias exaustas do passado. É nesta inadaptação que, se não erro, mergulham as raízes da obscura inapetência científica do nosso século XVII, da compreensão das novidades incipientes e da chamada decadência nacional” (OC, V, 304). Não por Newton, no vago e *elevado espírito subtil* dos corpos compactos e na explícita dedução última do citado *scholium*, com Descartes, Spinoza, Leibniz, ter desatendido à raiz geométrica da comum crença filosófica da intelectualidade desse século XVII num *Ser cogitans*, inteligente, substância do mundo *extenso, sive natura* ou monáda última do mundo espiritual, mas porque Carvalho *não o atendeu* no seu comentário. E se bem autenticava na matriz o Deus de Newton, providencial e sumamente bom das almas afectivas, não afastava o decisivo tributo do físico teórico na constituição da ciência natural com a sua “mensagem de íntegra confiança no método científico e no valor do espírito humano” (OC, V, 670-671).

---

<sup>286</sup> Cf. José Maurício de Carvalho, *História da filosofia e tradições culturais. Um diálogo com Joaquim de Carvalho*, op. cit. p. 157.



A formação neokantiana do professor traduzia a indesmentida admiração que o filósofo do *Ich denke* nutria pela representação do sistema universal do *filósofo natural* Isaac Newton e na intuição do superior *Spiritus*, “ao qual o espírito se eleva quando contempla a estabilidade, a uniformidade e a ordenação admirável do Cosmos” (OC, V, 670). Anterior à kantiana revolução copernicana que Husserl leu (*Erste Philosophie, I*) na elucidação das condições essenciais de um saber do mundo que se desenrola no palco da subjectividade pura, o jovem Kant redigira em 1755 um “tratado de acordo com os princípios newtonianos”, “ensaio sobre a origem mecânica e constituição de todo o Universo”, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Relegado no manancial do filósofo das três *Críticas*, o texto, lido por físicos, como Helmholtz, será reavido na sua bibliografia em 1900 pelo teólogo William Hastie. Ao postular imaginosa cosmogonia (do sistema solar, a partir duma nebulosa amorfa inicial, evoluindo por meio da repulsão e gravitação moleculares) e improvido o ecumenismo da pluralidade dos mundos, na *teoria da plenitude* constituía a relação da *densidade* planetária dos seres por explorar no universo tendencialmente infinito preconizado por Epicuro e Lucrécio e que teve em Nicolau de Cusa, Marcelo Palingenius e Giordano Bruno os seus apóstolos. Ciência teórica, ao contrário da disciplina empírica, a Geografia, da qual será professor quatro décadas, a cosmologia e física propostas, ao que nos interessa, obedecem à lei geral da cadeia dos seres, esteio argumentativo do transformismo e evolucionismo (Lamarck, Darwin, Spencer) e do salto dos saberes biológicos, ao certificarem que a vida tem uma «história» na compreensão serial da evolução cósmica na qual, dirá Foucault, o homem é afinal invenção *demasiado* recente. A cadeia proposta por Kant só é apreensível mergulhando no grande silêncio macroscópico, não no turbilhão cartesiano mas na inaudível harmonia onde Marsenne e Kepler supuseram perscrutar a *melodia universal*: “Se a inteligência se deixa comover pelo aspeto de um conjunto tão perfeito, por outro lado, um arrebatamento de outro tipo apodera-se da inteligência quando esta vê quanta magnificência, quanta grandeza decorrem de *uma única lei*

geral, numa ordem eterna e perfeita” (sub. ns.)<sup>287</sup>. Tem Pomian razão quando descobrir em Kant um *tempo eterno*.

Um episódio da hodierna história da produção científica ilustra como a ida para a ilha da harmonia cósmica é transversal à diacronia. Tentando responder à aporia clássica da indefinição aristotélica da matéria, ou à dificuldade de esboçar a não-matéria, e à mutação da energia em partícula, não a sua constância mas na inconstante e *ilimitada dimensão da pequenez* intuída por Anaxágoras<sup>288</sup>, anelando a ordem universal à revelia da teoria das estruturas dissipativas do tempo e mesmo do signo criativo da irreversibilidade<sup>289</sup>, um grupo de físicos da Organização Europeia para a Pesquisa Nuclear (CERN), em julho de 2012 anunciou ter isolado através do acelerador de partículas o organizador bosão de Higgs, hipótese formulada em meados do século XX, crismada *partícula de Deus* pelo Nobel da Física, Leon Lederman, reeditando então nova “confusão entre Ciência e Religião”<sup>290</sup>, partícula do regimento consolador para o espectáculo do qual se ignora o fundamento; e demonstração, a outros, do desejo de harmonia cósmica que atea o espírito humano nas suas projecções do *imago mundi*. O racionalismo *post* cartesiano não abdicara de achar “uma só coisa que seja certa e indubitável”, arquimediano ponto fixo que alavancaria o *orbis terrarum*<sup>291</sup>. Como se viu, Einstein anelara um pensamento puro, kantiano achamento da harmonia cósmica no espírito, espécie de simbologia monocroma da verdade<sup>292</sup>, despido de erráticas sensações e ilusões linguísticas que o deformam, como se o espaço da fala, em analogia com o espaço físico não-euclidiano, *não fosse as deformações* que o fazem.

---

<sup>287</sup> Kant, *Teoria do céu*, s. l., Ésquilo, 2004: introdução de Joaquim Fernandes, pp. 11-18; cap. VII, pp. 107-108; e E. Conceição Silva, *O sistema solar*, Lisboa, Biblioteca Cosmos, 1944, pp. 183-186.

<sup>288</sup> *Frag. I Diels*. Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélade. Antologia da cultura grega*, Coimbra, FLUC, 6<sup>a</sup> 1995, p. 229.

<sup>289</sup> I. Prigogine, *O nascimento do tempo*, op. cit., pp. 63-75.

<sup>290</sup> «Descoberta de nova partícula é grande dia para a Ciência», *Diário de Coimbra*, n.º 27.787, 5-VII-2012, sobre depoimento do físico Carlos Fiolhais, p. 6.

<sup>291</sup> René Descartes, *Meditações metafísicas*, II, 1, Lisboa-Madrid, Prisa-Innova, 2008, pp. 221-222.

<sup>292</sup> Cf. George Steiner, *Diez (posibles) razones para la trizeza del pensamiento*, Madrid, Siruela, 2007, pp. 45-51.

Tudo isto levará a concluir que o peso peripatético dos saberes testificados pelo sábio se sobrepôs em si, no postulado científico investido como capital teórico na sua historiografia, à inquietude filosófica que a novidade científica instaura, evidenciando como ideal de sabedoria, *sagesse* e *philosophia* especulativa, desde Montaigne, cujos ensaios seminais de imetódicas dúvidas pensa irreduzível indefinição de método (OC, I, 403-07), não instituem pares lógicos, gémeos linguísticos, mas assimétricas e tensionais vocações do pensamento filosófico. Em sentido estrito, pertinaz na erudita segurança informativa e na clássica harmonia dedutiva da claridade racional da *coisa que pensa* a astronomia<sup>293</sup> sem achar astros, avesso a qualquer *an-archê* do ateleológico espetáculo da segunda lei da termodinâmica ou da complexa entropia do tempo<sup>294</sup> e ao *nihil* como signo *criativo* da existência, Joaquim de Carvalho deixou-se captar por uma *visão do mundo* – respondendo à justa dificuldade anotada por Eduardo Lourenço – quando no seu próprio tempo se debatia e projectava outra e inteiramente nova, a começar pelo mundo físico.

Noutro plano: não basta autenticar em Giordano Bruno a mobilidade e mutabilidade como sema *perfectum universalis*. Haveria que indagar no instável universo da criação científica a instilação de flutuações e formulações outras. É conhecido o veio de positividade na ideação do infinito: como salientou Vítor Matos e Sá, Joaquim de Carvalho manteve até ao fim o plano de tradução e divulgação dos grandes textos filosóficos que guiam a modernidade científica e filosófica<sup>295</sup>, armas no combate intelectual à ideologia universitária e ao nacional-situacionismo antimoderno. Se Panofsky aventou o antimaneirismo estético de Galileu<sup>296</sup>, em Joaquim de Carvalho se lerá, numa estética só tocada em fuga (Antero, Eugénio de Castro, Pascoais), o estranhamento de difusas fronteiras, *sfumato* que anula em subtis gradações o equilíbrio racional da cartesiana clareza do método. Não lendo na história das ciências um projecto discursivo es-

---

<sup>293</sup> R. Descartes, *Meditações metafísicas*, II, 9-10, ed. cit., pp. 228-230.

<sup>294</sup> Cf. S. Hawking, *Breve história do tempo*, op. cit., p. 169.

<sup>295</sup> Da Introdução (1967) a Giordano Bruno, *Acerca do infinito, o universo e os mundos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 4<sup>a</sup>1998, p. VIII.

<sup>296</sup> G. Hutton, *A cultura científica e os seus inimigos*, op. cit., pp. 120-121.

quivava a poética do saber, casa da língua que alberga o ser, no escólio de Heidegger a Hölderlin. Admitir a aporia fundamental na *episteme*, faria ruir ou refluir a crença na razão universal dos seus postulados. Na *mathesis* pensar o universal, sob a perspectiva da teoria e do saber científico (psicológico, histórico, inclusive), induz à invasão subsuntiva dos saberes em estruturas de ordem, algébricas, topológicas, conjuntuais ou ordinais, que temem a imprevisão do novo<sup>297</sup>. Ao eternizar o mundo newtoniano como cartesiano *ponto fixo*, contra a sua prevenção estranhou no presente vivido, *Erlebnis*, a incerteza epistémica da teoria científica. Na sua religião metafísica, descreu que outra razoabilidade teórica apeasse a universal razão pura kantiana. E por impugnar em sede escolar racionalismos não-cartesianos, como o neopositivismo lógico, negar-se-á a aceitar a tese de Delfim Santos, *Situação valorativa do positivismo* (1938), vinculada ao círculo de Viena e a Nicolai Hartmann, em parte para manter exposta a cratera da expulsão de Sílvio Lima<sup>298</sup>, doutra, por muito do que ali se escrevia lhe ser estranho, de Wittgenstein a Planck, *maxime*, por impugnar a *unitária* concepção científica do mundo, que a metafísica e a gnoseologia relativista neokantianas lhe outorgavam.

Incréu no paraíso histórico do futuro, aurora sem ritos nas praças portuguesas sitiadas, e livre da engenharia social de Comte e da orgânica *indigestão positivista* ou do perfectível linear condorcetiano, cumulativo e sem revés, Carvalho deixou-se ficar refém das suas concepções de sabedoria, pelo repúdio a qualquer *imago mundi* que induzisse à cosmocracia caótica, cartografia do não-ser e da desordem na lição de Cartesius, para quem “caos tão confuso”, é bom para a (má) imaginação dos poetas mas impróprio para a (limpa) claridade de filósofos e para as leis da natureza<sup>299</sup>. Em parte, aceda-se à questão. Denunciando a insuficiente operação filológica, Castoriadis mostrou a depreciação do conceito de *kaos*, pois na *Teogonia* de Hesíodo tanto se inscreve «confusão» e «desordem», quanto «vazio», «nada» a partir do qual se criaram Terra, Céu e Eros. Assim, em

---

<sup>297</sup> Cf. C. Castoriadis, «Falso y verdadero caos», *Figuras de lo pensable*, op. cit., pp. 267-274.

<sup>298</sup> Cf. P. Archer, *Sílvio Lima*, op. cit., pp. 545-50.

<sup>299</sup> René Descartes, *Discurso do método*, V, Lisboa-Madrid, Prisa-Innova, 2008, p. 113.

*Timeu*, o grande diálogo cosmológico de Platão, surge não como *caos*, mescla de elementos confusos, mas *chóra*, espaço aberto ao devir e indeterminação pura, filologia próxima da indefinível ou indeterminável *bilê* aristotélica. Sobre o caos espaciotemporal lê este autor na demiurgia platônica e na mediação das *eide* ou na teoria das formas do Estagirita, a inesgotável capacidade imanente da criação da *vis formandis* do ser e da “inconstructibilidade” criativa, um “quase nada” que se forma em alguma parte<sup>300</sup>.

Se ficou algo refém da sua própria crença nessa espécie de paraíso *científico*, Joaquim de Carvalho doutro modo se arredou da “litúrgica arqueologia universitária” (OC, V, 163), “pedantismo” de lentes que “não ensinavam, nem escreviam”, da fundação à refundação pombalina sargaço corporativo emalhado na Escola e retorcido no corporativismo, sem entrar neste ponto em ruptura fundamental com a tradição erudita e certos axiomas categóricos do princípio da certeza, “sentido da exactidão e da firmeza, que ao presente me seduz e até considero essencial no progresso dos estudos da nossa cultura” (OC, IV, 381). Combatia-o, doutro modo, Joaquim de Carvalho na sua melhor lição: na *libertas philosophandi*, na prática teórica e na teoria prática da tolerância, e aí inteiro se distanciou do princípio da certeza, grês do idioma universitário e pré-texto para maior ou menor violência da prática regimental da intolerância cívica e intelectual, linguarejar legatário do tomismo certificador das verdades públicas convertido ao novo evangelho finalista e mecanicista, à ordem positivista e cientista e depois a outras passadas garantias, também fora do prazo de validade, de um futuro já visto.

Instante para enunciar a autolimitação crítica do criticismo e a contraditória leitura do platonismo à luz de uma razão indivisa que ao aceder à sedução autorreguladora do poder intelectual e, no caso, universitário, se pode converter numa sorte de aristotélica *auctoritas* racional: e ao decidir do *in se* das coisas e das correlações entre coisas, legisla sobre a *forma* e a *nomenclatura* como é pensado e pensável o ser e o mundo. Nesse sentido, escrevia em 1957 a Joel Serão: “nos tristes anos que vivemos,

---

<sup>300</sup> Cf. C. Castoriadis, «Falso y verdadero caos», *Figuras de lo pensable*, op. cit., pp. 270-71.

de tanta pobreza intelectual, a nós, os que prezamos o trabalho, cabe-nos repelir as facilidades e insinuações dos murmúrios subjectivos e situar o pensamento nas determinações objectivas da realidade que nos ocupa”<sup>301</sup>. Percebe-se. Vivendo sob uma ordem política daquilo que era para si e para muitos o *kaos* dos tiranos, só a refundação meridiana de uma nova ordem democrática poderia demolir os muros reais da “realidade que nos ocupa”.

A abertura metodológica à meditação, chutada para fora do campo da *impessoalidade* e *objectividade* da história das ciências e dos fundamentos epistémicos, só à Filosofia Joaquim de Carvalho a concede, pessoal “pensar com índole nativa”, subjectivo “repensar com suor do nosso rosto os problemas de hoje e de sempre; para que se quebrante a velha balda militante, se desentorpeça a sonolência que nos ficou da indigestão positivista e, acima de tudo, se alcance a temperatura que esterilize à nascença os germes da simulação pedantesca e da ignorância atrevida” (OC, VIII, 23).

Da última e mais criativa fase da sua obra é possível induzir, porém sem se comprovar num texto teórico da sua lavra, que Joaquim de Carvalho tenha revisto e reflectido sobre certos axiomas epistémicos, sem contudo inflectir anteriores juízos e apreciações e sem claras consequências empiricamente evidenciadas na sua obra. Se o relevo e intensidade conferidos pela *Revista Filosófica* às novas epistemologias e aos seus problemas (Barahona Fernandes, Manuel dos Reis, José Pecegueiro, Francisco Miró Quesada), não permitem veicular uma estrita viragem da posição pessoal, deixarão entender, com excelente aproximação, como nele se indiciou ou reforçou a consciência problemática do tema ao promover e alargar a instância do debate. De todos os lados, universitários das gerações novas e que lhe são caros (Mário Silva, Sílvio Lima, Eduardo Lourenço), lhe irão fornecer pistas para uma nova fundamentação epistemológica da física, da história, da psicologia, da filosofia ou da reflexão ensaística, sobre a qual e na qual a filosofia opera, cujos dados teóricos desde muito cedo pôde ter acesso, quanto mais não fosse, lendo, em 1922, no jornal *A Revolta* do qual era uma espécie de patrono espiritual, a longa recepção

---

<sup>301</sup> Joel Serrão, «Joaquim de Carvalho», *Litoral*, n.º 255, 11-IV-1959, p. 9.

positiva às teses de Einstein<sup>302</sup>. O mesmo se diga da leitura dos trabalhos lógicos e lógico-matemáticos de Edmundo Curvelo, quer nas provas da arguição da tese de doutoramento, *Multiplicidades Lógicas Discretas*, da qual foi arguente em Lisboa em dezembro de 1948, com Matos Romão e Vieira de Almeida: não é possível aí deixar de se confrontar sob o ponto de vista epistémico com a superação lógica formal que as lógicas trivalentes alicerçaram, depois de Boole, com Hans Reichenbach, Quine, Russell, Whitehead, configurando o novo universo teórico da física e o novo paradigma de entendimento do mundo; quer ainda em ambos os textos («Existência de objectos materiais») de Basson e Wang, que depois Curvelo traduz e enviará para a *Revista Filosófica* e que inexplicavelmente, a não ser por um estranhamento intrínseco, Joaquim de Carvalho não edita. Dir-se-á, ainda, que a afloração da derradeira crença, pontuada pela sutileza, na década 50, numa cosmocracia poética, como a de Teixeira de Pascoais, não deixará de relativizar na mente filosófica do intelectual, onde se aninhava na formação jurídica o seu forte espírito legislador, lembre-se, nem que fosse pela meditação estética da ética, a *kalacogathia* socrática, e o concerto qualitativo do gosto, o fundamento daquela espécie de imperativa legalidade cósmica e formal constitucionalidade que a Modernidade tornara normativa. Dir-se-á, por último: em boa razão, nada disto retira o grande mérito e o rigor da análise historiográfica das ciências proposta pelo professor Joaquim de Carvalho à longa revolução copernicana, galilaica, newtoniana, num mundo dogmático e de crenças primitivas que estava longe de refluir; mas os horizontes do tempo e as perspectivas do espaço tornaram-se indefinitivos.

### ***A noite indefinitiva (da física inexperiência à experiência metafísica)***

Aceda-se à dúvida de Joaquim de Carvalho num quase-teorema: a expansão dos limites não deixa de expor a dimensão limitada e limitativa

---

<sup>302</sup> Cf. «As teorias de Einstein», assinado por «LAP», in *A Revolta*, nova série, n.ºs 1.º, 2.º e 3.º, de 29-X, 12-XI e 26-XI-1922.

dos saberes, drama de Pirro, da *teologia física* de Regge, da biblioteca de Borges, incompleição do cogito confrontando-se no pensável da imensidão cósmica, mesmo se Russell demonstrasse, indo de Cantor, a não-enumeração dos números infinitos. Uma teoria unificada final, finitude que é, ponto além do qual texto algum sobrevém ou sobrevive, comportaria um “número infinito de ingredientes” que *antem* não consegue pensar; e doutro modo a universal finitude não poderia conter infinitas variáveis pensadas pela teoria<sup>303</sup>. Noutros termos: terá o sábio estranhado a lição espinosiana que tão fundo estudara? Se for possível o enunciado, uma universal antropodiceia da razão, não a antropologia racional, revisita a *reductio ad absurdum*; e só *sub specie aeternitas* se pode aferir da razão, autolimitada temporalmente (pela pretensão ilimitada) e particularizada. Como viu Jorge Luis Borges, nessa escuridão luminosa onde acabou por habitar, na articulação dos diversos tempos do tempo desenha-se o *estilo do desejo* que é a eternidade<sup>304</sup>, lúcida perplexidade do tempo autoconsumida no instante da sua apreensão.

Se o inacontecido nulifica significados do tempo, *i. e.*, se só o acontecido dá significação *física* ao tempo<sup>305</sup>, definitividade e finitude cósmica parece convidarem à autossatisfação e tédio intelectual<sup>306</sup>: a notívaga para-infinitude da luz que se não vê, o paradoxo de Olbers, encadeia como possibilidade o pensamento e suscita díspares teorias do céu e da terra que receberam perguntas, no tempo de Joaquim de Carvalho, do enigma *topológico* de S. Freud, do ser que se interroga sobre o seu *lugar* e inserção no espaço, ao enigma *histórico* de Ortega, do ser que se pergunta sobre as suas significações no tempo e do tempo como significância.

Estrelas não estão pregadas todavia em buracos da *longa nox*, *anti-quíssima noite* vigiada por Fernando Pessoa das janelas alugadas. E o céu de estrelas e buracos negros, sem modernos éteres e epiciclos de cristal, é o *empíreo* (raiz semântica de observação) no qual Aristóteles

---

<sup>303</sup> P. Levi, T. Regge, *Diálogo*, op. cit., pp. 77-80.

<sup>304</sup> Jorge Luis Borges, *História da eternidade*, Lisboa, Quetzal, 2012, pp. 31-34.

<sup>305</sup> J. D. Barrow, *O mundo dentro do mundo*, op. cit., p. 322.

<sup>306</sup> Levi, Regge, *Diálogo*, op. cit., p. 80.



*observou* a rotação do firmamento sobre um centro corpóreo pensado imóvel e no centro *desse pensamento* se pensou em repouso, sem sobressalto, intuição cautelosa que Ptolomeu, advogado da observação empírica, retoma do Estagirita sem questionar<sup>307</sup>. Noutras coordenadas, mas num similar céu em 1932, que Kant inspirara na respiração universal dos seus teoremas, por cá pontuado por dispersa luz eléctrica na cidade universitária da província e às escuras, com as luzes cívicas apagadas, a filosofia da *dignitas* mal compactua o infinitesimalmente pequeno da microfísica divergência e o jogo do aleatório e do (*in*)provável: o irreversível e o singular, no teorema de Hawking, não se restringem ao monopólio *histórico* do humano. E o mito ontológico da singularidade não é suportável por lógicas não-formais.

Muito atento à abjeção da condição humana que, ninguém como ele, nas palavras pré-industriais do seu tempo ousou dignificar, Immanuel Kant ignorara (mas como imaginar?) como e quanto o universo e os universais se degradam; e que expressão teria hoje, não cumprido, o universal que Kant ideou? Na arcana *Natureza*, a de Empédocles, ora sobreaquecida e pobre pela pobreza que cultiva como imposição silente, de tanta riqueza a magotes, e irreconstituível na rica diversidade, leia-se a noctívaga visão da *solidão circundante*, patética solidude universal mediada pela hodierna imagem móvel de um passado sem sujeitos e *antem* histórico. A solidão induz ao provinciano espectáculo dos senhores do mundo, no palco do descontentamento e no esquecimento do ser que a sua miragem epopeica propicia; ou expectará a partilha da experiência metafísica do infinito, que o escólio newtoniano traduzia, solidão entretanto partilhada por fundas medi(t)ações: a noite arquiva interpretações óticas na por vezes longa e constricta *vita brevis* e hospeda a legibilidade de incessantes conflitos da morte e do amor, escriturou-o Ricoeur, à luz da *vastidão de um universo que ignora a nossa elegia*. Algures, na metafísica anteriana, Joaquim de Carvalho tem essa consciência fugaz do epítome de Pascal, *le silence de ces espaces infinis m'effraie*.

---

<sup>307</sup> Cf. Aristóteles, *De Caelo*, L. I., cap. VIII; Duhem, *Le système*, I, op. cit., pp. 220-22; e 480-81.

(Página deixada propositadamente em branco)

**CAP. IV**  
**A OSCILAÇÃO DO PÊNDULO:**  
**DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA**  
**À HISTÓRIA DA CULTURA**

***O lugar do historiador: ou um historiador «sem lugar»?***

Face aos dados da actual historiografia, a que examina a historicidade da historiografia e a que investiga a produção filosófica e cultural, não é fácil situar e avaliar a singular relevância historiográfica e o significado filosófico que a obra de Carvalho solicita. No caso sistemático e meritório da *História da história em Portugal* (R. Torgal, F. Catroga, A. Mendes, 1996), apurava-se o legado do universitário, no século XX, nas áreas dos estudos humanísticos e sociais e em particular da cultura portuguesa, indo na esteira de Pina Martins, para quem fora “das maiores figuras de Portugal dos estudos a que se dedicou” (introdução a *OC*, I, VII), mas sem se patentear a pertinência, o rigor e a orientação hermenêutica e crítica a que Carvalho submetera a determinação das “características e especificidade da filosofia e da cultura portuguesas”. Em parte, a relativa lacuna seria reintegrável se na edição se avocassem fecundas conclusões e pistas do anterior estudo de F. Catroga (1994), rota de navegação que ora se tenta reaver, também na entrada (S. Campos Matos, ed.) do *Dicionário dos Historiadores Portugueses*, desde 2012 *work in progress* em cuja visão de conjunto se equaciona a relevância epistémica e a inovação metodológica da obra do historiador.

No campo da historiografia filosófica essa reavaliação parecerá ainda menos facilitada. Na ampla *História do pensamento filosófico em Portugal* (P. Calafate, ed., 1999-2004), de apreciável intuito sistemático, Joaquim

de Carvalho foi remetido, como cabouqueiro, para notas de rodapé destinadas a alicerçar dados sobre o ensino da filosofia medieval ou do primeiro período moderno. Mas, no *corpus*, é o grande ausente da problemática que ele próprio, como metodologia filosófica, praticou como nenhum outro historiador que até à sua época e na sua época conheceu limitadas tentativas de síntese, marcadas ainda por obras do século XIX, como *História da Filosofia em Portugal*, do jurista Lopes Praça (1868), e que se detinha por 1846 ou ensaios circunstanciais, como o capítulo I de *A Ideia de Deus*, de Sampaio Bruno (1902), além de crónicas mais ou menos seriais. Essa empreitada cifrar-se-á, e esse o sentido do seu esforço, em dois procedimentos fundamentais: no inventário dos materiais e na investigação das fontes do pensamento dos autores estudados “que é uma exigência do método crítico e da apreciação conscienciosa” (OC, IV, 661) e na hipótese problematizante, sempre testada, da história do pensamento filosófico e de uma historiografia das ideias em Portugal. Daqui resultou inegável solidez informativa, formativa e reflexiva, sem o concurso das quais não seria possível formular idónea tarefa como a que a *História do pensamento filosófico* iniciou quatro décadas após a sua morte. Não só pelo rigor deontico, seria justo o estudo; mas por se constituir num *pré-requisito epistemológico*: evidenciar que a filosofia tem a sua própria história facultaria analisar conjunturas intelectuais e condições historiográficas da lenta emergência de um tema que doutro modo pareceria ter irrompido *ex nihilo*.

Paralaxe que a chamada *filosofia portuguesa* adensa, ao aspirar ler desde o século XIX vestígios explícitos do teocentrismo ou uma implícita teodiceia, na imutável busca do Bem ou no entendimento das raízes do Mal, a exemplo do que faz com intuitos normativos A. Braz Teixeira<sup>308</sup>. Ao arrolar a obra de Joaquim de Carvalho, abona *a contrario* a inapreensão do modo como este objectiva e articula o programa fundamentador da liberdade de consciência e a gnoseologia emancipada de que é credor. Os «compromissos essenciais» com a sua época são os da coerente recusa

---

<sup>308</sup> António Braz Teixeira, *Espelho da Razão*, 1997; *id.*, *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pp. 15-78.

da oclusão mental não só de um sistema de dominância política mas sobretudo do *fundamentalismo*, sistema de dominância intelectual que hegemonizou a ideologia universitária, lida por Carvalho em convergência tópica, desde os anos trinta, com o *nacional-seminarismo*. Por isso ele não reactualizou o problema teológico no quadro da história das ideias: colocou-o no regime de historicidade. Na senda neokantiana e no relógio de Königsberg a filosofia, a invenção Grega, da transcendência para a imanência se libertaria na Modernidade; e ao medir o *tempo* cósmico, com Max Weber, Carvalho bem sabia como o negócio profano do tempo se mede pelos ponteiros seculares do mundo desencantado.

Derradeiras versões regionais alargaram-se à escala de uma alegada «filosofia luso-brasileira» que em torno da enciclopédia *Logos* se objectivaria. A este título o «V período» da «Filosofia Portuguesa» corresponderia a uma espécie do V império filosófico, na cronologia cíclica de Braz Teixeira, deixando agora na sombra Joaquim de Carvalho ou Sílvio Lima, lidos por artífices menores do racionalismo neokantiano de matriz sergiana<sup>309</sup>. É certo serem alheios a qualquer especulação assertiva do alegado império: mas a estratégia do olvido porventura arreda dois dos mais coerentes contributos que, em conjugação, na analítica da consciência saudosa surgiram, *antem Labirinto da Saudade* (1978), de Eduardo Lourenço. De igual modo insólito é submergir num anódino mas violento silêncio, por radical incompreensão, pensadores «europeus» que por meditarem e escreverem em português serão para o autor, «não-essenciais». Diga-se: obras filosóficas com consistência crítica e ressonância analítica, como as de Eduardo Lourenço, Miguel Baptista Pereira, José Gil, por interpretarem um genuíno veio heterodoxo, reflexivo, ensaístico, ou por refutarem com saudável insubmissão o espírito de sistema ou a matriz mítica, nem seriam merecedoras de atenção.

Ou seja, do essencial *o essencial* ficou de fora daquela «Filosofia Portuguesa» que, se for admissível o contra-enunciado, o é apenas como modalidade nominal. Questão de tal modo gravosa que impede que se

---

<sup>309</sup> Cf. *id.* *O essencial sobre a Filosofia Portuguesa (sécs. XIX e XX)*, Lisboa, IN-CM, 2008, pp. 68 e 97.

possa falar da filosofia portuguesa devagar, de modo distendido sem excitações pré-conceptuais e sem o estigma minimalista, redutor ontológico, que no revés acha assimétricos significados ecuménicos. Não raras vezes o registo bipolar, entra em linha com o nacionalismo apologético do estertor do século XIX e com a historiografia nacionalista e panegírica da «missão civilizadora» que escorou em toda a linha o discurso do poder e o poder do discurso do Estado Novo e se prolongou em hossanas à *singularidade* do que é, por evidência, singular, sem escrutinar no terreno analítico ou assegurar uma hermenêutica da singularidade que se apregoa, em função da recepção, reacções e diálogos hauridos na cultura filosófica clássica e europeia. Escrevia com acerto Eduardo Prado Coelho, num texto da década de 1990, actual, tantos os sinais da incompreensão são recuperados: “o que mais inquieta é o modo como em nome do que seria o direito à diferença da cultura portuguesa num espaço europeu, se acaba por negar o direito à diferença dos artistas e criadores [e estudiosos] portugueses que não se ajustam à matriz autoritária dessa origem mítica, e que, por isso, aparecem como «menos portugueses» ou mesmo como «traidores europeus» associados numa certa «camorra de medíocres»”<sup>310</sup>.

Quer dizer: do lado da História, por adoptar essencialmente um saber da filosofia que os saberes reclamam, o historiador não pode ocupar senão o lugar do historiador da cultura; e do lado da Filosofia, por ser *predominantemente* historiador, lugar nenhum ocupa. Justifica-se pois eleger o capítulo para intentar andamentos e adequar linhas de rumo no registo polifónico da historiografia de Joaquim de Carvalho e a partir do seu horizonte de compreensão, do tipo analítico e do paradigma epistémico que os fundamenta, detectar resistências, inovações e renovações nos domínios específicos dos saberes que operou: a história da filosofia e, em termos da maior extensão semântica, a história da cultura, campos germanos e completivos por onde pendularmente deslocou as investigações. Distinga-se, *primo*, o pioneiro entre nós do valioso património da fase documental, crítica e hermenêutica da historiografia filosófica.

---

<sup>310</sup> Cf. Eduardo Prado Coelho, «A cultura portuguesa num contexto europeu», *O Cálculo das sombras*, Porto, ASA, 1997, pp. 78-97, (88). Parêntesis intercalados nss.

## ***Historiador da filosofia***

Como corolário da atitude do investigador, no quadro da episteme historiográfica que releva de “um estilo do pensamento dialógico” (OC, I, 364), os estudos culturais só fariam sentido numa grelha hermenêutica cruzada racionalmente com a história da filosofia, não já da fase «proto-histórica» (Brücker, De Gérando), mas de pendor crítico (Zeller, Kuno Fisher, Fouillée, Windelband, Höffding, Brunschvicg, Bréhier, Grabmann), focada, na pista de Hegel e de H. Ritter, como autêntico problema filosófico, *história que pretende ser filosófica*, testificando na historicidade a “condição categorial do pensamento” lendo o conceito de história da filosofia de Hegel (OC, II, 457-67) como o ápice em que “o pensamento se pensa a si próprio sob forma objectiva” e se conceptualiza “sob forma distinta” (OC, I, 143). No Introdução à *História da Filosofia*, Hegel notara que no seu transcurso temporal o Espírito objectivara três distintas etapas da autoconsciência histórica correspondentes a uma História *original* (mera consciência histórica), *reflexiva* (consciência histórica para si mesma) e *filosófica*, consciência histórica para si e em si que não só se reconhece como reflecte sobre as condições do seu saber. É nesta etapa, após uma história reflexiva crítica e conceptual, que se alcançaria o nível superior de consciência histórica pois a superação dos hiatos do passado, a fissura entre o passado e o presente, carece de uma inteligência teórica que aos outros níveis escapa<sup>311</sup>.

A história da filosofia seria assim o coroar do trabalho historiográfico. Por esse motivo Carvalho mantém-se admirador (é o termo certo: *a admiração é a madre do saber*, relendo Aristóteles, OC, III, 381) do racional “gênio alemão – do de Weimar, bem entendido”, nota em 1949, “sem o qual a cultura não alcança profundidade e plena interiorização” (OC, II, 349). Não se errará na leitura da *opera omnia*, mesmo a filosófica, do autor de *António de Gouveia*, que se considera “apenas um modesto historiador da Filosofia e um amante apaixonado da história da cultura portuguesa”, à luz de uma diligência historiográfica, cujo programa enunciou, porquanto

---

<sup>311</sup> Para uma exposição deste problema, H. White, *Metahistoria*, op. cit., pp. 100-104.

“o estudo histórico da evolução das ideias em Portugal está, por assim dizer, numa fase preliminar”. O plano expunha a íntima aporia da *natureza qualitativamente superior* do *facto* cultural que, como evento histórico, não só é irreduzível à identidade, dada a irreversível singularidade, como implicará uma grelha teórica de “dificílima determinação” tomando em conta a “trama de abstracções simbólicas” que provoca (cf. *OC*, V, 298-99).

Urgia, o que concretizará na escrita, partir para “a caça paciente e lúcida dos factos” (*OC*, I, 337), contra o impressionismo ensaístico que denuncia como mero fulgor da escrita (Oliveira Martins, Agostinho de Campos, Eugénio Ferreira) na formulação de Montaigne, Sérgio, Sílvio Lima ou Leonardo Coimbra. «Ciência sem objecto», falha unívoco sentido histórico à filosofia, pois esta inscreve-se, ao invés, na historicidade das culturas; a tarefa do historiador das ideias, em resposta à necessidade lógica de investigação histórica da filosofia, seria a de erigir um “objecto tal que a torne cientificamente possível, isto é, que não se confunda com a mera exposição, descontínua e individualizada, das opiniões de pensadores isolados” (*OC*, II, 221), caso em que se saldaria num “cemitério da individualidade dos filósofos” (*OC*, I, 467). Cifrar-se-ia essa, aduz em 1952, apenas na *operação* preliminar ou instrumental, “acentuadamente biográfica, bibliográfica e, por vezes, filológica”, enquanto a *segunda operação* adensaria a “capacidade de repensar o pensamento”, mormente “de lhe apreender os rasgos originais e de lhe estabelecer as correlações e o significado”, “pois não há História da Filosofia onde não houver historiação do pensamento filosófico”, tarefa que Aristóteles (*Metafísica*) e Hegel (*Fenomenologia do Espírito, História da Filosofia*) tornaram irreduzível (*OC*, VIII, 237-38).

Não admira que, ao destituir o *atomismo* analítico elegendo na diacronia o diálogo da filosofia com sintaxes científicas e culturais, a apreensão hegeliana da conexão do todo, se possa afirmar em rigor o *primeiro grande historiador das ideias* entre nós, embora não se liberte por isso do historicismo hegeliano que exige na concretude a realização do universal<sup>312</sup>. Se a *eidética* atesta a neokantiana unidade, *Weltanschauung*, mundividência

---

<sup>312</sup> F. Catroga, «Joaquim de Carvalho e a História», art. e op. cit., pp. 9 e 13; B. Fernandes, op. cit., p. 131.



(num neologismo seu) que abarca toda a obra, a filosofia *usa* apenas uma das linguagens possíveis do pensamento (aquele que se distingue pela sua *subjectiva singularidade* e *objectiva intencionalidade universal*, OC, III, 222), que o historiador intenta apreender na sua global historicidade. Mas é uma visão do mundo que *vai dentro* dessa linguagem: “penso que é nas modificações que se operam no homem vivo e real”, escreve em 1932, frisando o segundo andamento *real*, objectivo, da sinfonia hegeliana do *Spiritus*, “e não nas relações entre conceitos do pensamento abstracto que devemos procurar a evolução das concepções gerais, que orientam a conduta” (OC, V, 299). A leitura de Hegel abriu o fundamento e a metodologia da investigação, no modo como evidenciara a *historicidade* do pensamento (OC, II, 431). Porém, historiosofias ou historiografias teleológicas, recobertas de apologéticas ou indemonstráveis *topoi*, como as que o hegelianismo postulava, contestadas na base do mesmo vício epistémico pela visão marxiana, seriam exercícios inviáveis (*folie du logis*) para a aplicação do método.

Por outras palavras: se a *história da filosofia* se demonstrava a via necessária e a mais produtiva para a apreensão do pensamento filosófico, pois logicamente não poderia ir buscá-lo alhures, esse esforço por si só patentearia insuficiências ou, melhor, a não-autossuficiência, conquanto “jamais a história” possa “fundamentar uma definição da filosofia” ou cair na versão caricatural ou policial da delação da “história de escolas ou de seitas” (OC, III, 222-23), tanto mais serem as criações do pensamento “fulgurações na opacidade da ignorância ou da incompreensão” (OC, V, 135) fugindo a predições lógicas da historicidade ou a abusivas *praeter* determinações. Joaquim de Carvalho legitimava deste modo o primado historiográfico da investigação cultural, contextual, da filosofia num quadro no qual a filosofia desenraizada da historicidade matricial seria terra inerte para o vivo e actuante espírito indagador, mesmo se para autenticar a *contemporaneidade virtual* dos grandes textos fundadores do cogito (OC, II, 2) desterrando essa espécie de intemporalidade geradora de uma miragem ôntica, em terra de ninguém: história e Razão, filosofia e experiência, configuram campos dissemelhantes.

Daí mobilizar, ao corrigir esta paralaxe, o campo historiográfico para enraizar a filosofia; por vezes, convocando a expressão “história da cultura

filosófica em Portugal”, porquanto o historiador da filosofia “carece de percorrer e examinar as manifestações religiosas, científicas, literárias e políticas da comunidade portuguesa, assim como sondar as condições psicológicas, colectivas e individuais, que tornam possível a reflexão autónoma e sua persistência sob forma de escolas ou directrizes de pensamento” que no específico caso de estudo não foram autenticadas pelo “selo da tenacidade” (OC, III, 222-23). Por isso mesmo, advertia, a História da Filosofia “não é bibliografia, nem filologia, nem história da cultura” mas tem antes por objecto o pensamento filosófico a partir da originalidade da consciência reflexiva em que se gerou (OC, VIII, 238). Da *intuição primordial* da qual o pensamento filosófico arranca em diálogo com a positividade do saber, constituindo uma teoricidade autónoma e distinta, a um tempo mais vasta e mais profunda, quando cotejada com as teorias científicas (OC, II, 365-375) e daí preservar uma actualidade que escapa ao saber do que se sabe, pois “a História da Filosofia não é, como a História da Ciência, um cemitério de ideias, tornando-se o seu estudo indispensável ao aprendiz de filósofo pela pensabilidade que dimana e lhe é imanente”.

Com Dilthey, “o génio admirável das correlações espirituais” (OC, II, 431) na didáctica historiográfica da captura dos problemas filosóficos e na crítica à *Monadologia*, admitia que “o homem só se conhece verdadeiramente na história e não na introspecção” (prefácio a Wilhelm Dilthey, *Leibniz e a sua época*, 1947, OC, VIII, 20), postulando, no esforço teórico de uma *filosofia das filosofias* mediante a elucidação racional de problemas que irrompem da facticidade, que “só a história nos pode dar, assim, a totalidade da natureza humana, mediante a morfologia do comportamento da consciência e a diversidade estrutural das concepções do mundo”, a cujo acesso está vedada a *abusiva* extrapolação (positivista ou cientista) da ciência físico-natural (*ib*, 20-21). Como instância epistémica (conhecimento actual do saber *passado*) e guia do método, divisar a *razão histórica* colocava-se no horizonte e na *praxis* investigatória em perspectiva dupla: “Sob o acontecer humano, tão vário e contingente, flui sem dúvida o *sumus*, ou seja a relação sociologicamente impessoalizada de homem para homem; mas flui também o *ego*, ou seja o homem concreto e pessoal”. A narrativa histórica (sumida na *duração* instantane), inquirindo

a antítese hegeliana continuidades / descontinuidades (OC, V, 306), é a “poeira” da qual se devem resgatar “os conteúdos e formas de vida que servem de fundamento ao processo histórico” (ib., 299). Utilizando um modo de argumentação predominantemente «contextualista» na tipologia de White<sup>313</sup>, refutaria reduções sociologistas ou *infradeterminações* economicistas à história da cultura, como as correntes materialistas exigiam, mas não deixará de ler exemplarmente na versão sombartiana a *biografia moderna do capital* que Marx indicara. Mas na exegética da *decadência* e resistência dos arcaicos códigos clerical-nobiliárquicos face à irrupção moderna do mundo (Renascença, o *século do génio*, Luzes) e à experiência burguesa do tempo, aduz: “a imobilidade nas condições materiais da vida foi acompanhada, ou antes precedida, da imobilidade sentimental”, pois “as ideias não se transmitem mecanicamente como coisas exteriores ao homem” (ib., 305-06). O conceito de *formas de vida* ganha uso estratégico na analítica. Se nas *Lebensformen* intuía, porque correlatas das *Denkensformen* (Spranger), a matriz neokantiana das filosofias da *Existenz* como sublimar ou explícita temporalidade ôntica, o existencialismo é-lhe estranho como filosofia também historiográfica. As antinomias e a variabilidade da razão, longe de gerarem irracionais ruídos, induzirão à análise diacrónica da racionalidade na sondagem historiográfica, a qual só a história das ideias se capacita para confederar ou correlacionar. Noutros termos, a história da cultura seria incindível da história filosófica, lendo na obra de Latino Coelho o paradigma oitocentista dessa íntima correlação, sob influência de A. Schwegler e do *Estudo sobre a Civilização da Grécia* (1879), pese o “manifesto defeito dos seus esquematismos, de acentuada configuração lógica” (OC, I, 150 ss.).

Objectivou o plano aferindo visível solidez nos estudos diferenciados das conjunturas europeia, ibérica e portuguesa, arguindo quaisquer exegeses culturais, científicas ou políticas, que abstraíssem desses quadros conjunturais e estruturais e da leitura crítica de *conceitos-matriz*, as ideias-força de Fouillée, tais como *teocracia*, *inquisição*, *absolutismo*, *modernidade*, *liberalismo*, *imanência*; avocando o signo *intradisciplinar*

---

<sup>313</sup> H. White, *Metahistoria*, op. cit., pp. 38-39 e ss.

– que certa historiografia positivista, *v. g.* Consiglieri Pedroso, já usara no final do século XIX, então sob a égide científico-natural – das ciências sociais e dos saberes *noológicos* (históricos, filosóficos, psicológicos, artísticos) confederados numa rede historiográfica de grande rigor e num jogo de temporalidades e escalas diferenciadas: partindo da minuciosa biobibliografia, fundo do “absorvente sentido da positividade” (OC, V, 201), as análises conduziriam a esboços ulteriores de «grandes sínteses» e «instituições de cultura», *terminus* do acesso analítico (porto teórico da nova ida, operando como hipótese), aclarando subliminares e correspondentes visões do mundo. Nesta operação apelou à *diacronia dos conceitos* e à analogia como suporte não-restritivo, nem normativo, da episteme historiográfica. Ora, este trabalho só poderia ser assegurado por historiadores, como Joaquim de Carvalho, que verticalizassem a sondagem no mais fundo espectro temporal (com particular incidência na sua *História da Educação*, interrompida na Contra-Reforma), da Antiguidade Clássica à Idade Média e da Modernidade à Contemporaneidade e lavrassem o campo horizontal no mais largo espectro analítico (filosofia, história, literatura).

Como se anotou, na metodologia prosseguida por Carvalho a síntese é o vértice piramidal do trabalho analítico, posição não consensual entre o metodologismo historiográfico e o positivismo filosófico, na oposta ordenação da complexidade das fases. Mas seria o fundamento último, na dura recensão crítica (1944) a *Geschichte der Philosophie im Portugal*, de Lothar Thomas, na tradução de António José Brandão, *Contribuição para a História da Filosofia Portuguesa*, lacuna grave na compilação da *Obra Completa*, para registar a “leviandade que, em trabalhos desta natureza, ora dá pelo nome de ignorância, ora de inconsciência”: o “livro não dá as elementares condições de qualquer trabalho histórico – conhecimento crítico das fontes directas, correlações epocais e histórico-culturais, exposição dos factos de uma forma consistente e coerente – e muito menos da problemática preliminar e correlativa da História da Filosofia em Portugal – exame da formação intelectual e moral dos Portugueses, recursos e conexões da sua actividade filosófica com as exigências da sociedade portuguesa e com as correntes filosóficas coetâneas”. A ausência de prévio estudo das fontes,

a insuficiência heurística agravada pela inaptidão ou fragilidade hermenêutica, o recurso a simplificadas sínteses sobre a cultura portuguesa, o desconhecimento da língua que se escreve e do latim dos tratadistas e comentadores impossibilitava um acesso mais sério e coerente do que aquele que fora disponibilizado pelo investigador alemão<sup>314</sup>. No final da vida, continuará a reafirmar o desiderato objectivante, como se depreende do excerto, lembre-se, de uma carta ao jovem Joel Serrão, tornando-se para ele necessário *situar o pensamento nas determinações objectivas da realidade que nos ocupa*<sup>315</sup>.

É inegável, apeando ilusões ipseístas, ser em função desta avaliação da insuficiência de uma historiografia filosófica entre nós e do modo como tenta superar o obstáculo de detectar empiricamente sérios e consolidados hábitos intelectuais (editoriais, académicos, escolares) e uma livre tradição dos estudos filosóficos, réplica ao desafio crítico que se impôs, que Joaquim de Carvalho em 1946 procede ao inventário analítico da historiografia filosófica em Portugal, da narrativa à crónica, da crónica à história e desta à interpretação crítica e filosófica, desde os primórdios, da *Historia Scholastica* de Comestor à *Summa Collacionum* de João de Gales, que se limitavam à recolha dos *exempla* na exortação moral da dogmática. E se a Renascença alargou o horizonte histórico, a despeito de passar “inadvertidamente pelos problemas implícitos na concepção da História, notadamente a reflexão sobre o pensamento que pensa”, o conhecimento mais exacto dos textos Antigos (como o *De Vitae et Moribus philosophorum* de Diógenes de Laércio), a divulgação impressa, a tradução para a língua vulgar, contribuíram para a difusão letrada de textos filosóficos. Quando em 1577 Pedro da Fonseca iniciar o *Comentário à Metafísica*, depois seguido pelas exegeses dos confrades jesuítas do Colégio das Artes de Coimbra à obra do Estagirita, esforço “monumental” de aproximação às fontes mas sem o rasgo da investigação histórico-filosófica, abrir-se-á a fase de intenção sistemática “sem similar, sequer longínquo, com a obra de qualquer outro filósofo” (OC, II 122-26),

---

<sup>314</sup> Cf. Joaquim de Carvalho, recensão, *Biblos*, XX, 1944, pp. 497-99.

<sup>315</sup> J. Serrão, «Lembrança do Doutor Joaquim de Carvalho», *Litoral*, n.º 233, 11-IV-1959, p. 9.

em parte aclarando a fixação escolástica e o censório expurgo dos *livros novos* que em séculos dominara o ensino filosófico.

Só na refundação universitária pombalina oficializando o repto pedagógico lançado pela Carta VIII do *Verdadeiro Método* e sobretudo sistematizado pelo *Apparatus* de Verney, depois vertido em português por Teodoro de Almeida na *Recriação Filosófica*, se propõe, com intenção propedêutica, «o resumo de História Filosófica» no curso de Filosofia Racional e Moral, cujo guia é Thomas Brucker (nos tomos da *Historia critica philosophiae, Institutiones*), contraposto à gravitação ideológica da Academia Real da História “em torno da concepção centrípeta e providencial da realeza, que despojava a História de correlações e nexos causais para a render aos desígnios da Providência ou ao arbítrio espectacular e pomposo do monarca e dos poderosos”. No senso iluminista de *Scientia*, naturalizava-se (*cognitio naturalis rerum omnium*) por esta via o conceito de filosofia e tornava-se a matemática a sua linguagem, como Inácio Monteiro propusera; mas nem por isso Pombal prescindira de oficialmente impor *uma* metafísica, cuja unilateralidade “sufocava o espírito de independência mental” e coibia “o desenvolvimento dos estudos histórico-filosóficos, objectivamente considerados”, reduzindo-os à *história de seitas* e pretéritas “aberrações do espírito» inabilitadas” para alcançarem a visão da Luz (cf. *ib.* 127-36). Não admira que a posteriores sistematizações (F. L. Leal, L. A. Azevedo, Fr. M. de Santa Ana, J. Agostinho de Macedo; M. Pires Vaz), mesmo na linha individualizante, falhassem a perspectiva histórica e problemática e a crítica objectiva que só na reflexão sobre a *História da Filosofia* de Hegel, mediada por Heinrich Ritter, de Silvestre Pinheiro Ferreira, encontraria base: “o notável pensador”, ao libertar a filosofia da mera compilação cronológica entendia-a metodologicamente, em função dos diversos saberes, embora sobreleve mais o filósofo ligado ao espírito de sistema do que o historiador. E se, com o liberalismo, o setembrismo não incutira eficaz reforma nos estudos filosóficos, o triunfo do Cartismo trouxera o eclectismo espiritualista de Victor Cousin à cena, sem uma clara concepção da história da filosofia mas reacendendo contudo, pela mão liberal de Pereira Jardim e do célebre *Relatório*, a

urgência da propedêutica filosófica, bem expressa nas obras ecléticas e insuficientemente informadas de Silva Ferraz, Lopes Praça e A. R. Costa e Almeida (cf. *ib.* 137-53).

O longo excurso terá a utilidade de patentear, num primeiro plano, que a lição epistémica de Carvalho, a par do neohegelianismo coevo (Croce, Collingwood), se cifrava em evidenciar a historicidade mesma da historiografia, neste caso, filosófica, o seu grande objecto analítico, operação destinada em tese geral a interrogar o saber em função da condicionalidade do que se sabe<sup>316</sup>; em segundo lugar, elucida como a historiografia filosófica não conhecera em Portugal, até ao século XX, autêntica investigação disciplinadora, nem tivera a seu favor uma cultura institucional e adequada prática pedagógica e investigatória, o que reflectia, de resto, a estrutural debilidade da formação filosófica no nosso ensino e na República das Letras, do qual por motivações e propósitos diferentes exceptuava, num sentido muito lato de filosofia e até ao final do século XIX, Pedro Hispano, Gomes de Lisboa, Leão Hebreu, António de Gouveia, Pedro da Fonseca, Francisco Sanches, Oróbio de Castro, o granadino Francisco Suárez ao influenciar os cursos de Coimbra, Verney, Herculano, Pinheiro Ferreira, Antero de Quental, não mais. O plano distante de 1916 confirma-se, quando denuncia o acrítico culto da *fonte* ao reconhecer que “a história não é o documento, embora sem documentos se não possa fazer história” (*OC*, V, 307). E ao enunciar na base do problema historiográfico a ordenação do «armazém documental», prioridade na lição metódica de Langlois e Seignobos, seguiu-lo-á com obstinação ao longo da obra: *a inventariação das fontes e a sua interpretação* para alicerçar o que então denomina “estudos (...) de História da Filosofia Portuguesa”, “apesar de contestada por uns, indiferente à maior parte, mas aproveitada por estranhos” (*António de Gouveia e o aristotelismo da Renascença*, 1916; *OC*, I, 3). O plano e a designação iniciais manter-se-ão na década de vinte, quando se referir epistolarmente à sua primeira publicação: “Hoje faria algo de diferente, no desenvolvimento, sobretudo,

---

<sup>316</sup> Cf. F. Catroga, *Os passos do homem como e restolho do tempo*, op. cit., pp. 109-11

mas em todo o caso lá está uma ideia – o da nacionalidade em filosofia, a que sou e serei fiel”<sup>317</sup>.

Porém, dada a escassa estratigrafia numa arqueologia reflexiva e metafísica e a produção de um pensamento que se possa dizer filosófico, Joaquim de Carvalho foi ampliando o sema da *filosofia* para territórios semânticos mais abrangentes, por vezes menos esclarecedores, como o acervo de manifestações espirituais nas quais a par do pensamento científico, religioso, literário e artístico, o próprio pensamento filosófico se afirma (OC, II, 223). Animado pela lição herculaniana e romântica, Carvalho não se desvinculou em definitivo do topos do difuso *Volksgeist*, «espírito do povo», actualizado depois por W. Wundt em *A Psicologia dos Povos* (1900) temas que, nas várias mediações e enunciados teóricos de «filosofia portuguesa», «filosofia em Portugal», «cultura filosófica portuguesa», relevam de um *nacionalismo ingénuo* nas modalidades como quer justificar, notou A. Coxito, “que se manifesta um determinado «espírito» ou modo de ser português, unitário e mais ou menos constante, para cuja definição o historiador deve orientar as suas pesquisas”<sup>318</sup>.

De facto, conquanto nunca publicada, há muito Carvalho almeja escrever a «História da Filosofia em Portugal», para a qual refere em 1931, numa carta, ter “muita coisa na cabeça e vária em apontamentos: é obra que exige, porém, muito trabalho e necessariamente uma ida a Paris, a qual só farei no fim. Sempre desejei chegar aos 40 anos com esta obra feita”<sup>319</sup>. Dobrados os 40 anos, confirmará mais tarde o plano, cujo I tomo trataria da «Formação do espírito português (até ao século XII)», como em 1945 declara a Rodrigues Lapa<sup>320</sup>.

Dir-se-á que se trata de programa excessivo, ao expor a obsessão *genética*, evolutiva, do historicismo metodológico, começando por delinear *ab ovo* o objecto antes mesmo dele se formar. O que exigiria a resposta a um quesito prévio: poder-se-á falar, nos séculos IV, V ou VIII,

---

<sup>317</sup> BJP II, *Espólio António Sardinha*, carta de JC a Sardinha, de 4-VII-1923, fl.1

<sup>318</sup> A. Coxito, «Joaquim de Carvalho: antipositivismo e metafísica», art. cit., p. 401.

<sup>319</sup> Carta a Alfredo Pimenta de 7-VI-1931, AMAP, ct 10; 29-4-4-150

<sup>320</sup> *Correspondência de Rodrigues Lapa*, op. cit., carta de JC de 29-VIII-1945, p. 120



mesmo em gestação, num «*espírito português*»?; e em que termos seria expresso sem, sequer, o uso do veículo da escrita e da fala que lhe dão corpo? E mais: que sentido faria na anunciada *História da Filosofia em Portugal* (OC, III, 493) a inclusão de uma parte preambular na formação do «*espírito português*», digamos, na fase pré-escrita ou protolinguística da filosofia, em termos de “interpretação sociológica” e de etnologia comparada sobre a cultura castreja<sup>321</sup>, que por sua vez faz remontar ao megalitismo, às invasões célticas e no fundo remete para uma antropologia da cultura material onde procura os “rasgos da vida intelectual e moral” na estrutura familiar, na guerra, nos adornos de luxo, na descrição geográfica e topográfica diferenciada dos castros, na boda de Viriato, na consanguinidade e parricídio, nas analogias com os clãs célticos, na crença em deuses étnicos, etc., para concluir por uma estrutura mental pré-lógica, num mundo moral “mesquinho, introvertido, confinado ao horizonte insignificante da muralha” (OC, III, 495-523). Não será enraizar a árvore da filosofia, no lodeiro da (pré-)história, até a encharcar, secando-a? Responder-se-á que, na citada carta a R. Lapa, Carvalho não fala de uma *filosofia* mas de um *espírito* (na sua gramática, instituições culturais que o objectivam, ensino, obras), o que restituiria ao problema impenetrável complexidade: a ida ao fundo do baú *fundacional* dissolve o problema até o tornar irresolúvel – a não ser *ingénua a pretensão «nacionalista»*, bem viu Amândio Coxito, e a fantasia de um DNA cultural, dir-se-á, *antem* prognóstico que espelha a «absoluta linearidade» dos *corsi* e *ricorsi* históricos e nela a ilusão retrospectiva «das origens» típica do historicismo, na violenta denúncia de Nietzsche, a partir do *Herkunft*, e das leituras semeadoras a que deu azo (Foucault, Chartier)<sup>322</sup>. É certo que Carvalho se colocara em prevenção: “em assuntos desta natureza, a aplicação do método comparativo traz frequentemente consigo a miragem ilusória, pelo salto, logicamente mortal, da parecença para a analogia

---

<sup>321</sup> O artigo acabará por sair na revista *Ocidente*, Lisboa, 1946.

<sup>322</sup> Cf. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., pp. 11-24; Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 16-19.

e desta para a identidade” (*ib*, 514), mas não adoptará o próprio aviso, levando a autodeterminação racional até aos confins do não explicável.

Discípulo tardio na Faculdade, A. Morujão via nesta sua atitude historicista, reforçada nos últimos anos, a assumpção ”ao jeito hegeliano, de que um povo se encontra em condições de cultivar a filosofia quando, superada a vida instintiva, concreta e material, ascende a um certo grau de espiritualidade”, admitindo Carvalho “dever o espírito nacional exprimir-se também, com originalidade própria, em matéria filosófica”<sup>323</sup>. Embora Dilthey também estribe a «unidade indivisível» da vida espiritual de cada povo<sup>324</sup>, o enunciado é preso, outra vez, no entendimento do que seja o «espírito nacional», a que se prende noutra ponta o que Carvalho designou por *compleição do patriotismo português*: se da investigação resulta “o estudo real e as dimensões existenciais da alma dos povos”, “a hierarquia dos valores que a singularizam, das tradições que a mantêm, das aspirações que a alentam e das vicissitudes das ideias que a orientam”, a análise dos sentimentos colectivos constitutivos de uma cultura “importa tais dificuldades e escrúpulos que a sua aplicação se torna extraordinariamente complicada”. Apenas uma *fenomenologia do comportamento* a explicitaria (*OC*, V, 126): autonomia política e continuidade da vida colectiva, horizonte agrário e aldeão, centralidade familiar, visão estática, saudade, indiferença pela vida pública, espírito de concretização<sup>325</sup>, ambiente mais propício a gerar homens de acção do que de pensamento, tendência conservadora e desconfiada das novidades, num contínuo temporal que ata tribos castrejas às *vilae* e municípios romanos e às comunidades paleocrístãs unidas á volta do templo. Transformações da ordem cultural não desenraizariam assim o persistente *anelo de viver a seu modo, e à parte*, “uma das mais antigas características das populações a norte do Mondego” (*ib*, 127-128).

No horizonte historiográfico da época, não o conteúdo mas o tema em si, a proposição não seria tão absurda ou anacrónica como à primeira

---

<sup>323</sup> Alexandre Morujão, «Doutor Joaquim de Carvalho», *Biblos*, XXXIV, FLUC, 1958, pp. 661-663.

<sup>324</sup> W. Dilthey, *Teoria das concepções do mundo*, op. cit., p. 80.

<sup>325</sup> Cf. J. P. Oliveira Martins, *História da Civilização Ibérica*, Lisboa, Bertrand, 3ª1885, p. XXI.

vista hoje possa surgir. Carvalho entrava no fulcro de uma *apaixonada* discussão historiográfica e, por isso, sobredeterminada por preconceitos ideológicos e pela *vis* demonstrativa. Inicialmente formulada por Orlando Ribeiro (1939) e assente na persistência da ocupação e na individualidade cultural, Damião Peres, ao estudar o problema historiográfico, considerou a tese da cultura castreja na subscrição de Carvalho (1946) “notável trabalho, em cujas páginas uma informação verdadeiramente exaustiva é realçada por uma constante crítica interpretativa e vivificada por um alto espírito de criação doutrinária”, empenho que acentuaria o que Obermaier, lendo-o como específico bloco geográfico-cultural, designou por galaico-português<sup>326</sup>.

Neste problema convergem duas séries de pressupostos. Primeira, a da especificidade antropológica e histórica ibérica, sondada por Herculano na refutação ao feudalismo (*História de Portugal*, I), que aniquilava qualquer hipótese de continuidade «lusitana» e acentuava o carácter *moderno*, do século XI, da nacionalidade; daqui o paralelismo ibérico, salientado por Antero em *As Causas da decadência dos povos peninsulares* (1871) e aprofundado por Oliveira Martins em *História da Civilização Ibérica*, destinar-se-á a fundamentar uma peculiar «civilização Hispânica» dada a histórica contiguidade étnica e cultural, obra escrita a pensar num “federalismo que deixe aparecer à luz da natureza as faculdades de todos os seus povos”<sup>327</sup> dos quais o português seria contradistinto (*História de Portugal*, I, 1879). Segunda. Na ordem do dia nos anos vinte e trinta<sup>328</sup>, no fundo, a da cultura historiográfica que preside à *História* de Barcelos, uma plêiade de historiadores discutira o problema, Altamira (*Historia de España*), Sílvio Romero (*A Pátria Portuguesa*), Ricardo Severo (*Origens da nacionalidade Portuguesa*, 1911), Perez Pujol (*Instituciones Sociales de la España Goda*), e indagara a questão na Era pré-romana (Philippon, *Les Ibères; Notes sur Portugal*; Pereira de Lima, *Iberos e Bascos*; Joaquim Costa,

---

<sup>326</sup> Damião Peres, *Como nasceu Portugal*, Porto, Vertente, s. d., p. 36.

<sup>327</sup> *Id. ib.*, p. XXXVIII.

<sup>328</sup> Paulo Merêa & Damião Peres, *História de Portugal*, Coimbra, França & A. Amado, 1921, pp, 6-18,

*La Religión de los Celtiberos*). Mas em Leite de Vasconcelos (*As Religiões da Lusitânia*, 1897), Teófilo Braga (*A Pátria portuguesa*, 1894, *História da Literatura Portuguesa*, I, 1909), Mendes Correia (*Os Povos primitivos da Lusitânia*, 1924) o que se pretende abonar são continuidades antropológicas, sociológicas e étnicas entre portugueses e «Lusitanos» e António Sardinha acentuaria as origens galaico-lusas do lirismo dos Cancioneiros (*A Aliança Peninsular*, 1924). A questão dos municípios e póvoas tinha sido abordada na perspectiva continuísta por Alberto Sampaio e outros autores sublinhavam uma singularidade determinante sob a perspectiva geográfica (Elisée Réclus, Silva Teles) ou geossociológica (no exemplo maior, os artigos de Jaime Cortesão «A população e o território antes da fundação da monarquia» e os «Factores democráticos da formação de Portugal», in *História do Regime republicano em Portugal*, I, 1930)<sup>329</sup> e a questão do persistência jurídico-administrativa da antiga autonomia dos conventos e municípios romanos estava em cima da mesa. Mas Joaquim de Carvalho ao trazer a debate um exame inovador, e ao distinguir especificidades *comportamentais* do ocidente peninsular sem a preocupação de estribar o iberofederalismo a que era estranho, refutava também o teor da polémica antiga (1913) sobre a estratificação da «ociosidade peninsular», também sobre a eficácia do princípio da causalidade, tese indiciada por Buckle em *Raças Humanas* (comunidades pastoris, clima e agro pouco propícios ao amanho) e fortemente impugnada por O. Martins, em cuja querela António Sérgio (*O Problema da cultura e o isolamento dos povos peninsulares*) e Jaime Cortesão («O Parasitismo e o anti-historismo») se entregaram<sup>330</sup>.

Na sua abordagem, na qual a análise das vivências («comportamentos») se destaca, o que tipificaria então a distinta consciência de pertença, no interior do comum espaço ibérico? Indagando nexos abstractos em vestígios materiais, Carvalho acharia a *estabilidade e persistência* na ocupação do território; o *desinteresse*, à revelia do utilitarismo; a *feição englobante* ou afectiva da pátria, que nos descobrimentos e conquistas a projectaria

---

<sup>329</sup> Cf., [dichp.bnportugal.pt/historiadores/historiadores\\_cortesao5htm](http://dichp.bnportugal.pt/historiadores/historiadores_cortesao5htm), pp. 2 e ss.

<sup>330</sup> Cf. V. Magalhães-Vilhena, «Em torno do idealismo histórico-social de António Sérgio», *RHI*, 5, I, 1983, p. 177.

na história universal. Todavia, as permanências deveriam articular-se com *um ser mutável* dentro do “sentido personalista da nossa compleição”, orientado pelo sentido da dádiva e da tenacidade do trabalho, e não com ideias de exaltação e poderio, isto é, com fins de propaganda, tal como eram capitalizados pelo Estado Novo e seus canais universitários. Seriam estes em suma os autênticos “valores constitutivos e permanente da pátria Portuguesa” (OC, V, 129-136).

Perguntar-se-á ainda como se articula esse *espírito* com *uma filosofia*, tanto quanto lhe rareiam textos, fontes e testemunhos que a certifiquem, como logo em 1916 constatara? Dir-se-á que no intento, caído nas peias do continuismo, de uma ligação causal entre o remoto e o próximo, tópico da historiografia tradicional de obediência metafísica<sup>331</sup>, a imaginação histórica destinava-se a evidenciar certos pré-conceitos culturalistas. Ademais, o tentame entrava em contradição com outros seus enunciados conhecidos. Ora, se na lição hegeliana (e herderiana) o universal concreto só seria legível como mediação histórica e temporal do universal absoluto, *esse mesmo* será o móbil da refutação, em termos muito duros, da geração *nacionalizadora* dos anos de 1940 e 1950 – *O problema da Filosofia Portuguesa*, de Álvaro Ribeiro, fora editado justamente em 1943 – e de uma reivindicação aparentemente similar. Leia-se um dos «papéis», escritos à beira da morte e revelados pelo filho Joaquim Montezuma nos dias imediatos à revolução de abril de 1974: “O Estado Novo com todos os governos absolutos, fiscalizou e entorpeceu a investigação política e filosófica, desenvolvendo a história e a investigação histórico-filosófica. Estas são inocentes. Chegou a escrever um imbecilóide – Álvaro Ribeiro – no *Diário Popular* no fim do ano de 1955 que a filosofia devia ser imposta – as Ciências naturais também o não foram – como aliás o não foram nunca quando o Estado se identifica com a Igreja”<sup>332</sup>. Nos termos pleonásticos e polémicos do enunciado, não é razoável supor, como chegou a aventar Alberto Ferreira, que mantivesse “discreta simpatia pela filosofia

---

<sup>331</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., pp. 51-55.

<sup>332</sup> J. Montezuma de Carvalho, «Joaquim de Carvalho e a miséria da Universidade que padeceu», *Mar Alto*, n.º 406, de 29-V-1974.

portuguesa” embora o autor reconhecesse o zelo maior de Joaquim de Carvalho “para nos conhecer e interpretar como homens europeus”<sup>333</sup>.

A tardia questão releva da debilidade assertiva; e suscita a intrínseca e paradoxal apologia de uma «universalidade» *portuguesa*. António Sérgio respondera em 1946 na revista *Vértice* a um inquérito sobre a afirmação de uma Filosofia Portuguesa sob o ponto de vista pedagógico: enquanto a historiografia é circunstancial e modal, “é um estar na moda”, o trabalho especulativo que configura a filosofia é intempestivo, *inactual*, resiste à moda mesmo de pensar; e quanto à viabilidade de afirmação das chamadas «filosofias nacionais» anota que nada há de *menos prussiano*, no senso vulgar do termo, do que o filósofo da *Crítica da Razão Pura*; nesse sentido seria absurdo criar um programa de e para a «filosofia portuguesa», pois corresponderia à visão liceal e banalizada daquilo que é ou deveria ser a filosofia o que, ironicamente, o leva a interrogar senão seria admissível a hipótese de uma Filosofia *regional*.<sup>334</sup>

E anos depois Eduardo Lourenço chamaria a atenção para uma onticidade na qual não se pode cair, *não se pode voar para onde já se está*, ripostaria do Brasil o antigo discípulo de Carvalho a Álvaro Ribeiro, um dos corifeus do movimento da «filosofia portuguesa» e depois da revista 57, demarcando-se do isolacionismo apologético da excelência *nacional* e da portugalidade: “A realidade nacional não é algo do qual se possa *sair* e por isso mesmo também não é nada no qual se possa *entrar* com essa quimérica mercadoria que é a Cultura. O que é abstracção e por isso falência não é a vontade de acompanhar uma Europa mítica, mas o poder de imaginar como real esse falso voo. Não se pode voar para onde já se está”<sup>335</sup>. Eduardo Lourenço prolongava, em parte, o magistério de Carvalho, na linha do que ele próprio antes assegurara, em 1953, em carta endereçada ao mesmo Álvaro Ribeiro: “mais céptico por índole, custa-me a crer na realidade dessa valorização ao ponto de poder sem

---

<sup>333</sup> Alberto Ferreira, «Joaquim de Carvalho e a cultura filosófica portuguesa», *Ensaios. Da Filosofia para a História*, s.l., Ed. do Autor, 1962, p. 124.

<sup>334</sup> Cf. *Vértice*, vol. II, fasc. 7, Maio de 1946, pp. 158-161.

<sup>335</sup> Eduardo Lourenço, «Cultura e realidade nacional ou uma querela sem sentido» [*O Jornal do Brasil*, de 13-VI-1957], *Ocasionais I*, Lisboa, A Regra do Jogo Edições, 1984, pp. 19-23.

má consciência aceitar como perfeitamente assente qualquer coisa a que possa dar-se o nome de «filosofia portuguesa» (...) por mais (e quanto mais) que analise as obras onde essa filosofia deva existir não descubro lá nenhuma unidade propriamente filosófica com características próprias nossas»<sup>336</sup>. Entender-se-á melhor a sua posição quando em 1992 Lourenço avocar a lição do mestre: “Historiador da filosofia portuguesa, historiador da cultura portuguesa, o Mestre Joaquim de Carvalho, o foi não por ter tomado como objecto de predilecção a realidade empírica da filosofia e cultura portuguesas, mas por nos ter mostrado que uma e outra se fundem e existem como expressões do universal concreto, pátrias do espírito, pátrias celestes para além da sua terrena e saborosa existência. Ensinando-me isto ensinou-me tudo e para sempre me preservou das miragens narcísicas do culto do particular separado do universal. De todas as suas magistrais e memoráveis lições de filosofia este seu antigo e não muito fiel discípulo, é a única que não esquecerá»<sup>337</sup>. E dessa lição ele próprio escreveu a *suma*, da qual se translada um excerto, de 1951: se lhe era evidente, relembre-se, que “está tudo por explorar na terra incógnita da História da Filosofia em Portugal, como, de modo geral, da História do pensamento científico e da cultura”, esse estudo não se poderia levar a cabo “sem uma visão do desenvolvimento intrínseco do pensamento filosófico em Portugal, enquanto pensamento de problemas, já em conexão com a filosofia europeia, já em relação com as circunstancialidades históricas do nosso meio e da nossa índole” (*OC*, VIII, 239).

Aclara-se também a conexão neste ponto estabelecida entre o republicano Joaquim de Carvalho e o nacionalista Luís Cabral de Moncada, filósofo e historiador da Filosofia do Direito, cuja mútua aproximação pessoal se acentuou *post* II guerra mundial, à qual não seria estranha a fonte germânica da filosofia moderna, nomeadamente o kantismo e o

---

<sup>336</sup> Ana Maria Almeida Martins, «Antero de Quental e Eduardo Lourenço. Textos de Polémicas», *Colóquio Letras*, n.º 170, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2009, pp. 88-89. Sobre a posição de Eduardo Lourenço, João Tiago Lima, «Nem isto nem aquilo. O problema da filosofia portuguesa», *Falar sempre de outra coisa. Ensaios sobre Eduardo Lourenço*, Lisboa-Guarda, Âncora / Iberografias, 2013, pp. 11-54.

<sup>337</sup> E. Lourenço, «Joaquim de Carvalho e a ideia de uma filosofia portuguesa», art. e op. cit., p. 429.

hegelianismo. Como este registrará nas suas *Memórias*, tomada no sentido racional e metafísico do enunciado filosófico, “estou em dizer, agora e sempre, não existir uma filosofia portuguesa. Os portugueses, poetas, soldados, marinheiros, heróis, tudo, não são filósofos nesta (...) aceção. Depois dos *Conimbricenses* aristotélicos, do século XVI e do século XVII, não há um filósofo. O próprio Spinoza, por um triz não nascido em Portugal, nunca teria sido Spinoza se por cá tivesse nascido e permanecido, ou então teria dado com os ossos nos catres ou fogueiras da Inquisição; além de tudo faltar-lhe-ia sempre clima e elementos de inspiração. Poderiam alguma vez Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Renouvier ou Bergson ser portugueses?”<sup>338</sup>.

“Creio saber”, parece responder Carvalho em 1951 à propositura da *filosofia portuguesa*, “que a índole e o teor da filosofia são supranacionais, ou melhor, a-nacionais”, mas tal deveria ser mediado “pela explicação metafísica da realidade que se vive”, de modo a achar “problemas e filosofemas mais ou menos correlacionados com a nossa idiosincrasia” (*OC*, V, 114-15). O dissídio tem como fulcro a extrínseca avaliação da longa tradição escolástica e *a contrario* uma esclarecida posição sobre a Modernidade, que Carvalho ergue como ponto de viragem de todos os saberes e da antropocêntrica inflexão filosófica. Se, em 1927, indicava “o inventário analítico e seguro dos factos biobibliográficos e o exame parcial dos problemas e inquietações intelectuais” da *cultura filosófica* em Portugal (*OC*, I, 337), reconheceria que esta “nasceu sob o influxo do movimento das ideias que originaram a Escolástica do século XII” (*OC*, II, 374); e, em *Descartes e a cultura filosófica portuguesa*, vira na última escolástica conimbricense, *post* Pedro da Fonseca e Suárez, “o canto do cisne do ideal científico” aristotélico que, na dedução silogística “enleava a razão numa mecânica abstracta que a isolava de todo o sentido renovador e (...) prendia-a a um saber estático” (*OC*, V, 303). Sílvio Lima, no esteio do mestre, confirmará o movimento anti-inovador, pois concessões a qualquer ex-cêntrica novidade foram “neutralizadas, dentro dos

---

<sup>338</sup> L. Cabral de Moncada, *Memórias. Ao longo de uma vida*, Lisboa, Verbo, 1992, pp. 219-220.



dogmáticos princípios da tradição metafísico-peripatética”<sup>339</sup>. Quer dizer, foi *uma* unilateral tradição filosófica que fundou de modo imperativo a tradição antifilosófica: a filosofia não «acaba» num ponto final sem devir; nem se esvazia no anúncio da (sua) finitude.

Ontologizar ou adjetivar a questão, não cindindo Carvalho (e a *geração de 1914* do primeiro Ortega, Marañón, J. Marias, de que é credor) o arreigado patriotismo republicano, mesmo das «pátrias locais» (cf. *OC*, V, 127), do convicto europeísmo do “Europeu, sempre atento ao apelo da conciliação e da unidade espiritual do Mundo” (*OC*, III, 349), seria desvirtuar o que *de início* instituíu o inovador quesito metodológico do programa que fundara. A reflexão sobre Dilthey, por fim sistematizada em 1947, reforçará a natureza sinalagmática do pacto filosófico: “Não há, pois, uma só filosofia verdadeira nem uma só concepção do mundo, embora todas tenham por denominador comum a ideia de unidade mais ou menos sistemática – e não há porque *o mundo como objecto pensável não pode separar-se do pensamento que o pensa*” (*OC*, VIII, 22, sub. ns.). A filosofia simetrizaria um *Selbstbewusstsein*, traduzível saber-de-si-mesmo, que elege o imo reflexivo do “domínio da pura subjectividade, da interiorização da consciência, dos repúdios resolutos e do sentimento de uma solidão acompanhada da alegria heróica de a povoar” num movimento de evasão metafísica que do saber vai à busca das essências pela íntima aspiração à universalidade e destemporalização (*OC*, I, 355-56). Ora, se a metafísica for entendida à maneira diltheyana como “a conexão cósmica concebida na relação com a vida *como se fosse uma objectividade* dessa vitalidade” e se o conceito nasce no mediterrâneo ático emancipado dos fundamentos religiosos, o seu pressuposto é que também o pensamento científico, a observação da empiria do mundo, a explicação racional dos fenómenos aí nasceu e sem a qual a metafísica é ininteligível<sup>340</sup>. Na *oecomomia* do conhecimento ático, cara e coroa no tráfico dos saberes, o *logos* é o reverso do *mythos*; mas *metafísica* é a pergunta fundamental sobre a (sua) circulação filosófica.

---

<sup>339</sup> S. Lima, *Obra Completa*, II, pp. 1374-75; cf. P. Archer, *Silvio Lima*, op. cit., pp. 539-550.

<sup>340</sup> Cf. W. Dilthey, *Teoria das concepções do mundo*, op. cit., p.79.

Parecerá mais claro, hoje, que o seu «universalismo» é uma versão eu-rocêntrica ou até «atlântica» do mundo, na dúplici matriz greco-romana e judeocristã, não falha da afirmação de “toda a superioridade do europeu” (OC, V, 38). Mas a bipartição singular / universal não é resolúvel num, nem por um, dos termos, ou pela eliminação de um deles (sem o qual o par não fará sentido); e a «querela dos universais» não se pode reduzir à ficcional abstracção do concreto para iludir o fluir e refluir das existências. É certo Joaquim de Carvalho admitir que “uma filosofia é sempre uma réplica às interrogações das coisas e da vida” e que, ao corresponder a uma “insatisfação do mundo concebido ou dos valores assentes”, se saldaria numa tentativa de arquitectar uma «nova visão do mundo” (OC, I, 356); mas só no mais vasto campo pluridisciplinar dos estudos históricos da cultura a inquirição filológica, doxística e hermenêutica da filosofia completaria o sentido. Não admira que num dos textos de despedida, na evocação a Ricardo Jorge (na Páscoa de 1958), considere que “não se serve a cultura com extremismos nacionalistas ou estrangeirizantes, que só viciam e deformam a compreensão esclarecida dos problemas histórico-culturais” (OC, V, 212). Ora, esta afirmação só será nítida se for atendível o modo como, na perspectiva de Joaquim de Carvalho, a filosofia, mais do que a literatura, a bibliologia ou a até a superfície da história política, esclarecia de modo decisivo os conteúdos da própria historiografia cultural nos termos e nos moldes em que a praticava.

Como se verá no capítulo V, quando lançar a experiência, embargada pela sua morte, de uma publicação periódica, que apenas na década de 1990 encontrará continuador em novos moldes no filósofo Miguel Baptista Pereira, a *Revista Filosófica* (1951-1959), então no auge da monologia «nacional» que a oficiosa ideologia académica exacerbava, consonante com a política do espírito salazarista e em clima de “fervoroso nacionalismo patrioteiro”, Carvalho abria as páginas à internacionalização universitária da filosofia, como foi bem notado e empiricamente se evidenciará, e rasgava os sulcos da investigação filosófica em mais latos horizontes<sup>341</sup>,

---

<sup>341</sup> Miguel Real, «Joaquim de Carvalho (1892-1958) – um liberal ortodoxo» *Litorais*, op. cit., IX, p. 34.

destituindo a paroquial obsessão da mesmidade que agredia a hipótese dialógica da *cosmopolis* à filosofia. Não fora outra a atitude ao dirigir, desde 1947 e durante a última década de vida, na fase mais criativa, rica e diversificada da sua produção, a Biblioteca Filosófica em parceria com a editora Atlântida, disponibilizando clássicos em português, muitas vezes em 1ª mão (traduzidos por Carvalho, Sérgio, Vieira de Almeida, M. Amélia Machado Santos, Sílvio Lima e outros) e na sequência da experiência quase épica, dir-se-ia, da homónima colecção que dirigira na extinta Imprensa da Universidade. Conclua-se: o «objecto» *desobjectivara*-se: “o que importa não é que haja uma coisa com o nome de História da Filosofia em Portugal”, regista em 1951, “mas o que se fizer com este título se faça pela única forma séria segundo a qual as coisas se devem fazer, que é fazê-las bem feitas” (*OC*, VIII, 239), modo de dizer que sem o estudo crítico e em primeira mão das fontes filosóficas, sínteses e generalizações redundariam em meras intuições impressivas ou alegações de estilo.

O repto, ancorado na historiografia filosófica, prolongara-se para o resgate definitivo de toda a investigação histórica dos *barbarismos*, em nome da maior autonomia do espaço crítico, teórico e ético, do sujeito epistémico: “já se torna intolerável, por enfadonha, a teimosia no jogo birrento da História e da Contra-História, ou seja o desatino das apologias e das diatribes em torno de uns indivíduos que tiveram de viver o seu tempo, que já não é o nosso” (*OC*, VIII, 22). Não era, com efeito, aporia residente na historiografia filosófica mas o diagnóstico da insuficiência hermenêutica da historiografia. Esse o motivo pelo qual refuta, em finais de 1934, ao então ainda confidente Alfredo Pimenta, que acabara de publicar *Elementos de História Portugal*, não só a redução da análise e da didáctica históricas do manual à superfície da história política, deixando no fundo a história das ideias, social e das instituições, mas sobretudo que fizesse dizer “em voz grossa, à História, o que segreda baixíssimo em política de hoje” e que tenha escrito, mais, para uso das escolas, “um canhão de 42, aumentando muito da nossa confusão civil” (*OC*, VIII, 141-42). Joaquim de Carvalho, o presidente do júri oficial que aprovara o manual escolar de Pimenta, o único a concurso para o ensino liceal, contestava, em privado, a ausência de perspectivas distanciadoras e

críticas na produção historiográfica: a amizade sofreria rombo irreversível, as cartas escasseiam e por fim não chegam ao mútuo espólio, a não ser protocolares cartões de condolências ou efemeridades.

Mas só se compreenderá a dimensão autêntica desta ruptura se for tomada em atenção a relativa estreiteza do panorama historiográfico, entrincheirado, a partir da década de '30, numa História oficial, promovida por querubins do regime e historiadores *demonstrativos*, como Pimenta ou João Ameal e pelo historicismo positivo de teor nacionalista ou o documentalismo «neutral» (tal como se praticava nas escolas universitárias) e uma outra historiografia, de raiz crítica e de conotação oposicionista, da qual Jaime Cortesão, Duarte Leite e António Sérgio seriam expoentes. Sem outros pontos de fuga, a grande renovação do campo historiográfico surgiria no final da década de quarenta, ou mesmo já em cinquenta, na dupla conjugação dos influxos marxianos e na crescente influência da historiografia social da escola dos *Annales* (Vitorino Magalhães Godinho, António José Saraiva, Óscar Lopes, Borges de Macedo, Borges Coelho) apostada em revelar novos contributos sociológicos e metodológicos à historiografia, ampliando fontes, objectos e focos e, sobretudo, processamentos analíticos que implicavam o alargamento do campo (história económica e social, das mentalidades) e da gramática (conceitos de dominância, hegemonia, estrutura, temporalidade). O passo teórico da nova abordagem historiográfica, Joaquim de Carvalho não o dará. O materialismo histórico e suas derivas metodológicas pareciam-lhe mais incongruentes do que o materialismo dialéctico, *processus* panlógico que não se desprendera da matriz hegeliana, e por esse motivo capital bem se vê o que estará em jogo quando Alberto Ferreira, a partir daquela dupla perspectiva, lhe desferir dura e póstuma crítica (1961) na revista *Vértice*. Mas a sua formação liberal não o impedirá de reconhecer o mérito a um jovem intelectual como Vasco de Magalhães Vilhena (1916-1993) licenciado em Coimbra (1939), ainda discípulo de Sérgio em deslocação para a interpretação sociológica da história filosófica que culminaria a breve trecho na filosofia dialéctica marxista e no materialismo histórico, primeiro diligenciando para ele uma bolsa em Cambridge, não utilizada pois a guerra terá dificultado o plano, depois aprovando-o em 1943 como assistente nas regências de História

da Filosofia Antiga e História da Filosofia Moderna e Contemporânea, experiência interrompida quando o discípulo se exilar em França.

Como contributo para a nova historiografia o trabalho de Carvalho fora outro e talvez por isso nem sempre reconhecido: colocar o saber da filosofia no regime de historicidade. E este numa exigência de probidade analítica e independência intelectual que o retirasse ao fácil jugo da dominância escatológica e da imediata dominação política ou do reino das historiosofias e teleologias que desconfiguram metahistoricamente o seu objecto. Mas ao não se furtar ao jogo temporal de uma razão continuísta (da qual ele próprio terá a noção, mais tarde, as acentuar as *descontinuidades*, em «Saber e Filosofar») e num universo teórico em que subsistiam, mesmo se de modo menos explícito, as noções (todo, causalidade, evolução) postuladas pelas metafísicas teleológicas, que no entanto rejeitava, nem sempre atendeu ou desatendeu mesmo à não homogeneidade do tempo histórico, sobreavaliando o *Zeitgeist*, ou ao encadeamento de séries não-causais, a despeito de buscar correlações, cortes, e esbarrar em descontinuidades. Em termos teóricos, a petição inicial seria anotada por Sílvio Lima (*O Determinismo, o acaso e a previsão em história*, 1943) quando aclara a imprevisibilidade (tendência, possibilismo, probabilidade frouxa) e o signo ateleológico do processo *histórico*<sup>342</sup> e explicitar a essencial *descontinuidade* também da história da filosofia, porquanto, relembre-se, “a épocas de máxima tensão criadora sucedem sempre largas épocas de relaxação, em que a mente parece não poder suportar o esforço metafísico”<sup>343</sup>.

### ***O fio temporal da razão: a historicidade das ideias***

Se a investigação da verdade solda o apólogo da Filosofia na sua incabada aspiração metafísica, não a pretensão dogmática de a possuir no

---

<sup>342</sup> Sílvio Lima, *O Determinismo, o caso e a previsão em história*, Coimbra Ed.ª, 3ª1958.

<sup>343</sup> Cf. *idem*, do intróito a J. Marías, *Introdução à Filosofia contemporânea*, op. cit., p. II.

sonolento travesseiro “para sossegar as inquietudes da razão”<sup>344</sup>, Joaquim de Carvalho justificará que também a historiografia filosófica persegue o anelo crítico à autenticidade e veracidade como exercício metodológico, cujo aprendizado teórico apenas se aclara ou desenvolve pela sua própria prática, após o prévio esclarecimento da razão, à maneira espinoziana, no fundamental *distingo* intelectual do sono e vigília, ilusão e «percepção verdadeira» (*Tratado da Reforma do Entendimento*, §§50; 51).

Essa desinteressada investigação, salientará um dos seus discípulos, seria para Joaquim de Carvalho o espelho rigoroso da vivência de um liberal cuja mais profunda expressão espiritual radicaria “na simples afirmação do livre-arbítrio e do direito à plena e pura investigação da Verdade”<sup>345</sup>. Mas da convicção da apreensão objectivista do *verum factum* ressurgiu a antiga aporia ou equívoco: a investigação da *verdade* afere-se, na via hipotética, pela mesma razão descendente que a toma, na sua base ascensional, como princípio fundamental do método, *i. e.*, como uma razão an-hipotética que no limite em si e a si mesma não se consegue afirmar ou infirmar. Poucos então, fora do pequeno círculo dos comentadores de Schopenhauer e Nietzsche, impugnavam no campo epistemológico da historiografia e da filosofia o carácter *factível* da verdade. E em diversos campos, por vezes extremados, procurou-se o *carácter concreto* da verdade: autores marxianos, reactualizando a pretensão objectivista que o positivismo comteano assinalara ao saber histórico, matizando-o agora com novas explicitações historicistas de teor dialéctico, irão propor o conceito de verdade como concreção ou *objectividade da verdade* das condições históricas em que é produzida<sup>346</sup>.

Ora, como Carvalho realçava numa epístola a um contraditor, “os factos não importam; o que importa é a dimensão que se dá aos factos, e é neste trabalho do espírito que reside o erro, a verdade ou a probabilidade. Devemos afirmar cegamente a verdade ou negá-la contundentemente, como

---

<sup>344</sup> Joaquim de Carvalho, Nota de apresentação, *Revista Filosófica*, op. cit., n.º 1, pp. 8-9.

<sup>345</sup> Eduardo Lourenço, *Heterodoxias*, op. cit., p. 421.

<sup>346</sup> V. g., Adam Schaff, *História e verdade*, Lisboa, Estampa, 2ª 1994, pp. 166-162; sobre corolários de W. Stark, *The Sociology of Knowledge* (1958).

corolário de uma teoria do conhecimento, não será desconhecer o problema da verdade, que é um problema crítico?”<sup>347</sup>. A petição relativista do seu historicismo ténue, no campo particular na historiografia da filosofia e da cultura, o carácter construtivo da formulação dos «factos» na mente do historiador, fará recuar o conceito de verdade do arcano território dos princípios absolutos para o transplantar no terreno processual e metodológico, como se viu no II capítulo; mas não afasta, à maneira kantiana, a ideia do *telos* de *veracidade* que a investigação historiográfica, mormente na busca *more metaphysicorum* da filosofia, deverá prosseguir, sem abstrair do fundo de positividade (alicerçado, lembre-se, no rigor documental, segurança informativa, amplitude interpretativa, não no fetichismo do *facto*) que permitiria conferir o *fundamento da verosimilhança* (OC, V, 213).

Filtrada à luz racional da filosofia da consciência, a historicidade resultaria como reconstituição ou exegese da memória, do saber que se sabe, se por *memória* se entender, como F. Pessoa intuiu, *a inserção da consciência no tempo*. Ora, na senda hegeliana, a autoconsciência representaria o nível mais elaborado e complexo da consciência, também na filosofia de valores da qual Carvalho é credor, tal como a formulou o mestre de Baden na *Introdução à Filosofia*, a obra de Windelband de referência para a propedêutica filosófica e que cuja leitura aconselha; e embora julgasse que a melhor introdução à Filosofia fosse a de Oswald Külpe, especulativamente mais notáveis seriam as de F. Paulsen e Wilhem Windelband, que possuía em traduções italiana e inglesa, aquela notável pela crítica da teoria do conhecimento e de crítica ao materialismo e “esta, pela teoria da filosofia dos valores, da qual Windelband foi um dos mais profundos criadores e intérpretes. De passagem, direi que as Histórias da Filosofia de Windelband são as melhores”<sup>348</sup>. Se o que caracteriza a filosofia é a autónoma formulação e circunscrição do seu próprio objecto, reconstituindo-o a partir da inventariação de *problemáticas*, a filosofia opera na mediação de *constructos* e juízos valorativos, e não por intermediação de juízos de *facto*. Quer dizer, o material empírico, o pensamento que se

---

<sup>347</sup> Carta a Alfredo Pimenta, de 3-IX-1933, AMAP, *Espólio Alfredo Pimenta*, ct: 10-29-4-5-34.

<sup>348</sup> Carta a A. Pimenta, de 25-I-1929, *ib.*, ct: 10; 29-4-4-110.

estuda, é cravado pela crítica à luz objectivante da filosofia de valores de quem o estuda, o que lhe permitiria, com Brunschvicg, estabelecer a filosofia como a singular actividade intelectual que de si mesma toma consciência. Percebe-se o motivo pelo qual o *topos* da historiografia filosófica de Carvalho se tenha atado à sistemática busca dos semas reconstitutivos de uma filosofia da consciência, *à qual só ela mesma acede* e na qual se reflecte a diltheyana autocentralidade dos valores estruturantes da significação histórica. E portanto as arcanas pretensões objectivistas e neutralistas, tal como o programa de *La Revue Historique* as formulara (G. Monod, 1876), não fariam qualquer sentido senão no plano deontológico e da probidade da selecção dos materiais, da formulação clara dos objectos e da fiabilidade construtiva das sua edificações.

Comentando a asserção kantiana da história como conflito da razão consigo mesma, Paul Ricoeur em obra coeva, *Histoire et Vérité* (1955), examinara *objectividade* e *verdade* históricas no senso epistemológico estrito facultado pelo trabalho empírico e a inteligência metodológica, cifrado numa linguagem cientificamente inteligível mas indesligável, no caso do historiador, da sua qualidade e subjectividade reflexivas<sup>349</sup>, na via fecunda que o guiará à meditação historiológica sobre os desfiladeiros da memória e do olvido, na obra final. A análoga dificuldade irá responder Joaquim de Carvalho, antes adoptando a via construtivista do saber histórico, em dois níveis distintos: primeiro, observando escrupuloso respeito heurístico pelo texto filosófico, na exemplar probidade das glosas às obras e autores que elege e zelando observar a sua singular subjectividade, sem chamar à colação generalizações abusivas.

Num segundo nível, ao tentar certificar a sua crença na autotransparência da razão, indo ao encontro intencional da *sagesse*, ao desabrigo da momentânea paixão, à qual se ascenderia pela reflexão sistemática e no exercício contraditório da razão, um pêndulo de Foucault que na sua oscilação tenderia a encontrar o caminho do meio entre o senso comum e a noção de verdade, acolhendo a lição idealista de Boutroux e dos neokantianos que nesses dois andamentos reliam as antinomias da

---

<sup>349</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1964<sup>2a</sup>, pp. 23-24.



razão, na aventura do (re)achamento do ponto de equilíbrio socrático de e para uma razão dialógica, pois que em si mesma seria a *sagesse* estéril terra de ninguém<sup>350</sup>. Será nesta dupla via de ponderação e razoabilidade, acolhendo a lição ética da filosofia dos valores (Windelband, Brunschvicg, Dilthey), que Carvalho legitimaria a sabedoria do bem em si, o saber das *verdades morais*, epocais e circunstanciadas, e repelirá a concepção aristotélica e legalista da filosofia como *ciência da verdade* assente na perfeita simetria e justaposição lógica e ontológica dos «primeiros princípios» e das causas últimas (*archai*) do conhecimento absoluto, posição que se depreende, além das petições iniciais, do longo comentário ao *Alfa minúsculo* da *Metafísica* de Aristóteles, ou do Pseudoaristóteles (cf. *OC*, II, 420-422), num autor sobre o qual bem reconhecia o posterior trabalho de dogmatização dos problemas gnoseológico e teológico suscitados pelo tomismo e cedo estudara (1917) a *adaequatio rei et intellectus* na teoria da verdade e do erro nas *Disputationes metaphysicae* de Francisco Suárez: ora, fora precisamente neste texto, a despeito de não enunciar uma síntese filosófica autónoma, que melhor detectou um cariz “tão dogmático, que nem aflora o problema da possibilidade da verdade, tão intelectualista, que o universo devém um silogismo em marcha, do mesmo modo que postulando a evidência como princípio criteriológico, não distingue nem explica a verdade do erro” (*OC*, I, 148-49).

Percebe-se. A condenação moral da liberdade *intelectual* como fonte do erro, a redução da metafísica à ontologia e desta a mero atributo transcendental da revelação (*adaequatio*) do intelecto divino, seriam saltos mortais para o livre pensador, crente na razão autotransparente. Quer dizer, a eliminação do *problema crítico da verdade* excluiria ou reduziria a tentativa de pensar a filosofia fora do quadro do mais radical relativismo, o que se traduziria num cepticismo que nulificaria no limite as formulações, idealista ou materialista, do enunciado filosófico<sup>351</sup>. Por outras palavras, a dúvida no discurso do método é a via construtiva

---

<sup>350</sup> Na exegese da noção socrática de *sagesse*, Émile Boutroux, *Études d' Histoire de la Philosophie*, Paris, Félix Alcan, 3<sup>a</sup> 1908, pp. 49-50.

<sup>351</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, «Relativismo y racionalismo», (1921-22), in *El tema de nuestro tiempo*, Buenos Aires – México, Espasa-Calpe Argentina, 5<sup>a</sup> 1945, pp. 28 e ss.

de acesso ao saber, não o sistema destrutivo que enclausure o perpétuo devir do saber na sua negação, na senda kantiana que destrinchava os *suspensio iudicii indagatoria* dos *suspensio iudicii septica*.

Da Modernidade e do seu estudo, momento de viragem para a *equâmine* compreensão da contemporaneidade, ao contrário do que Herculano avaliara (cf. *OC*, V, 195), Joaquim de Carvalho apreendeu como o caminho da Filosofia, na segunda senda aberta após o trilha da aurora Grega, se formulou como consciência do empobrecimento ontológico da antiga solidez e fixidez de um mundo agora reduzido à expressão quantificável e a variáveis geometrias e esse será o filão que irá sondar, explorando a fissura quer na historiografia das ciências quer na historiografia filosófica, como melhor tradução do divórcio entre a cosmogonia dos Antigos e a cosmologia dos Modernos.

Se a mediação kantiana é fundamental na jornada, será Carvalho um dos responsáveis pelo reatar do fio da difícil recepção que entre nós o idealismo alemão tivera no meio universitário desde o século XIX. Embora discípulo nos cursos de Fichte e Schelling, Silvestre Pinheiro Ferreira, comumente lido como pioneiro divulgador da escola romântica e idealista, acabaria mais ligado ao empiriosensualismo de Locke e Condillac do que à fonte alemã do idealismo. O kantismo fora difundido em meios académicos, sobretudo na Faculdade de Leis e após 1836 na de Direito, por José Joaquim Rodrigues de Brito com a publicação das *Memórias Políticas sobre as verdadeiras bases da grandeza das nações e principalmente de Portugal* (1803-1805), obra eclética familiarizada com teses jusnaturalistas de Wolff, Puffendorf, Montesquieu, Adam Smith e Hobbes e dos sensualistas. Também Cunha Rivara (1837), Vicente Ferrer de Neto Paiva (1850), Manuel Pereira Jardim (1850) ou Lévy Maria Jordão (1853), acentuando o eclectismo e diversificando perspectivas prosseguiram na lição kantiana, mormente Ferrer ao coligá-la no organicismo místico de Krause e Ahrens à luz da monadologia leibniziana.

Desde essa época, comentadores como Rémusat, A. Otto, A. Vera, o vulgarizador e tradutor de Hegel, foram progressivamente conhecidos, sobretudo este último a partir da década de 1850. Kantismo e racionalismo, veios da Modernidade mal assimilada, encontraram inflexíveis adversários,

como Agostinho de Macedo para quem, no *Motim Literário* surgido no auge das Guerras peninsulares (1811), autores como Newton, Descartes, Leibniz, Locke, Malebranche não passavam de *salteadores* e canídeos: “muito ladrou um prussiano de Königsberg, chamado Kant”. No próprio campo liberal, embora Herculano já discutisse no *Panorama* em 1839 algumas teses de Kant e Schelling, a dificuldade de recepção à filosofia idealista surge nos locais mais insuspeitos. Garrett no tratado *Da Educação* (1829), não compreendia os “absurdos e coisas ininteligíveis com todas as suas transcendências”. Confrontado por esta recepção negativa Cabral de Moncada, em 1938, anotava que “o espírito português, sempre refractário à filosofia kantiana” fora “educado durante séculos dentro da Escolástica e do Jusnaturalismo teológico” até ao impacto da «escola da filosofia intermédia» representada pelo krausismo<sup>352</sup>. Tudo isto põe em evidência o modo como, nos termos e em sede propriamente filosófica, a filosofia kantiana tenha sido relativamente postergada pelo mesmo sistema de ensino oficial que ao longo de mais de um século, e talvez por esse motivo capital, depreciara em geral a relevância dos estudos filosóficos fora da epistemologia jurídica.

A mediação kantiana relevará (“quem pode furtar-se ao génio de Konisberga?”, *OC*, VIII, 19), doutro lado, da funda leitura de Espinosa, cujos guias são Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l’histoire du spinozisme* (1893) e Léon Brunschvicg (*Spinoza*, 1894; *Spinoza et ses contemporains*, síntese dos artigos publicados na *Revue de Métaphisique et de Morale*, 1904-1906). A conjugação do estudo do criticismo kantiano permitirá a Carvalho metodologizar a tentativa de apreensão do fio da racionalidade que mergulha e emerge do tempo: se, nos confins de uma teoria da consubstancialidade do real, a verdade é insusceptível de ser espartilhada – indivisa, enquanto verdade ontológica de um todo – e se é, *causa sui*, a expressão da racionalidade do ser que de si é causa,

---

<sup>352</sup> L. Saavedra Machado, «Reflexos das correntes filosóficas e pedagógicas contemporâneas em Portugal», *O Instituto*, vol. 112º, Coimbra, 1949; pp. 6 e ss.; L. Cabral de Moncada «O idealismo alemão e a filosofia do Direito em Portugal», *Estudos Filosóficos e Históricos*, Coimbra, Universidade, vol. I, 1958, pp. 244-48, F. Catroga, «O sociologismo jurídico em Portugal e as suas incidências curriculares (1837-1911)», *Universidade(s)*, I, *Actas do Congresso do VII Centenário*, U. Coimbra, 1990, pp. 406-08.

a sua essência será assim potência criadora ou, melhor, autoconsciência do ser determinante da sua própria essência criativa. Como evidencia G. Bastide, justamente num texto acolhido na *Revista Filosófica*, a racional apreensão da temporalidade joga-se e manifesta-se na interrelação de diversas durações, das quais *pelo menos uma é decidida* pelo movimento invariável e determinado, se o Ser é a *variável indeterminada*, ou apenas por si mesmo determinada, na apreensão da temporalidade da qual a Razão, que dela participa, atribui à conexão da historicidade a correlação determinante dos possíveis da racionalidade<sup>353</sup>.

Do exposto não se poderá inferir, com razoabilidade, que Carvalho tenha subscrito um monismo panteísta, que quer autenticar na metafísica anteriana ou entrevê no difuso panteísmo pascaliano, ou subscreva até qualquer aspiração à unidade ontológica do universo, putativamente herdados do filósofo da *Ética*; e nada nos permite afirmar ou denegar, com um mínimo de segurança informativa e crítica, qual o preciso lugar que o historiador ocupa nesse diálogo inacabado entre expectativas opostas, as de uma vida eterna e as de uma morte eterna, diálogo que também em Espinosa se diria aflorar, por vezes com violenta inteligência, no “heroísmo do pensamento”, como o considera (*OC*, II, 104). A tarefa do historiador sobreleva a do comentador de escola ou panegirista e a distanciação judicativa e crítica do observador, kantiano *espectador contemplativo*, signo do *theorein*<sup>354</sup>, afasta-o de qualquer apologia.

Perguntar-se-á: à luz da gramática espinosiana, a atribuição de sentido resolutivo à dialogia entre uma essência modal e uma existência própria, à qual corresponde, verifica-se na sua *composição* ou *decomposição*? O limiar intelectual do *Deos* ubíquo e, na hipótese contrária, do *Deos* inexistente, não se determina por quaisquer critérios de existência modal, finita, transitória e mutável, mas por imperativos éticos de uma razão *sub specie aeternitatis*, conquanto, irá relevar Deleuze, “ce n’est pas que les essences ou les vérités ne soient en elles mêmes éternelles; mais l’étant

---

<sup>353</sup> G. Bastide, «Le temps, la durée et l'éternité dans la philosophie de Spinoza», *Revista Filosófica*, n.º 8 (set. 1953), pp. 198-126.

<sup>354</sup> Cf. 9.ª conf.ª de H. Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, op. cit., pp. 83-90.

par leur cause et non par elles mêmes, elles ont cette éternité qui derive de la cause par laquelle elles doivent nécessairement être conçues”<sup>355</sup>. A liberdade racional, espinosiana e *necessária* autodeterminação sobredeterminante, dir-se-á convocar o *Heimat* da funda crença racional do historiador, na ligação nodal entre a eticidade e a produção teórica, que ele próprio elogia ao filósofo do *Herem*, no incontornável estudo introdutório ao Livro I: “A *Ética* é a confirmação plena da correlação, senão da subordinação, do pensamento puramente teórico à finalidade prática. O título que Espinosa deu à genial sistematização é de si suficientemente claro – e o que o não fosse, a sucessão das partes que a compõem e o ritmo interno do pensamento mostram sem sombra de dúvida a prevalência da problemática ética sobre e a problemática teorética. Significa esta maneira de ver que a Ontologia (...) e a teoria do conhecimento (...) têm de ser consideradas à luz da problemática ética – ou, por outras palavras, a racionalidade que vimos ser a característica da sua concepção do Mundo, não é separável da eticidade, que é característica da sua concepção da Vida” (OC, II, 236).

Por esse motivo capital escreverá, não sem a relevância própria que o racionalista lhe confere, que o *Deus sive Natura* espinosiano é “Razão que torna inteligível o mecanicismo do universo e mediante a qual a mente humana pode fruir a satisfação pessoal de se sentir parte integrante da ordem universal” e daí, num primeiro plano, essa manifestação só ser apreensível a partir de uma razão ética que atenda ao *mos geometricus* da sua cognoscibilidade (OC, II, 271-278) e daí, num plano mais mediato, com Victor Delbos e os ecléticos na discussão dos atributos, pensar o espinosismo como expressão suprema da gnoseologia racionalista, assente no realismo do ser e da razão de ser, e não como uma inteleção meramente idealista que diviniza o pensamento (*ib.* 285-86).

Joaquim de Carvalho não poderia deixar de atender à posição incerta e limitada a que uma redutora leitura idealista de Espinosa conduziria. Certamente por esse motivo, um par de anos após publicar o estudo maior sobre a tradução do Livro I da *Ética*, que preparou ao longo de mais de

---

<sup>355</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., pp. 100-103.

duas décadas, sabe-se hoje (desde 1928 amanha a obra, como confessa numa carta<sup>356</sup>), daria abrigo na publicação que dirigia à posição daqueles especialistas, como Joseph Moreau, que melhor aproximavam uma leitura da «ciência intuitiva» de Baruch, cuja natureza não é inteiramente racional, como enunciado sintético das gnoseologias idealista e realista, recusando o primado absoluto às ideias, se a correspondência entre ideias e ideatos não resultar, como a epistemologia idealista tradicional exigia, de «arquétipos» preestabelecidos. Para Espinosa, na leitura de Moreau, as ideias deslocam-se umas sobre outras com a mesma ordem e a *mesma necessidade* com que as coisas são produzidas na natureza<sup>357</sup>. É que, também na lição do criticismo kantiano, aprofundado neste ponto por Hegel, Croce e Dilthey, as intuições fundamentais, conquanto expressões teóricas de um conhecimento pessoal e de uma autorreflexão sobre a experiência (Dilthey<sup>358</sup>), só fariam sentido se fossem reelaborados criticamente como enunciados teóricos e conceptuais, isto é, como *conceitos*, enunciados susceptíveis de comunicarem o «pensamento universal». Só o conceito, enfim, é o instrumento de acesso (propedêutico) ao estudo do pensamento, pois permite uma economia discursiva de outro modo não alcançável, na lição de Brunschvicg<sup>359</sup>.

De qualquer modo, enclausurado apenas em ideias e ideatos na sua *metafísica do concreto* e na perspectiva da observação do mundo sensível, Espinosa não considerou abstracções, ideias gerais, valores, princípios absolutos, fins normativos que norteiam as sociedades sem contudo assumirem uma expressão positiva, diga-se assim, ao mesmo tempo que em correlato e inverso processo a sua epistemologia desontologizava a *physis*, e essa parcial irrealidade física do mundo, *ordo rerum* existente mas sem autónoma explicabilidade ôntica em si e por si, seria inaceitável aos olhos do historiador e do fundo de positividade da sua formação intelectual, a de uma consciência empírica das coisas que busca teoreticamente a sua

---

<sup>356</sup> Carta a Alfredo Pimenta, de 13-II-1928, AMAP, ct: 10; 29-4-4-104.

<sup>357</sup>J. Moreau, «Spinoza et la philosophie de l'existence», *Revista Filosófica*, nº 4, IV-1952, p. 18-43.

<sup>358</sup> Wilhelm Dilthey, *Teoria das concepções do mundo*, op. cit., II, I. 2., pp. 112-113.

<sup>359</sup> Cf. L. Brunschvicg, *Introduction a la vie de l'esprit*, Paris, F. Alcan, 1900, pp. 22 e ss.

explicitação alicerçada na crítica dos resultados que as próprias ciências vão postulando. E teria sido este o maior contributo *post* espinosiano do pensamento kantiano se, na exegese da sua lição, como salientou Miguel Baptista Pereira, a atenção para com o mundo fenomenal não se ausentara, porquanto “Kant deixa de ser apenas o ponto de arranque do idealismo mas início de uma análise do conhecimento finito do homem que teria de prosseguir até chegar à realidade do númeno e portanto à criação de uma Ontologia Moderna”<sup>360</sup>.

Tendo refutado este passo, por uma espécie de reiterada suspeição, que empobreceria o veio epistémico, sobre explicitações ontológicas, mormente da ontologia antiga, aristotélica e tomista que ao ser atribuída propriedades transcendentais, Joaquim de Carvalho, crente na onticidade do sujeito demiurgo do *Ich denke* kantiano e do Eu transcendental, não se afastará contudo e por este paradoxal motivo da aspiração espinosiana à compreensibilidade dos seres e do mundo que o saber propicia, na impessoalidade do *constructo* e na procura de uma objectividade correlacional, pois como se colocou em evidência a Ciência não se traduziria numa “representação pessoal da realidade” (cf. *ib.* 293-299). Ora, o fio da racionalidade, e não o do «progresso» ou «evolução» das ideias que, com Burckhardt, lhe parecerá absurdo, testifica-se e robustece-se *com* e na reatualização do lugar crítico de uma *prudência* hermenêutica, que por não abandonar Kant enfileirá com aqueles que estabeleceram com rigor o programa da sua reformulação ou renovação (Dilthey, Windelband, Cohen, Natorp, Rickert, Brunschvicg) ao relevarem, no campo do *ethos* quanto no domínio da *polis*, no fundo interligáveis e mutuamente exigidos, a lição do filósofo de Königsberg como a do primado da filosofia do sujeito, dos Direitos humanos e do concerto das nações (Th. Ruyssen) e da reconstituição secularizada da dignidade ôntica que requeria uma atitude de tipo compreensivo, também com Droysen e Max Weber. A dialéctica entre a dúvida e o saber, que traz nova dúvida superadora, só seria atendível à luz de uma gnoseologia racional e relacional, reatualizando

---

<sup>360</sup> Cf. Miguel Baptista Pereira, «Reflexão sobre Kant no segundo centenário da sua morte», *Biblos*, n. s., III (2005), pp. 175-187.

a lição de Renouvier para quem a história não mais seria do que o palco analítico da desenvolvimento da ideia praxilógica da liberdade, o tema de um dos filósofos de referência com o qual, em *Últimas conversações*, irá inaugurar, em 1930, a coleção Filósofos e Moralistas, em tradução de António Sérgio ainda exilado em Paris<sup>361</sup>.

Nesse sentido, como os filósofos de Marburgo, também Joaquim de Carvalho leu Platão à luz kantiana: as ideias podem ser imanentes à experiência na medida em que é o *eidos* que torna a {consciência da} empiria possível e só a torna possível se não for oriundo da experiência, com ela identificável ou empiricamente redutível, furtando-se assim da crítica aristotélica à teoria platónica das ideias. E esta posição só seria aceitável, no mínimo, atendível, se fosse acolhida a leitura da *História da Filosofia* de Hegel, mormente quando o filósofo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817) tomar a Ideia como o instrumento ou veículo conceptual que possibilita a legibilidade da relação entre Natureza e Espírito, experimentado e experiência, observado e observador, pois só a ideia pode conferir sentidos tendencialmente explicativos aos eventos históricos, vividos ou pensados. E daí que “o pensamento não é dado nem se dá imediatamente de uma só vez”, certifica Carvalho em 1952 no comentário à *Introdução à História da Filosofia*; por palavras suas as mais adequadas, “não é mas *devém*, sendo justamente pela consciência das várias formas, fases e períodos por que passa e se manifesta a sua desenvolvimento que ele se apreende, conhece e toma consciência mas plena e perfeita de si” (*OC*, II, 463-465). Em síntese, ao reverter a meditação cartesiana sobre a imobilidade e imutabilidade temporal do ser e da verdade e ao abrir a via para o conceito de historicidade (*Geschichtlichkeit*) do pensamento, Hegel reportá-lo-á como conceito fulcral no pensamento historiográfico, exemplar na historiografia reflexiva crítica e conceptual mas também presente na historiografia pragmática e universal, ao examinar esse processo vivo de criação permanente num teatro histórico que a si mesmo se origina, modifica, olvida e finda. Joaquim de Carvalho pensará que Hegel não levou até às últimas consequências

---

<sup>361</sup> Cf. Sobre esta tradução, que confessou ter feito em onze dias, os interessantes alvitreos a Carvalho in «Cartas do exílio de António Sérgio», op. cit., pp. pp. 962 e 963.



os próprios postulados: se considerou a historicidade do pensamento não considerou de igual modo a *historicidade das ideias*, a sua metamorfose e *inactualidade*, a sua desenvolvimento (cf. *OC*, II, 469), dir-se-á, a sua correlação e condicionalidade histórica temporal, recuperando o conceito de consciência como categoria gnoseológica, à maneira de Renouvier (na introdução aos *Essais*, I). Quer dizer: Hegel leu a história da filosofia, a partir da validação conceitual da filosofia; Carvalho entendeu-a a partir da historicidade da formulação dos seus conceitos.

Doutro lado, Ortega y Gasset, autor cuja produção segue de muito perto desde a década de vinte, assinalara já a ruptura fundamental que a filosofia inaugurara no século XX, isto é, após essa *época antifilosófica* em que fora hegemônica e sucumbira às mãos do cientismo (1850-1890), cesura instalada entre o sujeito teórico, hermenêutico, *pré-ocupado*, e o mundo que observa ou reconstitui<sup>362</sup>. Ler-se-á assim o teor da sua posição, porquanto é no campo da historicidade das ideias, o que é dizer também no campo de uma história da consciência e do seu achamento<sup>363</sup>, que Joaquim de Carvalho inaugura a oficina crítica, certificando a história da cultura, *latu sensu*, como o acume do esforço racionalizador e distanciado que a historiografia deve prosseguir no estudo das *Denkensformen* que ao mostrarem, com Spranger, a heterogeneidade da vida psíquica, poderiam ser transpostas para o proscênio das realizações culturais. Como Nietzsche escriturara, arguindo o excesso da história antiquária e monumental, só uma historiografia *crítica* facultaria a libertação do sujeito autoconsciente que do seu próprio sofrimento deseja se desobrigar<sup>364</sup>.

Sobre este plano, a leitura de Wilhelm Dilthey, “porventura, o filósofo de mais profunda e vasta influência actual, aliás mais subjacente do que ostensiva” (*OC*, VIII, 16), autor cuja centralidade celebrou a rede kantiana em projecção à fenomenologia e ao existencialismo<sup>365</sup>, terá o mérito de relevar o conhecimento histórico, o das «mentalidades históricas»

---

<sup>362</sup> J. Ortega y Gasset, *O que é a filosofia?*, Lisboa, BEI, 2007, Lição primeira, pp. 11-21.

<sup>363</sup> Cf. *id. ib.*, «O descobrimento da subjectividade», p. 121-125.

<sup>364</sup> F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, trad. D. Garzón, Madrid, Biblioteca EDAF, 2000, § 2, p. 49

<sup>365</sup> H-I. Marrou, *O conhecimento histórico*, op. cit., pp. 16-17.

e o da visão do mundo, como acesso insubstituível à compreensão do ser na sua conceitualização ôntica, moral e até cognitiva, reforçando o repto espinosiano pela compreensibilidade dos seres e não apenas pela explicabilidade das coisas na ordem cósmica de uma *natura naturata*. A tarefa capital da compreensão traduzir-se-ia assim, ao revés dos monismos metodológicos, na capacidade de correlacionar qualquer dada expressão com o «evento» ou estado mental adequado, através de juízos compatíveis com proposições analíticas e daí que qualquer acção superveniente seja já expressão de uma experiência que só mediante o recurso ao *espírito objectivo* se torna apreensível, requisito fundamental para a intelecção do real. Noutros termos: o estudo das manifestações do espírito objectivo no plano das instituições sociais e pedagógicas, num exemplo ou, numa visão mais geral, nos sistemas jurídicos e construtos filosóficos, apontaria para *formas superiores de compreensão* que decorrem da própria aptidão cognitiva e hermenêutica do historiador e da sua capacidade empática (*Erlebnis*) em apreender o íntimo sentido (*cogitatum*) do pensamento nas suas diversas materializações (filosóficas, jurídicas, institucionais) e nas suas raízes psicológicas e epistemológicas. Será através destas formas superiores que a mais relevante tarefa do historiador da filosofia se joga, pois no processo compreensivo acede-se à *apreensão intuitiva do todo*, ou seja, ao *Weltsanchauung*, universo explicativo e integrador à luz do qual qualquer dado ou aspecto parcelar se entende<sup>366</sup>, o que permitirá o diálogo interior, na *intimidade com o pensamento* (*Einfühlung*: cf. *OC*, VIII, 4), racionalmente distanciado mas empaticamente compreensivo, com o imaginário (e construído) «lado de lá» do autor, do documento, do *passado*, no processo reconstituente do objecto analítico. Ao delinear o meio caminho para o acesso fenomenológico, o fosso que contivera o saber dos antigos desabava: o sujeito participa agora no universo dos objectos.

Essa tornou-se na pergunta essencial que J. de Carvalho formula, com Dilthey, em particular com a *Crítica da razão histórica*, sobre a *possibili-*

---

<sup>366</sup> Cf. W. Dilthey, «A compreensão dos outros e das manifestações de vida» vol. VII dos *Gesammelte Schriften*, versão integral in Patrick Gardiner, *Teorias da História* (trad. e pref. de Vítor Matos e Sá), Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 4<sup>a</sup> 1994, pp. 259-273.

*dade* da compreensão histórica. Como o professor de Coimbra escreveu na reflexão de referência ao comentar a obra *Leibniz e a sua época*, de autoria do professor de Berlim e Breslau, “a verdadeira substância da História reside mesmo no sentido ou significação dos acontecimentos; e, conseqüentemente o saber histórico-cultural não é mero saber de objectos, como no mundo da natureza, mas um saber que vai da expressão ao expressado, dos materiais inertes à vida que os alentou, da letra ao espírito” (cf. *OC*, VIII, 20-21). Leitura reactualizadora, porquanto o mundo, ainda na lição de Dilthey que Heidegger amplia num movimento que se prolongará no existencialismo de Karl Jaspers ou de Jean-Paul Sartre, só se torna presente como vida, vivência, locução temporal e significação do ser histórico, *i. e.*, “só se nos torna presente como vida” (*OC*, VIII, 21).

Ao superar a ontologia dualista cartesiana e ao acolher a indecomponível ou indivisível *unidade substancial* do espírito e do corpo, o grande contributo leibniziano asilado por Kant (que afastará porém do requisito ontológico o estudo dos *phaenomena*, como construções de juízos sintéticos *a priori*), nas modalidades em que a singularidade monádica representa *motu proprio* o universo monadológico, elegerá porventura o fundo compreensivo e o melhor tributo metodológico e heurístico de Joaquim de Carvalho à historiografia cultural, ao abrir brechas nas explicações causais e refutar a nomotética, ainda legíveis na primeira versão do estudo anterior mas errantes na pascoasiana amadurecida, mobilizando espaços *estranhos* à luz normativa da vigilância epistémica do paradigma positivista. “Compreender”, aclarará o grande especialista da *Hermeneutik*, “não se traduz seguramente numa mera apropriação da opinião transmitida ou no reconhecimento do consagrado pela tradição. Heidegger, que foi o primeiro a qualificar o conceito de compreensão como determinação universal do estar aí (*Dasein*), refere-se precisamente ao carácter de projecto da compreensão, isto é, à *futuridade* do estar aí”<sup>367</sup>.

Este carácter projectivo e prospectivo é legível, seguindo ainda a lição de Dilthey, quando Carvalho atender a que há uma história evolutiva das visões da vida e do mundo e que as representações intelectuais e sociais

---

<sup>367</sup> Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, I, Salamanca Ed. Sígueme, 2003, p. 20, sub. ns.

(leia-se, centradas no indivíduo), nas suas manifestações objectivas, se mudam (e modificam) em função das condições da existência, pois se “a raiz última da mundividência é a vida”, “toda a concepção do mundo tem um desenvolvimento e chega nele à explicação do que em si está implicado”<sup>368</sup>. Subscreeve-se portanto o que J. Ribeiro sobre este ponto regista. Lembre-se o que se deixou exposto no capítulo II sobre a conexão anterior na busca de uma filosofia totalizadora, comunicada entre a metafísica especulativa e as tramas reais do pensamento incarnado e sofrido: “Neste tese fundamental reside, pois, a ruptura metodológica essencial” do universitário, ruptura que considera estar longe ainda de ter produzido todos os frutos e da qual o autor não terá extraído as lógicas ilações, sobretudo por insuficiente reconstituição histórico-racional na eficaz acareação da obra *do génio que fora um santo* com o hegelianismo e o positivismo coevos, de cujas premissas Carvalho em parte não dissentira<sup>369</sup>. Há, contudo um percalço nesta observação; o historiador pode não saber *qual* devir se forja no presente instante que vive; mas certamente discernirá os devires que não foram futuro, nos presentes que estudou, agora passado. Como Schlegel notara, o historiador é o profeta do passado, aquele que reconhece o inacontecido.

Como na crítica da razão histórica, de Dilthey, e na *Historik*, de Droysen, cujo vínculo de temporalidade na formulação histórica certifica a emancipação do neokantismo coevo de pendor mais abstraizante e especulativo, também em Joaquim de Carvalho é legível a ressonância lógica do empirismo inglês e o vínculo que a metodologia das ciências naturais (*método da ciência moderna*) lhe continuará a suscitar, pois como notou Gadamer, “por muito que Dilthey defendesse a autonomia epistemológica das ciências do espírito, o que se chama método na ciência moderna é em toda a parte uma só coisa, e tão-só se rotula um modo particularmente exemplar das ciências da natureza”.<sup>370</sup> Aberta a porta de serviço gnoseológica para sair do plano transcendental e apriorístico, o legislador

---

<sup>368</sup> W. Dilthey, *Teoria das concepções do mundo*, op. cit., pp.111 e ss; 115 e ss.

<sup>369</sup> H. Jales Ribeiro, «A ‘Filosofia Portuguesa’ e o ‘Estado Novo’», *Biblos*, n. s. III, 2005, pp. 147-159.

<sup>370</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, I, ed. cit., pp. 34-37.

não legislaria no vazio de uma razão que tenderia a subjectivar-se<sup>371</sup>. Por esse motivo, Carvalho reconhecerá que o campo fértil para a lavra conceptual do empirismo fora anunciado por John Locke em *Ensaio sobre o entendimento humano*, assinalando não só a caducidade das concepções escolásticas da Ontologia como abria novas pistas para a explicabilidade do mundo natural: “A máquina de guerra que o livre-pensamento e o reformismo social do século XVIII assestaram contra as ideias e crenças tradicionais fora construída com algumas peças inventadas por Locke; daí o *Ensaio* ser combatido pela atitude mental que separava a Filosofia da Teologia e pelos pressupostos epistemológicos que poderiam conduzir à incredulidade e pareciam ser – e foram – uma das fontes do enciclopedismo e, sobretudo, do que então se chamava o «filosofismo»” (OC, II, 352-54). Mas não deixará de comentar a *ironia do destino*: no historial persecutório que entre nós os novos conceitos anti-inatistas conheceram, tanto nos manuais e programas da lógica escolástica quanto nos cárceres da Inquisição, quando for adoptado no ensino o manual universitário de Genovesi triunfará um empirismo mitigado que fazia afinal largas concessões ao mesmo Locke que oficialmente era expurgado do sistema de ensino e colocado no Índice.

Ora, ao retomar num fio ininterrupto ou sem cesuras o anelo à racionalidade, a exemplo, como se viu, da sua historiografia das ciências, Carvalho tendeu a operar conceptualmente no contínuo temporal dissipando ou não valorizando cesuras e descontinuidades que a teoria reavia<sup>372</sup>, mas desconstruía contudo aporias julgadas irresolúveis: a história da filosofia não pode ao modo sistémico, omniexplicativo e panlógico hegeliano, que é um *paralogismo*, investigar no vazio o *dever-ter-sido* histórico partindo de uma ahistórica ou inverificável hipótese em busca de puros conceitos que a fundamentassem, quais sejam a objectivação do Espírito absoluto; ou a posterior regra de três simples comteana do progresso indefinido, ilusão na qual, acusara Renouvier, o progresso se verteria em novo fatalismo

---

<sup>371</sup> Cf. Gilles Deleuze, *A Filosofia Crítica de Kant*, Lisboa, Edições 70, 1994, reimp., pp 21-22.

<sup>372</sup> Cf. Georges Gurvitch, «Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie», *Annales. Economies, Sociétés, Civilizations*, Jan.-Março, 1957, pp. 73-84.

moral que destruiria qualquer tentativa ética de autodeterminação cívica, e intelectual, dos sujeitos. Cair-se-ia assim num de dois buracos lógicos, incapacitados para mobilizar a *noesis* historiográfica. Como Zenão, caindo numa espécie de vácuo exógeno, ignorante da sua própria endohistória ou *microhistoricidade* (ou da conjuntural *macrohistórica* que condiciona a produção conceptual); ou caindo no buraco caótico da dispersa curiosidade erudita ou da balbúrdia opinativa, pois ambos os enunciados ao nulificarem o esforço noético do pensamento filosófico configurariam “os pecados mortais do historiador da Filosofia”, porque fundados, dir-se-ia, na maçã mesma da legalidade cósmica devorada pela serpe racional e omnisciente.

Este pecado original, vulgarizado de resto entre historiadores e sociocratas na época em que Carvalho lhes aponta o bisturi, escrevendo, consistiria na *presciente* sabedoria do futuro e na fundamentação *retrospectiva* de um qualquer passado. Doutro lado, seria essa historiografia filosófica cega se apenas se ativesse à conjuntura histórica da sua produção, sem atender ao, ou entender o pensamento filosófico na sua específica linguagem criativa e conceptual nem relevar as intuições primordiais do Ser que as grandes filosofias exprimem e que antecedem, vigiam ou superam a historicidade circunstancial (*v. g. OC, II, 225*). Mais do que na historiografia dura, o historiador da filosofia e da cultura constrói o seu saber na avaliação da *possibilidade* operativa da realização histórica do pensamento, não da sua concreção (a paralaxe hegeliana); e mais do que noutros campos parcelares, a historiografia é aqui inseparável dos seus artífices.

Diga-se de outro modo: se Carvalho aceita a lição hegeliana da História da filosofia, lida como história conceptual ou das ideias, é para recusar liminarmente à história *uma* filosofia, *i. e.*, qualquer das Filosofias da história a principiar na do mestre de Heidelberg, uma filosofia que a si e em si própria se cumpre, autotélica, porquanto o conceito de transtemporalidade já aí “sofreu a deformação resultante do *espírito de sistema*” e caiu numa circularidade sem termo, o primeiro buraco, da qual Benedetto Croce, apesar de refutar o panlogismo como a parte morta do hegelianismo (a tradução de *O que é vivo e o que é morto na filosofia de Hegel*, será incluída na colecção Filósofos e Moralistas, em 1933, em excelente tradução de Vitorino Nemésio), seria o expoente contemporâneo, com a

sua intuição de que toda a história é filosófica e de que toda a filosofia é histórica (OC, II, 471-473), abatendo ou matizando afinal a árdua fronteira traçada em termos hegelianos entre o campo do que seria uma historiografia «pragmática», distinta do terreno vasto de uma historiografia ideológica, ou seja, historiosófica.

É que para se historiar a filosofia se exigiria um *duplo* plano dialógico com a filosofia mesma, no estrito respeito pelo objecto teórico e os seus termos e na elaboração da hipótese operativa (*speculatio*) e interpretativa. Em ambos os planos o autorreferente universo epistémico do historiador é duplamente convocado, embora, como se vem anotando, Carvalho não explicita teoreticamente em toda a extensão e em todas as suas sequelas as premissas que lhe possibilitam a reflexão, por outras palavras, não elabore *filosoficamente* o universo de dificuldades teóricas que a sua prática historiográfica suscita, tese geral que R. Chartier avoca hoje como exigência autolegitimadora do próprio ofício e pré-requisito da sua validação prática<sup>373</sup>. Na obra do mestre de Coimbra, como anotou na década de 60 Alberto Ferreira, a partir de um ponto de vista mais teleológico e historiosófico do que historiológico, “não se vê claramente assimilada e exposta com método, a filosofia da história ou concepção filosófica que orientassem a sua pesquisa”<sup>374</sup>.

A filosofia da história não se poderia ver, nem vê, porque a refutou com vigor Joaquim de Carvalho como suprema distorção a que as paralexes perfeccionistas e teleológicas a sentenciavam; mas coisa inteiramente diversa seria aceitar o logicismo, metalógico, entenda-se, subjacente no espírito de sistema: Carvalho impossibilitou-se de recorrer a um sistema teórico ou filosófico pré-fabricado para instalar a sua oficina artesanal de historiador, onde ela mesma foi explicitada se bem que não teorizada, como se tem insistido. Ao abrir as portas à filosofia deixou a sua explícita filosofia à porta, envolvida nos comentários, embora fosse em grande

---

<sup>373</sup> Cf. F. Catroga, «O valor epistemológico da História da História» in Maria Manuela Tavares Ribeiro (ed.), *Outros combates pela história*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2010, p. 221-22.

<sup>374</sup> Alberto Ferreira, «Joaquim de Carvalho e a cultura filosófica portuguesa», op. cit., p. 124.

parte da filosofia e da sua história que tratava. Começou por demarcar na sua própria obra, e essa tarefa é por si só desmedida de rigor e obstinação, o campo historiográfico do campo especulativo, de modo a não permitir intrusões que *internamente* desvirtuassem o labor historiográfico ou excessivas contextualizações que *externamente* descaracterizassem a tarefa especulativa, tentando articular, por vezes com grande mestria, como ocorre nas melhores análises espinosianas ou anterianas, um paradigma analítico que não deslumbrasse pela *exaustão narrativa* o rigor heurístico e a precisão descritiva, nem amputasse a profundidade da investigação crítica e analítica, responsabilizando-se assim por deslocar essas investigações do plano de uma fundamentação meramente psicológica para o campo de uma apreensão hermenêutica, que, dada a residente raiz especulativa e metafísica, culminará na explicitação de uma consciência histórica como *terminus* de um saber de si mesmo da actividade intelectual ou, nos seus termos, espiritual.

Sabe-se como espírito de sistema e finalismo, apriorismos inverificáveis que expõem o bíblico *desejo de reconciliação análogo ao prometido por aqueles para quem a história já teria começado a terminar*<sup>375</sup>, confluem num beco tautológico e empiricamente não evidenciado, nem em rigor evidenciável. Recorrendo à conhecida imagem de Kuhn em *A tensão essencial*, como a criança num *puzzle* a encaixar peças, o historiador está a descobrir a estrutura narrativa num amontoado de pré-informações sem aparente ligação entre si<sup>376</sup>. Mas o *puzzle* da história é de configuração variável, conquanto em muito dependa da qualidade informativa das «peças» (documentais, teóricas) que se manuseiam e da capacidade cognitiva, lógica e emocional, da *criança*, o historiador, na analogia da inocência de Kuhn: dos mesmos hipotéticos materiais serão construídos *puzzles* diferentes. E se os historiadores não operarem só por analogias, mormente na representificação factual, outras crianças não saberão o que fazer com as peças; e outros historiadores omitem peças e fixam-se, formal

---

<sup>375</sup> Cf. F. Catroga, *Os passos do homem como restolho do tempo*, op. cit., pp. 174-175.

<sup>376</sup> T. Kuhn, *La tension essentielle*, op. cit. pp. 33 e ss.; para uma interpretação, Norberto Cunha, «Paradigma, ciência e Historiografia» in *Outros combates pela História*, op. cit., pp. 221-225.



ou funcionalmente, na sintaxe narrativa. Ou especializam-se em retórica e apologetica e insistirão em modelos pré-fabricados para construir *puzzles*. É o caso mais acabado e normativo dos construtores das *grandes sínteses*.

Joaquim de Carvalho terá essa percepção, como se salientou no II capítulo deste estudo, de que a época das grandes sínteses, a do *puzzle* perfeito e único, das quais o Positivismo representaria a diligência derradeira, se arruinara com o início do século XX: se filosofia e historiografia filosófica herdaram “um conjunto de tópicos fundamentais acerca da teoria do Saber, do sentido da história que o homem tece e destece e da concepção do mundo”, nos escombros da I grande guerra desse sentido homogêneo de positividade, veiculado por Teófilo, Gomes Teixeira, Júlio de Matos, Bombarda, Gama Barros, adviria o palco conflituante e do desacordo nenhuma outra teoria da ciência ou síntese filosófica lograria impor-se<sup>377</sup>. Centrando-se no sentido pragmático e no recurso ao *common sense* da inteligência prática, o historiador coibiu-se neste aspecto de qualquer ex-centricidade teórica ou evasão onírica ou presciente na sua analítica das desenvolvimentos históricos: a história, *maxime* a história do pensamento e das ideias, não se cifra numa reconstituição ontológica do ser ou na prognose do que não se sabe, mas na investigação da onticidade da vida humana nas suas diversas, diferenciadas e contraditórias manifestações culturais e científicas e enunciados teóricos. Para tal, teria de admitir que a compreensibilidade possui já uma racional e correlacional estrutura narrativa ou pelo menos aceitar, operação tácita que empiricamente testou ao longo da obra, que a nascente da compreensão, como operação hermenêutica, do esguio fio de água da sua própria história desaguará no largo mar da autoconsciência histórica.

O que não deixa de constituir uma implícita filosofia da história, pese o aparelho crítico que a inabilita: tornada enquanto tese historiográfica e não como filosofia vitalista, bem poderia pensar, com Vacherot, que é o *espírito* que (no presente) dá vida ao *corpo* histórico. Equivalia a admitir que é já filosófica a tarefa compreensiva do saber e das expectativas das quais o saber se alimenta: “Toda a actividade filosófica criadora”, anota

---

<sup>377</sup> Joaquim de Carvalho, «Posição» (nota de apresentação), *RF*, 1, 1951, pp. 5-6.

em 1951, “radica inevitavelmente em dada ordem de conhecimentos, que, por assim dizer, lhe imprimem feição peculiar: S. Tomás de Aquino não é compreensível sem o primado da Teologia, Descartes, sem o fulgor da demonstração matemática, Kant, sem a exactidão das leis da Física e da Mecânica Celeste, Hegel, sem o descobrimento da historicidade do pensamento, Bergson sem o mundo germinante da Biologia. Criador original ou meditador escrupuloso, filósofo algum pode furtar-se ao ditame dos conhecimentos que lhe nutrem a reflexão” (OC, II, 431).

Da tensão diltheyana entre historicidade (saber de si no tempo) e historiologia (que releva de um suposto saber teórico em si), da disciplinada oscilação dialógica entre experiência e filosofia, resultaria toda a arquitectura historiográfica carvalhiana como resgate do idealismo, o da torrente que adveio da fonte kantiana, programa que não abandonará na tentativa de reconstrução de uma sólida referência epistémica que transportasse a Razão crítica, ainda com Dilthey, da protohistórica crítica da razão pura para a crítica da razão histórica, *i. e.*, para a apreensão da historicidade da própria razão, o mesmo é dizer para o terreno demiúrgico da gnoseologia, como por certo sustentou Gadamer na leitura diltheyana: se o mundo histórico se escrever e inscrever num texto aberto em permanente cifração e decifração e se essa tarefa de interpretação hieroglífica for o mais sagrado *munus* do historiador (Ranke), a história reduzir-se-á por evidência à «história do espírito»<sup>378</sup>. Talvez se perceba aqui melhor a «inactualidade» de Carvalho na recusa conceptiva, prática, de centrar a investigação numa história política, económica ou mesmo numa história social que precedesse ou fundamentasse, com intuito meramente judicativo e justificativo, a historiografia cultural.

Alberto Ferreira denunciará esta alegada insuficiência conquanto Carvalho não divisara com resolução o modo como a historiografia filosófica se traduz já numa “fenomenologia da consciência social” e como esse seria o reflexo afinal do *atraso* português, do “atraso da nossa consciência social”, produto mesmo “do atraso das forças produtivas incapazes de nos projectarem para fora da nossa relativa hibernação política

---

<sup>378</sup> H.-G. Gadamer, «La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo», op. cit., pp. 277-304.

e social”. Tal traduziria a inaptidão para pensar em termos dialécticos; e reflectiria “o ânimo liberal do pequeno-burguês que ele era”<sup>379</sup>; mas essa limitação, aos olhos do crítico marxista, não o teria impedido de denunciar o próprio atraso e “frustre teorização filosófica em Portugal” que, ao invés da Europa, “não encorajava a reflexão filosófica e consentia que a história da filosofia ficasse ao nível do improvisado fácil”, relevando o “desinteresse dos portugueses pela sua própria cultura filosófica”. E teria sido este o maior contributo de Joaquim de Carvalho, já que cumprira “historicamente a sua missão itinerante”, porquanto “os seus trabalhos assumem, pois, importância particular neste país resignado a seguir o tumulto mental através da França – como Eça um dia escreveu”<sup>380</sup>. A ausência da perspectiva dialéctica, e do materialismo histórico em particular, e a incompreensão do profético devir do Homem Novo marxiano, com acerto assacados a Carvalho, não aclaram as circunstâncias sincrónicas pelas quais, nas salas de aula de Paris ou afastado das ruas de Budapeste ou Berlim, fora do prazo de validade intelectual, o *homo novus* ia envelhecendo na Europa enquanto nos confins do senhorio, que se não vêem europeus, a golpes de Estaline morria. O que era anacrónico e passageiro, aos olhos do crítico, tornar-se-á assim de extrema actualidade, destruído ou caducado o Índice: sobre a demorada disputa da autonomia das instâncias, registre-se o esforço de Carvalho em repelir a redução da produção cultural ao mero epifenómeno superestrutural da existência material, norma causal e também ela *explicativa* que a literatura especializada hodierna postergou.

Por esse motivo essencial, mais do que construir sínteses culturais, aparatosos e modais *constructos* que não conseguem dissolver anteriores estratificações das filosofias da história ou iludir os indícios teleológicos, Carvalho comprovou como a tarefa do historiador da filosofia é sobretudo analítica, ao prosseguir no labuta da formiga na mesma senda erudita de acartar materiais documentais, bibliográficos, críticos e de os revelar à luz de uma Hermenêutica circunstanciada, cuja base paradigmática

---

<sup>379</sup> A. Ferreira, «Joaquim de Carvalho e a cultura filosófica portuguesa», op. cit., pp. 144-145; 136.

<sup>380</sup> *Id. ib.*, pp. 145-156.

entre nós apenas se encontra a partir de Herculano, na senda de Thierry, Guizot, Mommsen ou, sobretudo, de Ranke<sup>381</sup>. A este título, a sua atitude assumirá três relevantes consequências, em rigor as duas últimas mais tópicas do historiador do que do filósofo: a primeira, será a tentativa de afastar do campo da filosofia e da sua história qualquer impressionismo ensaístico ou *esteticismo* que danificasse a tarefa heurística, pois reduzir o modelo crítico heurístico a uma hermenêutica que sem ele exigisse exame, abrindo o caminho à hipertrofia hermenêutica sobre a apostasia heurística, seria render-se ao fulgor estilístico e estético, “mais apto a patentear os dotes de quem escreve do que a esclarecer a coisa sobre que escreve”, equivalente por isso a “adoptar um ritmo mental que a quase sempre conduz a que a opinião ágil ocupe o lugar do juízo ponderado, e que o pensamento se satisfaça com a delineação do esboço” (*OC*, V, 290-91). O ensaísmo, desde a sua matriz, instila em Joaquim de Carvalho a forte suspeita de que, “glosador” e semeador de questões, “Montaigne não filosofou: tropeçou com a filosofia e colheu-a com donaire de gentil-homem, sem se dar à cauta diligência de a desnudar e vestir de novo”, conquanto abrisse as portas subjectivas da modernidade para a autonomia da razão, para a *consciência* moderna da antropologia filosófica e para a multiplicidade das contradições lógicas que semeariam a dúvida cartesiana. Em síntese, discutir Montaigne como filósofo não seria mais do que uma “invenção” da filosofia do século XX, num autor que a par da genuína concepção estóica da Natureza praticara um “narcisismo estético” (cf. *OC*, I, 403-409). Percebe-se aqui a fractura que neste ponto Sílvio Lima ou Eduardo Lourenço representaram com o seu magistério.

A segunda sequela, como se referiu em tese geral, cifrar-se-ia ainda na decisiva recepção, também no campo da historiografia filosófica e cultural, da chamada escola metódica francesa de Langlois e Seignobos lançada em *Introduction aux études historiques* (1898), marcada pela escola historiográfica alemã, mormente por Ranke, cujos fundamentos críticos, heurísticos e hermenêuticos constituiriam a bíblia da historiografia

---

<sup>381</sup> Cf. P. Archer de Carvalho, «Herculano: da história do poder ao poder da História», *RHI*, 14, 1992, pp. 481-522.

contemporânea que até ao primeiro terço do séc. XX, e depois dele, persistiria libretto capital para a discussão da epistemologia histórica, ainda que sob o estranho enunciado da *ciência do particular*. Compreende-se. Caracterizando o «método histórico» Ch. Seignobos (1854-1942) partira do *documento*, em sentido restrito e lato (iconológico ou arqueológico), como “vestígio indirecto do passado”, para alicerçar a tarefa crítica da historiografia crivada por inquirição tríplice: *crítica da origem ou autenticidade* (crítica externa, heurística), *crítica de interpretação* (hermenêutica, crítica interna) e *crítica de sinceridade e rigor*. Procurando discernir a verdade da fantasia, o documento não é em si «prova» mas «indício» e caminho para se estabelecer uma «verdade científica» à qual não se deveria aderir por “tendência natural de credulidade” mas através de profundo exame crítico. Em si, pois, os testemunhos documentais não são «observações científicas», é sempre necessário acarear, confrontar, analisar e julgar<sup>382</sup>.

Entre os historiadores é hoje um lugar comum atestar que a escola metódica, mormente em França, se associou à historiografia positivista de matriz republicana, na glorificação nacionalista e colonial, caracterizando-se pela rejeição da *teologia* da história, das historiosofias e da história-literatura, sem se aperceber que ela mesma caía numa insciente filosofia da história de base empirista, quando não de teor apologético, de claro pendor colonialista e patriótico, paredes meias com a crescente exaltação nacionalista, que ao reutilizar o procedimento metodológico camuflará *post* 1918 um conjunto programático e doutrinal, sob o pretexto da «veracidade» e «objectividade» da *ciência* história. Sobre o peso testemunhal e o rigor documental do trabalho historiográfico, Joaquim de Carvalho bem sabia com Alexandre Herculano (na *Carta I sobre a História de Portugal*) do escasso valor probatório de tantos documentos que declaradamente *mentem*, se não forem crivados por contrafontes e interrogações; e na mesma linha da resposta ao objectivismo Marc Bloch advertiria um século depois, em 1941, como o testemunho pouco assegura sobre o que

---

<sup>382</sup> Cf. Ch. Seignobos, *La Méthode Historique appliquée aux sciences sociales*, op. cit., 1, pp. 6-42.

na realidade viu, mas muito “do que no seu tempo se julgava ver”<sup>383</sup>. Ora, se Carvalho cedo se afastou do sentido imediatista e fetichista do *factualismo* e documentalismo, dado o carácter mediado e reflectido que a *ciência de raciocínios* de Seignobos também exigia, a verificabilidade e probidade de investigação, a sinceridade e equanimidade de juízos, seriam estruturantes do seu trabalho historiográfico. Ele bem reconhece que “erudição e ciência são coisas profundamente diversas, tão diversas, que se as identificássemos, cometeríamos o contra-senso de confundir o instrumento com a inteligência que o maneja” (OC, VIII, 321). Ao não respeitar a proposta metódica da divisão de trabalho, que seriava o arquivista do monografista (tarefas atribuíveis a jovens investigadores) e este do operador de «combinações gerais» (tarefa dos professores seniores), a espaços esta atitude selectiva será enérgica e comportará custos, pagando tributo à erudição, não destacando com necessária amplitude o trabalho interpretativo e apresentando alguns *documenta* em “fase preliminar de investigação erudita”, como justamente Alberto Ferreira chamou a atenção. Porém, dado o volume da carvalhiana, perguntar-se-á de *quanto* tempo e de que espaço disporia o historiador para não deixar algum material em bruto. E mais útil para o debate: Joaquim de Carvalho não chegou a produzir, na última fase, a almejada síntese da própria obra, como reiterara epistolarmente aos que lhe são próximos. Sem a abóbada a nave ficou em aberto e algumas pedras amontoadas, à vista, sem talhe.

A terceira relevante consequência da tarefa analítica, específica da historiografia cultural e com particular incidência na historiografia filosófica, radicar-se-á na recepção do conceito de *Kulturwissenschaft*, oriundo da oficina de Windelband e das escolas alemãs, ao enfatizar o papel de *avaliador*, na elaboração de juízos próprios de «teor moral» ou de teorias do valor que um historiador da cultura operacionaliza *antem* ou síncronas do estabelecimento dos possíveis discursos do método ou dos procedimentos heurísticos que os concretizam. Registam-se vestígios de conteúdos na arqueologia de um discurso mais ético que moralizante, nalgumas das

---

<sup>383</sup> G. Bordé e H. Martin, *As Escolas Históricas*, Mem Martins, Europa-América, 1990, pp. 96-103; Marc Bloch, *Introdução à História*, Europa-América, 3ª 1976, p. 96.

suas principais obras, mormente nas que estreitamente dialogam com a filosofia, a começar pela *Ética* de Espinosa e pelos materiais impressos que a preparam, como sejam os *Diálogos de Amor*, de Leão Hebreu, nos quais o historiador pressente o cintilar daquela luz ética “que viverá eternamente enquanto o homem for Homem, enquanto sentir a suprema aspiração que o *Amor Dei intellectuallis* traduz” (OC, I, 290-91). O pensador, mesmo aquele cujo programa radica em repensar o pensamento, não tem forma de *desligar a consciência do mundo da sua consciência moral*, evidenciará Arendt para o Sócrates histórico de Platão e para a intuição fundamental de Kant ao re-presentar e repensar as coisas ausentes.<sup>384</sup>

Estudioso do *homo ethicus*, ele mesmo por formação homem essencialmente moral e que ao longo da vida perseguiu o ideal do Justo, estóico perante a bigorna repressiva e as circunstâncias adversas e pelo aprendizado da meditação espinosiana e kantiana da salvação racional, Carvalho não será contudo *moralista* nem nutre a “secreta ambição do moralista que legisla sobre a vida” (cf. OC, I, 358), campo vedado em séculos pela Teologia ardente e depois pelo frio Perfectibilismo teleológico. Não admira, na mediação da consciência moral, que eleja o historiador três estudos puramente analíticos desenvolvidos em dispersa cronologia e nos quais a capacidade de formulação dos juízos de valor mais se põe à prova, como sejam os casos daqueles que expendeu sobre António de Gouveia na relação controversa com o aristotelismo escolástico, sobre o neoplatonismo heterodoxo de Leão Hebreu ou, depois, sobre Oróbio de Castro na refutação espinosiana, integrando-os no horizonte da mais larga visão da filosofia e da história cultural europeia, em particular no contexto ibérico, acolhendo a lição de Laverde y Ruiz e de Menéndez y Pelayo (*v. g.*, OC, I, 147-148; 154) na correlação íntima com a matriz da atitude filosófica ocidental, sem a qual restariam ilegíveis as recepções e exegeses polémicas. Sobretudo são perceptíveis os vínculos resistentes com fontes e explicitações duma abrangente *cultura española* lida na obra monumental de Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912), quer em

---

<sup>384</sup> Cf. Hannah Arendt, «El pensar y las reflexiones morales», *De la historia a la acción*, Madrid, Paidós, Pensamiento contemporáneo, 1998, pp. 109-137.

*Historia de las ideas estéticas en España*, em *Horácio en España*, *Ensayos de crítica filosófica*, ou em *Historia de los heterodoxos españoles*, que incluía nessa cultura *desprezada* os heterodoxos portugueses (de Oróbio de Castro, Uriel da Costa, Isaac Cardoso, Amato Lusitano, Abraham Zacuto, até à investigação do erasmismo de Damião de Góis ou às correntes jansenistas na época de Pombal)<sup>385</sup>. Nesses vínculos Carvalho procurará as cesuras.

Mas é nos *Dialoghi d'amore*, de Leão Hebreu, em particular na estética idealista que se funde na teoria ética do amor, na mescla heteróclita de influências das quais o *Fédon* platónico é a matricial, que Carvalho lê, com Bonillla y San Martin, na mediação da Academia fiorentina de Lourenço de Médicis mais do que por influência indirecta em Luis Vives ou Giordano Bruno, a génese renascentista do programa espinosiano da passagem do mundano *affectio* no *Amor Dei* ao *affectus* no *Amor intellectualis ad Dei*, explorado na *Ética* (V, 31-33). Baruch não só lera os *Dialoghi* como estes estimularam o *Curto tratado sobre Deus*; e na ideação do intelecto puro liberto do amor corpóreo, Carvalho segue aqueles (Zimmels, Couchoud, Solmi) que haviam lido a pista, sem ir “até ao ponto de afirmar que Spinoza deva imediata e exclusivamente este conceito aos *Diálogos*; mas o que é incontestável é que Leão Hebreu representa um momento da sua formação e quiçá sugeriu os próprios termos”, confluindo, com o *De infinito* e o *Della causa*, de Bruno, na “poesia de vida de Spinoza no período juvenil da Sinagoga” (*OC*, I, 290).

E não admira que a extrapolação para a *polis* da teoria neoplatónica do amor, e não a da *República*, tenha o seu corolário na defesa da liberdade civil e da tolerância religiosa – que é uma tese de fundo ético, de *amor ao inimigo*, a despeito de leituras utilitaristas que se lhe queiram fazer – e que no estudo sobre o impacto de Espinosa na consciência portuguesa *contemporânea*, o historiador leia “a fonte perene de equilíbrio intelectual e moral” na esperança política, “alhures”, da “verdadeira vitória do spinozismo na medida em que a realidade consente o domínio

---

<sup>385</sup> Cf. *Historia de los heterodoxos españoles*, Lv. V, Cap. II, III, [www.igraudodargaude.com/textos\\_diversos/Menendez %22Pelayo,Heterodoxos%20Espanyoles.pdf](http://www.igraudodargaude.com/textos_diversos/Menendez%20Pelayo,Heterodoxos%20Espanyoles.pdf), a 13-VI-2013, pp. 690 e ss.



da razão sobre o espírito de violência e o império da *humanitas seu modestia* sobre as desordens do egoísmo” (OC, VIII, 4).

Reactualizando Kant, Carvalho punha em prática a *eliminação dos obstáculos que a razão coloca no seu próprio caminho*<sup>386</sup> e essa tarefa só poderia ser possibilitada pelo recurso autorreferente à autenticidade do pensamento ético e à própria capacidade crítica e judicativa. Ora, o elemento judicativo, *juditium*, alcançara em Kant significado assistemático cujo referente deixara de ser o senso comum e o *pathos* do senso comum, o autêntico momento do ser ético que o cidadão é, com Vico, Rousseau e a tradição humanista, mas essa significação não habita já a casa de uma filosofia moral nem se submete à razão empírica senão à de uma razão pura prática, alicerçada e alicerçando uma teorética da vida<sup>387</sup>.

Neste ponto já foi notado com parcial acerto que “ao mostrar a importância da serenidade moral e do espírito de tolerância, tendo como pano de fundo a defesa da racionalidade, Joaquim de Carvalho revelou não apenas o que aproximou o filósofo da consciência portuguesa, mas mostrou as razões pelas quais fora Spinoza um homem digno de admiração”<sup>388</sup>. Digno de admiração sem ressalvas, por parte de homens livres, o *Maledictus* dos ortodoxos, mesmo os que não invoquem ou explicitem qual ortodoxia. Mas um problema, retirado do cenário demasiado otimista em que foi colocado, subsistirá de novo irresoluto na proposição: à contraluz poente no mar da histórica prática da intolerância teórica, em que condições de sobrevivência semiótica naufraga o enunciado metafísico de *uma consciência portuguesa*? É certo que em momentos de lírica saudade, a que raramente se dava, ou ao modo do nativo optimismo de um Rousseau *naïf*, visse na alma portuguesa cravada a bondade e o espírito de beneficência, a que se aludiu (cf. OC, V, 133-136); mas como conciliar o excerto com a constatação do “ódio tão arreigado na nossa constituição psicológica” que ele próprio examina como o signo diacrónico

---

<sup>386</sup> Cf. H. Arendt, op. cit., p. 112.

<sup>387</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, I, ed. cit., pp. 62-63.

<sup>388</sup> J. Maurício de Carvalho, *História da Filosofia e tradições culturais. Um diálogo com Joaquim de Carvalho*, op. cit., p. 218.

estruturante na longa duração da cultura e sociabilidade portuguesas (OC, VII, 3-11)? A resposta só se achará indo pelo estudo metódico da história da cultura, inaugurado pelo historiador Joaquim de Carvalho, e não por conexões de ideatos e intuições, sem articular análises internalistas com o contexto histórico que as possibilitem; e sobretudo deixando de retroespervetivar no passado signos percursos do ilusório presente.

Viagem, cujo itinerário inicial foi cumprido pelo historiador, que implica o trânsito de uma história *por conceitos* para uma historiografia *das ideias*, o que é dizer, actualizando os termos, uma história das interacções, influências, analogias, das resistências e inovações, comparativa no comum horizonte europeu, nas suas mais claras imediações (Espanha, França, Flandres, Itália) e que uma vez aberto não mais se fechou na actual historiografia da cultura e que a outros campos, especificamente os da filosofia, da semiótica, da sociologia cultural, se abre. Porém, ao não promover o alargamento transversal de fontes – fora da sólida erudição (bibliologia, filosofia, produção literária, cronística, diplomática, etc.) – e ao não trilhar passos epistémicos que outras ciências sociais então já trilhavam, notadamente a antropologia, a psicologia e a sociologia, Carvalho isolou o termo «cultura» na produção erudita e escrita das elites sem atender a formas diferenciadoras e plurais de produção cultural e à sua apropriação como veículo e razão sociabilitária. Neste sentido, é sobre o *homem culto* e o *animal symbolicum* na linha da Ernst Cassirer<sup>389</sup>, que melhor objectiva as suas investigações no sistemático tentame interpretativo da dimensão simbólica da actividade humana. E por aí muito andou: na lavra e cultivo do terreno do espírito, ensinara Jaspers em *Philosophie und Welt* (1949), se “é ainda a história da filosofia que resiste como conhecimento essencial” são os grandes textos filosóficos que iluminam a história das ideias<sup>390</sup>; também Joaquim de Carvalho fundamentou e pesquisou não só a propedêutica filosófica, com uma clara feição historicizante, como justificou a sua articulação, num segundo momento, com a leitura crítica das

---

<sup>389</sup> Ernst Cassirer, *An essay on Man. An introduction to a Philosophy of Human Culture*, Nova York, Doubleday Anchor Books, 1954, pp. 14 e ss.

<sup>390</sup> Karl Jaspers, «L'Étude de la Philosophie», *Essais philosophiques*, Paris, Payot, 1972, pp. 62-68.

grandes produções culturais, da literatura aos textos científicos e mesmo a inventos técnicos, que patenteariam, como ajuizava, as mais perceptíveis marcas da marcha epopeica do espírito sobre a ignorância do mundo.

Em síntese, o seu programa racionalista não implicava apenas apreender a *razão histórica*, como se traduziu na construção da larga panorâmica filosófica em que traçou uma história da razão. De tal modo que, se lhe pareceu que avançar num sentido, o da filosofia, esclarecia ou iluminava passos novos para avançar noutro, o da cultura, também a inversa se lhe assemelhava verosímil. Ideais do *filósofo* e do *sábio* (sages) confluem nele em harmónica obstinação: sem a filosofia, sabedoria é fruto vão, repete-o no texto que sintetiza a duplicidade da sua actividade intelectual, *Saber e Filosofar*. E sem a sapiência, filosofia é uma superfície textual que não tenta sequer atingir o coração das palavras e das coisas.

### ***História da cultura, uma Hermenêutica da vida (intelectual)***

Sabe-se como o sema *cultura*, a ciceriana *cultura animi*, e os termos associados que lhe indicam tão vasta quanto vaga jurisdição poderão ser historiáveis no momento mesmo da sua sociabilização e aprendizagem de uma consciência da *pertença*. Por isso, prolongando-se para além dos meados do século XIX, o conceito hegemónico de cultura identificava-a com *cultura espiritual* em dupla vertente, a da perspectiva espiritualista (eclectismo, idealismo) e a da perspectiva psicologista. A despeito de diversas e até opostas fundamentações, o termo «cultura» aplica-se nessa época nos idiomas europeus ao fenómeno literário, embora em sentido mais abrangente o termo germânico *Kultur* melhor se traduza por «civilização», com específico enfoque na analítica do livro (bibliologia, bibliofilia) e do texto literário (estilística, gramática, estudos de género) a partir da qual se estabelece o confronto da obra com o autor que a produziu, tentando aí estabelecer vínculos compreensivos e tornando aqui relevante o trabalho da Hermenêutica que, na lição alemã, se ata às *Geisteswissenschaften* e ao idealismo racionalista como instrumento filosófico matricial das «ciências do espírito».

Mais limitado à tradição literária e textualista, representante em oitocentos da erudição que precede e acompanha o século das Luzes, e menos ligado à «filosofia pura» ou à história, o historiador da cultura paradigmático não seria mais do que um filólogo, “sobretudo, senão exclusivamente um filólogo”, patenteou K. Pomian<sup>391</sup>. Com efeito, só no séc. XIX, ou finais do XVIII, na Europa se potencia a luta pela *autonomia* cultural, e não já pela arcana libertação orgânica dos corpos intermédios. A voltairiana e francocêntrica *civilization* e a germanânoca *Kulturkampf*, «luta pela civilização», constituirão pois no prolegómeno romântico e idealista o desafio cultural à própria ideia de civilização material, como evidenciou N. Elias, examinando-as como representações mediadoras do particular e do universal, do concreto e do abstracto, do empírico-sensível e do inteligível, matriz que a afirmação dos estados-nações europeus traduzirá por diversas formas, não sem acentuar as culturas e particularismos nacionais à luz da textualidade da escrita e dos suportes que na diacronia a documentavam.

Problema colocado na excentricidade da órbita do pensável se for tomada em conta a obra de um filósofo, Friedrich Nietzsche, vindo do pensar originário das palavras, a filologia, que perfurará num veio o campo especulativo, da metafísica da existência à ética do Ser, enfrentando os míticos temores da morte, expressão superlativa do supremo bem que é o saber; e como o voo livre do seu curso conceptual é inseparável dessoutro minucioso trabalho miúdo sobre o *sigma*, logo iniciado em *Die Geburt der Tragödie*. Mas, em casos recorrentes, o enunciado não é plenamente satisfatório se se pensar no reportório das narrativas míticas que integrava o programa romântico como arqueologia dos significados e sensibilidades e portanto como um texto relativamente fechado – tal como foi lido na expressão do *Volksgeist* e no filão historicista que a convicção espoletou. Atitude que não tomou em conta o carácter ficcional das narrativas sobre o *self*, o *nós mesmos* como R. Wagner em *The invention of culture* avançou depois, tomado em perspectivas divergentes por E. Gellner ou E. Hobsbawm,

---

<sup>391</sup> Cf. Krzysztof Pomian, «História cultural, história dos semióforos» in Jean-Pierre Rioux & Jean-François Serinelli, *Para uma História cultural*, Lisboa, Ed. Estampa, 1998, pp. 71-95.

pesquisas que evidenciariam o modo foucaultiano como na própria instância narrativa (administrativa, normativa, homotética, disciplinar), a mais dessubjectivada, se insinua e se acha um autor (ou *produtor de textos*) no modo como consegue emergir do interior dos textos a ideia que o move.

De qualquer modo, seguindo a caracterização de Pomian, na segunda metade do século XIX esta visão exclusivista, ao reduzir a cultura à fenomenologia literária e ao suporte textual, seria contestada pelo pragmatismo daqueles que, sob influxo das novas ciências sociais (Economia, Sociologia, Etnologia), consideravam antes uma *cultura material* (termo que só no século XX e na década de 20 terá formalmente surgido), mais atenta a estudar as estruturas sociológicas, económicas ou *mesológicas*, antropológicas em sentido geral, da produção cultural, intento ao qual as leituras de K. Marx, W. Sombart ou É. Durkheim não seriam estranhas.

Ora, quando Carvalho iniciar as suas investigações, na época da I guerra mundial e sobretudo após a década de 20, esboçavam-se já claras tendências de superação da antinomia *cultura espiritual / cultura material*, a partir da semiótica e dos textos fundadores estruturalistas de Saussure, filão depois seguido por Lévi-Strauss, ou Jakobson, que não ao acaso desfocaram a tradicional atenção da história da língua tal como era praticada, como *nomenclatura*, para focarem a sua configuração concreta e reactualizada, examinando-a em função e como *corpus* do funcionamento do sistema ou estrutura relacional de signos. Ou seja, se a semiologia exigia uma explicitação segundo a qual a linguagem seria a um tempo expressão intelectual e sensível, individual e colectiva, as velhas antinomias sujeito / objecto e a arcana disputa de competências e da dimensão perforante do campo cognitivo dos sujeitos ou sobre a (in)cognoscibilidade dos objectos não fariam mais sentido, pois em termos do *comportamento* linguístico e da ordem semiológica os pólos do binómio não se deixariam apartar, nem tão-pouco consentiam fundir-se na amálgama da mútua incompreensão.

Não seria contudo o caminho seguido por Carvalho. No reiterado apelo à *positividade dos saberes*, “entendendo por tal o pensamento que se constitui e procura mover-se no âmbito dos factos directamente colhidos e observados” (OC, VIII, 231-32), e no diálogo mesmo com a história das ciências, dir-se-á ter retido a orientação testada e autorizada pelo idealismo

crítico esboçada a partir do seu próprio conceito de cultura, integrando-a porém numa visão institucional, corporizando o *espírito objetivo*, no étimo hegeliano e diltheyano: “Não se pode compreender a vida espiritual de um povo sem o conhecimento da mensagem das diversas gerações, cuja influência, transparente ou subterrânea, é contínua, não se lhe furtando o próprio génio, que tantas vezes aparenta uma fissura em face da herança tradicional e é sempre a revelação admirável duma individualidade”, escrevia no preâmbulo a «Instituições de cultura – período medieval» que integra o vol. I da *História da Literatura Portuguesa Ilustrada de Portugal* (1929). Daí que, ao atender ao exame historiográfico da escola e da biblioteca, os dois pilares institucionais que representam o núcleo perceptivo da desenvolvimento cultural, melhor apreenderá o “dinamismo que informa a vida do espírito” (OC, III; 127 e ss.).

Esta formulação, suportada por uma analítica textual modelar de tipo clássico, de quem possuía “privilegiada memória e grande poder analítico”<sup>392</sup>, retirará alguma da *vis* hermenêutica, sobretudo ao não considerar, em primeiro lugar, as limitações que a própria *universalidade ontológica* da compreensão comporta, na sua «relação com o ser»<sup>393</sup>; depois, ao não articular a miríade de *nuances* sociológicas que as culturas grupais (e locais, sistemas de parentelas, resquícios de sistemas comunais, etc.) experimentam *dentro* de conceitos pacificamente adoptados (Povo, Nação, nacionalidade, nos casos mais evidentes) com o chão social em que essas culturas se enraízam e do qual de certo modo falam ou veiculam.

Diga-se de outro modo. Na exegese do discurso sobre a experiência *histórica* é a amplitude e a escala dessa hermenêutica que permitem destrinçar *de qual* experiência se fala, afinal: ao divergir da escrita sociológica de um Durkheim e com ele de Henri Hubert ou Marcel Mauss, e ao afastar-se de uma linguagem sobre as *representações colectivas*, que num certo caminho entrarão, no léxico propagandístico do apólogo demencial, no campo da história social e política do século XX e cuja

---

<sup>392</sup> Eduardo Lourenço, «Na morte do Prof. Joaquim de Carvalho» (*Jornal da Babia* transcrito in) *Diário de Coimbra*, n.º 9523, de 5-XI-1958, pp. 1 e 7.

<sup>393</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, I, ed. cit., pp. 19-20.

representação crítica estará na base, por outra via, da coeva constituição da escola dos *Annales* e da história das mentalidades que se debruçam sobre as modalidades diacrónicas das consciências grupais, Joaquim de Carvalho acabou sobretudo por fundamentar a singularidade das representações individuais. Essa restrição individualizante é perceptível quando tomar o termo *cultura* como “expressão da diversidade criada do espírito e das formas pessoais que ela reveste; por conseguinte, como processo susceptível de novas determinações e modalidades” (OC, VI, 297). É certo que intentou ler, no «espírito colectivo», sobretudo no «espírito nacional», a confluência das representações individuais, como a história da filosofia na sua perspectiva lhe impunha e não pode deixar de impor, a despeito da instância desconstrutiva heideggeriana, dada a singular e cativa subjectividade da produção filosófica deste ou daquele pensador mais representativo ou influente, deixando na sombra imaginários e movimentos sociais, a não ser quando ao situar o ofício nas fronteiras de uma história das ideias sobre a Cidade, claramente se aproximar da historiografia política. Quer dizer, ao restringir o estudo da produção cultural à *mentalidade histórica* não abraçou uma *história das mentalidades* que desde Huizinga (e Michelet) se afirmava no horizonte da historiografia europeia mas que não tinha ainda desenvolvido a instância teórica, a exigência analítica e a metodologia, o que ocorrerá com Duby, Le Goff ou Vovelle, e sobretudo ao não ler os *comportamentos* (atitudes, práticas) como manifestações sociais das mentalidades<sup>394</sup>.

Percebe-se, numa outra perspectiva, a prudência exegética e heurística patenteada face aos territórios estético e linguístico. Professor, Joaquim de Carvalho bem conhecia a marca literária, estética e sensitiva da génese dos estudos culturais, a par da marca meramente bibliográfica e erudita, e temia a perda da recente declaração da autonomia epistémica da história da cultura, da qual na nossa apertada cidade das letras fora dos primeiros proponentes no estudo interdisciplinar e o seu mais eficaz representante: mas ao desinteressar-se por aprofundar o problema analítico da linguística que as novas abordagens lógicas, semânticas e

---

<sup>394</sup> François Furet, *A Oficina da História*, Lisboa, Gradiva, s. d., pp. 95-98.

psicanalíticas tinham introduzido, Joaquim de Carvalho não se deixou atrair pela funda revolução teórica que a semiologia trazia aos estudos não apenas linguísticos mas filosóficos e historiográficos. Optou, antes, por um modelo que conferia maior solidez modelar à correlação dos saberes e não por tentar qualquer via que se lhe assemelhasse incerta ou demasiado especulativa dada a petição inicial omniexplicativa que as novas abordagens por norma também impunham. Num caso mais claro, comprova-se o que se refere. Se as suas prevenções face à filologia orientam a exegese de um escrito de Silvestre Pinheiro Ferreira, em quem Herculano vira o mestre, «Reflexões sobre o método de escrever a história das ciências, particularmente o da Filosofia», editado em 1844 em sequência das preocupações sobre filosofia da linguagem e linguagem filosófica («Considerações sobre a gramática Filosófica», 1813, *Essai sur la Psychologie, comprenant la théorie du raisonnement et du langage*, 1826), Joaquim de Carvalho, no arrolamento analítico da historiografia filosófica, optará por examiná-lo mais como um filósofo ligado ao «espírito de sistema» do que como o historiógrafo de ideias (OC, II, 140-146), não avaliando o potencial crítico que a nova atitude poderia conter.

O mero enunciado da questão evidencia a complexidade intrínseca dos estudos culturais: a história da cultura não pode ignorar o extra-texto e deve mesmo enfatizar o estudo contextual ou da conjuntura; todavia, são os sinais mesmos que o texto emite e veicula que lhe conferem a singularidade do método e a especificidade do objecto, por mais lato ou difícil de traçar. A história da cultura constituir-se-ia assim como *mediação dos arquivos sensíveis*, uma mediação das mediações ou, melhor, uma história possível das representações, na diversidade e na diacronia dos suportes, expressões, práticas e funções, enquanto acervo pensado de imagens, símbolos, conceitos, estéticas. Neste jogo predicativo, a cultura corresponderá a um conjunto de produções ou representações *mediadas* e sob mediação, ou *intermediação*, e daí o seu carácter identitário, comunitário, comunicativo. Se, como afirma com acerto Antoine Prost, a cultura permitir ao indivíduo pensar (mediar) a sua própria experiência, a história cultural será assim o coroar da investigação historiográfica, pois se “ela surge depois das outras” é



por se tornar “impossível compreender uma representação sem saber de que é ela representação”. E embora se reconheça que são as mutações o seu grande objecto, como objecto historiográfico, a história da cultura é exímia em descrever resistências, permanências e coerências na sincronia<sup>395</sup>, temas sobre os quais a longa duração braudeliana e a imediação e continuidade dos espaços culturais (embora tendesse Braudel a abstrair do especificamente cultural, o que colmatará em *Grammaire des civilizations*) reconstituiria solidez instrumental e conceptual. Mas o que vem depois é a historiografia cultural e não os objectos que ela mesmo desenterra do lodo do esquecimento, pois a cultura não é em si, no cosmo ontológico em que se move, “um epifenómeno de qualquer realidade tida como ontologicamente prioritária em relação às representações criadas pelo homem”<sup>396</sup>. Por outras palavras, institui e traduz um campo da realidade sem o qual a realidade não é.

Ora, reconhece-se como a própria complexidade historiográfica vive da correlação teórica com o nada ontológico e o eclipse ôntico que o não-ser *revela* e no modo como desencadeia a operação de exumação de um pretérito abolido ou pensado morto. No campo da historiografia cultural, em particular, essa intrínseca dificuldade mais se esclarece por se jogar no palco autêntico e no tempo complexo de perspectivas conflituais e expectativas não dirimíveis em outra sede senão a da sua mesma explicitação e articulação teórica, palco sobre o qual o estatuto narrativo do historiador não é agora – no *seu* tempo – possível camuflar nem iludir sob qualquer cenografia ou aleatória justificação. Por esse motivo capital e dada a sua plasticidade, a história da cultura é ainda mais sensível a formações e deformações da fornalha ideológica e do debate escatológico e mais susceptível ao *aggiornamento* político.

Na época imediata à morte de Carvalho, a tradicional historiografia europeia da cultura, *historicizante*, seria fortemente impugnada, em

---

<sup>395</sup> Antoine Prost, «Social e cultural indissociavelmente» in Rioux & Serinelli, op. cit., pp. 135-137.

<sup>396</sup> Cf. a síntese do problema, Fernando Catroga in A. Pedro Pita e L. Trindade (eds), *Transformações estruturais do campo cultural português 1900-1950*, Coimbra, Ceis20, 2009, pp. 440-446.

primeiro lugar, em nome da analítica da *superestrutura*, da história social e das hierarquias dos bens circulantes e transmissíveis; quer consumada pela lógica matricial do sociologismo marxiano, atida a uma espécie de economia do modo-de-produção intelectual fundado na luta de classes, quando muito transposta caricaturalmente para velhas Academias e comunidades do saber, quer explicitada por abordagens estruturalistas e antropológicas que sobreavaliavam o modo de produzir e o *por si* dos produtos culturais em detrimento de análises internalistas e daquela ordem dos livros que no simbólico a palavra inventa; quer, em segundo lugar, pela psicanálise do texto, como se entre vírgulas num texto surgisse um sujeito sem sujeito despido da ipseidade e apenas irrompesse o inconsciente criativo. Vistas as coisas deste modo, a cultura pareceria território periférico ou, melhor, campo *ressentido*; desterrada terra de ninguém onde palavras escritas ou ditas, perdidas sem eco, só ressoavam nas muralhas da infradeterminação do sistema, nas malhas do *habitat* do antropólogo ou no divã da psicanálise. Em qualquer caso, esboroava-se a *idade clássica* dos estudos culturais, caracterizada por P. Burke como a *grande tradição* que Burckhardt e Huizinga exploraram morfológicamente<sup>397</sup>: o guia das expedições científicas ao passado deixara de ser o arcaico historiador, cuja tarefa fundamental “consistia no apuramento dos factos, na pormenorização das análises e nas correlações no âmbito dos factos”, para atender agora à “influência de novas correntes epistemológicas e da sociologia cultural” que iriam alargar o campo historiográfico “com a temática dos problemas, com a constituição e evolução dos temas e com a descriminação e caracterização das estruturas”, como refere o próprio Joaquim de Carvalho no final da vida (OC, V, 211).

Se em tese geral a observação era certa, a partir do final da década de 1960 e inícios de 70, a reformulação e reavaliação das filosofias do sujeito, agora como modalidades das filosofias da *outridade*; a erosão e mutação do paradigma marxiano e a crise ideológica e a ele associada, que desprezava a autodeterminação cultural e a subjugava a uma estratégia de fundo economicista ou ao determinismo teleológico, por paralaxe dito

---

<sup>397</sup> Cf. Peter Burke, *O que é a história cultural?*, Rio de Janeiro, Zahar, 2008, pp. 15-31.

histórico; e, doutro lado, a falência dos diversos culturalismos, que ao privilegiarem a síntese, muitas vezes de matiz finalista, e ao exaltarem o conceito de «cultura total» o destituíam da base analítica e caíam, como ídolos de pés de barro, em puro subjectivismo ou então num insciente determinismo antropológico, incoerente e ilógico, ao sabor de mitificações solicitadas pela conjuntura ou agenda política, por vezes até pela propaganda rasteira; o convergente recuo ou avanço (o irresolúvel *problema* da perspectiva, enunciado por Santa-Rita Pintor a Dantas, Júlio), mas não concertado, do estruturalismo, semiótica e psicanálise para posições não já assertivas e omniexplicativas mas coerentes, dialógicas, multidisciplinares; a inicial dissipação da querela antihumanista que os heideggerianos suscitaram na senda do seu promotor, anterior portanto à sua re-suscitação sob a veste polémica da pós-modernidade; tudo isto possibilitou a redescoberta do *Ich denke* kantiano como fulcro apreensivo das mutações do mundo e como fundo, fundamentação e justificação da cultura democrática, a de uma filosofia da cidadania e a de uma filosofia da dignidade e dos direitos humanos, na diversidade das práticas culturais e sociais e nas dismorfias próprias de problemáticas teóricas que objectiva ao eleger perspectivas mais focadas ou descentradas (paradigma, hegemonia, minorias, género, etc.).

Também as emergentes filosofias da existência, lidas ante o esmagamento da Europa e do Mundo entre 1914-1945 e, depois, as utopias metodológicas, que a partir dos anos 1950 (estruturalismo, post-marxismo, semiologia) e de autores recalcados (Blanchot, Bataille, Duras) reachados pela hermenêutica da súbita «trindade» (Marx, Nietzsche, Freud), que Foucault, Deleuze, Derrida, entre outros, propunham, permitiram reconstruir o horizonte de uma «nova crítica», também possibilitada por inovadoras condições de circulação e informação dos objectos culturais, uma *diacrítica* – fenomenologia da leitura, estética da recepção, *braconage*, caçada em território alheio de que falava Michel de Certeau – que não prescinde da análise diacrónica para se afirmar<sup>398</sup>. Pense-se, no

---

<sup>398</sup> Cf. Roger Chartier, «Texto, impressão leituras» in Lynn Hunt, *A Nova história cultural*, São Paulo, Martins Fontes, 1992, pp. 213-215.

caso maior de P. Ricoeur, na investigação filosófica sobre o *modo* como as configurações narrativas da escrita da história nas suas relações com a memória, ou mesmo na margem fabricadora do imaginário histórico da escrita ficcional, reconfiguram não só a autoconsciência e experiência temporal dos indivíduos, senão a sua percepção societária. Será neste contexto que a história da cultura – também aqui no senso que E. Thompson defendeu para os *cultural studies*, porquanto a história cultural careça no seu próprio campo epistémico de «construir» o objecto, analisando e correlacionando as circulações culturais de fenómenos aparentemente distantes entre si<sup>399</sup> – adquire hoje nova densidade e autonomia e é a essa luz que melhor se percebe o motivo pelo qual os corolários das teses veiculadas por aqueles que pretendiam arruinar, por supostamente caduco, o esforço de uma historiografia das ideias tal como fora praticada por Joaquim de Carvalho, entretanto viram eles mesmos ruir os fundamentos e expirar o prazo de validade ou, melhor, privar-se de qualquer *eficácia* crítica o paradigma anunciado como a última e única revelação bíblica.

Diga-se isto apesar do despertar das releituras de A. Gramsci e L. Althusser que ao revitalizarem a crença marxista, estancavam ou retardavam a fuga dos intelectuais do campo, entre eles historiadores, correlatos nos anos 50 e 60 dos episódios determinantes de Berlim, Budapeste ou Praga, ou da tardia denúncia do estalinismo, e que ao evidenciarem a falência prática dos sistemas do socialismo real («centralismo democrático», burocracia, repressão, ditadura do partido único, esmagamento e pulverização da cidadania) expunham a debilidade normativa do paradigma do materialismo histórico que a justificava e da dialéctica materialista da qual era o corolário: a “implosão dos regimes ditos do socialismo real, que reivindicavam o marxismo como um juízo de Deus, parece ter arrastado para a queda o edifício ideológico de uma história que quis identificar-se com a ciência. E Marx, reduzido, na melhor das hipóteses, à historicidade das suas teses, arrisca-se a ser englobado nesse descrédito definitivo”, escreverá em 2003 M. Vovelle, cuja procedente ressonância marxista, longe

---

<sup>399</sup> Cf. Cristophe Prochasson *in Transformações estruturais do campo cultural português*, op. cit., pp. 436-440.

de o transformar em suspeito de ódios inegáveis ou agente de *vendetta* partidária, não argúi a precisa diagnose<sup>400</sup>. Concluir-se-á, como notou Prochasson, que o “fim dos grandes paradigmas epistemológicos – é quase banal dizê-lo hoje – seja o marxismo, sejam os pós-marxismos dos anos 60 e 70, já não permitem enquadrar a pesquisa hoje”, sobretudo porque os campos argumentativos, da apologia, da teleologia e da infradeterminação, não são mais instrumentos mas *objectos* mesmos do estudo dos processos de mitificação.

No quadro da profunda mutação epistémica, perceber-se-á melhor o motivo pelo qual é hoje útil ler muitas das páginas de Carvalho, não apenas para dialogar com os seus fundamentos mas para apreender até algumas das inegáveis limitações que a sua leitura agora comporta. Leitura útil, antes de mais, na injunção poliédrica da cultura, ao tentar corrigir a rarefacção interpretativa que cada disciplina exige, antecâmara da hodierna fragmentação de especialistas de quase nada, e ao apelar reiteradamente à interdisciplinaridade, à conjunção, mas longe portanto de uma «história total», cujas liturgias então se começavam a celebrar nos *Annales* em torno de novos discursos necessitaristas e de lógicas de circuito fechado, só abertas porque a transdisciplinariedade era requerida para a explicitação da *totalidade social*. Carvalho compreendeu, com obstinação metodológica, como os sistemas ou as modalidades das representações, dos ordenamentos intelectuais e da regulação dos imaginários, sejam da ordem do religioso, do metafísico ou do *sociocrático* comteano – não acometendo o campo do que seria a *histoire des mentalités*, antevista por Huizinga, mas no quadro mundividencial – condicionam a existência humana quanto, «em última instância», as *condições objectivas* e infra-estruturais. Um dos aspectos da *crise espiritual da Europa* do século XX, e que impede objectivamente o seu progresso cultural, escreve em 1947, consistirá no apelo a esse tipo de explicações unilaterais<sup>401</sup>. Mas, doutro lado, ao menosprezar a dimensão social e os processos

---

<sup>400</sup> Michel Vovelle, «Karl Marx», in Vovelle *et alii*, *Os Historiadores*, Lisboa, Teorema, 2005, p. 69.

<sup>401</sup> J. de Carvalho, in J. R. Baker. *A Ciência e o Estado Planificado*, op. cit., pp. XIV-XV.

sociabilizadores da cultura, os mecanismos da invenção e da reprodução mitológica, fora dos quadros institucionais por si estudados, não respondeu às solicitações, ou não se sensibilizou pelas vias de acesso, de uma historiografia mais atenta à mobilidade e à aquilo que M. Foucault, nos anos 60 e 70, designará por uma *outra* história das ideias, não na sua abstracta construção metafísica, mas na sua prática circulação e *sub-versão* social, como norma e normatividade do quotidiano e ruptura escatológica vivida na antropológica arqueologia da *inscrição* dos gestos que *escrevem* o tempo.

Do exposto não se poderá concluir, contudo, que o investigador, artífice de uma visão construtivista e poliédrica da cultura, não tenha explorado outros territórios na perspectiva pluridisciplinar, como na incursão marginal, em 1949, pela história do direito e das ideias jurídicas, sem o alarde da sua inicial formação de base, que não deixa de estar recalcada no conjunto da obra, ao estudar «Manuel Fernandes Tomás, jurisconsulto». O objecto não é tanto o conterrâneo cuja posterior acção teórica e prática e cujo pensamento *de jure constituendo* em muito contribuiu para a dissolução da ordem jurídica e social do Antigo Regime, mas em concreto o *significado* da actividade jurídico-literária, *de jure constituto*, analisada nos pareceres do jurisconsulto e nas sentenças do magistrado, em momento anterior portanto ao advento da Revolução de 1820, esboçando uma espécie de coerente protohistória daquele ideal de justiça e de liberdade que a ele próprio, no século seguinte, o alentou (cf. *OC*, IV, 383-391; 422-23). Do mesmo modo, na história do direito, em analogia com a história da filosofia e enquanto capítulo de uma historiografia cultural, é ainda uma *história das ideias* que se deve perseguir: “arrancar a ideia à confusão caótica e seguir-lhe o curso profundo sem se perder no delta, evitando sempre os desvios fáceis, não é porventura o mais nobre exercício do verdadeiro saber do passado?”, interroga-se Carvalho em 1934 na recensão crítica ao estudo *A conquista do direito na sociedade romana*, de Artur Montenegro (*OC*, VIII, 321).

E também nos estudos bibliológicos e literários Joaquim de Carvalho avançou. Nos primeiros, promovendo edições de inegável valia das obras

clássicas da literatura portuguesa mais ou menos deixadas ao esquecimento, alargando o espectro (de Bernardim Ribeiro a Cristóvão Falcão, frei Pantaleão de Aveiro, Rodrigues Lobo, José Anastácio da Cunha) ou consagradas, como Fernão Lopes ou Camões. Guarda-livros e curador por mister oficial em duas das melhores bibliotecas do país, bibliólogo de colecções e espécimes antigos, estudioso dos coleccionadores, esse cariz terá um carácter exemplar nos estudos que dedica, em *Livros de D. Manuel II* (1950), ao bibliógrafo e bibliólogo monarca, que considera um *biógrafo do livro*, pois, ao contrário de Barbosa Machado ou Inocêncio que arrolam obras e biografam autores, “ninguém levou tão longe” a consideração “do livro em si mesmo”, a sua quasi singular existência atendendo a “que possuía atributos peculiares de apreço e ocupava certo lugar no mundo histórico-cultural ou no dos afectos e da sensibilidade dos Portugueses”, plano que se decorre de uma interpretação romântica e idealista da história tem o mérito da “meticulosidade das observações bio-bibliográficas, na exacção dos assertos, na probidade e lealdade com que trabalhou” (OC, IV, 433-437). Também atinente ao leitor e guardador compulsivo de volumes na enorme biblioteca privada, por si crismada a «cidade dos livros», o estudo destas colecções e do seu labor editorial será um outro importante veículo para a apreensão da sua obra.

No plano da investigação literária, não sem o recurso à transferência dos instrumentos analíticos característicos dos estudos históricos e filosóficos, explorando possíveis fontes e leituras, ao abordar obras de Azurara, Gil Vicente a Camões, de Frei Heitor Pinto a Eugénio de Castro e sobretudo, nas análises a Antero de Quental e a Teixeira de Pascoais, de teor menos literário é certo mas movendo a literatura a fonte filosófica, que balizam dois períodos bem distintos da sua oficina: no primeiro caso, o da poderosa afirmação intelectual na década de 25-35 e no segundo, *post* 1945-46, o da viragem cada vez mais acentuada para o estruturalismo de raiz fenomenológica e para a filosofia da existência ou, talvez melhor, para a *vivencialidade*, ao apelar para a “originalidade radical” e a “singularidade do génio” do autor de  *regresso ao Paraíso*, ao qual, como será referido, dedicou emocionais e inacabadas reflexões.

Indiciados os textos fundadores<sup>402</sup>, merecerão exegese sistemática relações epistolares e até as controvérsias literárias que Joaquim de Carvalho assumiu sem pretensões a literato, de um escritor raramente tentado pela metáfora (o seu pensamento é analógico, não metafórico), que escreve português em límpida e invulgar toada, por vezes tocada por subtil beleza formal. Mas muitas das suas tarefas, pela sua natureza, exigem construções minuciosas, eruditas, pesadas, que não permitiriam agilidade estilística ou afeição da palavra. Disso terá consciência quanto será relutante em divulgar e oferecer certos livros e estudos ao círculo de escritores amigos e correspondentes, como escreverá a Aquilino Ribeiro, “os livros do centenário da Universidade foram ganha-pão, e tão maçudos são, que não tenho o direito de o moer com eles”; mas noutra missiva anterior, com um visível entusiasmo escriturário, agradece-lhe uma oferta de modo expressivo, “aos seus livros não se respondem com cartas, mas com livros!”<sup>403</sup>.

A reflexão sobre a literatura, nomeadamente sobre a poética, ganha terreno nos textos da última década, época em que a *sagesse* se afirma nos mais recônditos lugares e se espraia no final da vida como o mar da infância da terra natal: “Contra o que o sábio e o filósofo afirmam, há ou pode haver crítica ou refutação, em virtude dos juízos não serem consistentes, isto é, compatíveis com a realidade das coisas, ou coerentes, isto é, compatíveis entre si, pelo rigor lógico, mas contra o que o poeta sente, intui ou pensa não valem as razões objectivas nem as contradições lógicas. É um mundo susceptível de consideração estética e psicológica e embora implique uma noética e se nutra de fulgurações ontológicas e de compenetrações valorativas, a sua existência não é intrinsecamente refutável, por se furtar às exigências inerentes às construções e explicações puramente conceptuais” (*OC*, V, 95). Também aqui o primado da história cultural, tomada como prospecção para a *desenvolução* das ideias estéticas, hegemonizará os enunciados o que quer dizer: também

---

<sup>402</sup> Cf. a excelente comunicação de José Carlos Seabra Pereira no *Colóquio Internacional Joaquim de Carvalho, historiografia, filosofia, cultura* (2014), do qual se preparam as actas.

<sup>403</sup> BN, *Espólio Aquilino Ribeiro*, D11, 1368, carta a AR de 1-I-1941, fl.3v.; e de 15-IV-1934.



no campo literário o método da «genealogia conceptual» é aplicável. E a história da cultura reconduz o pêndulo na sua circulação bipolar à *cultura anima philosophia est*, no completado aforismo de Cícero. Em rigor, Joaquim de Carvalho teve de articular – numa atitude típica da tentação holística que marcava o timbre da historiografia cultural clássica<sup>404</sup> – a aspiração explicativa que a historiografia dura e erudita utilizava com a sede compreensiva e dúctil que a filosofia impunha, não se libertando nesse diálogo, por vezes, do vínculo historicista no pressuposto de que os conteúdos da produção bebem a exclusiva inteligibilidade na conexão cultural com a comunidade que a fabricou ou possibilitou ou à qual se dirigiu<sup>405</sup>. A ambição racionalista goza de um excesso de conectividade, dir-se-ia. Mas a sua maior virtude foi a de patentear na investigação o modo como sobre o estável *sentido da positividade* e mesmo sobre o ilusório *continuum* temporal, irrompem instáveis mutabilidades de planos e perspectivas que asseguram à História a *condição de pensabilidade*, pois, lembre-se, a “reconstrução e valoração histórica nunca pode considerar-se definitiva e acabada, porque a história é uma reconstituição em plena revisão” (OC, V, 213). E como não há filosofias definitivas, se o que importa é o filosofar (OC, VIII, 23), também a sólida historiografia da cultura não têm um ponto final mas um ponto inicial para ser repensada.

### ***Raiz e deslocamento: as pegadas europeias da arqueologia cultural***

A oscilação pendular dos campos historiográficos, da filosofia à cultura e desta à filosofia, será exemplar quando rastrear singularidades na cultura filosófica e científica portuguesa, só perceptíveis no contexto e no trânsito cultural ibérico e europeu nos quais se formou. Embora na longa duração peninsular vislumbre especificidades político-administrativas e organizativas da região ocidental, algumas já referidas (cultura castreja, predomínio suevo, precoce reconquista cristã norte-ocidental e a correlata

---

<sup>404</sup> Cf. P. Burke, *O que é a história cultural?*, op. cit., pp. 150.151.

<sup>405</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Edições 70, 2000, p. 101.

menor influência do Al-andaluz, particularidade galiaco-duriense ou portugalense), que acentuariam traços identitários, a cultura erudita medieva unificada e subordinada à *Respublica Christiana* recalcaria pela pulsão ecuménica a afirmação das autónomas expressões culturais enquanto os clérigos, em particular, os que se dedicavam ao ensino teológico e filosófico, se subjugavam à fulguração teológica da verdade: “a cultura filosófica em Portugal nasceu sob o influxo do movimento de ideias que originaram a Escolástica do século XII e cuja influência foi tão profunda que, ao contrário da formação das fronteiras, cuja história é a luta pela secessão do senhorio político de Leão, de Castela e dos Árabes, a origem e desenvolvimento da actividade filosófica vinculam-se intimamente à história da importação e da assimilação das diversas correntes do pensamento escolástico” (OC, III, 374).

Refutaria assim como unilaterais as petições daqueles que faziam remontar a cultura filosófica a raízes anteriores à Reconquista, como as daqueles que, ao contrário, não divisavam cesuras no campo unificado de uma história cultural ibérica: “Ver unidade peninsular no domínio da cultura filosófica escolástica, é talvez ver mal, porque a escolástica foi sempre universal e é em parte por isto que a filosofia medieval não nos apresenta uma coloração nacional – o que não acontece nas literaturas”, alvitra em 1924, à Alexandre Herculano, a um António Sardinha que em breve editaria *A Aliança Peninsular*. Carvalho conhece bem as teses preparatórias do ensaio histórico e doutrinal sobre o dualismo e paralelismo ibéricos, de acentuado estro martiniano, agora com o propósito de fundamentar a tese hispanista do dualismo ibérico na formação de um bloco cultural, ideológico e político (tradicionalista, monárquico, antiliberal e antiparlamentar) no *mare nostrum* redesenhado entre o espaço europeu, africano e iberoamericano na reedição do ecumenismo cristão circunscrito ao ocidente do Ocidente. E precisaria Carvalho ao interlocutor, “Portugal e Espanha tiveram uma idêntica formação espiritual e filosófica, até (a) o P.e Feijoo no séc. XVIII; o predomínio do tomismo verifica-se nos dois países e os problemas culturais eram idênticos. Por isso dizia-se que havia «unidade»; porém esta expressão é opinosa, mormente hoje, dada a concepção unitária – e cíclica – do que ele chama o génio peninsular. Contra

este conceito é que eu me insurjo, porque o reputo falso, tendencioso e *ad usum* do patriotismo castelhano”<sup>406</sup>. Mesmo, mais tarde, ao analisar o conceito de intercultura, tal como Ricardo Jorge o defendera em «A intercultura em Portugal e Espanha no passado e no futuro», anotou estar impregnado de um sentido valorativo eminentemente pessoal e credor da concepção unitária de Menéndez y Pelayo (*OC*, V, 212) assente na visão não iberista mas *espanholista* redutora da multipolaridade cultural ibérica e comprimindo o dualismo político em que historicamente se cristalizara.

Quer dizer, se o contexto de uma cultura medieval teocêntrica teria nutrido, por sua vez, o espírito teocrático, “o vinco da nacionalidade só nos aparece, e bem acentuado, no predomínio da problemática política, na qual se reflectem as condições privativas no nosso país”, no decurso desse tempo emaranhado que decorre *post* Aljubarrota e no alvor renascente da cultura antiga, momento em que “tomando consciência do seu destino”, o país gerara a mais profunda revolução da sua história, validando em parte a tese historiográfica de Jaime Cortesão, destruindo interesses instalados, renovando a dinastia e a vida pública, e colocando, pela primeira vez, o problema do fundamento do poder político, a despeito da *Speculum regum* de Álvaro Pais ainda obedecer a uma lógica teocrática, e sobretudo ao colocar-se a questão jurídica e religiosa não já da «guerra justa» defensiva mas, pela primeira vez, a da legitimação expansionista iniciada em Ceuta e Tânger (*OC*, III, 374-377).

Quando proceder ao inventário de vestígios filosóficos e científicos na cultura literária quatrocentista (*OC*, IV, 185-340) “no que toca à gestação intelectual e ao pecúlio que formaram o ambiente científico das empresas henriquinas” e no ambiente inaugural da afirmação da cultura secular, fugindo à esfera da exclusiva obediência eclesiástica, certificará o largo tráfico cultural que caracteriza a formulação e comunicação da cultura europeia, além de abonar ou detectar as passagens que, na *Crónica de Ceuta*, Gomes Enes de Zurara plagiara do *Tratado da Virtuosa Benfeitoria*, do infante D. Pedro. No trabalho maior de erudição escrito entre 1921 e 1923 Joaquim de Carvalho faz o intenso arrolamento das fontes utilizadas

---

<sup>406</sup> BJPII, *Espólio António Sardinha*, carta de JC a AS, de 18-VIII-1924, fls. 2-2v.

e da cultura pessoal de quem afirmara ter lido “muy gran parte das crónicas e livros estoraes” e da cultura da Corte. Revisto na maturidade, em 1949, na fase em que os seus escritos são “do melhor que algum dia se produziu em Portugal, tanto em rigor metodológico e originalidade de pesquisa como em correcção, limpidez e elegância estilísticas” o estudo, em concreto, é “o mais importante contributo algum dia publicado” sobre as fontes do cronista, no aval de Pina Martins<sup>407</sup>.

O inventário crítico corresponde ao momento de excepção em que se fixa a memória, ou uma memória, da cultura da Corte, estratificando uma arqueologia cultural da pátria no tempo mesmo que se assiste ao processo de trocas e de influências entre os meios cultos e as cortes europeias, mormente ibéricas. No largo painel Joaquim de Carvalho lê o despertar ibérico das leituras clássicas, quer gregas, quer romanas, renunciando a *vita nuova* cultural, consumida em segunda mão por Zurara sem o conhecimento textual das fontes, exceptuando Aristóteles, e um mais sólido manuseamento de autores latinos, fixando-se nas páginas de Lucano, de Cícero e de Séneca, Tito Lívio, Valério Máximo. Da teologia medieval releva o “conhecimento exíguo e superficialíssimo da Patrística” e dos Doutores, exceptuando Santo Agostinho, e dos teólogos e filósofos escolásticos. O plágio de Zurara mais frequente, provando ser hóspede assíduo dos textos, não fora com Pedro Comestor, antes da *General Historia*, de Afonso o Sábio, e textos avulsos que tornavam excludente o conhecimento de Santo Anselmo, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Pedro Lombardo e João Duns Escoto, S. Bernardo, sendo possível que tivesse lido *De regimine principum*, de Egídio Romano, “a fonte mais directa e viva da teoria política e até das normas governativas dos dois primeiros monarcas da dinastia de Avis” e que inspirara D. Pedro. Carvalho continua a arrolar o miúdo universo de leituras anotando o alarde dos escritores israelitas e árabes no domínio da cronística da astrologia e da filosofia, Josefo, Abilabez, Rabi Mousem, Alcabom Radão e Avicena e de autores medievais que escrevem em Latim, Paulo Orósio, Fulgêncio, Rabão Mauro, Mestre Pedro, Gualtero, Gandofre

---

<sup>407</sup> J. V. P. Martins, «Joaquim de Carvalho historiador da cultura portuguesa», *OC*, IV, pp. VI e XIII.

e Gonfredo, escritores italianos, Dante (*O Inferno*), João Flamano, Cino de Pistola, Marco Polo, Vergério e espanhóis, casos de D. Rodrigo de Toledo, Lucas de Tuy, marquês de Santilhana, Afonso o Sábio, D. Juan Manuel e cronistas, escritores e livros portugueses, Martim Afonso de Melo, Afonso Cerveira, Vasco Lobeira, o astrólogo e poeta judeu Yuda Negro, o *Livro d' Amadis*, Fernão Lopes, seu antecessor nos cargos de guarda das escrituras da Torre do Tombo e de cronista do reino, D. Duarte (o “nosso rei-filósofo”, *ib.*, 297), o infante D. Pedro, a *Crónica do Condestabre* e *Vida da Santa Rainha Dona Isabel*, Vasco Fernandes de Lucena.

Gramático, narrador, cronista versado na *Historia Regum Britanum*, «grande historiador» no parecer de Pisano, também assim Carvalho lê Zurara, no cruzeiro tardomedieval que assinala dois caminhos, o da concepção providencialista do acontecer, na técnica de citação e no relato do acontecido “no qual por vezes se descobrem o arquivista a fazer sombra ao cronista e o sacro a misturar-se com o profano” e do homem moderno distante da impessoalidade dos recontos medievais, na admiração pelos rasgos e depoimentos pessoais, no ideal pré-humanista do orador, na conjugação da retórica e da dialéctica. Se está longe dos processos historiográficos de João de Barros, Damião de Góis, Jerónimo Osório, as narrativas não se prendem a minudências e ingenuidades mas orientam-se pela «a teençom dos modernos», o espírito de contenção (“os modernos non quizerom senom brevidades”), a visão épica da vibração colectiva, a “prefiguração da influência histórica dos grande acontecimentos” e sobretudo a compreensão do “alcance das primeiras conquistas e navegações transfretanas, ou por outras palavras, a missão histórica de Portugal no Mundo moderno” (*ib.* 300-306).

De ciência erudita, também, será a fundamentação da cultura medieval de Gil Vicente, herdeiro da sátira vernacular pré-erasmiana, móbil da polémica que Israel-Salvator Révah irá promover (*Les Sermons de Gil Vicente: en marge d'un opuscule du professeur Joaquim de Carvalho*, 1949) e cujo conteúdo, já sumariado<sup>408</sup>, se afasta do intuito que aqui nos

---

<sup>408</sup> J. V. P. Martins, «Joaquim de Carvalho historiador da cultura portuguesa», *ib.*, pp. XVI-XX

interessa, mas que incide sobre esse foco de inquirição macroscópica, que a par do século XIX, melhor polarizou a energia do investigador e a curiosidade do filósofo: o saber das condições da emergência Moderna, desde a alba do século XV que em Portugal gerara “a mais profunda revolução da sua vida histórica” (OC, III, 290). Daí a atenção a tratados de virtudes e compêndios de sabedoria pré-modernos que D. Pedro e D. Duarte escrevem, o primeiro, na *Virtuosa Bemfeitoria*, instruindo o problema do benefício sob uma perspectiva universalista e filosófica do que é um espelho de príncipes, *de regimine principum*, cujas técnicas literárias e arquitectura escolástica denunciam a raiz medieva, reforçada pelo conteúdo que é ainda o do tratado moral e da filosofia política fundamentadora do iusdivinismo régio. Também o *Leal Conselheiro*, de D. Duarte, tem o vínculo medieval mas assinala a passagem da tratadística à prefiguração de um ensaísmo de pendor psicológico e moral, entre a teoria das paixões e das virtudes, lido como um “livro sem par na nossa literatura filosófica”: “Quer pelas distinções, quer pelas análises quase fenomenológicas, como hoje diríamos, as suas observações (...) conservam o valor quase modelar, de actualidade, porque trocou a autoridade livresca pela observação e vivência pessoal”, levando longe a análise do conhecimento emocional (OC, III, 299) e colocando o plano de reflexão sobre um horizonte intelectual que se dilata em extensão e em profundura. E esse horizonte não podia deixar de passar pela Europa.

É no *Cancioneiro Geral* de Garcia de Resende que alguns poetas anunciam a dissolução do mundo antigo, rompendo equilíbrios estéticos e artísticos do ideal de cavalaria, o que “não significa que a alma portuguesa se tivesse transmudado”; no entanto aos portugueses *a relação entre o espírito e a vida tornou-se mais íntima* e nas belas letras o afago subjectivo chega e Bernardim e a Crisfal, transfigurando Eros “e em Camões, o entusiasmo emocional, aliás sempre cálido, eleva-se por vezes às alturas do ideal erótico de inspiração platónica, onde Vénus perde o atractivo sensual para devir um raio da beleza que não morre”. Com o influxo italianizante, “Portugal conviveu nesse banquete augusto, colaborando no movimento humanista de compreensão da antiguidade, e reeducando a cultura pátria num sentido de harmonizar o orgulho nacional com o sentimento univer-

salista da *Respublica Christiana*” (OC, IV, 2-4). É das trocas culturais, não apenas no plano noético e da comparação histórica, mas da perseguição documental do trânsito das produções do pensamento que o historiador trata. A penetração das novas ideias e de novos meios de difusão, a galáxia de Gutenberg, a captura do *still nuovo* que os discípulos de Ângelo Policiano absorvem como a luz do amanhecer (Sá de Miranda, Estêvão Cavaleiro) é já claridade meridional em André de Resende, Góis, António Luís, Barros, Garcia da Horta, Heitor Pinto, Jerónimo Osório, Camões.

O tráfico europeu reforça-se. O latim refunde-se como linguagem e a educação clássica, de que a *História Natural* de Plínio é o paradigma erudito, instala a gramática «pura» no convívio da escola de Lisboa; D. João II põe os olhos na culta Florença dos Médicis e chama o Policiano para *praeceptor*; alguns homens cultos, como Luís Teixeira Lobo privam em Itália com Erasmo; outros, como Henrique Caiado, na roda paduense de Copérnico; é um mundo de traficâncias, de contactos que se abrem, aos que falam a “frase latina elegante”, e lêem grego no original; bolseiros, estudantes, ao abrigo de mecenatos deslocam-se à pátria de Cícero que é chão de Cristo, onde se escutam textos de Budé, Erasmo, Vives. Recolhidos ao terrunho, “a liberdade dos antigos volvia-se em escola incitadora e com o requinte do trato a tolerância despertava e desembaraçava o espírito” (OC, IV, 17). A mentalidade humanista desenvolve-se fora e contra o ensino oficial; muitos serão bolseiros para aprenderem as «artes novas», das quais a gramática, *mater et magistra*, em primeiro e último lugar, à medida que a crítica textual, antecâmara do livre-exame, se alarga ao domínio teológico. “É este um dos momentos decisivos na história da mentalidade portuguesa. Por vias múltiplas e convergentes, a mocidade, nobre e plebeia, leiga e religiosa, sentiu-se à altura dos tempos e ansiosa de assimilar a nova tábua de valores intelectuais”. Por todo o lado, Alcaná de Henares, Oxford e Cambridge, Florença, Salamanca, Lovaina, depois Paris, centros do humanismo europeu, peregrinam jovens conhecidos, Resendes, Gouveias, Barbosa, Nunes, Horta, Margalho, Barros, Estaco, Murça, Amato, e outros, centenas de “nomes obscuros, sem biografia, mas que significam a ‘europeização’ desses dias lamentavelmente curtos” (*ib.*, 19-20). Outros adoptam as pátrias novas para exerceram o espírito:

a dinastia dos Gouveias enxameia pelo mundo erudito, o velho, de Santa Bárbara a reitor da universidade de Paris, Marcial, docente em Poitiers, António, ornamento da Renascença, André, o principal dos principais de França; Teive e António Pinheiro são editores e poetas; outros vêm a ensinar em Portugal, Buchanan, Galland, Turnebe, Clenardo e Vaseu; António de Gouveia, o que negava a imortalidade da alma, é amigo de Buchanan e Rabelais. O giro parece não acabar. Góis, o mais cosmopolita e o mais patriota dos portugueses, íntimo de Erasmo, corresponde-se com meio mundo das letras e dos ofícios *ad intellectum*; outros tornam-se proprietários de tipografias onde os grandes intelectuais europeus imprimem as suas obras. Osório divulga a historificação da lusagesta, que Montaigne lê e louva, com Bacon, Ascham, e Leibniz. “As navegações, as descobertas, e conquistas, o monopólio das especiarias, o apostolado religioso, o patrocínio das letras – eram de per si clamorosos; mas só a conversação directa, os versos elegantes e o latim polido de Góis, de Teive e de Osório lhe davam nobreza literária e conferiam cidadania no domínio das curiosidades humanistas”. O mecenato de D. João III amplamente recompensado com dedicatórias (Erasmo, Vives, Fernel, Turnhout) e pago com liberalidades, é a imagem do lugar que Portugal ocupa por direito próprio no “simpósio do novo espírito europeu” (*ib.*, 28-31).

Mas alguns refugiam-se no cenário bucólico, não na imitação de Cristo mas na imitação de Horácio; outros temem por luterano o entusiasmo erasmista; e o ar livre ficou ainda fora das escolas; Barros desconfia dos que vêm de Paris, pois “folgam de levar boa vida” e “não ficam com muita doutrina”. E a *oratio pro rostris*, de André de Resende, sé é ainda o hino sapiente à liberalidade eloquente e à lei da liberdade é o sintoma de que a escrivãinha está a crescer, a língua alastra com neologismos por via erudita e referentes que ignorara.

Este humanismo emerge numa cidade (Santa Cruz, Universidade, 1537, Colégio das Artes) e ela é o local de importação do *humanismo europeu* “detentora deste movimento de difusão e de renovação literária e científica” onde humanizados e cosmopolitas convivem, discípulos, tipógrafos, mestres, clérigos quase todos, a que a refundação, no estatuto parisiense, da Escola maior gerida pelos bordaleses “deu o carácter inconfundível de



Coimbra”. Programa cortado cerce: a Contra-reforma, também contra a alacridade do espírito, deu voz “às vozes inofensivas do conformismo e da reserva prudente; e em lugar da criação livre, o confinamento e atitude comentadora” (*ib.* 43).

Constante observável no «espírito português» desde o século XVI, mormente reafirmada no século XIX, com a «Santa Liberdade» originada na Revolução que inventou as declarações de direitos, alargou o espaço público e a cidadania dos Antigos revigorada pela moderna liberdade, origina-se neste choque ou no embate das *duas famílias desavindas*, a que luta pela continuidade do tempo e pelo princípio da autoridade e a “que luta pela convivência no território que nos pertence”, pelo espírito de iniciativa e pela Liberdade (*OC*, IV, 550). A primeira sedimentou-se longamente “numa tradição de intolerância e *purificação*”, já consolidada no século XVIII e integrante dessa “mediana mentalidade e cultura (*OC*, VIII, 255), escreve-o o jovem historiador, aos trinta anos, cumprindo um plano de cumplicidade gizado com Aquilino Ribeiro, ao editarem simultaneamente em Coimbra e Lisboa dois textos libertinos (o *Discours Pathétique* e a *Recreação*) do Cavaleiro de Oliveira, *relaxado* em estátua em 1761. Lê-se ainda o resquício de alguma militância nesta sua atitude, contra a “conspiração do silêncio” que nessa época, e noutras, se fez contra o *estrangeirado* Francisco Xavier de Oliveira, mas também o muito entusiasmo iconoclasta que colocou na duplicidade das edições<sup>409</sup>. Mas sobre a crepitação do fogo herético é já a cinza do erudito bibliólogo e do estudioso das ideias que o apaga nesse estudo introdutório de 1922. Na história da cultura e do pensamento, escreverá mais tarde, “a explicação histórica não é favorável às revoluções súbitas” (*OC*, IV, 6).

E na outra direção, que não é *a* oposta, o movimento se confirma: portugueses mostram à Europa o mundo e aos mares os continentes, povos e religiões, como no debate teológico entre jesuítas e dominicanos nas leituras deístas e ateístas do confucionismo que “está no alvorecer do iluminismo

---

<sup>409</sup> O plano ia-se perdendo, mas Aquilino recuperou-o, respondendo a tempo e desculpando-se “em nome desta preguiça da pena (...) de quem tem os dedos calejados dela” - carta de Aquilino Ribeiro de (21?, o timbre dos correios é 22-VI-1922) in [www.joachimdecarvalho.org/docuemnatcao/cartas/6](http://www.joachimdecarvalho.org/docuemnatcao/cartas/6).

enciclopedista” (OC, IV, 369), ou desmentem Ptolomeu descrendo nas velhas cartas e profecias e até nas prédicas e sermonários de XVI a experiência passa ser a *madre de todas coisas*: Francisco Sanches será o mestre anti-metafísico desse empirismo indutivo, sem segundo termo, o de uma teoria do saber e não apenas do conhecimento, pois a anunciada parte metódica nunca foi publicada ou se desconhece; é este primeiro termo o degrau que Descartes também calca para subir ao *Discurso* e do qual Bacon construíra a teoria moderna da ciência; noutro degrau Joaquim de Carvalho vê pertinentes ligações entre as regras lógicas de Pedro da Fonseca e a linguagem dos comentadores e a fala filosófica de Descartes e de Leibniz, o mentor lido de Verney e Castro Sarmiento; e é Leibniz quem lê, depois, em Pedro da Fonseca, António de Gouveia, Francisco Sanches e Jerónimo Osório o notável esforço de *preservação de um ideal de unidade cultural europeia*, como bem observou José Maurício de Carvalho<sup>410</sup> mas do qual não se pode arredar o cenário dos conflitos religiosos e o da Reforma, em particular, no contexto europeu. A síntese do trabalho analítico de Carvalho não poderá consistir, como anota o distinto investigador brasileiro no seu assinalável excursão, seduzido por uma visão não conflitual e tentado pela discussão ahistórica da filosofia, na explicação das “razões da conformidade entre a fé e a razão” na fundamentação de uma filosofia portuguesa<sup>411</sup>, mas nos conflitos, nas incapacidades, na historicidade dos constrangimentos teológicos e na debilidade de uma formação filosófica para qualquer *conformidade*, que marcam essas difíceis relações entre fé e razão, o verdadeiro problema espinosiano não resolvido de Carvalho, tal como, no seu tempo a sociedade portuguesa por esse ou pelo outro mesmo motivo não resolvia.

### ***Cultura, projecto de saber, ou do saber como architectura***

No texto que inaugura a *Revista Filosófica*, Joaquim de Carvalho estabeleceu a sinopse do que fora e continuaria a ser a duplicidade teórica

---

<sup>410</sup> Cf. *História da filosofia e tradições culturais*, op. cit., pp. 430-432.

<sup>411</sup> *Id. ib.*, p. 403.

das suas investigações. Ao reconhecer a hegemonização intelectual do Positivismo a que a proliferação dos textos de Comte, Spencer, Stuart Mill, de Ardigão ou Teófilo Braga tinham induzido no final do século XIX e no alvor da centúria seguinte, correlata de uma *exaustão metafísica* originada em quem “nunca foi despertado pelo apelo da problematicidade e da abstracção”, concluía que os “pregões de positivismo, de cientismo, de inutilidade da especulação filosófica e de derrocada de todas as construções metafísicas, enraizaram-se na nossa terra e influíram decisivamente em todas as manifestações do nosso pensamento durante a última quadra novecentista, que intelectualmente se prolongou até ao incêndio da Primeira Guerra Mundial”. Em nome da «filosofia» sociocrática, uma nova crença germinara.

E se, a partir daí, como se analisou nos II e III capítulos, nos fundamentos epistémicos nos diversos campos do saber, inclusive do mundo físico, conquanto se verificasse o colapso das concepções mecanicistas da «lei dos três Estados» ou da explicação totalizante dos fenómenos sociais e morais subsumidos numa mesma e invariável legalidade física mecânico-causal e no paradigma metodológico unitário ou unificador, ou se estivesse já descredibilizada a exclusão comteana da Psicologia no quadro das ciências, também no universo especulativo a Filosofia se vira confrontada com a aporia ou até o obstáculo teórico de formular uma visão sinóptica do mundo que abarcasse a totalidade das manifestações do real (cf. *OC*, II, 355-59). Esboroara-se a pretensão espinosiana, que Hegel tentara superar na síntese dialéctica da abrangência da maior generalização para, partido da elipse teórica, determinar a complexidade correlacional de cada ser modal e finito com o Espírito absoluto e universal. Mas ao afastá-la da filosofia, Carvalho não afastara porém a pretensão de uma compreensão tendencialmente totalizadora ou, melhor, abrangente, do campo historiográfico a partir da concepção diltheyana do *Weltanschauung*. Noutros termos, se o pensamento só se compreende à luz da sua própria historicidade, e se este axioma deixaria na penumbra o inexplicável pensado (ou o pensar da inexplicabilidade; ou do que se julga explicado), poder-se-ão conjugar análogos argumentos para aceder à perspectiva historicizante que orientou, no magistério de Joaquim de

Carvalho e depois dele, os estudos filosóficos na sua Faculdade em detrimento de um programa ligado à busca monográfica da transversalidade temática da contemporaneidade, ao arrepio até do repto problematizante que tentou lançar.

Tal não quer dizer, como também se aclarou, quando retomar a questão sob perspectiva outra e inovadora, a da Fenomenologia, que Joaquim de Carvalho excluísse liminarmente a Filosofia como *corpus* confederador do diálogo epistemológico dos saberes e não continuasse a perseguir o esforço de uma *episteme* que à maneira dos Antigos abrisse ou fundamentasse mesmo o caminho para uma *unidade do saber necessário*, no modo como a «ciência filosófica» assim se subtraía à *doxa*, à subjectivação opinativa, isto é, nos seus termos, a construção de um saber que englobasse “*de jure* o conjunto de uma estrutura apriórica do universo”. Contra a Babel dispersiva do linguarejar das ciências particulares, a Filosofia e a sua história integrariam como elementos confederadores no campo interpretativo o programa logocêntrico no qual ao *logos*, e ao saber sapiencial, objecto mesmo da história cultural, seriam atraídos os saberes parcelares das diversas ciências ou, por outras palavras: só a filosofia e a sua história poderiam elucidar da condicionalidade da criação da leibniziana *scientia universalis*, arquitectura que, por requer uma específica linguagem feita da multiplicidade dos seus usos, possibilitaria a via para o conhecimento do ser, do tempo e do mundo.

Embora refutando o espírito de sistema, aqui prolonga Carvalho o veio espinosiano de um saber total alcançável, o «esforço supremo de conhecer», mesmo se já corrigido pelo relativismo criticista e pelo relacionalismo de Renouvier. O pré-texto será o vigoroso e fundamental comentário à *Filosofia como ciência de rigor* (1911), de Edmund Husserl, ultimado em janeiro de 1952 e que editará meses depois na Biblioteca Filosófica que dirigia. Na época husserliana, se o contacto ou tão-só o abeiramento das filosofias da *Existenz* mais o marcará, reforça a antiga refutação categórica da «naturalização das ideias», da «naturalização da consciência» e do psicologismo empirista, pois a descrição da consciência pura e originária radicalmente anterior a qualquer relação ou explicitação científica ao recusar a coisificação às ideias pressupõe nelas a presencialidade vivida.

Porém, a negativa husserliana sobre o fundamental *topos* avocado por Dilthey, o da historicidade da consciência, enunciado a partir da ideia de que toda a filosofia é expressão temporal do pensamento, colocaria dificuldades (cf. *OC*, III, 496-497) na análise do que pensa ser a “exemplar intransigência do racionalista”, não pela *adogmática* descrição fenomenológica, mas por aí “violentamente” se reprimir “a tendência natural da mente cognoscente”, traduzida na hegemônica indagação crítica das condições *a priori* do método transcendental para se fixar, ao invés, no mundo do puro pensado, eidético ou das «essências», e na consciência como intencionalidade, quer como *noesis* quer como *noema*, isto é, na fenomenologia da consciência ou na captura fenomenológica da ontologia.

Apesar destas dificuldades, compreende-se como a nova busca da precisão e do rigor conceptual casava bem com o velho travamento racionalista de Carvalho e respondia à aporética de uma teoria de campo da experiência na filosofia idealista, motivo pelo qual teria de abandonar na construção da episteme o *a priori* formal kantiano pelo apriorismo empírico do vivido. Mas perfilhar em toda a linha o novo rigor, o da ciência das ciências em termos husserlianos, implicava pagar preço demasiado elevado e refazer muito do percurso que cumprira na investigação escrita, a partir da arquitectura diltheyana da razão histórica.

Ora, adoptar uma nova intelecção de certo modo inutilizaria, pela necessária interposição da *epoché* na descrição fenomenológica e pela inegável rasura do imanentismo, o mais árduo trabalho analítico de temporalização da consciência que em três décadas desenvolvera. Tanto mais difícil opção quanto terá sido o próprio Dilthey a indicar o caminho de Husserl, como evidenciou Gadamer, a partir do conceito de *expressão* e da compreensão da expressão, ou, melhor, a partir da noção de *significado* que se eleva acima de quaisquer nexos causais<sup>412</sup>, aproximando-se ou fazendo mesmo corresponder a proposição do carácter estruturado da vida psíquica com a intencionalidade da consciência descrita por Husserl na I das *Investigações Lógicas*, quando enunciar, contra o psicologismo lógico, a consciência intencional como determinação essencial da vida

---

<sup>412</sup> Cf. *Verdad y Método*, I, ed. cit., pp. 284-287.

do espírito (toda a consciência é *consciência de*) e como significado ideal-unitário, isto é, como o que autenticamente distingue a estrutura (na sua correlação estrutural) de qualquer nexos causal, a que depois, também com ele, Dilthey chamará *significado*, permitindo de outro modo refazer o conceito de dado e até de *facto*, não a partir da lógica (como Husserl pretendia) mas da vivência. Doutra lado, ao reforçar a diegese crítica de Renouvier sobre a consciência como dado essencial do conhecimento humano, o esforço de Carvalho não se traduziria assim, apenas, pelo estudo e reabilitação das filosofias do sujeito mas pela compacta mediação de uma filosofia crítica da consciência.

De qualquer modo, se este conflito teórico não aparece resolvido, a extrema atenção às fontes, a penetração e concisão textual, a clareza conceptual e a opção verbal e frásica por expressões e estruturas o mais apreensíveis possíveis, seriam as marcas mesmas da sua *metys* historiográfica: “ir direito ao essencial”, escreverá Eduardo Lourenço, “situá-lo com clareza no quadro da história das ideias, captar as mil e uma implicações de tal e tal doutrina, dar-lhe enfim o máximo relevo *histórico-filosófico*, eram decerto qualidades de Professor que no seu tempo não partilhou com ninguém”, atitude correlata de uma *isenção* anti-historicista, na qual recalava ou domava uma paixão “invisível mas actuante que era o vivo e metucioso respeito pela expressão efectiva do alheio pensamento”.<sup>413</sup> Prescindir do rigor analítico e expositivo, ou por se deturpar o sentido de um texto ou por se *tomar partido* num estudo analítico por um autor, constituiria para Joaquim de Carvalho, lembre-se, um *barbarismo*, aludido termo cuja ressonância só se ouve claramente na *Ágora* e no contexto da politeia ática, de uma cidade de civilizados, admiradores do esforço individual na consecução do bem comum, ou lida à luz apolínea do Iluminismo reformista e secularizador a esbracejar contra os próprios fantasmas teológicos. Nessa projectada casa do saber, o ódio, ressentimento, a emoção fácil, ficaram à porta; e isso explica em grande medida porque resiste apolínea a obra de Carvalho à usura pática do tempo e se afirma face a conjunturais paixões especulativas e incendiárias, que cessando

---

<sup>413</sup> Eduardo Lourenço, *Heterodoxias*, op. cit., p. 420.

nos movimentos aparentes do vento deixam quasi incólumes estruturas edificadas, no sentido herculaniano e romântico dos *monumenta*, prontos a serem revistos ou revisitados. E sobretudo a serem reinterpretados.

Na lição racionalista essa *pedagogia* da distância psicológica face ao objecto analítico, e o rigor crítico e processual do tratamento metodológico, constituiriam a garantia qualitativa de que as universidades não sejam putativas fábricas de almas. “Sabemos que o espírito partidário constitui um dos maiores perigos do nosso tempo” registava Bertrand Russell em 1950, numa das conferências pedagógicas de referência: “Sob forma de nacionalismo, conduz à guerra entre nações; sob outras formas, leva à guerra civil. Aos professores cabe manter-se fora da luta entre os partidos, procurando fomentar nos jovens hábitos de investigação imparcial, levando-os a julgar as questões pelos seus próprios méritos, a estarem prevenidos contra as afirmações *ex parte*, aceites apenas pelo valor aparente”<sup>414</sup>. Não será difícil identificar o maior obstáculo que, em Portugal, se colocava a um professor ao tentar colocar este projecto de saber, como arquitectura comum, numa sociedade política que impunha o *particular* sob o estranho nome de *público*, o partido único, a convergência no já pensado, a censura e a polícia políticas, e que ignorava os mais elementares direitos cívicos dos cidadãos e os humilhava impondo a não-cidadania como norma constitucional. A desconstrução dogmática, a constante abertura a um quadro de racionalidade, a lição da tolerância religiosa ou cívica, concorriam no discreto trabalho a que Joaquim de Carvalho se entregou, em repetidas palavras, colocando as novas gerações no trilho da problematidade teórica e do *filosofar*. “Nem a política, nem a economia, formas exteriores da conveniência, do *sumus*, salvarão a nossa civilização conturbada e dolorida, só a escola o fará”, afirma na apresentação de uma conferência de Adolpho Ferrière<sup>415</sup>, o que acordava com o ênfase colocado no conceito sapiencial agostiniano, na antecâmara espinosiana, o do saber que liberta na meditação sobre o meridiano

---

<sup>414</sup> Bertrand Russell, «As funções de um professor» in Olga Pombo (ed.), *Hannah Arendt, Eric Weil, Bertrand Russell, Ortega y Gasset, Quatro textos excêntricos*, Relógio d'Água, 2000, p. 77.

<sup>415</sup> *Dicionário dos Educadores Portugueses*, António Nóvoa (ed.), Lisboa, ASA, 2003, p. 296.

abstracto do Justo (cf. *OC*, VI, 371-73) e não no trabalho de dogmatização do saber que a possibilitou. Quanto ao resto, notou Hannah Arendt em *Between past and future*, é da natureza humana ou, melhor, da sua condição, que *cada nova geração cresça no interior de um mundo velho*.

Muitos poderiam divergir na interpretação filosófica ou nas teses historiográficas do velho professor; mas o capital pacto libertário, não no sentido da *akrasia* bem se vê, manteve-se vivo nos discípulos mais criativos e, por isso, mais emancipados. Se não criou Joaquim de Carvalho uma escola de pensamento, propiciou um *espaço* para pensar numa escola, arquitectura na qual a divergência seria regra e a concorde unanimidade excepção; excepto a divergência sobre os pressupostos do rigor e a essencial liberdade de pensar e a estatuição das liberdades públicas e das regras fundamentadoras da dignidade cívica do humano e da cidadania, sua expressão e positivação, contra as quais não aprovava quaisquer estados de excepção nem abrigava compêndios jurídico-filosóficos de exclusão e minoração da cidadania, como aqueles que o Estado Novo impunha e a difícil sobrevivência a cada um aconselharia.

Da roda pequena dos filósofos e professores de filosofia, poucos defendiam no espaço público e em voz alta as elementares regras. Mas sem essa discussão, com dignidade filosófica, não se obnubilará, sob o falso pudor que esconde, a ira, a ameaça de Dafne? Seria equivalente a (re)fazer filosofia das filosofias, no aparente paradoxo de Dilthey (cf. *OC*. II, 373-374), a que corresponderá, no reduto crítico que Joaquim de Carvalho não abandonou, à abjecção de uma filosofia definitiva. Antero fora o seu guia.



**CAP. V**  
**A SAUDADE DA FILOSOFIA (ITINERÁRIOS)**

**I – Viagem prevista: a *Revista Filosófica* (1951-1959)**

O intelectual programara a longo prazo e com vistas largas um instrumento do projecto paidéutico, a criação de uma revista universitária de filosofia. Fora longamente pensada e preparada por Joaquim de Carvalho, pelo menos desde 1928-1929, na época em que duas grandes revistas de filosofia marcam a agenda meridional europeia, a *Revue de Méthaphisique et Morale*, criada no final do século XIX sob a orientação racionalista e espiritualista de Léon Brunschvicg que foi a porta-voz da renovação do criticismo francês e a mais nova e de maior espectro temático, *Revista de Occidente* (1923-1936), na qual pontificava Ortega y Gasset. Sobretudo esta, sem ser circunscrita à filosofia, terá influenciado o inicial projecto de formação das elites intelectuais, pela maior abertura a correntes inovadoras mas com claras restrições à abordagem imediatamente política<sup>416</sup>. Ao procurar a reconfiguração do imaginário e da geografia cultural «ocidental», manifestaria a necessidade de superação do idealismo e um «retorno à vida», demarcando Ortega o terreno conceptual onde enraizaria a sua teoria vitalista<sup>417</sup>.

Com o projecto de uma revista de filosofia não pretendia Joaquim de Carvalho no plano mais imediato, como desde 1921 a *Seara Nova*

---

<sup>416</sup> *Revista de Occidente*, t. I, n.º 1, 1923, p. 2.

<sup>417</sup> Juan Marichal, *El secreto de España. Ensayos de história intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1995, pp. 215-221; V. Cacho Viu, *Los Intelectuales y la política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000; Evelyn López Campillo, *La Revista de Occidente y la formación de las minorías*, Madrid, Taurus, 1972.

propusera em Lisboa, alargar o campo do pensamento político, da teoria e da intervenção democrática e do *agendamento* literário<sup>418</sup>, ou abalançar-se numa experiência estética e literária, como desde 1927 o II modernismo da *presença* protagonizara em Coimbra; e menos ainda criar uma «revista de filosofia portuguesa» o que elucida melhor a discussão sobre a posição que Joaquim de Carvalho assumiu no ilusório contexto ou no plano antecipadamente inclinado no qual, uma vez colocada, a questão sempre resvala. Tratava-se antes de corporizar uma revista de filosofia, que numa fase inicial pensou intitular *Convívio*, de forte ressonância da literatura platónica e simpótica, e que outras vezes caracterizou, com mais sobriedade, como “revista de síntese – de história das ideias, no sentido largo”<sup>419</sup> e da qual expõe o plano numa carta: “A minha Faculdade acolheu há um ano a minha proposta para publicar uma *Revista de Filosofia*, da qual eu seria secretário”, regista em 1929, “publicada pela Faculdade, porém livre e honestamente sem fronteiras universitárias, colaborando todos os que em Portugal se elevam a preocupações filosóficas. Era e será – no meu pensamento – o instrumento de formação desse meio, de que tanto carecemos. Pedi já para Lisboa a verba, e se a quero publicar pela Faculdade é precisamente para gozar de mais ampla liberdade, que a Imprensa me não consente”<sup>420</sup>.

Ao desafio que a si próprio lançara respondeu finalmente, enfatizando a “empedernida ideia de que não teremos filosofia escrita em português sem um duche forte de kantismo”, como notava numa carta de 1949 a E. Curvelo<sup>421</sup>. Dois anos depois, na marcante nota de apresentação da *Revista Filosófica*, omissa na *Obra Completa*, expõe a intenção formativa que, articulados, o programa dos trabalhos e o seu ensino perseguiram: “A constituição da nossa cultura filosófica, como traço da conexão da nossa mentalidade e dos nossos problemas com o pensamento universal

---

<sup>418</sup> Cf. Archer, «Três notas sobre a modernidade da *Seara Nova*», *Seara Nova* (1718), 2011, pp. 4-7.

<sup>419</sup> Carta de 13-IV-1928 a Alfredo Pimenta, AMAP, ct: 10; 29-4-4-98, fl. 2.

<sup>420</sup> Carta de 29-XII-1929 e Alfredo Pimenta, *ibidem*, ct: 10; 29-4-4-120.

<sup>421</sup> M. Curado & J. A. Alves, *Um génio Português: Edmundo Curvelo (1913-1954)*, op. cit., p. 310.

e com as concepções acrónicas e atemporais, que tecem a História da Filosofia, tem de arrancar do nosso substrato e de se exprimir com a fala com que nos entendemos” o que implicaria “partir de nós mesmos, bem firmes nos problemas e anelos da nossa consciência intelectual”<sup>422</sup>.

Bem vistas as coisas, esse desiderato não se resumia à enunciação de um problema que em 1932 debatera sob a perspectiva teórica e que, dando-lhe resposta, colocara em prática como via metodológica: “Pela natureza a-espacial e intemporal dos pensamentos e pelo plano lógico em que se coloca, a reflexão filosófica, como a investigação científica, ultrapassa as fronteiras da nacionalidade; e assim, não houve nunca, nem pode haver, uma filosofia estritamente nacional, tanto mais que, frequentemente, o filósofo é um ser solitário, que empreende a reflexão sistematicamente *ab ovo*, num desprendimento, quando não oposição, a todos os que o precederam”. Atente-se no excerto do texto fundamental para a compreensão da sua atitude investigatória:

Singularidade no pensamento e universalismo na intenção e no objecto são, pois, predicados inerentes à criação filosófica, porém, o filósofo é uma pessoa, e como tal sofre inexoravelmente a limitação do tempo e as sugestões conscientes ou inconscientes do ambiente. Por isso, a sua reflexão nasce com o cunho da época e da sociedade e este vinco determina uma conexão indissolúvel entre a matéria da reflexão, o filósofo que reflecte e o *ethos* e as apetências da sociedade e da época em que ele vive.

É sob este aspecto que pode falar-se da influência da nacionalidade sobre a filosofia; mas apesar de restrita, mediante o estudo dos problemas que incitaram a mente dos filósofos de um dado país e a compreensão histórica dos resultados das suas reflexões, atingimos a compreensão das aspirações, tendências e características de uma nacionalidade. Estas considerações, simples e prévias, ditam o objectivo ideal do nosso trabalho. (//...) empregando esta expressão – *história da cultura filosófica em Portugal* – não pensamos em narrar apenas a sucessão dos filósofos que nasceram em Portugal, nem tão-pouco em

---

<sup>422</sup> *Revista Filosófica {RF}* n.º 1, maio de 1951, «Posição», p. 7.

fazer a apreciação das suas doutrinas segundo um critério valorativo ou esquema lógico; pensamos antes que o seu objecto deve dar-nos a visão e compreensão da vida do espírito em Portugal, desde a sua gestação até às repercussões e incidências. Por definição, um povo é uma unidade de cultura: e como tal supõe a existência de uma consciência colectiva e de um ideal comum, assim como de indivíduos em cuja consciência pessoal se opera a reflexão prática e teórica (OC, III, 222-223, sub.s ns.).

Na última fase da oficina, reavido o decisivo momento da obra de pedagogo, divulgador e coordenador de projectos editoriais, Joaquim de Carvalho protagonizou assim um menos discreto regresso à tarefa filosófica que, até à época do estertor da II guerra mundial, após o arranco da primeira década (*António de Gouveia e Leão Hebreu*), fora hegemonizada pela prática e pela preocupação historiográfica. Nessa época escreve a Nemésio “Não me arrependi do que lá vai, que de algum modo continua, mas acederei ao primeiro plano das minhas preocupações uma ordem de escritos que *haviam sido marginais como actividade pessoal*”<sup>423</sup>. A largueza da reflexão de Eduardo Lourenço alcança aqui outra acuidade: “Só a passagem a uma postulação caracterizadamente *filosófica* e como tal cultivada e aceite poderia arrancar o seu projecto historiográfico dessa inicial proeminência da *história* sobre a *filosofia*. Isto nunca se produziu, mas nem por isso deixou de ter lugar, no interior de uma atitude histórico-filosófica, uma lenta e subtil inversão de perspectivas, como que nascida do aprofundamento ou alargamento de cada vez mais aguda percepção das necessidades e exigências filosóficas inerentes à actividade historiográfica em geral e mormente à que tem por objecto a história das ideias”<sup>424</sup>.

Certificação do acerto deste conspecto virá por fim com o lançamento em março de 1951 da *Revista Filosófica*, projecto alimentado e anunciado, mesmo se não totalmente delineado, durante um quartel, mas que só agora ganha o empenho pessoal e a convivência de um editor externo à universidade. O estatuto programático e as condições objectivas e exógenas

---

<sup>423</sup> BN, *Esp. Vitorino Nemésio*, E 11 / 1145, carta de 3-XII-1947, fls. 1-2, sub. ns.

<sup>424</sup> Eduardo Lourenço, *Heterodoxias*, op. cit., p. 422.

de que carecia, como o apoio editorial, comercial e anímico da Livraria Atlântida, conjugam-se. A revista conhecerá 22 números, o último dos quais, não tomado em conta no recenseamento apresentado *infra*, seria postumamente organizado pelo filho, Joaquim Montezuma, em maio de 1959, mas estaria já em parte preparado ou na grelha da edição, integrando a homenagem do organizador e textos de Américo Castro e Mário Bunge, em tradução de Joaquim de Carvalho, e também a conclusão de reflexão epistemológica de José Pecegueiro; contudo, não se prova se a colaboração de Miguel Reale, um excuro apologético da fé e do império à luz da «razão de Estado» na Renascença portuguesa, faria parte do elenco ou teria sido posteriormente admitida pelo filho.

A configuração teórica da revista atenderá ao modelo de um projecto universitário especializado, raro então entre nós, à revelia da ideologia universitária dominante mas com claras restrições a qualquer abordagem *explícita* da temática política ou mesmo da política pedagógica e de ensino, embora estejam em muitos textos presentes críticas diagonais ou mais ou menos subentendidas e a revista releve de um pensamento secularizador ou, melhor, de um pensar laico a filosofia. No início da etapa, note-se, do que seria a epigonal experiência de intercâmbio filosófico (com autores brasileiros, chilenos, espanhóis, franceses), escreve em setembro de 1949 a Barahona Fernandes: “A comissão de Censura – com que tristeza e revolta tive de escrever isto – autorizou há pouco a publicação”. Noutra missiva desse ano ultrapassando o doutrinário culturalista, referia ao mesmo amigo:

“o meu intento não é sistemático, ou se quiser, apologético de uma doutrina e embora entenda que devemos desentorpecer a modorra que nos ficou do Positivismo (...). Por isso intitularia a Revista modestamente de filosófica, e não de Filosofia, para poder abranger tudo o que ultrapassa a mera empiria, seja na ciência, seja na doutrina cultural”<sup>425</sup>

Nos números que Carvalho edita em vida se, por um lado, intenta redarguir expectativas outras que a *Revista Portuguesa de Filosofia*

---

<sup>425</sup> Carta de 26-V-1949, in Barahona Fernandes, *Miscelânea*, p. 906.

veiculava, entretanto lançada em Lisboa (1945) e logo radicada em Braga no ano seguinte, cuja assumida orientação ortodoxa e em confluência doutrinária mesma com a tutela confessional Carvalho não subscreveria, como declarado credor da *desdivinização* da filosofia, corresponderá, por outro, a um fino instrumento de rompimento e problematização do chão especulativo próprio do filosofar ou, em sentido ainda que menos preciso, da produção do pensamento teórico. De facto, ao subintitular a *Revista Filosófica*, «Publicação quadrimestral de estudos filosóficos e histórico-científicos», continua a patentear a grande coerência do projecto intelectual da sua vida, a preocupação epistémica de articular sem vínculos ordenadores a meditação filosófica e a reflexão historiográfica no domínio das ciências, que correspondia à reanimação do velho plano de 1928. Mas a publicação também ilustra como na década de 50, amadurecido entretanto o ensino filosófico nascido nas escolas universitárias, e medrado o público leitor, Carvalho se lança em projectos associativos e de grande divulgação filosófica, disputando-os com Delfim Santos que reclama a anterioridade da propositura, mormente na criação da Sociedade Portuguesa de Filosofia<sup>426</sup>.

É possível indiciar quantitativamente uma abordagem da indexação de conteúdos, partindo de uma grelha analítica construída e solicitada pela própria leitura da colecção. Com a prudência inerente à natureza *qualitativa* que o objecto analítico requer, é ainda assim exequível traçar tendencialmente o pendor temático que a publicação examinou e privilegiou, chamando-se particular atenção para o facto de um único artigo poder ser susceptível de se inserir transversalmente em diversas disciplinas filosóficas e mesmo, em termos residuais, por campos do saber alógenos e não abordados, até, sob qualquer perspectiva filosófica. Por outro lado, alguns autores vêem prolongada a edição de uma mesma investigação por dois ou mais números da revista, sendo para efeitos desta grelha contabilizados enquanto entradas autónomas por cada respectivo número, pretendendo-se com isso uma imagem o mais aproximada do *espaço* que

---

<sup>426</sup> Cf. Delfim Santos, *Obras Completas*, IV, *Correspondência*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1998, p. 399.

tal e tal trabalho, tal e tal tema, ocupa na totalidade ordenada da publicação. Desde a Ética (6 artigos, 5,8% dos títulos no universo temático), com textos marcantes, logo com Eduardo Lourenço no número inaugural, «A Liberdade como realidade situada», texto e título o mais indicativos por melhor se casarem com os objectivos regulamentares e editoriais da *Revista Filosófica*: indo de Pascal e do Kant da *Dialéctica transcendental* ao transcendental husserliano, tomado como consciência da consciência, e da necessária autocriação espinosiana à «radical liberdade» de J. P. Sartre, para quem o homem é o responsável pelo seu corpo, pela sua morte e pela (ausência da) sua liberdade, o jovem assistente de Carvalho anunciava os trilhos novos daquele que era já e será depois, desde *Heterodoxia* (I, 1949), o seu original e invulgar ensaísmo, “um autêntico acto livre obrigamos sempre a queimar parte dos navios ou a esquadra inteira com que chegamos à hora decisiva”, *i. e.*, o “duro ofício” do humano só se afirma nessa autoconstrução do ser livre e na afirmação mesma de uma ontologia da liberdade<sup>427</sup>; também de Joseph Moreau ou Georges Bastide surgirão exegeses minuciosas à *Ética* espinosiana, e outras, da inferência ética e metafísica da anteriana pelo próprio punho de Carvalho, ou da correlação ética da obra de Sampaio Bruno.

Na intersecção da Epistemologia, Teoria do conhecimento e Teoria da ciência confedera-se um espaço muito representado (18,4%), iniciado por Barahona Fernandes logo no número inaugural também assinalando os propósito do diálogo interdisciplinar da publicação e retomado por Manuel dos Reis, José Pecegueiro, Francisco Miró Quesada, estes em atentas recepções à epistemologia relativista, aos dados da física quântica e das novas interpretações cosmológicas. Dir-se-á que Joaquim de Carvalho, dando abrigo a tão extensos e relevantes artigos, de certo modo emendava agora a mão da perspectiva epistémica que fora o corolário da sua própria escrita historiográfica. Parcelarmente, a revista também contempla a epistemologia clínica e psiquiátrica (Egas Moniz, Barahona), a inteligência cibernética e inteligência humana (Sílvio Lima, num dos textos fundadores entre nós da temática na literatura psicológica e filosófica)

---

<sup>427</sup> *RF*, 1, pp. 54-64.

ou considerações de teor generalista tanto atinentes às ciências humanas quanto às ciências exactas e da natureza.

Não subsistem dúvidas, contudo, quanto ao espaço mais significativo reservado à história da filosofia. À historiografia das ideias continua a caber a representação maioritária em termos quantitativos, nos comentários, leituras críticas, publicação documental, com 22,3% (23 artigos, sem contabilizar as muitas recensões), sobretudo quando confrontada com os campos modelares do filosofar, em regular mas baixa distribuição (Metafísica, 4,8%; Filosofia política / Filosofia e Religião, 4,8%, Lógica, 5,8%), este último caso quase hegemonizado pela forte colaboração de Vieira de Almeida e a mais ténue presença de Edmundo Curvelo, cuja prematura morte em 1954 terá impedido projectos de colaboração mutuamente acalentados, como a recente publicação epistolar veio esclarecer. Mas não aclaram os documentos agora publicados o motivo pelo qual Carvalho deixou na gaveta as relevantes traduções de Curvelo da disputa lógica entre Hao Wang e A. H. Basson sobre «A existência de objectos materiais». A não ser pelo espaço ou critérios de oportunidade; a não ser pela depreciação, através do neopositivismo lógico de Basson dos conceitos operativos lógicos de *verdade*, *dúvida* e *facto* e pelo jogo destrutivista das sagradas categorias temporais com que o historiador opera; não se esqueça a funda desconfiança que o neopositivismo lógico infunde a Carvalho que em 1938 impugnara a tese doutoral de Delfim Santos precisamente sobre o neopositivismo e em grande parte produzida em contacto com o próprio Círculo de Viena; a não ser pela não redução a uma linguagem vulgar das densas expressões matemáticas, de álgebra não-numérica, do artigo de Wang. Nem se sabe, para mais, do rasto do texto da investigação psicológica «O caminho do sofrimento» que Curvelo explicitamente escrevera para a *Revista*, nela anunciado e na correspondência com Carvalho e D. Santos dado como concluído<sup>428</sup>. Tanto mais que, em mera suspeição psicologicamente sustentável, poderia conter meditações circunstanciais ou mínimas luzes que eventualmente aclarassem a inexplicada morte do jovem professor.

---

<sup>428</sup> Cf. M. Curado & J. A. Alves, *Um génio português: Edmundo Curvelo*, op. cit., pp. 50-51.



Se a Psicologia também se encontra representada (4,8%), será justificável pelo facto de, afirmada já nos territórios científico e epistémico, não ter ainda garantida a adequada autonomia universitária e institucional face à Filosofia, assim como residualmente também Pedagogia e Sociologia comparecem ao rastreio (1,9%). O diálogo interdisciplinar prolonga-se com as ciências exactas e a sua história (Rómulo de Carvalho) e além das ciências médicas (psiquiatria, neurologia), como se referiu, também com os campos História da Literatura (0,95%), aqui a cargo de Jacinto do Prado Coelho num pensado excurso pela implícita e sinalagmática correlação com a História da Cultura<sup>429</sup>, da Literatura mesma (editando de M. de Jong o que se diria constituir, por interposta epístola, uma espécie de *mea culpa* tardio do director da *Revista Filosófica*, em 1955, face ao anterior *desatendimento* da poética pessoana e da sua companhia de drama em gente) e da Teoria da criação literária e Estética (1,9%), culminando com a abertura a novas correntes filosóficas, mormente a renovadas ou inovadoras orientações hermenêuticas, às quais as filosofias da existência não serão alheias.

Torna-se a este título necessário relevar o contributo de Joaquim de Carvalho e Sílvio Lima para a exegese da consciência «saudosa», também com Ramón Piñero, em efeito colateral e numa leitura mais clássica de teor metafísico. Com a abertura à Fenomenologia (2 artigos, 1,9%), a par da explícita rememoração do idealismo transcendental (0,95%) e da comemoração distanciada e crítica do centenário da morte Comte que ocupa um número monográfico (1957)<sup>430</sup>, a reflexão sobre o Existencialismo, para além de recensões a M. Heidegger e N. Hartmann de certo modo aproximativas, é assinalada pelo excelente escrito de Eduardo Lourenço, «Situação do existencialismo» (1954), em cujo ensejo teórico à revelia da antiga lição platonizante do mestre, entretanto derruída com Pascoais, se defende a epigonal *poiética* do saber, conquanto “primeiro que todos foram os poetas quem se encontrou em face de um universo incomensurável com a palavra,

---

<sup>429</sup> J. do Prado Coelho, «História da Cultura e História da Literatura», *RF*, 5, VIII-1952, pp. 117-134.

<sup>430</sup> *RF*, 20, agosto de 1957.

mesmo a mais poética e a história da poesia moderna de Mallarmé a Dylan Thomas é o confronto desesperado com esse muro branco que palavra alguma pode revelar. O silêncio é ainda uma palavra demasiado visível e audível para significar essa experiência da ausência que primeiro entre todos fizeram os Mallarmé, os Rimbaud, os Fernando Pessoa”<sup>431</sup>.

Melhor se comprova aqui o caminho seguido abrindo já à exegese cuja intensa novidade temática e intrínseca qualidade conceptual e linguística marcariam uma nova geração de filósofos saídos da oficina mesma do mestre ou da sua influência. Entra também neste caso, com Lourenço, o invulgar artigo do jovem assistente Victor Matos, poeta e filósofo que depois assinará Víctor Matos e Sá (1926-1975), «Significação da consciência mítica» (setembro de 1955), de cujo alfobre platónico, agostiniano e hegeliano, deslocando-os do território ilusório de um racionalismo lógico e formal, se nutrem e alargam perspectivas novas para a inteligência especulativa (semiótica, estruturalismo, existencialismo), pois se a “história da consciência mítica é, todavia, a história da dissolução dessa mesma consciência – quer como consciência, quer como mito”, ensaiaria surpreender os sentidos possíveis da duplicidade *enunciativa* do mito como sentimento e significação, dada a manifesta impossibilidade da univoquidade simbólica “dessa mitofania revelada através da fabulação poética”, para concluir que a consciência mítica deverá ser perspectivada “como expressão simbólica de inumeráveis referências do homem ao absoluto – *hybris*, nemésis, eros, irracionalidade do tempo e do mal”, um absoluto do qual “não se pode apreender, porém, senão a violência da sua necessidade”<sup>432</sup>. Da mesma geração, mas de manufactura olissiponense, Joel Serrão publicará anos depois um artigo sobre o «seu» Sampaio Bruno, autor também tratado por outro colaborador.

No ápice em que vestígios temáticos das «filosofias nacionais» se diluem na *Revista Filosófica*, por norma remetidos para a mera recensão bibliográfica – da ontologia tomista e filosofia perene apenas se arrola débil sedimentação de dois artigos (1,9%) dos quais um muito extenso

---

<sup>431</sup> *RF*, 12, dezembro de 1954, p. 240.

<sup>432</sup> Cf. *RF*, 14, pp. 122-134.

e mais na tradição apologética do que de teor, de autoria de Eduardo Prado de Mendonça<sup>433</sup> – subsumidos por uma visão abrangente ainda que maioritariamente circunscrita às expressões linguísticas portuguesa, castelhana e francesa, a tendência de abertura das páginas à colaboração internacional vai-se acentuando, destituindo qualquer pretensão paroquial ou nacionalista daqueles que, nesse sentido, forçavam Carvalho a uma interpretação concordante com aquela que eles mesmos propunham ou autoapregoavam. Da leitura da *Revista Filosófica* sobressai afinal a reafirmação, com os pés na terra, do «universal» filosófico kantiano que tanto marcara o intento e a sólida empreitada do director da publicação.

Essa preocupação por estabelecer um fórum que não se limitasse à escrita e a autores portugueses é a marca da revista: os prestigiados nomes de Bastide, de Jong ou Moreau, associam-se as colaborações de Pierre van Beever, Ramon Piñero, Michele Federico Sciacca, L. Bourdon, Santino Caramello, Augusto Guzzo, Lourenzo Giusso, Giorgio del Vechio, Alain Guy, M. Garcia Blanco, Honório Delgado, Werner Goldschmidt, Walter Freeman, Joseph S. Bush, Risieri Frondizi, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, F. A. Avelino, Pierre Boyancé, Jackson Knight, e soma-se, entre autores portugueses mais novos ou menos representativos então, de todas as matizes, como Mário da Silva Pinto, J. Veríssimo Serrão, Américo da Costa Ramalho, Albin Beau (o tradutor, foragido do seu próprio passado, de textos germânicos inseridos na Biblioteca Filosófica), Cruz Malpique, P.<sup>e</sup> Ilídio de Sousa Ribeiro, P.<sup>e</sup> João Ferreira, Victor Fontes, João Alberto Lopes, Mariana Amélia Machado Santos, José Macial Fortes, J. Albuquerque e Castro, Jorge Freitas, João Alberto Lopes, J. Seabra-Dinis, e um pelotão de escritores brasileiros, a que não é estranho o gradual estreitamento de identificações e ligações de Carvalho com o novo mundo por si achado na década de 50 e, em termos pessoais, a empatia com João Cruz Costa, professor em São Paulo: Alexandre Correia, Lourival Gomes Machado, Cyro dos Anjos, Fernando de Azevedo, Evaristo de Morais Filho, Ivan Lins, Linneu Camargo, Florestan Fernandes ou ainda Eduardo Prado de Mendonça e Miguel Reale.

---

<sup>433</sup> *RF*, 16, maio de 1956, pp. 5-93.

Embora prometida no derradeiro número da publicação a transferência editorial para o Brasil a cargo de Cruz Costa, enquanto internamente alguns universitários, como Afonso Queiró, a queriam ver em Coimbra a cargo de Vieira de Almeida ou Sílvio Lima, a *Revista Filosófica* colapsaria com a morte do seu director. Vieira de Almeida será ainda convidado para a dirigir, bem como a colecção da Biblioteca Filosófica, como se pode ler na carta enviada a Joaquim Montezuma a 20 de novembro de 1958: “Não tenho dúvida alguma e terei muita honra em dirigir a Biblioteca Filosófica. Espero ser fiel à intenção do Fundador e especialmente aos seus justíssimos escrúpulos morais e intelectuais”, ao mesmo tempo que indicava os nomes daqueles que poderiam contribuir para a *Miscelânea* de homenagem ao desaparecido mestre: “Quanto à Faculdade de Lisboa, a secção de Filosofia é actualmente um antro de ignorância e falta de carácter (...) estéril (...) Pessoalmente só vejo duas pessoas que pelo conhecimento directo poderiam colaborar: Cidade e Nemésio. Aquele que por todas as razões superiormente o faria, já não existe: E. Curvelo”, acrescentando em *post-scriptum*: “esquecia-me de outra pessoa «limpa»: Delfim Santos”<sup>434</sup>, distanciando-se de quezílias olvidadas, porquanto Santos fora, nos idos de trinta, o principal detractor da acção pedagógica e da orientação filosófica de Carvalho (e de Sílvio Lima), em momento no qual que estoicamente estes tentavam resistir às violentas estocadas internas e externas dos nacional-situacionistas e do seu *protector*.

Mas logo em dezembro de 58 refere Vieira de Almeida ter sabido por Joaquim Lopes Cravo, o gerente da Atlântida (o *digno gerente Cravo* lhe chamava Sílvio Lima), que a *Revista* não tinha viabilidade económica em Portugal pelo que se estudava a hipótese de edição brasileira pela mão do filósofo Cruz Costa, muito próximo de Joaquim de Carvalho nos últimos anos de vida. “Quanto à Biblioteca Filosófica”, escreve noutra missiva, “o Cravo veio informar-me que a Universidade sentia agora um prurido de que ela não lhe ficasse ligada, depois de desaparecido o fundador. E disse-me que pensavam no Sílvio Lima, que também pensa em vir falar comigo”. Ora, em Coimbra só Sílvio Lima reuniria as condições para continuar o trabalho encetado pelo mestre: “Sempre tive boas relações com

---

<sup>434</sup> BFF, *Esp. Joaquim Montezuma de Carvalho*, Cx. PES – 34. 4., *Dossier anos 50*, avulso (s/ cat.)

o Sílvio Lima, e como disse quanto à Revista, nenhuma dúvida tenho em continuar a colaborar na Biblioteca, se for ele a dirigi-la. Se não erro, só ele neste momento, na Faculdade de Letras de Coimbra poderia receber esse encargo sem agravo à memória do fundador”, motivo pelo qual “não há comigo melindre algum e estou pronto a colaborar em qualquer das obras a que o fundador me associava”. Afastando leituras oblíquas dos seus propósitos, não deixava de achar “pitoresco” este “escrúpulo da Faculdade ou da Universidade, ignorante segundo parece, de ser a obra cultural de Joaquim de Carvalho o esforço solitário de um homem fora e contra a atmosfera cultural (?) universitária, como até se vê pelo tipo de colaboração que procurava”<sup>435</sup>. A *Revista* acabará por cair: com a permanência em África de Joaquim Montezuma, o filho que acalentava o projecto e o articulava numa rede de correspondentes e de autores ibéricos e latino-americanos, até pela particular apetência filosófica; e também com a jubilação, em 1958, de Cabral de Moncada, amigo exterior da revista mas que nunca nela colaborou, a petição de princípio dalguns universitários não fará estrada e fora afinal mera declamação de intenções.

Sinais do tempo ou das circunstâncias, meses após a morte de Joaquim de Carvalho e com a *Revista Filosófica* em estertor, o I Colóquio de Estudos Filosóficos, reunido em Braga e no Porto em março de 1959 sob os auspícios da *Revista Portuguesa de Filosofia*, iria debater a «História da Filosofia em Portugal». Quem melhor poderia tomar a palavra, com a legitimidade singular de ter sido o seu pioneiro e melhor especialista, já não o poderia fazer. E talvez a sua obra não fosse muito escutada ali. Lúcio Craveiro da Silva, ao fazer em 1959 o balanço da «filosofia portuguesa actual», *disputatio* desproporcionado<sup>436</sup>, reserva a Carvalho (apreensível na *reductio* também quantitativa das suas investigações) modesto lugar no já modestíssimo *ranking* dos professores de filosofia em contraste com o admirável grupo de Filósofos que à roda de Leonardo Coimbra circumnavegam. Daqui se fazem histórias da filosofia em Portugal.

---

<sup>435</sup> BFF, *ib.*, Cx. PES 32. 2. Carta de 13-XII-1958, *Pasta Brasil*, doc. avulso (s/ cat.)

<sup>436</sup> Cf. L. Craveiro da Silva, «Filosofia Portuguesa Actual», *Revista Portuguesa da Filosofia*, t. XIV, fasc. 3-4, jul-dez 1958, pp. 397 e ss, em especial, 402 e ss.

## II – A viagem filosófica de uma vida (1921-1955): a *Antheriana*

A oscilação pendular é guiada metodologicamente por coerências e persistências: contra a dispersão evasiva, Espinosa e Antero balizam no campo empírico a especulação e o estudo teórico. Em 1942, na celebração do centenário do nascimento do poeta, Joaquim de Carvalho aclara num texto, «Santo Antero», lido à Academia coimbrã: “*de todos os nossos escritores nenhum outro me dominou tão soberanamente como o poeta dos Sonetos e o prosador das Tendências gerais da filosofia (...); na juventude, soube de cor versos seus, tentei mais tarde, algumas reflexões sobre a evolução do seu espírito, que espero retomar um dia, e, quando as circunstâncias me foram propícias, colaborei na empresa, sobre todas necessária, da edição cronológica dos seus escritos, a qual não chegou a meio da jornada*” (OC, V, 43, sub. ns). É bem certo o que afirmava: após colaborar, em 1921, na 2ª edição das *Cartas*, editara, com Francisco de Assis de Oliveira Martins, e prefaciara as *Cartas inéditas de Antero de Quental a Oliveira Martins* (1935) e patrocinara, com Cândido Augusto Nazaré, a valiosa edição dos III volumes das *Prosas* (Imprensa da Universidade, 1923; 1926; 1931); reeditara (a 4ª, segundo a definitiva de 1875) as *Odes Modernas*, com apêndices (1926); escrevera a primeira versão de *A evolução espiritual de Antero* (1929) que refundaria e ampliaria muito nos *Estudos sobre a Cultura Portuguesa do século XIX* (*Antheriana*, 1955); registara, breves, não menos relevantes estudos, em parte reincorporados: «Antero de Quental e a filosofia de Eduardo de Hartmann» (1934), «Sobre a concepção da inconsciência de Deus em Antero de Quental» (1944); por fim, «Morte e imanência no pensamento de Antero de Quental» (1954), abreviado início do subcapítulo «Desesperado» da versão final de *A evolução espiritual*; prefaciara a reedição de *Raios de Extinta Luz* (1946) e assinara um artigo jornalístico de fundo tomando Antero como o paradigma da luta intelectual contra “a cegueira e o conformismo” (1935: OC, V, 42), de finalidade didáctica pois que é lido no momento em que a direita e o Estado Novo (Prémio «Antero de Quental», do SNI) tentam nacionalizar a memória poética e o seu legado ideativo.

Compreende-se a atracção de Carvalho pelo *soberano domínio* espiritual do vate. Se o século XIX representou um dos paradigmas da criatividade das letras e das produções pátrias e “depois do século XVI nenhum outro se lhe compara (...) na pujança intelectual, no culto de nobres ideais, na multiplicidade de realizações”, Antero representaria o expoente intelectual e universalista (*OC*, V, 41-42) e por menos padecer do desgaste do tempo “conquistou como nenhum outro escritor da grande centúria, um profundo sentido de actualidade (*ib.*, 49). Depois dos companheiros da *geração de setenta* no último quartel de XIX dedicarem o culto votivo à leitura de Antero e á admiração ética pelo *génio que era um santo*, em cujo espelho se dá a imagem (*In Memoriam*, 1896), mesmo se na contra-mão Teófilo Braga, fazendo escola, forçasse a ilegítima filiação e o tentasse republicanizar naquilo mesmo em que o poeta não se filiou, não cessou no alvor do século XX a tendência por tomar Antero de Quental como objecto de estudo ou pretexto discursivo de contraditórios matizes socais e intelectuais, tentando apropriar-se do invulgar legado. Os deserdados, em primeiro lugar, almejando reivindicar o seu património espiritual revolucionário: mas também os intelectuais, por esse ou outros motivos, objectivavam. Não admira que Joaquim de Carvalho, em cronologia ulterior a António Sérgio (1909), Fidelino de Figueiredo (*Antero de Quental. A sua Psicologia, a sua Filosofia e a sua Arte*, 1909), Jaime Cortesão (1910), António Sardinha (1918) e Leonardo Coimbra (1921), reforce a linhagem de estudiosos e publicistas, ou de agitadores de ideias, e se perfile entre aqueles que ao intentarem cingir o voo poético e metafísico anterior, mais fundo comentaram a aventura filosófica do poeta e a estesia e fortuna crítica do pensador, reptos que encontrarão posteriores mediações, entre muitos outros, em Santana Dionísio, Lúcio Craveiro da Silva e José Marinho, J. Bruno Carreiro, Rui Galvão, Victor de Sá, Ângelo Raposo Marques, Casais Monteiro, Joel Serrão, Óscar Lopes, António José Saraiva, Eduardo Lourenço ou Fernando Catroga e Ana Maria Almeida Martins<sup>437</sup>.

---

<sup>437</sup> Cf. Eduardo Lourenço, *A noite intacta*, op. cit., p. 90; e também Jaime Cortesão dedicara a sua tese de licenciatura em Medicina ao estudo do poeta, *A Arte e a Medicina – Antero de Quental e Sousa Martins*, Coimbra, 1910. Cf. Joel Serrão, «O último escrito filosófico de Antero de Quental», *RHI*, 13, *Antero de Quental*, 1991, pp. 99-100.

Dir-se-á que algumas destas releituras anterianas relevavam de intuitos polémicos ou doutrinários. Lendo a sua preciosa correspondência, mormente a martiniana e a autobiográfica a Wilhelm Storck, entretanto reeditada e ampliada em 1921 por Teixeira de Carvalho e na qual Joaquim de Carvalho já colaborara como se referiu<sup>438</sup>, o integralista António Sardinha vira no estreito diálogo com Oliveira Martins – “a sua outra metade, o S. João Evangelista da sua sonhada obra de renovação social”<sup>439</sup> – que o autodenominado *filósofo inédito* entretecera, a ratificação do projecto dinástico e um dos percursos da contra-revolução, na perspectiva doutrinária anti-atomista, antiparlamentar e orgânica, porquanto, como Proudhon em França, também ele seria entre nós um “céptico da democracia” e “inimigo feroz do sofisma constitucionalista”<sup>440</sup>. É certo não ser a primeira vez que tradicionalistas e nacionalistas içavam a bandeira anteriana, como Afonso Lopes Vieira o fizera com intuitos moralizantes e líricos<sup>441</sup>; e daí que Sardinha afirmasse, “se somos nós, de certo modo, o partido póstumo de Oliveira Martins, por que é que não havemos de contar Antero de Quental entre os camaradas mais velhos?”<sup>442</sup>. Como há muito se comprovou, esta leitura correspondia à agenda que Charles Maurras e a *Action française* accionaram ao recuperarem para o reaccionarismo francês Comte, Proudhon, Renan, Taine, e na mesma linha G. Valois criaria o *Cercle Proudhon* com intuito apoloético. Também assim Herculano, Garrett, Teófilo Braga, Antero, Oliveira Martins ou Ramalho Ortigão, este com propriedade, seriam invocados no panteão integralista dos santos nacionalistas. Ora, ao arrepio da anteriana filosofia da história, do evolucionismo, do anticriacionismo, do seu muito próprio racionalismo ético, ou desformatando o elemento étnico na explicação da história para o reler no sentido determinista (e teofiliano) do racismo oitocentista, António Sardinha subvertia o fundo das lições

---

<sup>438</sup> *Cartas de Antero de Quental*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1921.

<sup>439</sup> A. Sardinha, «O verdadeiro Antero» (1918), *Ao princípio era o Verbo*, Lisboa, Portugal, 1924, p. 114.

<sup>440</sup> *Id. ib.*, p. 111.

<sup>441</sup> Cf. L. Reis Torgal, «Antero de Quental nas leituras 'integralistas'», *RHI*, 13, 1991, p. 402.

<sup>442</sup> A. Sardinha, «O verdadeiro Antero», *op. cit.*, p. 121.



do poeta-filósofo furtando-se ao propósito do estudo objectivante que a agenda doutrinária à partida não consentia<sup>443</sup>.

Por isso, ao interpretar o fundo místico (“sempre agarrado ao seu sub-consciente”), de matriz cristã e não búdica, próprio da configuração mental e formativa do filósofo, identificava-o com o ideal de santidade e beatitude activa, o ápice de todo o esforço intelectual; o “admirável poder de desdobramento e de destrição” dele faria um precursor das filosofias da intuição e, pessimista, tal “como Bourget encara também essa espécie de *náusea universal* cujo negativismo obscurece cada vez mais os horizontes carregados da civilização”<sup>444</sup>. A tese anterior da *im-personalidade* aproximá-lo-ia do cristianismo, que doutro modo cumpria no repúdio do naturalismo e na denúncia do *paganismo intelectual e requintado* do hegelianismo, embora “a utopia evolucionista lhe toldasse a posse duma síntese que o reconciliasse consigo mesmo”, e nessa aproximação se avizinhasse da filosofia tomista do Ser. Noutros termos, se o pessimismo seria um processo de passagem para um optimismo redentor, “o Catolicismo, em desacordo com o século, teria para Antero que desaparecer, mas isso não evitava que o reconhecesse como um facto histórico de excepcional grandeza” e daí a tensão psicológica e intelectual que espelha a “contradição pavorosa duma época, que o empurrava para a fatalidade resignada do cepticismo, com altas impulsões do seu temperamento, que não se queria repousar senão à sombra das certezas absolutas”<sup>445</sup>. Questão central seria conciliar no espírito crítico o retorno libidinal ao colo embalador das certezas absolutas. Catolicizando-o, desocultando *um* «verdadeiro Antero» no andamento dogmático de uma sinfonia que o poeta não escrevera, Sardinha *nacionalizava* também o

---

<sup>443</sup> F. Catroga, «O problema político em Antero de Quental. Um confronto com Oliveira Martins», *RHI*, 3, 1981, pp. 480-91; P. Archer, *Nação e nacionalismo. Mitemas do Integralismo Lusitano* (1993), pp. 133-145.

<sup>444</sup> A. Sardinha, «O verdadeiro Antero», *Ao princípio era o Verbo*, p. 97. Escreverá depois, em «A dor de Antero» (*Ao ritmo da ampulbeta*, Coimbra, Lúmen, 1925, p. 192n): “Já no meu livro anterior (...) assinaliei a circunstância de ter sido eu, antes do senhor Leonardo Coimbra, o primeiro a afirmar este lado interessante da mentalidade de Antero. Bem sei que é a história do ovo de Colombo. Mas há que registá-lo e por isso mesmo”.

<sup>445</sup> Cf. *Ao ritmo da Ampulbeta*, op. cit., pp. 201-205.

poeta-filósofo: e se Camões, António Vieira, José Agostinho de Macedo, teriam instituído “a representação universal do nosso génio na Epopeia, na Política e no Panfleto”, haveria que, na Filosofia, a eles agregar agora Antero<sup>446</sup>.

Numa interpretação metafísica cingida à análise aos dois grandes textos filosóficos, *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX* (1890) e *A «Filosofia da Natureza» dos Naturalistas* (1886) e subsidiariamente às «Bases Filosóficas da Moral ou Filosofia da Liberdade», Leonardo Coimbra irá ler em 1921 o pensamento filosófico de Antero, partindo do inerente entendimento anteriano da filosofia como *o que há de absoluto no pensamento humano e o que há de relativo na consciência que o pensamento tem de si mesmo*, em função da instância judicativa do sistema criacionista que desde 1912 propusera<sup>447</sup> e mais interessado, bem vistas as coisas, no confronto e filiação na anteriana da sua própria filosofia<sup>448</sup>. Não engendra assim, com propriedade, um exame diacrónico, embora distinga dois grandes momentos cronológicos da escrita filosófica, assinalando a influência do criticismo kantiano e do idealismo objectivo alemão (“naturalista”), mormente de Hegel e Schelling, conjugado com o dinamismo psicologista da monadologia leibniziana e com o cientismo formalmente lido no positivismo de Comte. L. Coimbra pensara condicionante e subjacente a estas estratigrafias metafísicas um *espinosismo vivo* que ao partir da ideia de Substância a determinava progressivamente na temporalidade evolutiva que cada ser em si realiza e a totalidade vai materializando<sup>449</sup>, e daí a expressão anteriana de uma “sede de substancialismo” que se traduziria na conquista espinosiana da pura liberdade. Se a ciência constituir um saber analítico e hipotético e a filosofia expressar um saber sintético e especulativo, as ciências constituiriam assim a *matéria* para a reflexão filosófica; mas Antero, acolhendo a lição kantiana, teria também entendido a filosofia como o protesto de uma consciência moral, o que o

---

<sup>446</sup> *Id. ib.*, p. 195.

<sup>447</sup> Cf. Leonardo Coimbra, *O pensamento filosófico de Antero de Quental* (1921), Lisboa, Guimarães Eds., 1991, p. 69.

<sup>448</sup> Cf. Fernando Guimarães, «Antero de Quental e Leonardo Coimbra: entre a filosofia e a poesia», *Colóquio Letras*, 123/124, Antero, 1º sem. 1992, pp. 347-349.

<sup>449</sup> L. Coimbra, *O pensamento filosófico de Antero de Quental.*, op. cit., p. 103.

afastaria quer do mecanicismo quer da “filosofia dogmática”, mormente a de matriz hegeliana.

Dotado da notação positivista da descontinuidade, aferindo-o Leonardo Coimbra pelo modo como Antero refutara o evolucionismo mecanicista, o filósofo tomara a evolução como o progresso no sentido de uma espiritualização “que nos compete acabar como puro amor de Deus”, pois tal como as mónadas aspirarão à Deidade, assim a substância aspira à liberdade, aproximando-se, por via monadológica, do “pensamento religioso (...) como ardente deserto atravessado em sofrimento para atingir de lá um murmuroso Nilo de águas frescas”<sup>450</sup>. E se, com Kant, o espírito é o verdadeiro *noumenon*, tê-lo-á antevisto Antero na *memória inventiva* que lhe permitiria resolver a contradição entre duração e imobilidade, mutação e imutabilidade, o que do mesmo modo ilumina o conflito interior anterior entre a “razão imobilista e cousista e a razão personalista e temporal”<sup>451</sup>. Também com Kant, melhor, na raiz moral da kantiana autonomia, terá atendido a que só metafisicamente se poderão acordar os juízos da existência e os juízos valorativos, fazendo corresponder razão teórica e razão prática, processo que num *ilusionismo* o filósofo levará até ao limite do “processo de espiritualização até ao inteiro desaparecimento no Absoluto dum princípio universal”, o que é dizer que é esse o processo mesmo do Amor, pois o indivíduo chegado ao puro amor, desapareceu, negando-se<sup>452</sup>.

Só na leitura de Leibniz se terá apercebido Antero que “tudo se passa em Deus”, e que espaço, tempo e movimento “são apenas correlações de mónadas que cada ser percebe no desenvolvimento da sua série aperceptiva”, o filósofo integraria o psicodinamismo leibniziano como critério ontológico que “parece internar uma mónada aí onde lhe aparece um átomo de matéria movendo-se”<sup>453</sup>, e na monadologia irá ler, de acordo com as premissas que a ideia de evolução lhe impunha, os conceitos de comuni-

---

<sup>450</sup> *Id. ib.*, p. 104.

<sup>451</sup> *Id. ib.*, p. 65.

<sup>452</sup> *Id. ib.*, pp. 123-125.

<sup>453</sup> *Id. ib.*, p. 120.

cação e permanência “na sua correlação subconscencial”<sup>454</sup>, numa visão antecipativa e de acordo com “as modernas teorias do subconsciente”<sup>455</sup>; será ainda com Espinosa que o filósofo atenderia ao Ser que se desdobra “como um manto de luz” porquanto “o pensamento espinosista chegado à visão interna deixa cair do Alto catadupas de luz” e, como no panteísmo e teísmo baruchianos, mas superando-os num pampsiquismo, o poeta filósofo poderia daí perscrutar o ser “consciente da sua interior riqueza de amor inesgotável”<sup>456</sup>. Em suma, no postulado da crescente espiritualização (Le Bon, Bergson) deificadora de uma consciência do mundo, Leonardo Coimbra relia na anteriana *memória inventiva* e criativa a pista filosófica fundamentadora da *razão experimental* que ele próprio propunha no criacionismo; mas ao não resolver a contradição entre fenómeno e ser, historicidade e ontologia, *duração* e *imobilidade*, não lograria Antero achar “inteiramente a síntese precisa”.<sup>457</sup>

Outra tinha sido a interpretação de António Sérgio, cujas leituras, mormente a dos *dois Anteros*, durante mais de meio século marcariam os comentários ao poeta-filósofo, que pela amplitude e complementaridade se tornou referência académica obrigatória mesmo entre os que o contestavam. Ora, a divulgada leitura fora precedida em mais de duas décadas pelas *Notas sobre os Sonetos e as Tendências gerais da Filosofia de Antero de Quental* (1909) que constitui o marco da exegese filosófica ao metafísico e ao poeta ao fundamentar, na senda de Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, Jaime Magalhães Lima, Eça de Queirós, esse sentimento, o mais profundo, que unificou todo o sentido da vida e da obra irmanadas na “aspiração moral” no “enlevo do bem, no “entusiasmo da justiça”<sup>458</sup>.

Mas, por este mesmo enleio, Sérgio assinalara a passagem “do vocabulário de Hegel para o vocabulário de Schopenhauer”, correlata da passagem do

---

<sup>454</sup> *Id. ib.*, p. 134.

<sup>455</sup> *Id. ib.*, p. 71.

<sup>456</sup> *Id. ib.*, p. 125.

<sup>457</sup> *Id. ib.*, pp. 64-65.

<sup>458</sup> A. Sérgio, *Notas sobre os Sonetos e as Tendências gerais da Filosofia de Antero de Quental*; utilizou-se a edição *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, ed. pref por António Pedro Mesquita, Lisboa, Imprensa-Nacional – Casa da Moeda, 2001, Nota I, p. 61.

*filósofo* para o *homem*, da inteligência crítica do intelectual para a sensibilidade mórbida de um grande enfermo, de que as *Tendências gerais* seriam testemunho: o poeta radicaria num pessimismo que não poderia ser avaliado, assim, como próprio da atitude racionada do filósofo absorvido pela reflexão metafísica mas antes como manifestação espontânea do *pessimismo doentio* do espírito que na “nervopatia” dos *Sonetos* emerge na sua maior evidência<sup>459</sup>, conquanto Sérgio refute a correlação com o caso clínico do «degenerado superior» como, na *Nosografia*, Sousa Martins havia proposto, para antes se centrar na hipótese de uma “enfermidade que deu atonia, e à atonia veio ligar-se o pessimismo doentio”, do qual “abstraída a doença fica ainda alguma coisa”, ou seja, a imensa criatividade poética e metafísica<sup>460</sup>. Se a *Lebensphilosophie* foi o alvo da sua reflexão, como no coevo pensamento moral de Guyau, mas em contradição com o vitalismo ético deste onde se lê a propensão, generosidade expansiva e intensidade máxima que a vida impõe como ética normatividade, o poeta terá sido antes seduzido pela psicologia de Schopenhauer ou de Eduard von Hartmann, “um dos mestres de Antero” e autor de um dos grandes textos do último terço do século XIX, que se assemelha a “uma mágica filosófica onde o inconsciente é o alçapão por onde se fazem sumir as dificuldades”, na radical avaliação racionalista de Sérgio<sup>461</sup>. É sob este cenário que o ensaísta compreende como o pessimismo e o misticismo se acasalam tão bem, pela mútua e “espontânea negação da realidade má”<sup>462</sup>, o que o reaproximaria da axiologia martiniana de Antero, para quem o amigo siamês fora o “monge cristão”, “uma espécie de Pascal” adianta Sérgio, afinal o génio místico que se autorrepresentara como um estóico e erroneamente assim se pensara, mas que se revelaria um contemplativo, o asceta impassível perante a morte – que outrora, na plena crise de 1874, o mortificara – ascese bem apreensível nomeadamente no soneto *Elogio da Morte (sofrimento, ao pé do eterno bem, o que é mais que um momento?)*.

---

<sup>459</sup> *Id. ib.*, notas III e IV, pp. 67-69.

<sup>460</sup> *Id. ib.*, nota XI, pp. 77-78.

<sup>461</sup> *Id. ib.*, notas XX-XXIII, pp. 91-99.

<sup>462</sup> *Id. ib.*, nota XXIV, p. 99.

Como denunciara Schopenhauer e ao contrário do *chato* optimismo panglossiano, que ao paralisar os significantes do mundo o imobilizava num sem-sentido, é ainda o pessimismo que, ao preceituar a consciência moral e intelectual de um mundo em devir, de um melhor alhures, no futuro, espoletaria uma *imaginação utópica*, razão pela qual Antero fora “quimerista”, o sonhador para quem, em suma e nos próprios termos expostos por fim nas *Tendências gerais da Filosofia*, o pessimismo seria *a redução ao absurdo do naturalismo*, premindo a consciência (da necessidade) da liberdade como o *desprezo do que é limitado*, e este seria o “ponto cêntrico” e teleológico do invisível, da negação, do não-eu, do Nada, do perfeito não-ser, o Nirvana<sup>463</sup>, a cuja ascensão só se explicaria, por um lado, pelo pampsiquismo espinosiano e a decorrente redução da realidade a um puro dinamismo psíquico<sup>464</sup> mas, por outro, tal como na Natureza naturada, pelo dado da realidade não ter “somente uma face impenetrável, mas ainda uma face enorme insupeitada e noctívaga”<sup>465</sup>.

O esboço analítico da tese da dual personalidade criativa aflorava. Na primeira reflexão, Sérgio lançara o problema de equacionar, como excessiva severidade, a relação de Antero com a filosofia, na própria dimensão metafísica dos seus textos, em particular aqueles que poeticamente se espelham na estesia dos *Sonetos*. Na perspectiva de Sérgio, Antero seria, com Vacherot, Rémusat, Nourrison, Renouvier, Ravaisson, Fouillée, Boutroux ou Guyau, um precursor, sim, mas do novo espírito, do movimento idealista ou *metafísico-constructivista* embora sempre matizasse o lugar do «filósofo» em função (e em detrimento) do esteta, do prosador de ideias, do apóstolo político ou do revolucionário da pena que pensa ele ter sido, talvez porque o hegelianismo espúrio impediu Antero de atingir uma filosofia da consciência e uma filosofia para a consciência, a via unitiva do Espírito transcendental que o programa neokantiano de Sérgio exigia<sup>466</sup>, solicitado pela reiterada reflexão sobre

---

<sup>463</sup> *Id. ib.*, nota XXVI, pp.113-114.

<sup>464</sup> *Id. ib.*, nota XLIV, p.141.

<sup>465</sup> *Id. ib.*, nota XLIV, p.143.

<sup>466</sup> Cf. M. Cândido Pimentel, «António Sérgio e Antero de Quental», *António Sérgio. Pensamento e acção*, vol. I, Lisboa, IN-CN-UCP, 2004, pp. 193-195. Sobre o primado da

o problema gnoseológico, objecto filosófico nuclear para o autor dos *Ensaio* ou, melhor, prévio dispositivo teórico que lhe autorizava o seu permanente apelo à ascensão do *mundo sensível* ao *mundo inteligível* o que lhe permitiria testificar o estatuto dos intelectuais e proclamar a supremacia do poder espiritual sobre o século<sup>467</sup>.

Não admira que as anotações sobre «Os *dois Anteros* (o luminoso e o nocturno)», editadas em 1934, constituam mesmo uma resposta ao ensaio, de 1929, do professor de Coimbra. Sérgio sente-se estimulado e vem à liça, confessando, "dá-me um ensejo de voltar ao assunto uma observação de Joaquim de Carvalho no seu recente e formosíssimo ensaio sobre *A Evolução Espiritual de Antero (ensaio breve de interpretação)*". Na edição definitiva, saída um ano após a morte do figueirense, o termo «formosíssimo» será substituído por «valioso»<sup>468</sup>, mas o compasso binário ao arpejo do exame diacrónico e integrador de Carvalho, acentua-se. A tese ganha agora maior limpidez na "dualidade irreductível" da personalidade de Antero, a do Apolíneo e a do Nocturno (ou Romântico), o primeiro dominado pelo espírito crítico do filósofo que canta a lucidez do intelecto, o heroísmo do novo apostolado, uma filosofia da consciência e da imanência, "intelectualista e aristocrática" na exaltação na Razão irmã coeterna do Amor; o segundo, pontuado pelo temperamento mórbido, submerso na noite, na morte, fazendo repousar a alma no Deus transcendente, num homem *marcado* psicologicamente e inconscientemente seduzido pelo "regresso à irresponsabilidade da criancinha" e pelo anelo ao colo materno. Se Sérgio confirma aparentemente a versão interpretativa de Carvalho no ciclo poético do «Elogio da Morte», como se irá referir, sobre ser *Solemnia verba* o último soneto da série final e não *Na Mão de Deus*, tal como Oliveira Martins o incluía na sua edição, será para vincar que "ambos os sonetos são finais". Doutro lado só no período apolíneo (1863-1875, em quase correspondência com o *homem-novo* carvalhiano)

---

consciência e a superioridade axiológica da actividade intelectual no pensamento de Sérgio: Miguel Baptista Pereira, «O neo-iluminismo filosófico de António Sérgio», *RHI*, 5, t. I, 1985, pp. 67-68 e ss.

<sup>467</sup> Cf. F. Catroga, «Dialogar com António Sérgio», nota de abertura, *RHI*, 5, t. 1, pp. 7-19.

<sup>468</sup> A. Sérgio, *Ensaio*, IV, Lisboa, Sá da Costa, 1972, p. 131; e nota 4, p. 280.

nota maior constância do poeta, indo Sérgio pela espinhosa periodização que correlaciona os ciclos poéticos com os ciclos temáticos nos quais prevalece «uma» das facetas tentando, no fundo, impugnar os blocos cronológicos de Carvalho, ao criar uma rede mais intrincada de séries duais nas quais se subsumiriam<sup>469</sup>, emaranhado na floresta na qual se perde ao não lograr encontrar a porta da saída teórica (a não ser a sua crença na autotransparência da razão) e que induzirá outros pelo mesmo trilho labiríntico, como Joel Serrão, um pessoano quase tentado por uma heteronomia anteriana<sup>470</sup>, desmembrando a unidade ôntica por excesso de cesuras ideológicas e cortes analíticos que desconfiguram o *sentido* libertário da anteriana busca estético-filosófica da *kalokagathia*, isto é, a *sua* porta de saída. Pelo mesmo motivo mas na direcção oposta tal como Leonardo Coimbra no seu projecto o avocara em 1921, o problema matricial é que Sérgio interpreta Antero como o fundador do seu próprio programa e “mais do que compreender”, esclarece Fernando Catroga, “o ensaísta almejou encontrar um *Antero ideal* que pudesse invocar como seu precursor, o que só seria possível se a sua faceta pessimista fosse atirada para o subterrâneo da irracionalidade e do sofrimento corporal, como a querer sugerir-se que a racionalidade está para o normal como o pessimismo está para o patológico”<sup>471</sup>.

Como estudo elíptico e referencial de tendência, que não menospreza o que há de autocontraditório no poeta mas que o integra nas vivências, no *drama do ser* e na indagação das fontes e leituras filosóficas, outros autores seguirão por isso a pista reconstitutiva das filosofias da imanência proposta por Joaquim de Carvalho, considerando-o como plano de melhor consistência racional e interpretativa, como são os casos manifestos de Óscar Lopes<sup>472</sup> e de Fernando Catroga, integrando este as contradições íntimas e aceitando a «guerra civil» em que o poeta confessadamente vive,

---

<sup>469</sup> Cf. *Id. ib.*, pp. 131-159.

<sup>470</sup> Joel Serrão, «O último escrito filosófico de Antero de Quental», art. e op. cit., pp. 93-95.

<sup>471</sup> Fernando Catroga, *Antero de Quental, História, socialismo política*, Lisboa, Ed. Notícias, p. 96

<sup>472</sup> Cf. Óscar Lopes, *Antero de Quental. Vida e legado de uma obra*, Lisboa, Caminho, 1983, pp. 47-53.



para validar na tese de Carvalho a melhor hipótese de trabalho, mesmo se sobre essa hipótese operar a evidenciação da experiência interna e ascensional do *eu empírico* anterior como fundamento último das coisas o que relevaria, longe do aparente paradoxo, da «ironia transcendental» da existência como processo dialectical e a própria *linguagem* dialéctica da tensão metafísica tentada na conciliação (possível) que indicia o termo sintetizador dos opostos, do pessimismo e do optimismo, nem no melhor dos mundos (Leibniz, como queria Coimbra no consolo monadológico da espiral de um Deus) nem no pior dos mundos (Schopenhauer, Hartmann, como queria Sérgio desconsolado com o pessimismo irreductível), mas no *mundo possível*<sup>473</sup> no qual *extraía do pessimismo* o optimismo num processo racional que fora o trabalho da sua vida.

### ***O Espiritualismo Absoluto***

Joaquim de Carvalho já recentrara, em 1929, o problema do ideário anterior, nas suas lentas mutações, em função da leitura diacrónica de ciclos evolutivos e de desenvolvimentos de ideias: “A vida espiritual de Antero é uma totalidade caracterizada pela sucessão de alguns rasgos fundamentais; por isso, o estabelecimento destes núcleos de polarização não significa que a cindamos em cortes longitudinais nem que entre eles cavemos transversalmente cortes incomunicáveis”. Daí, como advertia no prómio do seu trabalho maior, não preferir qualquer fase da evolução do seu espírito, “não discriminar o verdadeiro do falso, o real do ilusório, o consonante do dissonante, o consistente do espectral” (OC, IV, 538). Da sua exposição, não acorrerão dúvidas do modo como elege o diálogo com Leonardo Coimbra e, sobretudo, com António Sérgio, em quem preza as ricas “observações e incitantes sugestões” (OV, IV, 642), para refutar alguns dos pressupostos das suas sintaxes. E na metodologia filosófica da abordagem, melhor sumariada em «Leibniz e a cultura portuguesa» (1949), constata que a reflexão filosófica anterior jamais adquiriu “na

---

<sup>473</sup> F. Catroga, *Antero de Quental*, op. cit., pp. 97-98.

sua mente o alor da estesia poética, embora a recíproca seja verdadeira, isto é, os seus versos hajam sido por vezes a plasticização de concepções filosóficas introvertidas” (OC, IV, 383-384).

A versão inicial de *A evolução espiritual* dois anos depois de concluída já lhe parece insuficiente, a ponto de registar numa carta, “penso fazer a reedição do meu ensaio sobre Antero, dilatado com páginas novas”<sup>474</sup>, Sofrerá substanciais aditamentos e anotações e será reeditado duas décadas e meia depois, cumprindo a auto-imposta regra metodológica do corredor de fundo, a persistência em não abandonar os «seus» temas. Ao explicar o método histórico-evolutivo ou genético, tal como se caracterizou (cap. II), especificamente adequado ao estudo diacrónico da obra do pensador e do esteta, detecta em Antero, após a juvenília romântica, três núcleos existenciais de «polarização interior», o *homem-novo* (1864-1874) e o manifesto da juventude que *Odes Modernas* ainda é, o *desesperado* (1873/4-1880/4, depois corrigido no ponto meridiano, 1882), sobretudo influenciado pelo pessimismo hartamanniano e que lega o seu testamento poético nos *Sonetos*, e o *filósofo* (1885-) das *Tendências gerais da filosofia*, onde se exprime o “derradeiro ideário do sage”, no qual “a santidade lhe surge como o valor supremo e, como Marco Aurélio e Espinosa, aspira a poder dizer reflectidamente que a sua filosofia é a sua religião” (OC, V, 43-44; IV, 547-48).

Ora se a vida espiritual de Antero for caracterizada por estes rasgos principais, nem por isso a fundação destes núcleos de polarização interior “significa que a cindamos por cortes longitudinais nem que entre eles cavemos transversalmente barreiras incomunicáveis. Se as antinomias são a condição necessária de qualquer síntese, a compreensão de tão completa personalidade só pode lograr-se mediante o estudo crítico da sucessão das suas ideias e dos contrastes da sua vida anterior” (OC, IV, 548). Assim, “luta, reforma, apostolado”, seriam as constantes dessa multímoda e intensa índole intelectual, mesmo se e quando expusesse diversas ou até antagónicas direcções: na primeira fase contra o convencionalismo literário e a sensibilidade ultra-romântica, na segunda, contra

---

<sup>474</sup> Carta a Alfredo Pimenta, 7-VI-1931, AMAP, ct 10; 29-4-4-150.

o conservadorismo social, político e intelectual e por último numa luta consigo próprio, contra “a doença que o tortura” e contra o desespero próprio e as pessoais angústias filosóficas (OC, V, 46; IV, 586).

O historiador promove, na análise do ciclo literário e estudantil da juvenília, uma revisão narrativa muito ampliada, possibilitada, na versão final de 1955, pelos estudos anteriores entretanto editados de José Bruno Carreiro e António Sérgio e também de A. E. Beau, Pierre Hourcade, António Salgado Júnior, objectivando articular essa anterior “fase diliar, indecisa, de ingénuo lirismo sem ideias nem tonacidade” (OC, IV, 568) que se dissipará por 1862-63 e que, entre a discutida recepção a Humberto de Itália e a saudação a Garibaldi<sup>475</sup>, os tumultos estudantis e a escrita das *Odes Modernas* (concluídas em Dezembro de 63), prepara já o terreno do primeiro grande ciclo criativo, o do homem-novo, no quadro e na conjuntura mental do lento despertar nessa «geração iconoclasta», após 1859-61, e do emergir do sentimento humanitário e de uma religião da humanidade de um Deus descido agora da transcendência dogmática para se elevar de novo a uma categoria ideal (Lamartine, Herculano, V. Hugo), em oposição à «larga estrada da tradição» em que sentimentalmente se formara o poeta na aristocrática casa micalense, e ao ultrarromantismo das escolas poéticas que ainda ecoavam a literatura de *O Trovador*, de Castilho e seus acólitos (OC, IV, 576-580). Nesta fase, como confessa a Storck, «varreram-se-lhe» em definitivo os cânones da educação católica tradicional numa dialéctica de negação de cujos laivos heréticos, blasfémicos e anticlericais seriam paradigma os poemas *A um Crucifixo*, *Fiat Lux* e *Sarcasmos* (*ib.*, 571-72).

O ciclo do homem-novo só é apreensível a partir da revolução intelectual que entre a elite da gente nova universitária se possibilita, com as leituras de Michelet, Quinet, Proudhon, Renan, Hugo, Leconte de Lisle, Taine, Littré, ou com as traduções francesas de Heine, Hegel, Feuerbach, Buchner, a partir das quais, em oposição a um mundo consolidado, “o mundo novo aparecia dominado pelo deviente, pela mobilidade, pelo

---

<sup>475</sup> Sobre o tema, cf. P. Archer, «Risorgimento. Insorgimento. Antero», *Estudos Italianos em Portugal*, n. s., 6, 2011, pp. 153-175.

relativo, numa palavra, pela ideia de evolução” (ib. 577). e no qual, a partir de Vico, se admitia “que o mundo incoativo dos mitos e dos símbolos esclarecia a gênese e a desenvolvimento das instituições sociais e que a Humanidade é na essência Histórica”, por outras palavras, certificando o processo autónomo da gestação e desenvolvimento dos valores espirituais e sociais, num clima no qual a crítica histórica das religiões e em particular a *Vida de Jesus*, de Renan, mobilizaram os espíritos liberais e despertaram o anticlericalismo secularizador (ib., 578-579).

E terá sido nesse clima de forte contestação antidogmática que Antero cria os alicerces da sua mundividência de «homem-novo», muitas vezes filosoficamente formuladas em termos da lei serial proudhoniana, ponte remissiva para o leibnizianismo, pela objecção e pela abjecção, explicitando a atitude crítica e racionalista do cidadão do mundo, a confiança na Ciência e o reconhecimento da evolução universal, a certeza no progresso da humanidade e as convicções reformadoras e éticas em função da justiça social, ao mesmo tempo que se despedia da «poesia das ruínas» (*Flebunt euntes*, 1864) e do Passado perscrutando-se já na sua escrita a claridade aureolar do devir, a consolidação de uma perspectiva histórica como a hegeliana objectivação do Espírito, consciência da potência unificadora da Ideia, nas mediações de Vera e Rémusat (ib., 580-590), o entendimento, ainda hegeliano, da Filosofia como explicação total, também da totalidade histórica, e um Absoluto em *fieri* substitutivo racional na imanência daquilo que, no plano dogmático da transcendência, o transcendente religioso significava. Tentando combinar o idealismo com o radicalismo socialista (Michelet, Proudhon, Quinet), cairia o poeta em contradições e “por isso, no crisol da sua irreflexão de homem moço se fundiram o revolucionarismo de Proudhon com o idealismo de Hegel, do qual aliás aquele não é independente” (OC, V, 594).

Prova dessa tentativa de fusão seria o panfleto *Defesa da Carta Encíclica de Sua Santidade Pio IX contra a chamada opinião liberal* (1865) dedicado pelo escritor a «todos os Católicos sinceros e convictos» e a «todos os Hereges sinceros e convictos» como «testemunho de boa fé», na qual Carvalho, indo na explicação martiniana de um afloramento irónico, vislumbraria mais: a deposição de uma «verdade Absoluta» que em séculos se cristalizara,

mesmo se, então, contra o espiritualismo oitocentista, e a ascensão de um outro conceito universalista de Absoluto dos tempos novos, o qual a matriz hegeliana (notadamente na sua releitura em *Amour et Philosophie*, de A. Vera) anunciara conjugada com a crítica radical ao relativismo liberal e burguês. Daí que o poeta, procedendo Carvalho a uma semiologia não declarada do termo *revolução*, optasse ainda em 1865 pelo sema de “um dever-ser da razão e da sensibilidade moral”, sem correspondência com o significado “de insurreição nem tão-pouco a aniquilação das aspirações do sentimento na frialdade lógica do racionalismo ou na temporalidade vicissitudinária do historicismo”, mas no sentido proudhoniano da concreção da Justiça na humanidade pela revolução económica da aniquilação da propriedade e pela realização dos anseios solidários. Esta será a posição que no primeiro escrito filosófico (a carta a Anselmo de Andrade, de 1866) aclara ao refutar o conceptualismo hegeliano em nome das duas razões, a do espírito e a do sentimento, que num embate deverá ser regulado pela prevalência, ou pelo primado, do sentimento. Subtilmente, Carvalho lê Antero a denegar argumentos racionais e omniexplicativos certificados pela Ciência, porquanto a consciência, que nela é haurida, abusivamente se equivocaria “pela impossibilidade metafísica da negação ser o último verso do poema dos destinos humanos” e vê aí a confirmação da impossível “influxão de quaisquer páginas da ideologia marxista, nas quais se insistisse sobre o carácter científico da concepção da sociedade socialista”. E para quem pensasse o contrário, “coerente com tal ideário, os seus versos deveriam soar a petardos; no entanto, a bondosa sensibilidade da sua índole sentiu a desumanidade implícita na concepção do idealismo como inserção da Ideia na realidade e a lucidez da sua mente apreendeu com clareza a antinomia da necessidade e da liberdade que a concepção desentranha”, o que melhor explicitaria nos dois sonetos *Tese e Antítese*, de 1870, expressão do conflito entre a essência inalterável da Ideia e a sua inserção na realidade, não na influxão da dialéctica hegeliana mas da dialéctica proudhoniana na realização da Justiça para a qual a *vis* libertária desempenha o papel fundamental (cf. *ib*, 594-600).

É o seu percurso biográfico coimbrão e os da geração dos «16 ou 20 rapazes que não queriam saber da Academia nem dos Académicos», a

vivência no ambiente cultural e revolucionário, balizado pela República Espanhola (1868), a Comuna e a III República Francesa (1871), simbolizado pelas ideias da República, Socialismo, Federação, que elucidam ao jovem Antero, “socialista, humanitário, convicto do próximo rejuvenescimento da Humanidade pelo proletariado, a sua consciência moral impôs-lhe a acção no próprio terreno onde a luta social é mais sentida, ordenando-lhe que confundisse a voz com a que sobe das fábricas e oficinas e vivesse com as massas operárias a mesma labuta e as mesmas esperanças” (*ib.* 602) e que o levarão a Paris trocando a aristocrática origem e a *consciência de proprietário* pela *consciência de proletário* e invertendo simbolicamente os papéis sociais com Michelet, que de tipógrafo se fez escritor, para de escritor Antero se fazer tipógrafo, experiência malograda que o fará desejar viver uma vida contemplativa e o menos possível a vida activa, embora fosse “demasiado jovem para por em prática este ideal de vida que aliás veio a viver, nos derradeiros anos” (*ib.* 602-604). O historiador republicano dá deusas ao conservadorismo social, quando descrever o ambiente revolucionário fora de portas, a propaganda socialista e a fundação da AIT, que “concorriam por vias diversas para provocar no espírito público sentimentos de melancólica incerteza sobre a instabilidade social e para gerar nos mais animosos o anelo da eversão revolucionária”.

Desse ambiente de novidade e insurreição intelectual dão testemunho as Conferências Democráticas do Casino, e em particular a sua conferência, *As Causas da decadência*, “que aliás marca uma data na Filosofia da História em Portugal”, proibidas, num apelo analógico ao presente mas onde ecoa também a atitude herculaniana “com a estreiteza *soi-disant* realista e ordeira, na qual a reflexão se não eleva acima dos costumes e das necessidades imediatas, os governantes de então proibiram nas Conferências o esforço pessoal de análise dos conceitos morais e políticos. *A excitação do espírito de oposição foi a consequência desta política* não só em Antero, como nos meios esclarecidos e sensíveis aos princípios liberais da Carta Constitucional” (*ib.* 605-606, sub. ns). Antero fará uma integração pouco crítica das teses marxistas da I Internacional, “em síntese um tanto confusa”, no fundo proudhoniano, o que explicaria como “a infiltração marxista não lhe contaminou a sensibilidade patriótica nem

lhe afectou a actividade criadora” pois o revolucionarismo de Antero foi pura afirmação do pensar filosófico e do sentimento moral e não a adopção, respondendo Carvalho às investigações de Luís Washington<sup>476</sup>, de uma unilateral cartilha filosófica: “Nem revolução permanente, nem luta de classes, nem ditadura do proletariado, nem materialismo dialéctico, nem mesmo qualquer interpretação das ideias morais com o sentido que o materialismo dialéctico considera superestrutura” (OC, IV, 610-612).

Para reelaborar o *desesperado* na *Antheriana* (1955), sobre os textos iniciais Carvalho certificou a hipótese husserliana: toda a transcendência se produz na imanência e talvez esse seja o motivo pelo qual se obrigue a publicar previamente «Morte e imanência no pensamento de Antero de Quental» (*Revista Filosófica*, 1954), que anuncia já como integrante do livro que prepara. Na antecipada experiência da morte, sensitiva, poética, filosófica, ou o seu pressentimento, ponto de partida para esta sua última reflexão, é já o pensador muito amadurecido que se confronta, a partir de um plano vivencial, com uma interpretação da «experiência da morte» sentida ou pensada por Antero após as primeiras graves manifestações depressivas ou neurasténicas de 1874, sem que, por isso, apesar dos sonetos *Irania regna* e *Eutanásia*, “a revelação do limite da própria existência” tenha sido acompanhada “do horror ao aniquilamento” ou “da angústia da soledade” (OC, IV, 536). Esse ensimesmamento e antevisão da morte situarão o poeta em face da imanência de todo o acontecer e de todo o perecer, afastando-o de qualquer via de conversão religiosa: “Se acaso algum resíduo da crença religiosa da adolescência ainda latejava no fundo da sua alma, a antevisão da morte dissipou-o definitivamente, porque a sua mente de *naturalista* e de *idealista* afastara por incongruente com a «ordem natural das coisas» qualquer recurso à transcendência divina, qualquer explicação fora do terreno da causalidade natural e lógica”, antes reforçando o sentido da Morte no acontecer que não afasta a consciência da solidariedade humana (*ib.* 537).

---

<sup>476</sup> Luís Washington, «Antero de Quental (Tentativa de compreensão do sentido político da sua vida e da sua obra)», *Revista Arquivo Histórico*, 113, São Paulo, 1952.

É Proudhon o guia, nos capítulos V e, sobretudo no VI (*L'homme en face de la mort*), *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, da *morte libertadora e inviolável* gravada no final do soneto *Eutanásia*, em comunhão com a *paz universal*, cuja fundamentação através de dois textos, «Filosofia da Morte» e «Metafísica da morte» constituiriam páginas cruciais para o *Programa para os trabalhos da geração nova*, no qual se adivinharia a explicitação histórica e filosófica do transcurso da transcendência para a imanência. Mas como ocorrência metafísica, que não apenas vivencial e conatural, a morte surge ao poeta como a consequência filosófica de uma *necessidade metafísica* inerente à finitude, para cuja exegese os referidos textos seriam peças essenciais: em «Filosofia da Morte», o *eu pessoal* ao aperceber-se do ser consciente que é e da sua limitação e finitude, entende que não é para si que deve viver senão para algo eterno, erguendo-se, dada a impossibilidade autolátrica dos seres finitos carentes de infinitude, como fonte da «vida moral», sacrificando o transitório ao que pensa absoluto; no segundo texto, «A Metafísica da Morte», a relatividade, limitação e imperfeição dos seres conduzem o *eu pessoal* a considerar um plano absoluto e perfeito como tipo ideal, em face do qual, incapacitado de o realizar, o ser arruína a sua *razão de ser* e a morte, mais do que manifestação física, será a expressão última dessa necessidade metafísica. Na releitura de Joaquim de Carvalho, a morte surge assim para Antero, nos textos de 1874, sem que este explicita ontologicamente em que consista o ser da Morte, como a completude do sentimento intelectual de incompletude, sem a carga pessimista ou o desespero moral que aflorarão a partir de 1876 quando a tendência para o desequilíbrio mais o aproximar, pela enferma existência, do pessimismo filosófico (OC, IV, 538-544; cf. 615-625).

Abulia, apatia, descrença e não entorpecimento marcam esta fase da vida e da obra (o ciclo de sonetos 1874-1880 e o das «poesias lúgubres») do poeta no qual, após 1878, a filosofia pessimista se escora no sentimento da desvalida existência onde, na expressão poética o acontecer “lhe aparecia agora produto da acção maquiavélica de uma Natureza intrinsecamente má”. Este é o oposto do homem que tinha sido e do crente na missão revolucionária da poesia. Já não é o que disserta sobre a alvorada revolucionária do devir mas o que discorre agora subjectivamente



sobre a vida, o fluir do tempo na escorrência da Noite onde o não-Ser se anuncia, nem o sol ilumina apóstrofes e visões proféticas, apenas sente

Dor, pecado, ilusão lutas horríveis

Num turbilhão cruel e delirante

Não se trataria pois de um rasgo autobiográfico ou tão-só da expressão de um artificialismo literário; a *dor presente* é escoltada por “elementos fortemente intelectualizados”, pois é a consciência da dor e não a dor em si que aflora na passagem de uma das cartas a Oliveira Martins (18-I-1872); é o encontro com o budismo, o apear de Michelet e de Proudhon da ara revolucionária, é a sensação de que nasceu “como um monge” e se encontra atacado pela *náusea da realidade*, em que os diagnósticos da depressão do sentimento da continuidade social mais se agudizam, num momento em que a novidade da descoberta filosófica do pessimismo, por via de Ribot, da *Religião do Futuro* e da *Filosofia do Inconsciente*, de Hartmann, ou de leituras menores ou diferidas de Schopenhauer, de Taubert, ou, mais aprofundadas, dos textos búdicos (Max Müller, Davids, Olcott) a leitura de G. de Nerval ou de Leconte de Lisle (*OC*, IV, 627-635). Na sensação intelectual da aniquilação do mundo, na incapacidade de o Ser lhe responder, na emergência no teatro da razão humana de uma força e de uma inteligência que não tem consciência de si própria, no Inconsciente hartmanniano que é uma metafísica da inconsciência Divina que conduz o homem para os confins de um destino que não pode controlar na esfera da racionalidade, para um suicídio cósmico que aniquilará *ad aeternum* a dor que se eterniza no ser, encontrará Antero o reconforto para pensar “velhos problemas ético-religiosos”, agora no contexto lógico do diálogo com o saber científico.

Carvalho chama a atenção para a nevropatia que António Sérgio detectara em *Notas sobre os sonetos*, como o indício estruturante para a análise filosófica dos poemas (*OC*, IV, 642). Mas ao contrário deste, que não lera no Antero *nocturno* qualquer profundo desígnio moral, descortina uma revelação metafísica e ética. E por isso Joaquim de Carvalho enfatiza, a partir dos “fragmentos de um pensamento” (da carta ao tradutor Cannizzarro)

no qual metafisicamente o poeta melhor se empenhara, a apreensão moral do ser que só a meditação sobre a morte e a sua «acareação» possibilita, a subjectividade que é expressão da transposição para a ordem emocional de atitudes racionais e de conceitos, melhor, da confluência da revelação estética, metafísica e ética. O que domina a concepção dos *Sonetos* nesta fase, é a *revelação* do vivido no pensamento do vivente confluindo a inquietude filosófica e a inefabilidade estética (cf. *ib.* 644). Esta anotação de Joaquim de Carvalho à imprecisão sergiana, a de um Antero nocturno negativamente encarado como epifenómeno excrescente e de raiz patológica e não como o credor de um pessimismo de raiz filosófica, metodológica e criativa, seria retomada pelos exegetas<sup>477</sup>. Porém ele próprio ao fixar-se na mediação proudhoniana abstraía da moral estoica, mística e búdica que enfatizavam o *ser-para-a-morte* que o vivente corporiza<sup>478</sup> e que na assunção da morte se afirma o ser ético, histórico e social que é: só o sentimento intelectual da imortalidade lhe poderia conferir o carácter de ente a-histórico e indiferente face a um problema que não poderia conhecer.

Dissipada a fase transitiva do pessimismo filosófico por 1885-1886, “quando o filósofo se despedia do poeta” (*ib.* 655), como ele próprio descrevera a Jaime de Magalhães Lima, “o pessimismo não é um ponto de chegada, mas um caminho. É preciso passar por ele, mas justamente para sair dele”, é a fase em que na sua plenitude o *filósofo* emerge. Por exigência lógica e instâncias vitais, superaria metodologicamente os postulados aniquilantes de Hartmann e Schopenhauer: No fundo, a partir da “crise de idealismo”, achara novas adequações e perfectibilidades na marcha ascendente do Espírito no sentido de uma nova concepção de vida e da existência das quais os *Sonetos* do último ciclo (1880-1884), o seu testamento poético, e as *Tendências gerais*, o seu testamento filosófico, seriam as mais acabadas expressões (*ib.*, 646).

Antero de Quental entrava assim em contradição com o século: o seu anelo metafísico à mística experiência do pensar como o último degrau

---

<sup>477</sup> F. Catroga, «O problema político em Antero de Quental», art. e op. cit., pp. 495 e ss.

<sup>478</sup> Cf. *id.*, *Antero de Quental*, op. cit., pp. 86-87.

na escada ascensional do ser, entrava em colisão com o soberano domínio positivista e os “positivistas portugueses, como o patriarca Comte, sentiam o horror pela metafísica e, talvez mais cerradamente que o Mestre, entendiam por positividade a representação do Mundo como coisa simples e sólida”. O mundo da teoria física não é o mundo do homem e a realidade não se dá apenas sob a forma exterior e formal, ela revela-se no imo da subjectividade e interioridade do *ser-real*, ao invés dos postulados antipsicologistas do positivismo, que reduzia a *psychê* à Mecânica biológica ou a espartilhava na Física sociológica. É este o timbre da voz do protesto discordante de Antero em *Tendências gerais*, o seu sentido ético denuncia no Naturalismo, *dialéctica gelada e inerte*, a negação da autossatisfação do reconhecimento emocional que a consciência exige, «a não ser a consciência humana uma extravagância no meio do Universo», como o poeta refere na carta autobiográfica a Storck. Ao reeditar o estudo, nos derradeiros passos da sua jornada espiritual, Carvalho acompanha os derradeiros passos da jornada espiritual de Antero e, tal como este, dir-se-á que confirmava ir “desligando-se da positividade reinante” e “lança-se no estudo da Filosofia”. O seu poeta lê para além de Hegel, Kant, Leibniz, e sobre eles, Desiré Nolen no estudo histórico e teórico das relações entre Crítica e Metafísica, a primeira das fontes das *Tendências*, tal como Rémusat fora a fonte hegeliana do ideário da juventude; estuda agora as *leis da contingência*, de Boutroux, a história da filosofia de Windelband, intensifica a capacidade reflexiva, na Metafísica quer uma explicação do mundo que se articule com as aspirações éticas mais profundas da sua consciência e do seu ser (cf. *ib.* 647-651).

Na cidade de Coimbra Antero se despedira ruidosamente do Catolicismo, “mas nem por isso a sua alma se des cristianizou”. Exteriormente irreligioso (ritos, obediências, credo, fidelização dogmática), foi na consideração solidária e do numinoso o ente religioso “e tanto que a sua libertação do Naturalismo comporta uma verdadeira experiência mística, embora sem sombra de estados teopáticos” (*ib.* 652). O historiador da filosofia não desmentirá a forte religiosidade de Antero, a ponto de considerar em 1944, e a despeito dos reiterados enunciados antidogmáticos do revolucionário de juventude e do homem amadurecido pelo *pathos* da existência, ter sido

a alma do poeta “essencialmente religiosa” (OC, II, 109). E se a mente do filósofo reflectiu sobre essa revolução do mundo antigo, o Cristianismo, também o coração moderno do poeta sentiu na comunhão universal a partilha da *atitude* (não do «estado») *teopática* como a de Espinosa, ou a de Pascal, traduzida pelo horror do silêncio universal: só que qualquer alegada “regressão de Antero à crença da adolescência, não tem sombra de realidade, e só a miragem de uma apologética ingénua ou o ardil da confusão sofisticada o podem propor” (OC, IV, 654).

Entrara neste caso o seu colega Gonçalves Cerejeira, que em 1924 o alegara (*A Igreja e pensamento contemporâneo*), apontando ao poeta de *Na mão de Deus* o “caminho da Igreja” e que, já Cardeal, em 1930, reitera a mesma convicção na terceira edição do livro<sup>479</sup>. O que entrava em sintonia, indo mais além, com a tese de António Sardinha (o místico açoriano uma vez superadas as “sobrevivências atávicas dum afastado normandismo” seria “crucificado no seu drama íntimo”<sup>480</sup>). Mas aproximando-o do drama cristão, Sardinha não convertera o poeta senão, como se viu, no desejo íntimo de repouso “à sombra das certezas absolutas”<sup>481</sup>. Porém amarras autoritárias e conciliares coíbiam que a forte empatia, que Antero só pode suscitar a quem subir ao Gólgota, se traduzisse na similar reivindicação, de contrário sentido, do *santo que era um génio*, o que não seria atendível pela intensa crítica anteriorana contemplar de raiz a cleresia e convidar a Igreja, no seu todo, a morrer de pé (como a invectivara na juventude em *Defesa da Carta Encíclica*) perante a *intraduzibilidade* contemporânea dos seus dogmas e a ilegibilidade, à luz de uma teoria libertária e ascética do amor, dos seus ritos.

De resto, na fortíssima contestação a esta e outras interpretações, no debate sobre as fronteiras, mútuas invasões e (pre)valências entre Ciência e Religião, Sílvio Lima (na segunda edição, 1931, de *Notas críticas ao livro do Sr. Cardeal Gonçalves Cerejeira ‘A Igreja e pensamento contemporâneo’*),

---

<sup>479</sup> D. Manuel Gonçalves Cerejeira, *A Igreja e o pensamento contemporâneo. O facto religioso*, Coimbra, Coimbra Editora, 3<sup>a</sup> 1930, pp. 279; 380-381.

<sup>480</sup> A. Sardinha, *Ao princípio era o Verbo*, op. cit., pp. 91-105.

<sup>481</sup> Cf. Id. *Ao ritmo da Ampulbeta*, op. cit., p. 205.

irá justamente chamar a atenção do antigo professor Cerejeira para os dados novos que o estudo de Carvalho introduzira: “Tem o Autor a certeza de respeitar a verdade dos factos? Porventura não demonstra (assim o julgo) Joaquim de Carvalho no seu penetrante ensaio *Evolução espiritual...* precisamente daquilo que o Sr. Cardeal, sem prova documental e desfibracção anatómica dos textos, afirma, seguindo assim o baloiço fácil da onda popular? Se o Autor não está de acordo com Joaquim de Carvalho, tenha Sua Eminência a bondade de provar a verdade da sua asserção”<sup>482</sup>. Lima pensa que Antero, tal como Loisy, é *filosoficamente apóstata* e Cerejeira ao sonegá-lo cometera uma “injustiça descarável perante as lacerantes crises da consciência humana” e por isso não entendera o carácter revolucionário do ciclo de sonetos de *A Ideia*, nem o anelo à santidade laica como a expressão, não da revelação transcendente mas da imanente e racional aspiração ao *logos* e ao Bem, Verbo da revelação íntima, *centrí-fuga*, revelada no *céu incorruptível da consciência*<sup>483</sup>.

Era precisa a referência à interpretação do soneto *Na mão de Deus*, na qual Carvalho, sem provas documentais ainda (1929), longe de considerar ser o último do ciclo final *Elogio da Morte* recusa subscrever a tese de conversão ao Catolicismo: “atrevo-me a pensar que a sua colocação no fecho do volume foi um acto de delicada gentileza com os sentimentos devotos da Senhora a quem foi dedicado – a esposa de Oliveira Martins, o fraterno amigo, editor e prefaciador dos *Sonetos*” (*OC*, IV, 654)<sup>484</sup>. Nesta interpretação, escorava uma análise formal e de conteúdo, “nem o ritmo do tempo nem a índole do modo exprimem psicologicamente uma reversão ou uma conversão. Sob a aparência de uma crença positiva descobre a apoteose niilista, da qual não se desprende o remorso nem a necessidade e contrita da expiação. Deus surge como o termo destas renúncias e não como o começo de uma vida nova: é o esquecimento eterno no seio da eternidade divina, e não uma reconquista promissora,

---

<sup>482</sup> Sílvio Lima, *Notas críticas*, *OC*, I, pp. 384-385.

<sup>483</sup> *Cf. id. ib.*, pp. 469-473

<sup>484</sup> Cf. JC, *A evolução espiritual de Antero (breve ensaio de interpretação)*, Lisboa, Seara Nova, 1929, pp. 41-44.

ou a conversão numa natureza transmutada”, indo apenas da exegese sem comprovação heurística, pois em nenhum outro encontrava “tão nítido o conceito de nova valoração da existência, de ‘misticismo científico e positivo’” (OC, IV, 656)<sup>485</sup>. De facto, no álbum autógrafa e por Antero datado que José Bruno Carreiro revela um ano depois num jornal dos Açores<sup>486</sup>, confirma-se que *Na Mão de Deus* é de maio de 1882, *Solemnia verba*, de abril de 1884 e *Com os mortos*, o último dos sonetos, de março de 1885. E em 1955 restabelecendo a cronologia, com Bruno Carreiro, Carvalho não recua na análise sobre o significado ideológico da transcendência do amor, “a última palavra dos *Sonetos*, é, pois, o amor, identificado com o Bem, e considerado como valor supremo e expressão máxima da existência” (ib. 660) plano a partir do qual, desvalorizando as observações de Sérgio em «Os dois Anteros» (que desvalorizara por sua vez, lembre-se, a posição relativa dos sonetos), lhe permitiria estabelecer a mediação do poeta com o pensador. Como noutra local explicita, Carvalho pensa que após o desengano do desesperado e no caminho da reflexão, Antero encontrara “o mundo inalterável do espírito, considerado essencialmente como depositário de valores eternos e de imprescritíveis deveres humanos” (OC, V, 59).

Ademais, o estudo aprofundado da influência da filosofia da inconsciência, de Eduard von Hartmann, e do corolário da *inconsciência de si* em Deus, terá reforçado a Antero de Quental o convencimento da validade teleológica de uma causa final (a de uma *causa sui*) e de uma explicação global da realidade natural, uma realidade suprema e última que se manifesta como *vontade* e como *ideia*, como *movimento* e como *sentimento*.

A superação do pessimismo e da “desvalia da existência” na meditação ética, a renúncia ao egotismo que a libertação do ser representa, a intuição do amor na mediação metafísica que o instituiu como o único *telos* da evolução universal e do aperfeiçoamento ético do ente, em quem possuía a “vivência total da inquietude filosófica” (rareasse embora na sua singular *forma mentis*, mais presa à persuasão, uma lógica

---

<sup>485</sup> *Id. ib.*, p. 64.

<sup>486</sup> *Correio dos Açores*, Ano XI, edição de 4-XII-1930.

e uma tópica demonstrativas), a frontal sinceridade, a procura de uma concepção universalizante, unitária e coerente do mundo e da vida que acasalasse a Ciência e as aspirações morais, tudo isto explicaria como as *Tendências gerais* acabariam por alcançar “um lugar inconfundível na nossa literatura filosófica”. Eduardo Lourenço, ao autenticar uma intencionalidade sistémica no filosofar anteriano, considerará na “magistral” descrição do problema de Antero face à filosofia, ou da filosofia de Antero, a excessiva severidade assertiva, “pois conviria examinar por sua vez os estatutos teóricos do que o ilustre exegeta apelida de ‘persuasão’ e de ‘demonstração’”<sup>487</sup> o que relevaria do debate nunca interrompido com a *vis* racional e lógica do mestre coimbrão.

No rumo coerente, arquitectural, projectivo, da anteriana reflexão conceptiva vislumbra Carvalho o parentesco, ao apelar à prospecção das fontes, com o significado e a intenção da *Ethica* espinosiana (*OC*, IV, 664-665), aproximação excessiva, anotará Leonel Ribeiro dos Santos, em face do enunciado anteriano da morte como base de toda a vida moral<sup>488</sup>, mas não na *substantia* espinosiana que a liberdade é; e nesse desejo evasivo que a liberdade suscita ao enfermo da vida, mas não no pampsiquismo que a infunde e comunica, embora, ao contrário do que Carvalho afirma, não haja dados conclusivos do pressentimento no poeta de que os fantasmas da imortalidade *post-mortem* estejam soterrados (cf. *OV*, IV, 686). Mas *sobre* o largo espectro de Espinosa o fundo hegeliano, de um hegeliano “independente”, “dissidente”, heterodoxo, ressurge a Carvalho com meridiana claridade, acordando em parte com Leonardo Coimbra que lê ainda outras estratificações, a da *Crítica* de Kant e do idealismo de Schelling, a do dinamismo de Leibniz e do cientismo positivista de Comte, enquanto António Sérgio vira nas *Tendências*, relembre-se, o termo da viragem da linguagem do Hegel do Espírito para a do Schopenhauer do Não-Ser que, ao não a renegar, adoptou, momento que na passagem da *teoria* ao *homem* “sob a veste especulativa

---

<sup>487</sup> Cf. Eduardo Lourenço, *A noite intacta*, op. cit., pp. 96-97.

<sup>488</sup> Leonel Ribeiro dos Santos, estudo preliminar a *Tendência gerais da filosofia (...)*, Lisboa, Ulmeiro, 1982, pp. 14-15 e nota, p. 26.

reaparece a alma mística que negava o mundo dado, exaltando a *Virgem Santíssima* e a absorção do Nirvana”<sup>489</sup>.

Por pensar a filosofia, o problema fundamental, como potência infinita, acto limitado, por si impossibilitada em requerer o termo ou nele se encerrar, dadas também as correlações e explicações que procura nos saberes científicos, Antero defrontou-se no complexo cultural com o predomínio do espírito científico e indutivo e o descrédito do apriorismo especulativo, melhor, com a queda da estrutura apriorética do universo que, além da relevância no campo gnoseológico e da filosofia da natureza, impunha o problema da explicação da consciência humana, do seu significado e destino. Eclético, atido ainda à síntese leibniziana, para abraçar os resquícios da síntese comteana e da síntese hegeliana<sup>490</sup>, partiu do hegelianismo para tentar resolver o problema tentando “a síntese do pensamento moderno e a explicação *realista* do ser, com o ritmo de um processo dialético” e tendo como fundo as «noções fundamentais» de *lei*, desenvolvimento, sobretudo *força* e *imanência* (*ib.* 667). No mundo fenoménico e na sua explicação científica buscou Antero características dinâmicas (mecanismo, determinismo, evolucionismo). Confrontado com duas diversas concepções de evolução, tenta estabelecer novo compromisso eclético indo do idealismo alemão à filosofia científica da natureza, para concluir pela estreiteza ética desta na *inerte* serenidade da contemplação desesperada e num *gélido fatalismo* que não chaga o coração dos seres. Partindo do *nous*, identificado afinal com o *noumenon*, “força autónoma”, na linha do espiritualismo e das filosofias da consciência mormente a kantiana, buscou a irredutibilidade fenoménica no intraduzível saber de si, não egóide, que a consciência solicita, induzindo a ideia da espontaneidade do *espírito*, na ordem cognitiva e volitiva, cuja *força consciente*, noção bebida no idealismo alemão, é gradativa e ascensional (como no soneto *Transcendentalismo*) e a sua autodeterminação só na plena consciência encontraria o *telos* libertador. Daí que a liberdade fosse concebida como

---

<sup>489</sup> A. Sérgio, *Ensaio*, IV, op. cit., pp. 158-159.

<sup>490</sup> Cf. Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal. De Antero de Quental a Leonardo Coimbra*, Coimbra, MinervaCoimbra, 2013, pp. 9-28



ascensão do ser, o transcendentalismo como realidade do ideal e o logocentrismo, como razão ordenadora do universo.

Antero procura o caminho da síntese vindo no espiritualismo um dinamismo psíquico e na filosofia científica da natureza um dinamismo mecânico e “nesta síntese, o materialismo e o espiritualismo coincidem, enquanto resolvem a realidade num sistema de forças”, mas a convergência assinala a originária divergência, os teores diferentes, abstractas e cegas na leitura materialista, racionais e espontâneas na interpretação espiritualista. Pelo que tentou interpretar o mecanismo *pelo psiquismo*, não à maneira kantiana de um «nada» subjectivo, mas ao modo hegeliano (e de Fichte e de Schelling) na *identidade do ser e do saber*, que, ao entender como aplicação rigorosa da indução, lhe dará a chave para decifrar os problemas do conhecimento e do ser. Ciência e Metafísica cooperam assim “para criar o verdadeiro realismo e o saber total”, positivo e metafísico, experimental e especulativo, e nesta equação justa, sem desajustar a balança, se mantém; outras leituras haviam desequilibrado a *base* do problema, fundeando aqui o prato metafísico (Sérgio) ou sobrecarregando o prato científico (Coimbra)<sup>491</sup>. Em suma, a tentativa de resolução sintética das duas antíteses, seria encontrada, na primeira (mecanismo-espiritualismo), pela interpretação *psíquica* do mecanismo; mas, na segunda (determinismo-liberdade), aquela resolução por se inadequar seria, por isso, irresolutiva, o que constituirá “o verdadeiro ponto nodal da filosofia contemporânea”.

Será a partir da espontaneidade que Antero resolverá esta antítese para dela deduzir a afirmação ética do reino da liberdade (cf. *ib.* 670-78). A partir da espontaneidade e da noção metafísica de forças-causas, onde Carvalho surpreende as metafísicas de Hartmann, de Leibniz e do idealismo alemão, dissipa-se a ilusória hipótese mecanicista do determinismo universal, perfurada pelo germe renunciador da liberdade, essência de tudo quanto existe e se manifesta, reduzindo a causalidade à razão, se é ela mesma o mundo da liberdade, razão imanente (princípio, meio e fim) ao inteligir a evolução como processo dialéctico ascensional do Ser (*Tendências*,

---

<sup>491</sup> F. Catroga, *Antero de Quental*, op. cit., pp. 35..

“O universo aspira com efeito à liberdade, mas só o espírito humano a realiza”<sup>492</sup>), da inconsciência à consciência de si<sup>493</sup>, que do mecanismo se dissolvera em dinamismo, com Hegel e Schelling, cujo último degrau da espiral é o espírito. O soneto *Evolução (Fui rocha em tempo.../Hoje sou homem /... Vejo, a meus pés, a meus pés a escada multiforme / Que desce, em espirais, na imensidade.)* ilustra o andamento do *aumento do ser* que anseia a sua plena e gradual espiritualização.

Neste pandinamismo psíquico leu Carvalho a metafísica anterior, haurida na concepção da continuidade ontológica de Hartmann e no panlogismo de Hegel, conferindo à existência e à vida um sentido outro, “em que a razão e o coração coincidem”, libertando-se o espírito de toda a heteronomia, plenamente autônomo das leis naturais e sociais e apenas na autolegislação moral vivendo, numa identidade do eu com a sua essência absoluta, o Bem, mas sem que o poeta o encerre num “receituário moral” (cf. *ib.*, 680-684).

Na discussão da passagem da espontaneidade causal do facto-ideia à universal liberdade teleológica, e reconhecendo a influência do filósofo do *Mundo como vontade e representação*, Joaquim de Carvalho responderá a Sérgio, refutando que o Não-Ser se exprima quer na gramática da ideação budista ou no vocabulário schopenhaueriano, mas antes correspondendo ao prontuário da *Enciclopédia* de Hegel (Lógica, §§ 86-87): “a transição do ser para o não-ser, que equivale à plenitude do ser, é uma forma hegeliana de exprimir o Absoluto – ser puro e indeterminado, no qual, segundo Hegel, o ser e o não-ser são momentos” que assegurariam a unidade mediante a superação dos opostos (OC, IV, 684). O ideal do Justo, no qual o próprio Deus se contempla *é o único templo do único Deus; e nesse templo, a renúncia ao egoísmo é o único culto (...)* o mundo moral só subsiste por esta renúncia”<sup>494</sup>. A esta síntese da dádiva e da renúncia sobre o egoísmo e a misantropia designará Joaquim de Carvalho, em face do coevo “estado dos conhecimentos”,

---

<sup>492</sup> Antero de Quental, *Tendências gerais da Filosofia...*, ed. cit (1982), p. 83.

<sup>493</sup> Cf. F. Catroga, *Antero de Quental*, pp. 56-62.

<sup>494</sup> Antero de Quental, *Tendências gerais da Filosofia...*, ed. cit (1982), p. 86.

o *espiritualismo absoluto*, entendendo-o como a concepção que situa no Espírito o alfa e o ómega do existente a que corresponderá o *misticismo científico e metafísico* por Antero descrito nas *Tendências gerais* (*ib.*, 687-88). O ensaio metafísico, com a mais deliberada intenção especulativa que se escrevera entre nós no século XIX, resulta para Carvalho num assinalável esforço de conciliação do dinamismo de Leibniz com o criticismo kantiano na autorreferencialidade do espírito, influída pelo estudo histórico-comparativo de Nolen, com o qual melhor se identifica, sobre os quais atenderá ao andamento hegeliano da sinfonia do *Spiritus*, à teleologia hartmanniana, à crítica schopenhaueriana do optimismo de Pangloss, à tendência de convergência unitiva que Fichte encontrou para dar resposta à apostasia do sujeito e da coisa-em-si, à “atmosfera criticista” orientada quase exclusivamente para as manifestações do Espírito e não para os objectos, ao logocentrismo e á claridade moral kantianos, à dúvida cartesiana não sobre o conhecer mas sobre o entender, à necessidade de convocar o diálogo ente a Ciência e Metafísica. Nada disto, porém, fora o produto aleatório de um “pensar formalista” mas o fruto de meditações e leituras iluminadas pelo sonho e o rasgo da liberdade. Para Carvalho, o mais nobre esforço de Antero resistiria na aspiração a um mundo mais justo e na tentada (pensada) “emancipação deste desolador cativo de cegueiras, tradições e mecanismos, que nos encadeiam e expulsam do nosso ser profundo e do nosso destino humano” (*OC*, IV, 691-695).

Daí a resistência (e a solidez) da análise Joaquim de Carvalho, na perscrutação nos “itinerários da sua sabedoria” (*ib.*, 694) superando o dualismo didáctico e invectivo, mas ahistórico, de António Sérgio, mais perto aqui da fonte espinosiana, mas mais longe da diacronia da produção anterioriana, da qual Leonardo Coimbra se desinteressou, num debate abstracto mais profundo: o método histórico-evolutivo, menos apelativo do que o ensaio metafísico de Coimbra, menos atreito ao deslumbre interrogativo de Sérgio, por não se fechar em conclusões impossibilitadoras, mostrar-se-ia da maior eficácia teórica. Daí que Carvalho conseguisse “delinear melhor que ninguém os condicionalismos sócio-ideológicos que levaram à formação mental de Antero, assim como conseguiu mostrar de um modo convincente as fases atribuladas do seu percurso”, como

considerou Fernando Catroga, Mas a sua virtude, a insistência no modelo diacrónico, seria a fonte da principal insuficiência, no desprendimento do pensamento político na sua correlação com a economia política do socialismo catedrático, por demais afastada do horizonte liberal e republicano do historiador Joaquim de Carvalho. E se ele teve o mérito de distinguir republicanismo e socialismo ou esclarecer em termos convincentes o problema religioso do poeta, o drama do ser, não explicitou de modo conclusivo, como se escrevia no século XIX, o seu pensamento social, o conceito de democracia<sup>495</sup> ou até o sentimento libertário, de liberdade pública, que o anima, vazando a libertação do *Spiritus* hegeliana, que o proudhonismo conexo com a tese demofílica de Michelet, por si só, não permitiriam aclarar. A estóica genealogia anterior da *sagesse*, traçada por Unamuno em Santo Agostinho, Rousseau, Leopardi, Amiel, Kleist, Kierkegaard, na filosofia e no sentimento trágico da vida<sup>496</sup>, será esclarecedora se, a par do *Hino à Manhã*, abranger nas esparsas clareiras de Nietzsche os *penitentes do espírito* que *nascem entre os poetas* (*Assim falava Zaratustra*, II, Dos poetas). Essa procedência radica do lugar. Antero impediu a contemplação da filosofia (ou da história) a partir *de lado nenhum*. Joaquim de Carvalho, compreendendo-o, lera à luz do método genético-evolutivo a sua filosofia e poesia «em função» de uma onticidade inapreensível fora da historicidade. Renunciando ao hedonismo lógico-processual e à tecnologia autista do discurso, métrica do convencimento, a sua sabedoria é a metafísica pergunta pelo ser num tempo que mais anulava essa pergunta. O anseio à novação ética e à ética do mundo (*Não sei que mão deitou uma semente / escura mas divina, a do Futuro*<sup>497</sup>), seria a intelecção de que os “futuros não realizados são apenas ramos do passado”, escrevia Calvino, “ramos secos”<sup>498</sup> ? E porventura este estudo prospectivo da utopia anterior ficou demasiado amputado sob a pena de Joaquim de Carvalho.

---

<sup>495</sup> F. Catroga, «O problema político em Antero de Quental», art. cit., pp. 492-495.

<sup>496</sup> Miguel Unamuno, *Del Sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 4<sup>a</sup> 1941, pp. 20-21.

<sup>497</sup> Antero de Quental, «Secol' si rinuova» IX, *Odes Modernas*, Porto, Chardron, 1898, p. 106.

<sup>498</sup> Ítalo Calvino, *As cidades invisíveis*, s. l., s. e., 2009, p. 34.

O ser na sua automanifestação consciente é, ao mesmo tempo, o *acto*, o agir e o agente, que expõe, como a luz, a sua sombra, no sentido espinosiano, *Lux se ipsam et tenebras manifestat* (*Ética*, II, 43, *sch*); e tal como a luz num mesmo instante revela claridade e uma zona de escuridão antes ignorada (porque tudo se submergia na escuridão) assim no tropos da *verdade* se oculta o real e a sua sombra, o «verdadeiro» e o «falso» e esta observação de forte teor psicológico aplica-se justamente na exegese de Antero onde a revelação de uma ontofania, a do poeta ao dar-se na sua existência, acompanha e vigia em termos teóricos a exegese crítica e filosófica, de que é inseparável e à qual só uma analítica diacrónica, de tipo hermenêutico, não determinativo, não categorial, não apriorístico, se poderá aproximar. Mas uma hermenêutica não deixa de ser uma prisão. Por outras palavras, Antero não tem pátria; ou a sua pátria não tem passado, a *Pátria* de Antero só tem futuro, escreverá um discípulo de Joaquim de Carvalho<sup>499</sup>. O problema que este inteligiu nos estudos anterianos, no que foi o seu melhor contributo, não teleológico mas oficinal, foi o de achar as chaves para tirar Antero da prisão do tempo, descobrindo a sua filosofia, para a interpretar historicamente à luz do tempo. No que consistiu a tarefa historiográfica fundamental de Carvalho.

Por hoje se insistir no estabelecimento de um percurso metodológico que identifique o itinerário da filosofia de Antero, indo do quadro cultural e referencial do pensamento europeu para uma exposição narrativa dessa filosofia que evidencie a sua “significação e originalidade mais profundas”<sup>500</sup>, oposto portanto ao itinerário proposto por Carvalho, por demais influído pelo pressuposto metodológico segundo o qual a exposição exterior não é contaminável pela íntima reconfiguração ou reconstrução, este encontrava o melhor caminho para andar, numa cultura que recalcara, oficial ou oficiosamente, os seus vínculos europeus em nome da hipérbole nacionalista doutras circularidades autotéticas a que essa insuficiência hermenêutica conduziu. A *europização*, proposta por Joaquim de Carvalho

---

<sup>499</sup> Eduardo Lourenço, *Labirinto da saudade*, op. cit., p. 94.

<sup>500</sup> Cf. Henrique Jales Ribeiro, *Estudos sobre a Filosofia na Europa e em Portugal*, op. cit., pp. 9-28.

sobretudo *a propósito* de Antero, traduzia-se numa espécie de reencontro com aquele mundo que o solilóquio «nacional» havia perdido.

### III – Derradeira viagem (1951-1957): fenomenologia da consciência saudosa

A indagação sobre os sentidos ou a legibilidade da própria discussão do saudosismo nas culturas portuguesa e galega<sup>501</sup> abonara aqui a urgência de uma dimensão autonomista, mormente na análise da poética de Rosalía de Castro em busca duma *ánima galaica*<sup>502</sup>, entre nós seria protagonizada no campo dos intelectuais desde a segunda década do século XX por Teixeira de Pascoais e depois contestada por António Sérgio. É esta discussão de *outro modo* retomada na década de 50, revertendo o claro sentido antropológico, no diálogo fenomenológico e psicológico aberto por Joaquim de Carvalho e prosseguido por Sílvio Lima.

Semanas após o triunfo da República, um poeta aristocrata que se revia na sensibilidade republicana e universalista, iniciava uma série de artigos numa nova revista de cultura lançada com o anelo da regeneração da sociedade e da *intelligentsia*. Dos portugueses dizia que ao mundo acartaram a saudade e conquanto filiasse o sentimento saudoso na longa duração, só no alvor do século XX essa convicção mítica ganharia densidade teórica e intelectual. Deve-se, pois, a Teixeira de Pascoais (1877-1952), nos finais de 1910 e a partir do número inaugural da revista portuense *A Águia*, o marco mitemático da meditação da apregoada *civilização lusitana*, criada pela “alma excepcional”, instintiva, “naturalista e mística” dos portugueses<sup>503</sup>.

---

<sup>501</sup> Na abordagem tópica da saudade e saudosismo remete-se para o essencial in *Sílvio Lima, um místico da razão crítica*, op. cit., pp. 515-537.

<sup>502</sup> Cf. Andrés Torres Queiruga, «Nova aproximação a unha filosofia da saudade» in António Braz Teixeira & Afonso Botelho, *Filosofia da Saudade*, Lisboa, IN-CM, 1986, pp. 608-9; 623.

<sup>503</sup> *A Águia*, I série, n.º 1, 1-XII-1910, 8. Cf. a nossa entrada «Pascoais e o saudosismo» in F. Catroga e P. Archer, *Sociedade e Cultura Portuguesas II*, Lisboa, UA, pp. 293 e ss. Sobre o movimento da *Águia* e da *Renascença Portuguesa*, cf. Norberto Ferreira da Cunha

Na conjuntura em que recrudescera o debate sobre o *génio peninsular*, *moçarabismo* e *celtismo*, proposto por Oliveira Martins, Teófilo Braga e Basílio Teles; e orientado pela ideia de ser o pensamento o escultor de uma “harmonia espiritual” capaz de criar ideia e realidade, sobre a sobre o espaço deserto e a pedra inerte da Natura, Pascoais sobredetermina a existência por um *fim superior*, que é já finalidade real a partir do próprio momento da sua criação, o que é dizer, *ideação*<sup>504</sup>. Esta premissa irá instar o criacionismo de Leonardo Coimbra, que pouco tempo depois chega a convergentes determinações – o homem é o seu próprio criador: também em Pascoais autognose arrasta os signos de autogénese e ontogénese<sup>505</sup>, o ser cognoscente e criador *nesse acto* desvenda, cria, o ser que é conhecido, projectando-se além na mancha da sua própria projecção, pois *é ser presente quase invisível ser presente*<sup>506</sup>. O saber emocional e intelectual inaugura o ser na sua consciência – mas também gera o mundo na medida em que lhe confere significação, à maneira do demiurgo platónico. Ao contrário de Pessoa, e da sua modernista *ontologia negativa*, na lúcida leitura de Eduardo Lourenço, Pascoais é o credor formalmente pré-modernista de uma ontologia construtivista a que o optimismo sedutor de uma liturgia do humano não é estranho

Gerado na conjunção cultural europeia, confirma-o Hobsbawm (com Gellner), em plena Era da invenção intelectual das tradições, sob o signo da exacerbação nacionalista, avivada, no caso português, pelo recente triunfo da esperança redentora do republicanismo, mas refractando no mesmo lance a refutação antimaterialista e antipositivista, de cuja aspiração à «cientificação do mundo» não abdica, o saudosismo prolonga o essencial do

---

«A génese da *Renascença Portuguesa* perante a crise política e moral da I República» in Sérgio Campos Matos (ed.), *Crises em Portugal dos séculos XIX e XX*, actas do seminário, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 151-178; Américo Enes Monteiro, *A recepção da obra de Friedrich Nietzsche na vida intelectual portuguesa (1892-1939)*, Porto, Lello Editores, 2000, pp. 108-198.

<sup>504</sup> Cf *A Águia*, I, n.º 2, de 15-XII-1910, p. 2.

<sup>505</sup> Cf. «Pascoais e o saudosismo», *Sociedade e Cultura Portuguesas II*, op. cit., p. 293.

<sup>506</sup> Teixeira de Pascoais, «Semelhança», *Cântico* (1925) in *Poesia de Teixeira de Pascoais*, ant. de Mário Cesariny, Lisboa, Assírio & Alvim, 1972; reed., Lisboa, Círculo de Leitores, 2004.

panteísmo e espiritualismo que envolve a produção intelectual finissecular e na transição para o século XX (Guerra Junqueiro, Raul Brandão, Sampaio Bruno) e respira o clima libertador do estatuto e do ofício que o *aedo* se autodestina cumprir na República das Letras e na sociedade: e tal como para os simbolistas (E. Castro, A. Nobre, Gomes Leal, A. Patrício), a *physis* fenoménica só é invocada em termos da apreensão doutro e preexistente real interior, fabricado na ordem do imaginário, em cuja matriz psicológica, *metempsychosis*, se comunicam os mundos matérico e imatérico<sup>507</sup>, como é perceptível na obra do mais fundo e genuíno simbolista, Camilo Pessanha.

Por tudo isto, melhor se entende como o saudosismo, depois incluído num *corpus* teórico (*O espírito Lusitano ou o saudosismo*, 1912 e *O génio português, na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, 1913), influenciará um grupo eclético de jovens intelectuais e estetas que reivindicam o republicanismo e se situam no epicentro da *Renascença Portuguesa* (1911-1932), como Jaime Cortesão, Leonardo Coimbra e Augusto Casimiro, e outros, Manuel Laranjeira, o fatídico correspondente de Unamuno, ou António Correia de Oliveira e Mário Beirão, cujo pendor tradicionalista e «nacional» ficará bem vincado nas suas obras, ou Afonso Lopes Vieira, que peregrinará pelo integralismo para se refugiar, outra vez, em recatado solilóquio inconformista e Afonso Duarte, o poeta pedagogo, humano cantor da terra, fraterno elo em Coimbra de gerações de poetas, que mantém a ponte panteísta transitável com Pascoais pelos cânticos de amor à pátria local, o terrunho.

Se o saudosismo constituiu um programa aberto de afirmação criativa de uma cultura, ou uma sua formulação autoconsciente, tentava sintetizar

---

<sup>507</sup> Cf. P. Archer, «Poesia: uma identidade para a crise finissecular», *Interacções*, Coimbra, ISMTorga, n.º. 7, Junho de 1998, pp. 57-71; «Notas de microhistória para a compreensão» das «Cartas de António Sardinha para Eugénio de Castro (1905-1924)», *Arquivo Coimbrão*, XL, 2008, 11-25. Valemo-nos da nossa comunicação, «O fim do paradigma da saudade», no *IV Congresso Internacional de Língua, Cultura e Literaturas Lusófonas: Galiza, Portugal, Brasil, PALOP*, Universidade de Santiago de Compostela, 13/15-IX-2000. Sobre simbolismo: Fernando Guimarães, *Poética do simbolismo em Portugal*, Lisboa, INCM, 1990; José Carlos Seabra Pereira, «No centenário de Oaristos: em prol de Eugénio de Castro. A ética do esteticismo», *Colóquio / Letras*, n.º 113-14, Lisboa, F C Gulbenkian, 1990, pp. 68-88 e ss.; Ph. Joutard «L'ouverture des connaissances et les mutations culturelles, 1871-1914» in Georges Duby (dir.) *Histoire de la France. Des origines à nos jours*, Paris, Larousse, 1995, 764-92; M. Winock, *O século dos intelectuais*, Lisboa, Terramar, 2000, pp. 9-48.



o crescente pendor nacionalista e elitista, a que o ultimato de 1890 não fora estranho, num republicanismo depurado; e achar compromissos no quadro da nova *religião revelada*, a saudade, entre o agnosticismo e o panteísmo pagão e o evangelismo aclerical, *franciscanismo* lhe chamará Eduardo Lourenço e tal o pensara Jaime Cortesão, que, desde a Geração de 70, corre longo curso nas letras portuguesas. E, por fim, tentara estabelecer a síntese *formal*, dir-se-ia à maneira de Antero, de quem recolhera o veio antidualista e pampsiquista, entre a tradição lírica e o puro ensaísmo especulativo de exigência filosófica, pois, enquanto *praxis* teórica sistemática, a filosofia persistia o parente pobre da cultura portuguesa. Este aspecto intuirá Fernando Pessoa, em carta de 1928 (não sabemos se enviada): “reconheço – mais – que dificilmente haverá hoje no mundo”, “quem, como o Pascoais, tenha tão interpenetradas as qualidades intelectuais e as emotivas, e pois tão espontaneamente sinta com o pensamento e pensa com a emoção”. O texto deve articular-se porém com contrárias interpretações. Em 1912, o jovem Pessoa anatematiza os “futuros brumosos” do saudosismo e a falência do *Regresso ao Paraíso*<sup>508</sup>.

Também podia o saudosismo reivindicar o legado recente da impugnação de Bergson, Bourget, James Ward, Freud (embora inicialmente partisse da pretensão cientista do psicologismo e da psicologia positivista) do culto ubíquo da ciência propalado pelo cientismo e a cartilha positivista. O debate sobre os limites da ciência, destinada a explicar a matéria mas não a pensar a vida, como queria Bergson, ou a sua vulnerabilidade na interpretação complexa da *psychê*, como por trilhos bifurcados na floresta duêndica indicaram Nietzsche, Freud e depois Jung, levava também a uma posição de confronto e alteridade de Pascoais face ao grosso do campo progressista da *intelligentsia* portuguesa: “veio a ciência”, escrevia em 1913, “construir o seu ponto de vista, entrincheirando-se nele, egoísta e intolerante, pretendendo, como os seus inimigos, governar o mundo”<sup>509</sup>. Também fez carreira o pretense anti-intelectualismo,

---

<sup>508</sup> F. Pessoa, carta a Pascoais (s. d.), *Correspondência. 1923-1935*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, p. 144; e *Id.*, *Correspondência. 1905-1922*, (1912), *passim* (1999), p. 67.

<sup>509</sup> Teixeira de Pascoais, “Expressão poética, filosófica e religiosa do saudosismo”, in A. Braz Teixeira e Afonso Botelho, *Filosofia da Saudade*, *op. cit.*, 51.

que não era mais do que anticientismo e antimecanicismo, propalado pelo profeta saudosista. Ao autor da *Arte de Ser Português* fora lançado o apodo antintelectualista, na mesma maré que na Europa se espriava contra o autor da *Evolução Criadora*.

Exemplar fora a polémica que Pascoais travara com António Sérgio, quando este denunciou o “imobilismo, inércia, contemplação do passado”, em duas palavras, o “amor de mumificar”<sup>510</sup> que o *miserabilismo* saudosista carregava. E pouco tempo depois retomava a argumentação, a mais divulgada, de que a sua própria polémica repisava o caminho antigo que opusera “o Isolamento e a Cultura”, “a Inquisição e o Humanismo” ou o grupo de Castilho a Antero de Quental, num cenário de um Portugal obsoleto, em terra semeada de “Espectros” e “Sonâmbulos”. E rematava Sérgio de modo incisivo: “A Europa, o mundo civilizado da electricidade, não é tão suja, bronca, céptica, encarvoada como lhe parece em Amarante”<sup>511</sup>. A discussão ganhou súbita rotação para o campo da historicidade do sentido, impulsionada pelo próprio Sérgio que, indo da *nossa fatalidade* que é a *nossa história*, na diagnose anterioriana e martiniana, atestava o feição passadista e imobilista do saudosismo; o que, para Pascoais, não deixaria de ser um entendimento puramente economicista, que teria o demérito, em último grau, de reduzir toda história e o seu sentido a “quatro palmos de matéria bruta”<sup>512</sup>.

### ***A análise fenomenológica da consciência saudosa***

O tema, não a extinta polémica, será recuperado na década de 1950 por Joaquim de Carvalho, em fase de reavaliação exegética da poesia

---

<sup>510</sup> António Sérgio, “Epístola aos saudosistas” republicado in *Filosofia da Saudade*, op. cit., p. 59.

<sup>511</sup> *Id.*, *ib.*, pp. 78-79.

<sup>512</sup> Teixeira de Pascoais, “Resposta a António Sérgio”, *ib.*, p. 92. Sobre o sentido da obra: Maria do Carmo P. Moreira, *Teixeira de Pascoais: Poeta-Biógrafo*, tese de mestrado. Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, UNL, 1996; e José Carlos T. Brígida, *A concepção do absoluto em Teixeira de Pascoais*, tese de mestrado, Lisboa, FLUL, 2004. Cf. ainda *Pascoais*, SEC- IN-CM, 1979.

portuguesa. Há muito que, a par do esteticismo de Eugénio de Castro, admira o poeta de *Marânus*. No *mundo reflectido* e poético de Pascoais o crítico lia na original *vox* do poeta os ditirambos de “raiz afectiva e não ontológica”, de matriz espiritualista, à luz dos quais génese e finitude do espaço e do tempo apenas no ser e ao ser se revelam (OC, V, 95-96). Tudo indicia que as suas análises, uma das quais chegou a expor na Academia das Ciências de Lisboa, ficaram em estado embrionário e seriam materiais preparatórios para sistematizar em volume próprio, confirmava-o Sílvio Lima ainda em 1955<sup>513</sup>. No início da década debatera as teses pascoais em «Problemática da Saudade» (1951), «*In Memoriam* de Teixeira de Pascoais» e «Elementos constitutivos da consciência saudosa» (1952), «Compleição do patriotismo português» (1953) e depois em «Teixeira e Pascoais e Miguel de Unamuno no seu epistolário» (1957); e se em tudo isto se afasta, bem entendido, do conteúdo místico e nacionalista entretanto relido por aqueles que profetizavam uma «filosofia portuguesa» ao ontologizarem o pensamento o recolocavam numa antropologia do pensado, transparece porém a crença numa idiosincrasia nacional que trata com predominante propósito filosófico e com manifesta preocupação metafísica, como bem se notou<sup>514</sup>. A *poesia mundificante*, a *fenomenologia sensível*, as *intuições agónicas* de Pascoais impõem-se como “a sensação genesiaca de um mundo do qual o seu espírito era a um tempo criador e adão” em confronto com as mais relevantes experiências criativas e sensitivas desse outro *século de ouro* da poesia portuguesa traçado *grosso modo* entre 1860-1950, entre Antero e Pessoa, melhor, da singular respiração metafísica de Antero, do panfletarismo estético de Junqueiro, da acracia poética de Gomes Leal, do nefelibata esteticismo de E. de Castro e do sosismo de Nobre, da solidão espectral de Pessanha à luz branca de Cesário Verde e das grandes exalações mitopeicas de Pascoais e de Pessoa aos primeiros ensaios ibéricos de Torga e aos conflitos de Deus em Régio. Esse confronto é, para Carvalho, bem preciso: se o mundo anterior é o dos problemas “inteiramente humanos, das lutas pelo direito

---

<sup>513</sup> S. Lima, OC, II, p. 1517.

<sup>514</sup> Cf. A. Coxito, art. e op. cit., p. 407 e ss.

e pela justiça, dos destinos últimos da consciência moral, das dúvidas metafísicas” e se a poética de Eugénio é a da sensorialidade, “donde uma poesia de lavrante, alheia à problemática humana mas rica de tonalidades pictóricas” e musicais, a poesia de Pessoa seria reflexa do “mundo solipsista, de quem somente se reconhecia no próprio eu e no complexo subtil dos estados e das relações subjectivas de que se apercebia” (OC, V, 96). Fora Pascoais “único na intensidade e na amplitude das compleição poética”, conquanto “até hoje, na história da nossa língua, ninguém como ele arrancou de si mesmo e do poder mágico das palavras um Universo de estrutura poética, cuja configuração nada tem a ver com o Universo da explicação científica nem com o da razão plausível” a daí a sua radical originalidade, pois Antero e Camões vazaram frequentemente leituras para poemas “e Fernando Pessoa, de genial poder expressivo, dispersou-se em fragmentos demasiadamente intelectuais” (OC, VIII, 123).

Ora, a releitura das teses reflectidas do admirado Pascoais, surgia numa época em que o saudosismo era letra morta e ao poeta se prestam homenagens, de vários quadrantes, apaziguando os idos da polémica que separara as águas. Em carta de 1952, Pascoais, evidenciando o excelente relacionamento pessoal, escrevia a Sérgio: “Regressamos ao tempo da *Águia!* Uma das mais fundas alegrias que eu sinto com a ideia de ida a Lisboa, é a esperança de lhe dar um abraço imenso do tamanho da minha admiração pelo seu espírito e carácter e da amizade infinitamente agradecida que lhe dedico!”<sup>515</sup>.

O mestre de Coimbra acompanhava até certo ponto Ferreira de Castro para quem Pascoais seria o *aedo* do irrevealado, “o poeta de toda uma vida múltiplice, o poeta do visível e do invisível, que nos conduz ao Irrevealado como esses guardiães de templos que, abrindo uma porta de que não havíamos dado conta, nos introduzem num claustro onde há uma luz nova, um silêncio novo, um passado e um presente diferentes daqueles que tínhamos visto na igreja frequentada por toda a gente”<sup>516</sup>. Também para

---

<sup>515</sup> Carta de 1-III-1952, BN, MNF 3242, fl. 1v.

<sup>516</sup> *A Teixeira de Pascoaes. A Academia de Coimbra*, Figueira da Foz, Tip. Cruz & Cardoso, 1951, p. 73.

Carvalho, aquele a quem chamara o verdadeiro *Zaratustra do Marão*<sup>517</sup> se furtara “às exigências de consistência, de coerência e de eficiência prática, próprias do pensamento científico”, ganhando, na sua “originalidade radical” a revelação dum “mundo de incomparável significação metafísica” («In memoriam», *OC*, V, 68), no qual o poeta ilumina, pela “virtualidade genésica da palavra e da metáfora”, os destinos da comunidade e os seus sentidos imersos («Teixeira de Pascoais», *OC*, V, 78),

Subtraindo-se contudo à análise do enunciado saudosista para se centrar na enunciação descritiva e processual da saudade, Carvalho refutara a ideia de esta se transmutar, como a *essentia actiosa* da substância na concepção de Espinosa, cuja solicitação intelectual é ainda mais enérgica na década de 50, para permanecer apenas como expressão intuitiva particular no interior da consciência do universal, mediação presentificada mas *situada* entre ausência e presença, passado e futuro («Elementos constitutivos da consciência saudosa», *OC*, V, 117, ss), prosseguindo na intuição unamuniana para quem, com Pascoais, também a saudade sintetiza lembrança e desejo, “acordar es vivir. De las esperanzas de recuerdos pasamos a los recuerdos de esperanzas” (cf. *OC*, V, 97).

O alanco racional espinosiano resistia assim intacto: “saudade manifesta-se sempre pelo contraste do presente que se vive com o passado que se viveu e exprime-se pela presença espiritual da ausência que se perdeu ou de que a consciência de sente distante, acompanhada do desejo, activo ou contemplativo, de a tornar a reviver” (*OC*, V, 130). Ao analisar o sema da saudade, registando os dados da inquirição filológica disponíveis que a remetiam para o étimo de solidão (*soedade* <*soledade* <*solitude* <lat. *solu*), e após autenticar a origem do vocábulo na celtização do noroeste peninsular, nomeadamente entre a Galiza, o Douro e o Minho, Joaquim de Carvalho indo até às coisas, como Husserl indicara, e saltando a vedação apriorística transcendental da filosofia, ao optar pela descrição fenomenológica da consciência saudosa reconhece que o *estar* saudoso precederia o *ser* saudoso e o *eidos* da saudade, “dado que saudade é verbo

---

<sup>517</sup> «A Voz gravada de Teixeira de Pascoaes», *Espacio / Espaço Escrito*, 17-18, Badajoz, 1999-2000, p. 13.

e é substantivo, é estar e ser, modo e essência, egofania e alofania, isto é, manifestação *do* eu e manifestação *no eu*”, num primeiro momento de *análise egológica* ou do «eu puro» da consciência (OC, V, 108-112). A fenomenologia da saudade, consciência presentificada de uma recordação originária, permitiria a Carvalho recensar um espectro de *componentes* semânticas mais alargado: o *acto saudoso* seria signo de renúncia, nolontade, tristeza, sensação de isolamento, desiderato do ausente anteriormente vivido. Conquanto, num segundo momento, na descrição de conteúdos da consciência (e das posições tomadas pelo *eu* em face das coisas<sup>518</sup>), haja no conceito de saudade dupla *intencionalidade*, presença e representação ao modo puramente descritivo husserliano, traduzida na consciência da ausência (*saudade de*), Carvalho acaba por suscitar um problema ontológico, contra a própria prevenção, ao descrever as «coisas» que habitam a consciência saudosa como fenómenos ou, melhor, como objectos, relevando do “complexo problema das formas, natureza e lugar ontológico dos objectos que o saudoso desejaria actualizados” (OC, V, 113).

Esclarecendo também o modo como a literatura filosófica circulava entre Letras e Direito, na coeva recepção de Husserl, pelo menos desde inícios da década de trinta, e ao explicitar em 1948 o método fenomenológico na epistemologia do Direito, por *intenção* de um conceito entendia Cabral de Moncada o *intendere*, tendência, pendência *para* que o conceito converge, a inclinação semântica que procura, porque “os conceitos também falam”. Aos enunciados *ensimesmamento* e *exsimesmamento* elegia os termos, contíguos à fonte husserliana, de conceitos *originários*, no primeiro caso, e *reprodutivos*, no segundo, no modo como estes exprimam “certas vivências primordiais de valores que brotam da vida da própria consciência” como se fosse de dentro para fora, envolvidos num dever-ser, numa acção<sup>519</sup>. No fundo, Carvalho discutira a saudade como conteúdo do vivido, a *Erlebnis* de Dilthey, e como determinação fundamental da existência do sujeito para o ser, no processo de ideação do concreto vivido, como *vivido intencional*

---

<sup>518</sup> Cf. Heinz Heimsoeth, *A Filosofia do século XX*, Coimbra, A. Amado Editor, 1964 <sup>4a</sup>, p. 39 nota 1.

<sup>519</sup> L. Cabral de Moncada, «Sobre Epistemologia Jurídica», *Estudos Filosóficos e Históricos*, Coimbra, Universidade, vol. II, 1959, pp. 82-83.

(Brentano) sem homologar, com Husserl, a origem da apreensão temporal no campo da fantasia<sup>520</sup>, o que lhe autorizaria o acesso fenomenológico: “Nós concebemos a relação intencional”, escrevera o professor de Freiburg, “compreendida em sentido puramente descritivo enquanto característica intrínseca de certas vivências [*vécus*, já *vivido*], como determinação da essência dos *fenómenos* ou «*actos psíquicos*» que se inscrevem no real, razão pela qual no objecto *se acha* intencionalmente uma objectividade<sup>521</sup>.

Correr o risco de suscitar um problema ontológico implicaria o excursus gnoseológico à expansão compreensiva e ao conhecimento pré-racional, o que traduziria a admissibilidade, a par da lógica *fria* própria do saber científico, do imanente calor das experiências e vivências afectivas e não já, ou apenas, categorias formais apriorísticas, como fundamentos do conhecer. Corolário do giro hermenêutico: se a saudade procede do *ensimesmamento* e *exsimesmamento*, não se comunica nem se confunde com a *apessoalidade* da reminiscência platónica, pois o ser saudoso envolve o seu próprio vivido na evocação, ao mesmo tempo que deseja evadir-se do momento em que é (ou está) saudoso, reunir-se ao campo objectual que lhe invoca {provoca} a ausência. Ora, se no acto saudoso se dão “a existência do ser para o sujeito e a existência do sujeito para o ser”, é porque no seu ensimesmamento a saudade determina, como reguladora, a vida psicológica do sujeito conquanto paradoxalmente aspire reatualizar (*exsimesmamento*) as “formas, natureza e lugar ontológico dos objectos” de cuja saudade se nutre ou se curte (OC, V, 113). Há dupla intencionalidade na recordação iterativa; não só a presentificação altera conteúdos, como o evocado tem *protensão* para o presente, ensinara Husserl<sup>522</sup>. A *Lebensphilosophie* e a Fenomenologia conjugam-se assim

---

<sup>520</sup> E. Husserl, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Lisboa, IN-CM, 1994, II secção, §§ 19 e 20, pp. 75-78.

<sup>521</sup> *Id.*, *Recherches Logiques*, vol. II, 2ª parte, Paris, P.U. F., reimp., s. d., pp. 170-71; *face-a-face* que caracteriza a intencionalidade na redução da *epoché*: J-F. Lyotard, *A Fenomenologia*, op. cit., pp. 37-39. Cf. A. Morujão, *Mundo e Intencionalidade. Ensaio sobre o conceito de Mundo na Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1961; e «Intencionalidade», *Logos*, I, pp. 1465-69.

<sup>522</sup> Cf. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, op. cit., II, § 25, pp. 82-84.

para criar novo campo especulativo, o *da interpretação metafísica da existência*, pois a velha cartilha da *scientia scientorum* e a do cientismo e positivismo ametafísicos, como escreve no texto fundamental da última fase que é *Saber e filosofar* (1951), seriam “incapazes de apreender o que há de irremediavelmente pessoal na existência” (OC, II, 371).

A conclusão induzida nas suas premissas é antitéctica da primitiva leitura sergiana, pois contendia com o fundo gnoseológico da sua inicial visão filosófica sobre o problema. Conhece-se um episódio tardio onde o debate aflora, ignorando-se que outra sequência escrita assumiu, pois não se acha na busca, mas que marca a divergência. Acusando, em outubro de 1952, a audição da leitura (em risco de cegueira, Joaquim de Carvalho fora então sujeito a cirurgia e não podia ler) das *Cartas de Problemática*, de Sérgio, o professor considerava “inconsistentes” as teses expostas, por relevarem de uma teoria do conhecimento exclusivamente centrada na subjectividade racional, desprezando o “conhecimento emocional”<sup>523</sup>:

Querido Amigo, // Muito obrigado pelas suas “Cartas de Problemática” que já ouvi ler. São coerentes mas não se me afiguram consistentes porque o conhecimento se me afigura fundamentalmente uma determinação do objecto, ideal ou real, e além disto o seu relacionismo não me parece que dê conta do conhecimento emocional. // É possível que eu escreva uma notícia com apreciação na minha revista. // Já olho, mas ainda não vejo com plenitude, porque a luz viva ainda me ofende e me é penoso aplicar a vista. Sinto que retomarei a minha vida de leitor mas ignoro se com a intensidade e constância antigas; dentro de um, dois meses, sabê-lo-ei.

Em rigor, Carvalho referia o conteúdo das III primeiras *Cartas de problemática dirigidas a um grupo de jovens amigos (...)*, saídas em Lisboa na Editorial Inquérito entre julho e outubro de 1952, pois as seguintes são posteriores à epístola (a IV sai em novembro desse ano; a XII e última em janeiro de 1955). Sobre o papel da missiva de Carvalho, gravará

---

<sup>523</sup> Carta de J. de Carvalho, datada na Figueira em 16-X-1952, enviada a A. Sérgio, BNP, *Espólio António Sérgio*, N 70, Cx 2, pasta não catalogada.



a lápis Sérgio, quase imperceptível: “não sei de nenhuma coisa a que me sinta autorizado a chamar com segurança «conhecimento emocional» dando às palavras «conhecimento» e «emocional» os significados que eu lhe dou; supondo, porém, que exista, não é dum conhecimento que eu trato nestas cartas, mas só de conhecimento intelectual – ou é empírico ou é científico. Eu é que me sinto no direito de escolher os assuntos de que trato nestas cartas”.

É certo que era a primordial conclusão a que a recepção da Fenomenologia o conduzia – mas esse o ímpeto para uma aproximação hermenêutica ao sentido *saudoso* de Pascoais, reflexão a partir da qual elaborou os estudos «brasileiros», perpassados de discreta emocionalidade, sobre a mitemática *alma nacional*. Carvalho reunira no simpósio o sentimento como forma de saber, melhor, como uma sua modalidade. Sérgio, ao anotar a carta do velho companheiro de ideias e amigo do saber, nega-se a compreender, persistindo no *erro de Descartes*, o conteúdo do *conhecimento emocional* e refuta a crítica que Carvalho lhe endossava por entender que só ele, Sérgio, poderia eleger os assuntos dos seus próprios ensaios. Epílogo de fecundo diálogo. O que melhor se lê no episódio é a sua relevância não só para um sentido sobre a problemática saudosa mas sobretudo sobre o *topos* conceptual do trabalho filosófico e a fissura aberta no estrito racionalismo sergiano.

Joaquim de Carvalho pressentira na reflexão filosófica e nas «intuições primordiais», com outra mobilidade na mediação de Husserl, que a emoção não é apenas decisiva no processo do conhecimento racional, como constitui modalidade de *acesso a* todo o processo do conhecimento e reconfigura a humanidade do Ser na sua essencial liberdade, sem ilações abusivas que descaracterizem ou anulem a historicidade do sendo. Não só predeterminações emocionais condicionam e *fazem a Razão* (raciocínio, tomada de decisão), como a emoção pode despertar factores irracionais (impulsos, gestos de sobrevivência, instintos, mecanismos de auto-estima), o *inimigo que vem de dentro* (Sutherland) que parece perturbar, por vezes de modo decisivo, a «pura» ou desobstruída via racional que Kant desocultara dos destroços teológicos. Não era outra a tese psicológica, a da «mancha» ou «pegada» emocional da razão e do reentendimento do

*pathos*, a que depois se chamará uma razão pática, que Sílvio Lima há mais de duas décadas defendera (*O problema da recongnição* é de 1929) e defenderia noutros trabalhos (de modo diferido em *O Amor Místico*, 1935; explicitamente em «Cérebros electrónicos e cérebros humanos», 1952), tese que influirá, com a leitura de Husserl, no *topos* humanista do mestre e amigo. Mas, em rigor, desde a década de trinta que este sabia bem que eleger a posição fenomenológica, de Husserl ou Scheler, conduziria à coerente “restauração da confiança na razão, e obteria a unidade do seu sentir e do seu pensar pela descoberta dos valores”, como expunha a um interlocutor.<sup>524</sup>

Impõe-se concluir que a crítica husserliana ao psicologismo e de modo geral ao vitalismo e historicismo, conhecida já à entrada da década de 30, trará ao figueirense frutos tardios, indo pela clara leitura, com L. Ferry e A. Renaud, da melhor lição da Fenomenologia, no reencontro com o criticismo e o transcendental, nele anelando o momento de superação: “se a psicologia, a história ou a vida são concebidas como códigos que determinam totalmente os comportamentos humanos, a distinção entre humanidade e animalidade, mesmo entre humanidade e coisidade desvanecem-se”. Noutros termos, a concepção fenomenológica do humanismo, longe de romper com o *Aufklärung* e, neste ponto, com o idealismo romântico, vai ao encontro das capitais teses *libertárias* de Rousseau, Kant e Fichte sobre a humanidade do homem<sup>525</sup>, a sua aptidão autolibertadora da fonte animal (*sem-mundo*); e, mundanal, a dolorosa alforria no longo parto em que o Ser, ao nascer cada sendo, assiste à sua própria gestação e olha o já fechado umbigo da natura bruta, que é também o da acolhedora Mãe Natureza. Quer dizer, Husserl propunha caminho outro para validar Kant e a dignidade cartesiana do cogito: como Ricoeur tentara certificar, Husserl revelaria uma fenomenologia implícita em Kant, primeiro, pois o que Husserl designou sob o título de *epoché* aproximar-se-ia da revolução coperniciana, sem contemplar a hipótese epistemológica de processo regressivo de Kant (para Husserl, um *objectivismo dogmático*) e, segundo,

---

<sup>524</sup> Cf. Carta de JC a Alfredo Pimenta, de 23-VIII-1932, AMAP, ct: 10-29-4-5-8.

<sup>525</sup> Luc Ferry & Alain Renaud, *Heidegger e os Modernos*, Lisboa, Teorema, 1989, pp. 111-120.

sabendo-se que nem sempre Kant partiu das ciências constituídas mas da própria experiência do cogito fenomenológico<sup>526</sup>.

Doutro lado, a inferência e *interferência* páticas podem instituir um marcador-somático para melhor se saber das circunstâncias *sobre as quais* a razão julga e age. Num clássico sobre o tema saído na década de 90, numa perspectiva neuropsicobiológica que não deixou de criar pontes com a filosofia, sobretudo no domínio da tomada de decisão e da reflexão, lê-se, “os impulsos biológicos e o mecanismo automatizado do marcador-somático que deles dependem são essenciais para alguns comportamentos racionais, em especial nos domínios pessoal e social”, embora possam perturbar a racionalidade decisória ao criarem «influências» que se sobrepõem a certo tipo de memórias, mormente sócio-profissionais. O maestro Von Karajan, um dos mais reconhecidos condutores de orquestra na era do registo sonoro, alterava-se sensivelmente na condução da orquestra (aí *tinha* o seu coração), mas *mantinha* o máximo sangue frio e níveis de emocionalidade controlados quando no *cockpit* do seu avião arriscava uma descolagem de emergência<sup>527</sup>. Noutros termos, as filosofias idealistas começaram a apreender que se o maestro trouxesse a orquestra como conduzia o avião não haveria música alguma e só silêncio de gelo ou, na inversa, voando motorizado para as fugas de Bach despenhar-se-ia numa espiral de ruído.

Racionalista, Joaquim de Carvalho apercebeu-se contudo do risco do despenhamento filosófico do racionalismo idealista: é que se filosofia for “teoria geral do mundo como síntese do saber” ou “fundamentação crítica da possibilidade do próprio saber”, a saudade não passaria de fenómeno singular submergido na interpretação geral da psique. Pelo contrário, adverte, se for admissível para além do mundo que nos é dado como espectáculo fenoménico, também no sentido kantiano, um outro mundo de representações, o mundo das *qualidades* e das *significações*, do qual somos os criadores através da arte, metafísica, ética, filosofia, então filosofar é fazer uma *interpretação qualitativa* e a saudade pode

---

<sup>526</sup> Paul Ricoeur, «Kant et Husserl», *Kant-Studien*, 46, t. I (1954/55), pp. 44-67.

<sup>527</sup> Cf. António Damásio, *O Erro de Descartes*, Lisboa, Bertrand, 1994, pp. 202-206.

constituir-se em “elemento capital de uma interpretação metafísica da existência” conquanto implicar por isso mesmo uma tomada de posição perante o mundo que “afecta a totalidade da existência vivida e a viver” (OC, V, 114). A inflexão do posicionamento na operação filosófica é óbvia, no sentido de colocar agora o objecto entre parêntesis (*epoché*) para operar a redução fenomenológica proposta por Husserl, o que alargaria, como corolário, o campo analítico, teórico e crítico da reflexão filosófica, o das ciências eidéticas, para a visão imediata e intuitiva das *essências* (Adolf Reinach) expendendo-o à actividade e à experiência, numa palavra, à *vida*, ou, ainda com Dilthey, nunca apostasiado, ao *conteúdo* do já vivido.

Ora, ao deslocar o discurso analítico e a especulação metafísica para um regime da logicidade, do qual a Fenomenologia se gerou e dele não se desprende<sup>528</sup>, Carvalho assinalava em rigor na sua obra a passagem da Hermenêutica de influência diltheyana ao registo husserliano atemporal da apreensão das essências, onde o texto (o conteúdo saudoso) não se inscreve numa cadeia de leituras mas corta “laços com o seu desenvolvimento histórico”<sup>529</sup> e daí o afastamento do método genético-evolutivo na abordagem da obra de Pascoais, tal como o praticara em Antero, para se deter numa atitude da exploração descritiva do vivido como eidético. Porém, o plano da logicidade trazia no reverso a indagação da *temporalidade* da vivência, isto é, como mostrou Gadamer para Dilthey, dos fios que tecem a recordação do conteúdo semântico do experienciado.

O próprio ensaísmo sobre a consciência saudosa, a «alma nacional», ou Pascoais, reestruturam o discurso e condicionam o acesso filosófico. Barahona Fernandes, correctamente documentado e numa interpretação positiva, falava de uma espécie de revolução fenomenológica na obra de Joaquim de Carvalho<sup>530</sup>. Mas tal não se traduziria numa *inflexão*, como Sílvio Lima categoricamente sustentou, “Carvalho nunca executou qualquer viragem; *liberal* como político, *racionalista de método* como ser

---

<sup>528</sup> P. Ricoeur, «Husserl» in É Bréhier, *Histoire de la Philosophie allemande*, op. cit., pp. 185-189.

<sup>529</sup> Cf. P. Ricoeur, *Teoria da interpretação*, op. cit., pp. 102-103.

<sup>530</sup> B. Fernandes, *Miscelânea*, p. 131; M. Real, «JC – um liberal heterodoxo», *art. e op. cit.*, p. 58.

pensante, *idealista* como ente moral, *deísta* como Espinosa (panteísta da razão)<sup>531</sup>, mas numa abertura de campo que conjugava o eidético com a «apreensão imediata» do experienciado.

Lição fecunda. “A saudade não é da ordem da representação, mas da pura vivência” escreverá Eduardo Lourenço, indo em parte na senda do mestre, mas em clara superação, na busca de um sentido ontológico: “A consciência «saudosa» não joga consigo própria, é palco de um jogo. Não é o eu que contempla a saudade, a analisa ou joga com ela, é ela que faz dele juguete, que o avassala: o eu converte-se por inteiro em saudade: Não estamos aqui no plano da psicologia, ou mesmo da gnoseologia, mas no plano de uma paradoxal ontologia”<sup>532</sup>. Daqui Lourenço ergueria o arranco existencial para nova ponte: a unidade temporal clássica desagrega-se em fragmentos de eus; o ser, feito de tempo, ser de memória, presentifica a autoconsciência da sua desadequação, do heideggeriano *Da*, no «estar no mundo».

Em texto pouco posterior a «Problemática da Saudade», no conciso sentido da reflexão metafísica da existência, concluiria o figueirense, Pascoais seria portador de um *pensamento poético*, irreductível e hostil a qualquer paradigma científico, ao subtrair o “espírito português” à “rotina da locução e da inércia do pensamento” impondo a sugestão das “suas intuições primordiais” (*OC*, V, 88). E levando pela Ibéria, por via de Unamuno e do *Sentimento trágico da vida*, a concepção da simultaneidade da evocação e da esperança («Teixeira de Pascoais e Miguel de Unamuno no seu epistolário», *OC*, V, 97), tornava presentes no espaço peninsular quando justamente cotejada com a obra do poeta-reitor salamanquino, as duas estruturantes e vizinhas mitologias culturais, quixotismo e saudosismo, aqui como expressão equivalente sem dúvida do difuso sebastianismo que Oliveira Martins desenterrara na sua arqueologia mítica e escavara no terreno mesmo da geografia simbólica, na época em que almejava esse grandioso projecto de uma antropologia e de uma historiografia cultural e política da «civilização ibérica».

---

<sup>531</sup> Cf. Sílvio Lima, *OC*, II, 1681.

<sup>532</sup> E. Lourenço, *Portugal como destino seguido de Mitologia da saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 115.

Aspecto mais relevante quanto Unamuno fora objecto de culto na Universidade coimbrã e ícone vivo da sua juventude, como se referiu. Este culto é apreensível quando, em maio de 1934, em vésperas da jubilação de Miguel de Unamuno, Joaquim de Carvalho com alguns docentes da Faculdade de Letras, entre os quais Eugénio de Castro, a que se associaram Sílvio Lima, Agostinho de Campos, Lopes de Almeida, Providência e Costa, propuseram ao Senado universitário organizar um conjunto de conferências como forma de promover, em Salamanca, a homenagem que se projectava para o início do ano lectivo próximo<sup>533</sup>. Afinal o preito a Unamuno acabaria por ser associado pela universidade de Salamanca à homenagem que esta também irá propor a Eugénio de Castro, doutorando-o *honoris causa*, no mesmo dia e cerimónia<sup>534</sup>, a 30 de setembro de 1934, em que se jubilava o autor dos *Cuentos*, pouco mais de dois anos antes da barbárie falangista se abater sobre a vida do notável Rector. O que admira é que a trágica morte de Miguel de Unamuno, no seu tempo o mais fundo especialista espanhol da cultura portuguesa (reconhece-o A. Marcos de Dios) e o que melhor valorizou a temática da saudade, não tenha suscitado, ao que se sabe, um texto público, uma simples nota, um apontamento indignado ao seu discípulo Joaquim de Carvalho, nem que fosse pelo amor das letras e admiração do ser pensante «de carne osso».

Mas este é o momento (1936) em que se percebe como o *clerc* entrara já na modesta cela beneditina da sobrevivência, no recanto da cátedra, a olhar o pão dos muitos filhos: é que, embora pacificada com análogos métodos da barbárie, noutra escala, não sendo possível certificar qualquer das variantes *português suave* para o sema «métodos de barbárie», também a sociedade portuguesa vivia no imo agonizante uma lenta e silente guerra civil, cujos cadáveres se ocultavam vivos e mudos na toca da sobrevivência ou se amontoariam mortos no recém criado campo de concentração do Tarrafal, depois, no estertor do Adamastor africano que não mais passava, nem se dobrava. Sobretudo porque, na ditadura

---

<sup>533</sup> AUC, *Livro de Actas do Senado.[1929-1935]*, ms., n.º 4, Acta de 23 de Maio de 1934, fl. 155.

<sup>534</sup> Cf. *Biblos*, vol. X, 1934, pp. 654-55.

que por «decretos miguelistas» mais acentuava essa “vaga de delação, hipocrisia e torpeza” se impusera aquela visão corporativa<sup>535</sup> que padecia de uma *enfermidade congénita* ao supor que “o homem é um gramofone, e o homem não é um gramofone, nem a vida um monólogo que se deixe encerrar num único disco” (OC, VI, 1 271).

### *A posteridade de uma análise*

As suas leituras terão fecunda posteridade pela via hermenêutica que abriu mesmo se, em parte, fosse utilizada essa conexão para as contestar. É Sílvio Lima, em 1955, num diálogo muito próximo com o mestre, quem relevará como a temporalidade própria da saudade não se esgota nem se pode caracterizar apenas pela tensão bipolar que Carvalho lhe assinalara em «Elementos constitutivos da consciência saudosa», ao afirmar que “opondo o transacto ao que é percebido como actualidade, a consciência saudosa nem prolonga o presente que ela vive nem antecipa o futuro que ela deseja; a temporalidade que lhe é própria é *retrotensa* e não *protensa*” (OC, V, 120). Na lúcida alegação de Lima, sobre a dialéctica dos opostos, dual, a saudade alimentar-se-ia do anelo da refuição do *paraíso perdido* o que, nesse caso, não sendo apenas intensa e retrotensa adquiria uma temporalidade *protensa* ao tender à supressão dos obstáculos que instigam no ente o estado saudoso criando uma inadaptação ao presente ou a consciência mesma dessa inadaptação, porquanto é a sua dimensão futurante, presentificada e representificada, que permite ao *pathos* saudoso a expectativa de superação, o *terminus* da proscricção e do proscrito<sup>536</sup>.

Se o presente é o lugar e o tempo em que a ausência se evoca pela saudade, a sua superação, como ontologicamente não se pode dar no nada ontológico que ora o passado é, nem dar no presente que o re-presenta vivo mas sabendo-o ido e ausente, só no goethiano *Sehnsucht*, sobre o

---

<sup>535</sup> *Correspondência de Rodrigues Lapa*, op. cit., 31, carta de JC de 13-VIII-1931.

<sup>536</sup> S. Lima, «Reflexões sobre a consciência saudosa», OC, II, pp. 1518, ss; Archer, op. cit, pp. 526-539.

qual Carolina Michaëllis insistira, na *futurização* ou no anelo do futuro se pode dar. Ao explicitar a experiência filosófica do tempo, ou meditação plotínica e platónica retomada por Santo Agostinho nas *Confissões* (II e XI), evidenciava que na temporal tridimensionalidade (presente-passado; presente-presente e presente-futuro) apreende-se a tensão anímica para o futuro, a insinuação do futuro nos braços ainda desenhados, ou esperados, do corpo ausente. Mesmo lida na sua explícita operação teológica, tal concepção libertava o horizonte autónomo e possível para a Cidade terrena, em analogia formal com condicionantes da possibilidade ou da mobilidade histórica, relativizando esse horizonte na sua conjuntural finitude (o *horizonte de expectativas* de R. Koselleck) num *eterno presente*, de K. Jaspers, seria ainda em termos agostinianos o instante central – *na-quele* instante, ao menos – no qual, movendo-se, o movente anela o futuro e se inscreve ex-centricamente no passado, sabendo-o passado, desejando contudo esse futuro presente, próximo, tratando-o por tu, como se fosse ali desaguar o que não sabe. Tudo se passa como se homologasse um hegeliano devir mas sem homologar o resultado presciente da dialéctica tabuada lógica {tese – antítese – síntese} do Espírito Absoluto, nem ratificar o algoritmo marxista extraído do livro classista das profecias, mas de perscrutar um *illud tempus* messiânico aberto, desde Isaías, a partir do não-lugar e do não-tempo onde, no agora, se pensa apreender o futuro.

É certo que Sílvio Lima, indo de Brentano-Husserl, esclarece, com Carvalho, que a tomada da consciência saudosa dá-se no presente desfado do facto saudoso (que presentifica) mas não da projecção saudosa (representação, presentificação, representificação): mas, para além dessa observação capital, projecta-se aí uma tensão na corda temporal que, vinda do passado prime o presente, e *puxa* neste presente expectante o não-sei-quê-ainda do futuro. O hóspede de Santo Agostinho quer regressar. Já estudara psicologicamente o regresso inusitado do hóspede em *O Problema da Reconhecimento* (1929), tese magistral para um jovem de 24 anos ou de qualquer outra idade no, então, pequeno mercado do *universo universitário*. Agora, em «Reflexões sobre a consciência saudosa», o discípulo disciplina a evocação, *lembro-me, logo existo*, com Agostinho de Tagasta. Ilumina-o a metáfora poderosa: tal como o pássaro peregrino



deseja voar, exsismesmar-se, a sua consciência saudosa é expectante e esperançada, salvo no caso limite, o da morte ou da morte da memória, em que nenhuma representificação na existência é já possível. Neste caso a *salutate* é desesperada e converte-se numa angustiante «soidade» sem outras perspectivas futurantes senão o encafuar no autoconsumo memorial. Só ferido, neste caso, de morte e até à morte, o pássaro não consegue voar; porém, Sílvio Lima não colocou a última interrogação: mesmo assim e por isso mesmo, não terá o pássaro qualquer *esvoaçante* saudade de voar?

Ora, se Lima não respondeu a esta pergunta que não fez, na resposta a Carvalho evidencia com clareza meridiana como o nexu futurante da temporalidade, a protensão, se traduz na *presentificação*, dir-se-á depois (com Ricoeur), ou na *re-presentificação* (Catroga) do desejo evasivo para um mundo perfectível, afectivamente perfectível, o mundo do *sentimento puro* aberto à intencionalidade (Scheler) e se constitua, assim, no elemento integrador, mesmo na categoria determinativa e *instante* da consciência saudosa. Secularizada a saudade do futuro, de Santo Agostinho, Joaquim de Fiora ou António Vieira, converte-se no anelo existencial a uma vida eticamente respirável, afectivamente respirada. É ainda a antecipada experiência intelectual de um futuro que não se viveu, senão como expectativa instante, que configura e legitima o sentido da *insuficiência biográfica* do presente ou, no reverso, a consciência da perca do presente, *tempus fugit*, realçando os ténues mas sólidos fios que atam protensão e utopia, como projecto para a existência, se tomarmos por utopia a memória narrativa do não vivido, projecção existencial, salvo quando a própria utopia pensada realidade disso se esquece. Quer dizer, quando a distopia se oculta na face escura da mesma brilhante lua em cuja luz a utopia claramente se insinua e desnuda. Esse brilho ofusca o que o olhar no oculto não pode ver, liberta a protensão política da utopia.

Recordação e esperança assinalam os limites temporais do corpo e os limites da visão punctiforme do tempo, escrevera em 1928 Max Scheler, num texto inédito apenas publicado em 1957 (que nem Carvalho nem Lima puderiam conhecer), mas em conexão com o sentido mais fundo da sua lição, e a do *Fédon* platónico: o espírito excede, supera, transcende,

os pontos a que numa clausura temporal chamamos presente. Superação dos limites vivenciais em duas direcções do fluxo temporal: “na atitude da recordação, passeio-me pelo meu passado e, progressivamente, o mundo passado aparece-me diante dos olhos do espírito; e, do mesmo modo, *esperando*, detenho-me espiritualmente no conteúdo do meu futuro”<sup>537</sup>. A virtude teórica de Lima foi não só a de entender como a espera anseia pela (e se nutre da) recordação, mas sobretudo como esta se transmuta na presentificada esperança de ser vida (de ser vivida).

Também no plano psicológico Lima contesta que, ao contrário do que Carvalho supunha (*OC*, V, 119), se possa negar liminarmente a emergente saudade “na capacidade incipiente da criança”. Se, como os Antigos entendiam, por criança não mais se entende o adulto em miniatura ou *homúnculo*, adverte, tal aferição “não deve arrastar-nos pendularmente para o pólo oposto, quero dizer, negar apriorística e dedutivamente à criança, ou esvaziar nela, aquilo que ela possui de quase adulto”, de *infantilmente* adulto. Tal minoração da capacidade de estruturação de operações lógico-abstractas consistiria no erro inicial de J. Piaget na sua teoria psicológica, depois corrigido geneticamente, por patamares ou estruturas mnésicas e cognitivas, a partir de contundentes críticas de H. Wallon, entre outros. Em suma, seria errónea a convicção da “inexistência de um alterocentrismo na criança”<sup>538</sup>. Carvalho pisara seara alheia, termo certo para quem, em ambos, tantas afinidades elegeu com os *seareiros*; o campo do debate era propício para o investigador de psicologia experimental dizer ao veterano mestre de filosofia que era tema demasiado específico para ser abordado pelo lado metafísico, pela intuição primordial, ou pelo pré-juízo intelectualista: não se pode arguir indo de “abstractas cogitações silogístico-dedutivas de *arm-chair-psychology*” e os “novíssimos horizontes do mundo psico-instintivo da psique infantil” (Aubry, Bowlby) apontavam para a perca do monopólio do adulto nas afeições do psiquismo infantil; doutro lado, a *existencialidade do viver real* teria de reconhecer que a criança sofre agonias da saudade e o próprio Joaquim de Carvalho o teria

---

<sup>537</sup> M. Scheler, *Morte e sobrevivência*, Lisboa, Edições 70, 1993, pp. 66-68.

<sup>538</sup> Sílvio Lima «Reflexões sobre a consciência saudosa», *OC*, II, p. 1519.

suspeitado na análise do soneto de Antero, *Na mão de Deus*, recorda-lhe Lima, e uma psicanálise do poema, mesmo refractária às versões *bard* (do primeiro Freud ou do traumático fundamentalista Otto Rank), não deixaria de fazer a remissão para o “anelo carenciado do retorno libidinal ao colo embalador da mãe”.

Quanto à redutora observação de Carvalho, segundo a qual nem Deus (acto puro) nem os animais (pura inconsciência) seriam cativos da saudade, ripostará Lima: do *Teos* de Aristóteles e dos tomistas, de Plotino, do deus dos filósofos e sábios talvez se possa dizer não ter saudades; mas do Deus judeocristão, do Deus-pessoa vivente, bem se poderá falar da saudade *em* Deus e da saudade *de* Deus, que anseia como o pai o regresso adâmico do filho pródigo e para quem “num infinito sacrifício de amor, desce até à humanização na pessoa de Cristo”. A última questão suspende-a, ao refutar o *antropopático e dogmático naturalismo*: a ser científicável qualquer profundidade silenciosa no psiquismo animal, discursivamente bloqueada ou inapreensível pelos coevos modelos interpretativos, poder-se-ia falar em saudade nos animais? Silencia-se Sílvio Lima no momento em que enuncia a questão: só uma *saudade experimental* o poderia testificar, a racionalidade operativa tem de admitir, pelo menos em certas categorias de animais, graus diferenciados da *complexidade suprabiológica* que os *anima* e, desde os antigos latinos, lhes dá alma no étimo ao próprio nome.

Em suma, o rigor hermenêutico de Lima sobre o debuxo de Carvalho, levou-o a considerar a *intencionalidade* futurante numa estrutura triádica do tempo que furtasse a saudade ao passadismo aniquilante e ao presentismo eufórico em que outros tentavam delimitar Pascoais – na década de 50 e sobretudo no *post mortem* invadido por uma celebração obsessiva da *glória nacional*, como em revoadas ocorre hoje com Pessoa; e é justo reconhecer que, sem lhe tocar, Carvalho ensaiou retomar o próprio caminho de Teixeira de Pascoais restituindo-lhe porém a margem maior do escritor criativo ao não o deixar cair no *rigor mortis* ortodoxo que o subtraísse à funda aspiração europeísta e universal de que a sua poesia é portadora, aspiração que os textos em prosa melhor explicitam.

Se Sílvio Lima, na fenomenologia da consciência saudosa, despindo-a agora da reminiscência platónica e outras anamneses da caverna, porque

da ordem do vivido, e isolando-a da infusão mística, dá à saudade inesperada dimensão temporal e futurante, a de um *outro* tempo espectável mas indemonstrável do devir, sobre cuja imprevisibilidade e indeterminação escrevera um brilhante ensaio em 1943 (*Determinismo, acaso e previsão em História*), no texto reconstruído sobre o esboço teórico-pragmático traçado por Carvalho, Sílvio Lima certificará inovadora dimensão metafísica a partir da investigação fenomenológica e psicológica, esta claramente insuficiente no enunciado do mestre, ao desatender ao *tempo* psicológico da sua própria projecção.

Quando Eduardo Lourenço, de quem se pode dizer ter sido aqui herdeiro do melhor de ambos, na solidez analítica do saber filosófico e da sua história e na imprevista heterodoxia do pensar a partir da *ex-centricidade hermenêutica* do (que se julgava) não pensável, promover uma rotação de sentido na saudade irá transplantá-la do campo da crítica filosófica da literatura e da literatura filosófica, não já para o campo psicológico, mas para o terreno «psicanalítico», sociológico, histórico, da endógena mitologia cultural. Neste sentido, como reprodução (imagem), levou a operação fenomenológica à coisa em si: saudade surge assim como as *simulacra* platónicas, “mitificação de um sentimento universal que dá a essa estranha melancolia sem tragédia o seu verdadeiro conteúdo cultural e o brasão da sensibilidade portuguesa”<sup>539</sup>, expressão de um pensamento aberto por um específico conceito de representação, e de crítica, da imagem literária ou artística do nós-mesmos no espelho diacrónico do tempo e daquilo a que Lourenço chamará mesmo a *imagologia*, para, com Joaquim de Carvalho e Sílvio Lima, apagar o giz do círculo de qualquer legibilidade às chamadas «filosofias da saudade» e aos seus mentores. E quando escrever que saudade é o *desejo de um Desejo que jamais tomará a forma de uma possessão idólatrica*<sup>540</sup>, lê-se melhor aqui a dialéctica sem termo de Sílvio Lima: não há meio de *matar saudades*, ao contrário do que dizemos, porque se as «matamos», cada vez, é por de novo se acharem vivas.

---

<sup>539</sup> Eduardo Lourenço, *Portugal como destino, seguido de Mitologia da saudade*, op. cit., p. 113.

<sup>540</sup> *Id.*, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.102.

Com isso, *Labirinto da saudade* (1978, depois seguido de *Mitologia da saudade*, 1999), aquém da sua especulativa dimensão criativa, é o mais autêntico testemunho reflexivo e o melhor credor textual da mútua influência dos mestres que marcam E. Lourenço, de cuja discussão terá o eco mesmo antes de partir ou em rota já pelos itinerários europeus e brasileiro, para melhor com eles entrar em contradição e dialogia, único processo de dizer, numa casa de humanidades e filosofia, que ao criar discípulos, seres pensantes, a filosofia não é escola para papagaios de estimação. Por fim, também com espírito de finura e penetração psicológica, embora em romântica generalização, J. Gaspar Simões assinalará essa *mancha biográfica* que marca o homem, o elo de consciência saudosa, como relevante da “problemática da adaptação a um meio em que todos os grandes intelectuais acabavam por se encontrara sós, isto é, na solidão ou solitude” onde Carvalho procurou o próprio e longínquo étimo da palavra saudade<sup>541</sup>. O antigo aluno, jovem revisor da Imprensa da Universidade e conterrâneo figueirense, observou bem a obstinada solidão produtiva a que o historiador se remetera; e o seu isolamento num mundo bipartido em que a filosofia dialógica e da tolerância não parecia fazer qualquer sentido nem sentido faziam, assim parecia, os que a elegiam.

A fenomenologia da consciência saudosa e, sobretudo, a réplica psicológica e agostiniana proposta por Sílvio Lima, possuem a grande virtude teórica de claramente exporem fissuras entre História e Razão; neste conflito, diagnosticado desde o século XVIII, por vezes torna-se mais nítido que a razão *chega tarde*. Ou, doutro modo, que a História, por imprevisível nos últimos contornos e movimentos (acaso ou *asilo da ignorância* de Espinosa), por demais se apressa à batalha com o Tempo anulando antecipadamente a hipótese racional da Razão a retardar ou combater. A mais persistente e consistente aporia histórica, e nisso consiste o elogio da historiografia, é que só *depois*, como história, uma *razão histórica* conseguirá decifrar os sentidos que o instante, autoconsumido no arrastamento e irrupção das evanescências, no presente não conseguiu

---

<sup>541</sup> João Gaspar Simões, «Joaquim de Carvalho e a solidão dos intelectuais», *Jornal de Notícias*, ano 71.º, n.º 274, 8-III-1959, p. 16

ler. Por outras palavras e pedindo de empréstimo um aparelho teórico, a *cronometria*, a K. Pomian e a P. Ricoeur, a história despega-se em direcção oposta à saudade: nesta é a memória do passado que prescreve, no presente, um «pré-visto», fantasiado ou esperançado futuro; naquela é o pouco previsível futuro que reivindica, no presente, a imaginação de um passado ou uma nova releitura da *passividade*.

**CAP. VI**  
**PÁTRIA REPÚBLICA(S)**

*Da expedição filosófica ao Brasil*

O ênfase colocado nas leituras filosóficas e em textos mais especulativos é notório quando se deslocar ao Brasil, de abril a julho de 1953 em plena segunda presidência de Getúlio Vargas, num cenário agora de tímida abertura democrática e de explosão universitária, viagem preparada pelo amigo e correspondente Cruz Costa, da Universidade de São Paulo, e para a qual não foi fácil obter em Portugal, mais uma vez, o visto oficial e a licença sabática. Não subsistirão dúvidas que o Brasil representou a quebra de um círculo de isolamento e para a celebração académica preparou os temas que lhe eram, então, os mais caros ou os que julgou mais relevantes e adequados para o intercâmbio. Ficará surpreendido quando se deparar com o entusiástico eco das suas palavras nos auditórios e na comunicação social daquele que para ele era um mundo novo. Em São Paulo, na universidade, regeu dois cursos, um sobre Espinosa e outro sobre as linhas da evolução da filosofia em Portugal; e no Instituto Brasileiro de Filosofia na mesma cidade falará sobre a «Temática da saudade», além de ter em parte preparado aí notas de um entusiástico «São Paulo e o Brasil que se constrói», texto depois publicado em 1955. No Rio de Janeiro rege um pequeno curso de duas lições sobre Antero e Filosofia do século XX. Seguem-se três lições sobre Luís António de Verney e Antero de Quental, na Universidade de Minas Gerais, Belo Horizonte, culminando o programa com uma conferência a 10 de junho, no dia de Camões e em que ele mesmo completava 61 anos, no Gabinete Português de Leitura do

Rio de Janeiro, sobre a compleição do patriotismo português<sup>542</sup>. Em curtos meses perscruta-se na escrita novo alento no velho republicano liberal, o da sua temporária *experiência de transterrado*.

A intensidade e ritmo de programas sucessivos, alguns convites de última hora, o eco universitário e mediático, as recepções entusiásticas, deixam-no prostrado. “Regressei muito fatigado”, relata de Coimbra a João de Barros, “os últimos quinze dias que passei em S. Paulo, com aulas diárias de 2 horas, que se prolongavam com conversações muito variadas, obrigaram-me a uma grande tensão e depois sobreveio o cansaço das despedidas (...). A dança das horas (...) também concorreu para me deprimir, por não ter conseguido adaptar o meu ritmo vital do organismo e dos hábitos ao adiantamento cronométrico dos relógios”. Leia-se melhor a missiva: o poeta conterrâneo e amigo não podia deixar de ser corresponsável pelo tardio achamento de Carvalho. Filho do capitalista Afonso de Barros, visconde da Marinha Grande e vice-cônsul do Brasil, o pedagogo republicano João de Barros empenhara-se no estreitamento cultural lusobrasileiro, como conselheiro de António José de Almeida na comitiva presidencial que em 1922 comemorou o centenário da independência brasileira, como antigo secretário-geral do ministério da Instrução, como ministro dos Negócios Estrangeiros no governo Domingues dos Santos, e dedicara grande parte do labor e da escrita a desenvolver esse interface, sendo codirector da prestigiada revista *Atlântida*, fundada em 1912, e autor de livros consagrados em parte surgidos das suas repetidas viagens ao país que amava (*Brasil*, 1938, *Palavras ao Brasil*, 1936, e *Alma do Brasil*).

Perante o êxito da sua expedição, Joaquim de Carvalho acalentaria a ideia de um regresso às terras brasileiras, mas a posterior progressão da doença não lho permitirá. Certamente, também lhe seria difícil sob o ponto de vista material realizar nova viagem, como comprova a leitura da sua correspondência familiar: acompanhado pela secretária, a sua filha

---

<sup>542</sup> *Joaquim de Carvalho no Brasil*, Joaquim Montezuma de Carvalho (ed.), Coimbra, Atlântida, 1958; e António Ferrão, «O Prof. Joaquim de Carvalho e a sua época», *Miscelânea*, op. cit., pp. 236-237.



Dulce, prevenia sua mulher, Irene Montezuma<sup>543</sup>, entre descrições de deslumbramentos e paisagens, também intelectuais, para que aforrasse no orçamento caseiro: “poupa o que puderes, porque não levo daqui coisa que chegue para o que é preciso gastar depois da minha chegada. Não sei se a Academia me paga, mas desconfio que não”<sup>544</sup>. A expedição não trouxera afinal acrescento pecuniário àquele que a Sílvio Lima, senhor de fortuna familiar, confidenciara ser um *filósofo pobretana* e que viajava de comboio no país em 3ª classe, por restrição orçamental<sup>545</sup>. E ampliara a suspeição política, tanto mais que, no registo do informador privilegiado da Pide, «Inácio», a missão ao Brasil teria constituído “puramente uma hábil manobra maçónica”<sup>546</sup>.

Contudo, o que o inquieta no seu achamento do Brasil foi surpreender, em releitura, um outro Portugal, ao lançar “os olhos para a variada fenomenologia do comportamento dos portugueses fora do torrão natal” (OC, V, 125). Antes de morrer, provavelmente em 1958, confidencia a Eduardo Lourenço, que em trânsito para a docência em Salvador da Baía o visita em Coimbra, estar em vias de preparação um estudo decisivo sobre Vieira<sup>547</sup>, o mestre da eloquência para a “mente que explora os recursos da palavra” (OC, V, 72). Não será escrito; mas ilustra como na margem atlântica, ensombrada cá por espectros sergianos do despotismo, continuam-no a prender laços fortes ao luminoso Brasil. É viva a pedagogia herculaniana no presságio dado aos Novos dos «caldos de Vieira» para adestrar as mãos do *logos* e cultivar o *pathos* essente. E é vivo o vieirino amor à língua atlântica que é pátria de dois mundos e doutros póstumos, africanos, timorense, que à época Joaquim de Carvalho e a sua geração republicana não atenderam. Convergindo no ensaísmo sobre Pascoais, foi o Brasil que lhe indicou António Vieira ou foi no Brasil que melhor o

---

<sup>543</sup> Joaquim de Carvalho casara a 10-I-1916 com Irene Moteuzma Diniz Lobo e Câmara Corte-Real, senhora aristocrata e descendente da realeza azteca, natural de Pereira, Montemor-o-Velho.

<sup>544</sup> BFF, *Espólio Joaquim de Carvalho*, Caixa Arquivo Pessoal-PES-31.1, postal do Hotel O. K. de S. Paulo, a D. Irene Montezuma, de 1-VIII-1953.

<sup>545</sup> BFF, *Espólio Joaquim de Carvalho*, Caixa Arquivo Pessoal-PES-31.2, doc. N. /cat.

<sup>546</sup> TT, Arquivo da Pide-DGS, processo PI 645 NT 10390, fl. 111.

<sup>547</sup> Eduardo Lourenço, «Na morte do Prof. Joaquim de Carvalho», art. cit., p. 7.

pensou num rasgo reflexivo sobre a “fonte viva do nosso patriotismo”: “o que hoje importa não é um ideal de exaltação e poderio, mas um ideal de elevação humana, mediante o qual os portugueses afirmem a sua maneira de ser na parcela do mundo que lhes compete integrar e salvaguardar na civilização que representam, suscitando necessidades, incutindo a perseverança no trabalho e rasgando a inteligência e a consciência para os mais altos e dignos valores humanos” (OC, V, 136).

Vendo-o do Brasil e das ondas que em direcções opostas sulcam o mar, pôde pensar num outro Portugal, pois “foi esta consciência territorial como que a base física do curso psico-social em que a cultura portuguesa se mesclou com a cultura local, confluindo ambas num ritmo e com exigências que tendiam para a diferenciação do que, aliás, deu testemunho eloquente o padre António Vieira” (OC, V, 233). Um outro Portugal do qual o *terrantês* assumido se encontrava temporariamente *transterrado*, “transterro é, com efeito, o termo que perfilho por mais significativo do que sinto e penso da minha situação actual. Encontro-me fora de Portugal, mas falo a língua que lá falaria, levo a vida que lá levaria, continuando o mesmo labor, com a mesma aplicação e o mesmo ideal de exactidão e de clareza” (OC, V, 124). Mas também é certo que de há muito esperava estreitar as pontes intelectuais com o país sul-americano, como em 1934 escrevia numa carta, “urge dar um banho de exactidão científica à nossa palavrosa – e excessivamente erudita – cultura; segundo, porque só mediante esta europeização poderemos reconquistar a mentalidade brasileira, veja os frutos da *Revista de Occidente*: a Espanha reconquistando dia a dia as cumeeiras da inteligência sul-americana, e por irradiação a sua literatura surtia mantendo clientela. Ou fazemos isto ou o Brasil definitivamente nos esquecerá. Não é a perfumaria do Júlio Dantas nem as observações médias, e às vezes sumativas do Agostinho de Campos, que trarão ao redil o brasileiro. Veja, demais, como eles nos estão inundando. Já sei, foi a minha falta; a culpa, porém não me pertence”<sup>548</sup>.

É um dado que viu o Brasil, muito através dos olhos de Euclides da Cunha, Rui Barbosa, e sobretudo de Gilberto Freyre, Paulo Prado, Cassiano

---

<sup>548</sup> AMAP, carta aa Alfredo Pimenta de 10-IX-1934, ct 10-29-4-5-55.

Ricardo ou Buarque de Holanda: “fico devendo aos mestres brasileiros de sociologia e de antropologia cultural a iluminação de alguns problemas que nos tocam pela raiz, e principalmente a incitação do estudo de alguns sentimentos e de algumas estruturas da compleição portuguesa” (OC, V, 125). A agitação do reencontro com a terra nova, o anúncio do futuro que Stefan Zweig igualmente vislumbrou no refúgio e trata em *Zeit und Welt*, tantas vezes antevista e aprendida em documentos antigos leva-o a examinar o vasto território não como um achamento ou descoberta, mas como uma construção sociológica, “pode dizer-se que, no Brasil colonial, dominou a política da convergência indígena e do português numa vida comum, o que, aliás, é característica geral da colonização portuguesa”. E no país novo terá sentido, contra o bolor de borlas e interditos do velho continente, esse sentimento paulista e epopeico, o deslumbre por João Ramalho e a acção bandeirante e colonial (OC, VIII, 151-156), a noção de “que o Brasil é um país jovem, mais carregado de responsabilidades no futuro do que vínculos do passado” no qual são “já bem visíveis os anúncios e testemunhos dos novos tempos em que a grande nação arrancará do seu génio nativo contribuições decisivas e fecundas para a história humana e universal” (OC, V, 238-39). Se as realizações materiais espantam o terrantês, que vê “coisas pensadas com originalidade e em grande, levadas a cabo com tal dinamismo e sentido de modernidade que assombram”, é a actividade científica e o *ideal cultural* que o marcam, ao confrontar-se com as “tendências próprias, fortemente impregnadas de espírito nacionalizante, o que aliás não excluí de maneira alguma a não menos viva ambição de universalidade, sem a qual as criações do pensamento jamais perdem o acanhamento provinciano” (OC, V, 124).

O coração do historiador abriu-se enfim a um mundo pensado maior, contra a pequenez do presente ausente e o destino livre que sonhou para o país europeu. “Sendo forasteiro”, escreve no Rio de Janeiro, “não sou estranho, porque se me tornou afectivamente fluida a fronteira do portuguesismo e da brasilidade” (OC, V, 124). Unindo e desunindo os dois países, a história tornou-os “inseparáveis, por alguns vínculos psicológicos e algumas estruturas e comportamentos sociais”. Filho adoptivo da nova pátria, por indicação expressa, à beira da morte na qual anos a fio desacreditou,

o seu caixão será recoberto pelas bandeiras de Portugal e do Brasil. “O Brasil ficou gravado no meu coração”, confidenciara na citada carta a João de Barros<sup>549</sup>. E este anotaria, em testemunho de inegável lealdade: “segue o seu caminho, cumpre o itinerário que a si próprio traçou; e toda a sua existência em que não procurou ter prémios e glórias, se tornou afinal vitoriosa”<sup>550</sup>. Seria o signo da vitória amarga do inconformista.

### *Do ocaso e do oriente e das luzes que se apagam*

No regresso dos trópicos, mormente após 1955, fases de cansaço agravam-se. Alvo de primeira intervenção cirúrgica em 1956<sup>551</sup>, a partir de 1957 a situação clínica torna-se aguda, sofre nova intervenção, embora esteja aos melhores cuidados do filho Manuel, reputado clínico em Coimbra. Mas há anos que sabe que o “*corpo opõe resistência à vontade*”<sup>552</sup>, confessa ao médico e amigo Barahona Fernandes. Sem forças e saúde, estará ausente, a 24 de agosto de 1958, do habitual encontro dos rotários figueirenses, dos quais era sócio honorário, na sessão evocativa da Revolução liberal de 1820 e do conterrâneo Manuel Fernandes Tomás, mas que nesse ano a ele decidem homenagear. Meses depois, *post mortem*, os confrades de Coimbra prestam de igual modo pública homenagem ao “antigo e ilustre companheiro”<sup>553</sup> que em 25 de outubro de 1953 discursara na entrega da chamada Carta Constitucional ao recém-formado Rotário Club de Coimbra<sup>554</sup>. Os figueirenses evocarão ainda, em 1963, “um dos

---

<sup>549</sup> Carta de 24-VII-1953, parcialmente transcrita in Lopes de Azevedo, *Roteiro da Exposição-Homenagem*, op. cit., p. 49.

<sup>550</sup> In *Joaquim de Carvalho no Brasil*, op. cit., p. 11.

<sup>551</sup> Escreve em 29-II-1956 ao filho Joaquim, para Nova Lisboa: “regressei sábado a nossa casa, em franca convalescença. Sinto-me fraco, mas sinto também que dentro de 15 dias estarei em condições de retomar a vida habitual”. Em 9-IV ainda retomaria ao serviço e escrevia-lhe: “Tenho passado muito bem, trabalhando com regularidade, apenas certa fraqueza da memória actual, isto é, do que acabo de fazer” - BFF, *F. Joaquim de Carvalho*, cx Arquivo Pessoal-PES-31.1, e carta de 10-XI-1956, fl. 1v. *Ib.*, PES-31.2.

<sup>552</sup> Da carta a Barahona Fernandes, de 7-III-1956, *Ib.* pasta «arquivo pessoal», cx.PES-31.2.

<sup>553</sup> Cf. *Diário de Coimbra*, n.º 9520, de 2-XI-1958, p. 9.

<sup>554</sup> TT, Arquivo da Pide-Dgs, processo PI 645 NT 10390, fl. 110.

filhos mais ilustres da Figueira e um amigo dedicadíssimo de Rotary”, aquele que “humaníssimo, quando vinha à Figueira não dava dez passos sem encontrar um amigo – a pessoa mais humilde, um companheiro de infância, um antigo aluno”, no elogio do “sábio de grande prestígio, bem conhecido das elites intelectuais de todo o mundo”<sup>555</sup>.

Democratas e oposicionistas, de distinta procedência e orientação, homenageiam-no ainda em vida na praça pública. Pouco antes da candidatura de Humberto Delgado ser abatida nas pseudoeleições de 8 de junho e com ela nunca se saberão quantos milhões de portugueses que anelavam reganhar a vida pessoal e cívica constitucionalmente negada, passara a campanha do *general sem medo* por Coimbra, seguida por uma caravana automóvel de agentes da Pide que ao longo de todo o percurso, desde a Guarda, foram intimidando e distribuindo proclamações e panfletos contra o General que escoltavam, numa demonstração prática da seriedade de processos e de como eram lidas as eleições pelo Estado Novo e executadas pelas suas policias as únicas normas de *marketing* político que a ditadura conheceu<sup>556</sup>. Ambiente eufórico: da candidatura de Arlindo Vicente corria, antes do comunicado oficial, a desistência a favor de Humberto Delgado. Na primavera proibida de 1958, a 31 de maio, à Portagem, onde soçobra enigmática a esfinge do Mata-Frades, frente ao Hotel Astória onde a multidão sofre carga policial, silenciada na imprensa pela censura, é lida a aclamação patriótica ao General e escutam-se vivas, também ao *grande professor da cultura portuguesa e democrata* Joaquim de Carvalho, doente, impedido, ali homenageado pela multidão reprimida e comprimida. E antes de se iniciar a sessão solene da candidatura, nessa noite de sábado num Teatro Avenida a abarrotar, foi lida a proclamação de homenagem aos intelectuais democratas que obstinadamente resistiam na cidade à ditadura: Joaquim de Carvalho, Mário Silva, Paulo Quintela, Miguel Torga. As proclamações ganham o maior significado político, as comissões de honra e executiva integram prestigiadas figuras públicas da

---

<sup>555</sup> *Boletim do Rotary Clube da Figueira da Foz*, n.º comemorativo do 25.º aniversário (1963), p. 3.

<sup>556</sup> Cf. a denúncia em conferência de imprensa, *Diário Popular*, n.º 5.621, de 2-VI-1958, p. 7, col. 5.

cidade e do país, na mesa sentam-se Vieira de Almeida, David Neto, Vasco da Gama Fernandes, Rolão Preto, Rodrigo de Abreu, Fernando Lopes, Manuel Montezuma de Carvalho, o jovem pintor Mário Silva; e o conterrâneo, amigo da tertúlia figueirense *Coração, Cabeça e Estômago*, José Ribeiro, mestre do teatro e da cultura popular, vê na candidatura de Delgado e no apoio massivo e intelectual que concita, “como que um raio de sol” aberto nos dias cinzentos em mais de trinta anos cumpridos<sup>557</sup>.

Desde 1924 desquitado da loja coimbrã *A Revolta* e da Maçonaria irregular, onde se iniciara em 1912 como *Guyau* e ascenderia em 1922 ao 6.º grau<sup>558</sup>, um dos mais altos do rito francês (mestre maçõ), Joaquim de Carvalho afastara-se ao que se pensa por exigir a maior autonomia intelectual e pessoal para o *munus*. Mas a paixão «libertária» não a perde: orientará o discípulo Sílvio Lima no primeiro estudo analítico, em 1927, *Ética sem obrigações nem sanções*, de J.-M. Guyau, casando ética naturalista e racionalismo idealista. Talvez a remota memória do episódio universitário de 1919, acossado pessoal e profissionalmente pelo ministro maçã e «democrático» Leonardo Coimbra e pelo reitor maçã Coelho de Carvalho, não seja alheia ao mediato abandono, após ao nível mais imediato ter integrado os Reconstituintes de Álvaro de Castro, efémera militância que o deixará incrédulo da prática partidária. Ao modo iluminista, mesmo desquitado, Joaquim de Carvalho não olvidará todavia laços pessoais nem rompeu o forte pacto da ara maçónica na qual intelectualmente se formara, no rescaldo da geração radical da greve académica de 1907, nem se desligará do programa solidário, da arquitectura do saber, da escola como fabricação do humano, que à maneira da Ilustração de XVIII, de Lessing, Herder ou Fichte, pensa o universalismo como o melhor destino ôntico mediado pelo amor às pátrias e às pequenas pátrias locais. O seu ideal de sabedoria, síntese da *opera omnia*, é indeclinável da cultura cosmopolita, tal como Goethe ou Fichte, a par de Kant, as idearam. “Travailleur acharné et militant de la pensée”, escreve Alain Guy no

---

<sup>557</sup> *República* (II S), n.º 9856, 2-VI-1958, p. 9; *Diário de Coimbra*, n.º 9368, 2-VI-58, pp. 1 e 12; *Jornal de Notícias*, ano 70.º, n.º 358, pp. 1 e 5; *O Comércio do Porto*, ano 104º, n.º 149, 1-VI-58, pp. 1 e 10.

<sup>558</sup> [www.joaquimdecarvalho.org/documentacao/cartas/16](http://www.joaquimdecarvalho.org/documentacao/cartas/16)

*In memoriam*, “sincère patriote et internationaliste authentique, Joaquim de Carvalho est le type le meilleur d’un clerc humaniste et équilibré, au sùr libéralisme, dont les leçons de tolérance intelligente et de chaude fraternité sont des plus opportunes<sup>559</sup>.

Aspecto decisivo para perceber, em persistente invocação da filiação escatológica, como na sua casa da quinta do Pinhal, na Figueira da Foz, permanecerá modelada em baixo-relevo a heráldica maçónica no gesso do tecto de uma das salas. Poderia constituir também rito da memória familiar. É certo que o pai, Manuel José de Carvalho (1859-1942), fora entre 1897 e 1908 relevante actor na cena maçónica figueirense, integrando um dos três Triângulos aí criados (entre 1897 e 1899) e, em 1900, contando-se entre os quinze fundadores da influente Loja n.º 212, Manuel Fernandes Tomás (criada por decreto maçónico de 10 de junho), aí se irmanando, com o nome simbólico de *Aguinaldo* e sob o impulso do venerável Dr. Manuel Gomes Cruz (*Lassalle*, vice-director do Colégio Liceu Figueirense, talvez o responsável por assegurar ali a entrada do menino Joaquim de Carvalho), com Henrique Raimundo de Barros (*Barnave*, tio do poeta João de Barros), José Joaquim Fernandes Águas, Barata Salgueiro, Dr. Joaquim da Silva Cortesão, José Alberto dos Reis (*Descartes*, o professor de Direito que depois se desquitaria), José Custódio Feteira, entre outros, à qual iria aderir Bernardino Machado em 1903 e, no ano seguinte António José de Almeida pediria o ingresso (sem o concretizar aí), e que depois integraria Maurício Pinto ou Campos Lima (*Kropotkine*, 1906). Sabe-se que a Loja Fernandes Tomás manteve activa ligação quer à Tipografia Popular, editora do influente jornal republicano *A Voz da Justiça*, quer à Associação de Instrução Popular; e que quebraria a obediência à Federação do Grande Oriente Lusitano Unido (em 1909-1910), regressando em 1923 à obediência do GOLU, para se desmembrar em 1935 face à repressão cívica e sem poder responder à recente ilegalização das sociedades secretas. Após o regicídio, a 27 de Fevereiro de 1908, a Loja Fernandes Tomás passara a Manuel José de Carvalho o atestado de quite<sup>560</sup>;

---

<sup>559</sup> A. Guy, *Miscelânea*, p. 347.

<sup>560</sup> Cf. *A Loja Fernandes Tomás, n.º 212, da Figueira da Foz (1900-1935). O Arquivo e a História*, Figueira da Foz, Câmara Municipal, 2001, Isabel Henriques (ed.).

no primeiro artigo de intervenção pública saído da sua pena, aparecido dois anos depois, o filho Joaquim alegará a necessidade histórica do regicídio para o que a República venha a triunfar. Como triunfou.

Pouco mais se sabe sobre motivações subjectivas ou objectivas para arquivar a heráldica maçónica sob o tecto familiar. Perguntar-se-á, quando houver informação disponível ou se a houver, se não teria sido instalado nessa sala da casa do Pinhal um templo maçónico. Neste e noutros capítulos o alfobre da interpretação simbólica não tem fundo: um jornal republicano afiançava que nessa tarde de 28 de outubro de 1958, o cemitério espessado por uma multidão na Figueira da Foz do Mondego, o empíreo coalhou luminosa tonalidade entre a clausura das nuvens escuras que o sol radioso abria<sup>561</sup>.

Na metáfora da luz se apelava ao resgate do eclipse do sol no país da bruma sebastianista. Ocorreria dezasseis anos após a sua morte e quase meio século vivido entre escutas, torturas, prisioneiros e exilados políticos ou milhões de foragidos da sua própria pobreza. E após três simultâneas guerras coloniais e de milhares de mortos nos palcos trágicos de um império sem Sebastião ou deserto prováveis. Cenário que Carvalho não imaginou possível: em 1957, para o republicano ainda são pacíficas as ideias da “unidade territorial da nossa cultura” (OC, V, 89) embora a ideia de império seja remetida a categoria do trabalho histórico. Três décadas antes, “a despeito do desvairamento público” exprimia a mesma convicção, na expectativa optimista, mas sedutora, do “palpitar de uma nação” na “confiança no futuro”. Nessa carta, de 1924, garantia a um desiludido republicano, ora intransigente monárquico e fanático cruzado, António Sardinha, que “por inquietos e incertos que os nossos tempos sejam, quero crer que nos poupamos as vicissitudes que os antigos padeceram, e para que possamos viver no melhor dos paraísos *bastará apenas que os políticos tenham juízo, saibam zelar a coisa pública, e façam*

---

<sup>561</sup> Cf. Joaquim Montezuma de Carvalho, *Miscelânea*, p. 5. Joaquim de Carvalho falecera às 20h 30m de 27-X-1958, na clínica de Santa Isabel, na Rua dos Combatentes (actual Humberto Delgado), em Coimbra, vítima de trombose cerebral, com tumor metastático provocado por carcinoma prostático – Conservatória do Registo Civil de Coimbra, *Livro de Certidões de Óbito*, 1958, n.º 799, fl. 400.



*retemperar a nação num novo ideal de expansão atlântica*<sup>562</sup>. Especialistas do Tempo incerto, os historiadores atestam com frequência inquietante a inépcia da razão prognóstica.

### ***Patriotismo e pedagogia republicana***

O historiador muito novo assumira o republicanismo independente e o livre-pensamento. Antes da revolução de 5 de Outubro, publica num jornal figueirense a profissão de fé republicana; ao longo da I República mantém-se inabalável defensor do *bem comum*, o *kromenon* socrático – cujo fundo *autocrático*, no sentido validado por Kant, a *politeia* platónica expressava em ilusória projecção e numa malha de forças – que a representação da República anela. Se o desígnio de uma demopédia republicana cedo guiou as preocupações de Carvalho, manteve-o até aos últimos dias, descrente na morte que cada vez mais se anunciava: deixará incompleta uma *História da Educação*, em diálogo com W. Jaeger e H.-I. Marrou, com densas panorâmicas até à Contra-Reforma e à centração compulsiva no modelo régio e confessional, onde bem esclarece a matriz helénica, racionalista e judaico-cristã da cultura europeia, e pensa ainda escrever longo comentário a António Vieira ou deixará em branco um dos projectos da sua vida, a *História da Liberdade*, como se referiu.

Tudo isto esclarece a tenacidade intelectual do historiador das ideias e o modo como, à revelia da imposição da hegemónica teoria tomista sobre o bem ideal e bem prático, abstractamente formulada num pretenso vínculo ontológico, Carvalho insistiu na *sagesse* à maneira dos cirenaicos, dos cínicos e destes, por via de Platão, dos agostinianos, reforçando a lição kantiana da autonomia da vontade, como *único princípio moral*, explicitada na *Crítica da Razão Prática* e antecipada noutros textos, mormente na *Fundamentação da Metafísica dos*

---

<sup>562</sup> BJPII – *Espólio António Sardinha*, carta de JC, de 18-VIII-1924, fl 3. Sub. ns.

*Costumes*<sup>563</sup>: se no reino dos fins tudo tem um preço ou dignidade, só a generosa acção moral do consciente sujeito autolegisgador, sem procurar paridade material ou ganho imaterial, pode resgatar como única recompensa a própria dignidade do acto. Ora, a insistência na formulação da liberdade pública como expressão iniludível do bem comum, de forte ressonância liberal e fundamento republicano, inscreve-se na contínua reactualização filosófica e pedagógica do ideal socrático do sages (cf. *OC*, VI, 320), do auto-domínio e do *self-government*, contra aquilo que, em rigor, o tempo da ditadura não exortava animar nem aconselhava manter, numa lógica universitária conformada pela unanimismo e pelo nacionalismo militante.

Como se viu, a primeira confissão da fé republicana surge antes de triunfar a República, no efémero jornal figueirense *A Redenção*, em fevereiro de 1910. Varrido o jacobinismo revolucionário estudantil, antes de 1919, sabe-se como posteriormente Carvalho insistirá na defesa do binómio da escola como factor da formação democrática. Em 1923, na homenagem ao lente republicano José Falcão afirma, em transcrição do jornal *A Revolta*, que “ser republicano em Portugal é postular não apenas uma concepção política, mas sobretudo uma atitude mental e moral”, que não se compadeça com uma concepção *negativa* do republicanismo, meramente defensiva e antitética da monarquia e do regime dos privilégios, mas que se nutra por uma ideação *positiva*, no empenho democrático de “amar e cultivar a liberdade de espírito”, conquanto não haja “servidão mais abominável que a intelectual”. Se em termos políticos a República se cifrara num triunfo relativamente fácil, difícil seria achar a elite republicana que a despojasse dos “erros históricos de formação de mentalidade” e abrisse o caminho para o “advento da virtude, do espírito de justiça e discreto optimismo”.

Nessa alocução, exortava os estudantes republicanos a deixar que “os corvos debiquem no que nascido nos nossos dias é já cadáver”, pois “superiores ao pessimismo deveis sê-los igualmente do optimismo fácil

---

<sup>563</sup> Cf. I. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, sec. II, trad. P. Quintela, Lisboa, Edições 70, 1995, pp. 71-77 e 85 e ss.

– um e outro ramo dessa mesma árvores – a preguiça”. No libelo contra sectarismo e fanatismo partidários advertia: “acautelemo-nos contra os que querem dar vida às coisas mortas e dar morte às coisas vivas”<sup>564</sup>. E nesse ano, materializando o plano demopédico, inaugurada com a reedição de *Estudos sobre a Reforma em Portugal*, de J. F. Henriques Nogueira, Joaquim de Carvalho funda na Imprensa da Universidade a Biblioteca Democrática, colecção destinada a coligir e melhor divulgar a obra de propaganda republicana daqueles que “já falecidos, fomentaram o progresso das ideias democráticas em Portugal e mais particularmente concorreram para a proclamação da República Portuguesa” (OC, VIII, 211). O professor republicano não sustinha porém qualquer ilusão sectária sobre a própria obra pedagógica e científica da República, como confessa a Rodrigues Lapa, em 1932: “Sem dúvida, que à política pedagógica de 1910, à qual de há muito chamo política de fachada, isto é, de caras, não nos serve hoje. Carecemos de uma política científica – interna, discreta, com bons laboratórios e bibliotecas em vez de palácios, mas esta política, para ser honrada e eficiente carece absolutamente de assentar sobre a liberdade de cátedra”, porquanto “quanto mais penso na coisa, mais se me torna claro o imperativo da competência profissional e o abandono desta estrutura escolar, que logo à nascença faz profissionais à custa de ideias gerais”. Carvalho bem reconhecia que nesta matéria se encontrava a pregar no deserto: “Sei que estou e estarei isolado: não importa, porque saberei reivindicar o que me parece justo”<sup>565</sup>.

Não admira, noutra perspectiva, que o patriotismo como “dado intuitivo e imediato”, o amor da terra-mãe e o amor da liberdade e pelas liberdades, levem Sérgio Campos Matos a referir, como o núcleo idiossincrático da sua historiografia, o que era próprio mesmo da postura cívica: “o que nos parece mais válido nesta contribuição de Carvalho é o encarar o fenómeno do patriotismo como uma relação entre uma consciência individual e algo de ideal e imaginário, que a ultrapassa e a liga

---

<sup>564</sup> J. Carvalho, «Escolaridade e formação democrática», *A Revolta*, n. série, n.º 7, 24-II-1923, pp. 5- 6.

<sup>565</sup> *Correspondência de Rodrigues Lapa*. op. cit, 33-36, carta de JC de 25-X-1932.

à comunidade social e à história, no seu porvir”<sup>566</sup>. Ao nível elementar, “na constância do tempo e na unidade do espaço”, no amor pátrio “fortemente impregnado por sentimentos familiares” residiria o “patriotismo localista e constitutivamente emotivo”, conquanto “esta maneira de sentir Portugal, que radica numa atitude tendencialmente conservadora e mais ou menos desconfiada das novidades, concorreu e continuará a concorrer poderosamente para dar fisionomia própria à nossa existência colectiva” e figurada no “foro e intimidade da consciência”.

Ecos românticos do amor ao *agro*, de Herculano, de Castilho (*A felicidade pela agricultura*, 1849), de Henriques Nogueira (*Estudos*) tecem o fio da persistência multissecular, marcada pela romanização e cristianização, criando a matriz da ulterior autonomia política de um “sentimento de nacionalidade” cujo anelo se manifestara antes mesmo da sua conquista administrativa e política nos séculos XI e XII. Autonomia traduzida numa língua “de vocabulário abundante e rico”, incomparavelmente mais apta “a exprimir o que o coração sente e os olhos vêem do que o que a razão excogita e subtilmente distingue”, expondo íntima e espontânea “compene-tração com a natureza” o que afeiçoara colectivamente a predominância do “espírito de doçura e de comunicação afectiva sobre o espírito de mensura e de utilização prática”. Por último, a este nível, a compleição patriótica decorreria da saudade, singular resposta que portugueses, galegos e brasileiros dão “às solicitações do mundo que os rodeia” compenetrando “em complexa combinação o passadismo e o idealismo, a vida vivida e a vida a viver”. A um segundo nível caracterizaria o patriotismo, longe do ideal de exaltação e poderio mas na perspectiva de um “ideal de elevação humana”, rendido eticamente, para além da axiologia do herói, ao “homem bom e justo”, que subsumia de modo personalista o interesse individual à consciência colectiva, pois “o amor da pátria somente se alcança e goza quando a consciência se sente partícipe de um todo que engloba a ultrapassa os interesses individuais”. Historicamente este ideal seria “a projecção, senão o remate, da gesta que nos deu fisionomia inconfundível na história

---

<sup>566</sup> Sérgio Campos Matos, *História, mitologia e imaginário social. A História no Curso dos Liceus (1895-1939)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1990, p. 122.

do mundo; e eticamente ele estabelece um conjunto de conexões susceptíveis de congregar todos os portugueses, vivam onde viverem e seja qual for a sua confissão religiosa ou parcialidade política, numa afectividade comum, fazendo-lhes sentir a pátria como acção criadora e como destino colectivo” (OC, V, 123-137).

Sob esta matriz melhor se lêem os dois grandes estudos complementares que, bem vistas as coisas, dedica ao pensamento político oitocentista e que colige na década de 30, «Formação da ideologia Republicana (1820-1880)», para o I volume da *História do Regímen Republicano em Portugal*, obra colectiva editada por Luís de Montalvor (1930-31) e «A corrente regeneradora», integrado no vol. VII, da *História de Portugal* de Barcelos (1935), dos quais, na obra poliédrica, não é possível desvincular a militância cívica e a convicção liberal do próprio sentimento de pátria e nos quais por outro lado se nota a cuidada análise do historiador ao patentear as suas contradições e diferenciados matizes.

Com efeito, Carvalho ao fundamentar o republicanismo como o herdeiro mais fundo do liberalismo estabelece uma correlação sem a qual não se poderia compreender o transcurso do ideário republicano, o conteúdo do apelo patriótico e a sua excepcional difusão nas duas últimas décadas do século XIX entre os meios urbanos e intelectuais da opinião pública. Sem o recurso ao referente histórico revolucionário de 1820, “se a monarquia representativa se tivesse mantido fiel ao espírito progressivo da Carta, se esta tivesse sido considerada como a expressão passageira de uma transacção ou ponte para uma lei fundamental mais liberal e democrática, o partido republicano não teria tido condições de vida” (OC, VI, 201). Tratava-se de abordar, a um tempo, as condições e modalidades, desde 1820, da emergência de uma nova literatura política, na qual e no sentido moderno o jornalismo parlamentar e a oratória liberal se fundaram como os verdadeiros indícios e barómetros de uma nova sociedade e “sensibilidade política” (OC, VI, 172) e como do próprio articulado constitucional e do desenvolvimento do sistema representativo resultara, sobretudo a partir da legislação de Mouzinho da Silveira e da revolução setembrista de 1836, a liquidação do Antigo Regime. Ora, insatisfeita a mais funda aspiração liberal à *soberania nacional*,

esta bandeira deslocou-se do campo dos partidos monárquicos para o domínio das aspirações republicanas, dado que os herdeiros do vintismo e do setembrismo ao isolarem-se, após a *Patuleia* e o plano de 1851 da política da Regeneração, foram marcados por uma “existência marginal” (OC, VI, 177) por não postularem o que de transitório na Carta se vertera em definitivo, com a cristalização do regime dual, a *meio-caminho* entre a representatividade electiva dos Parlamentares e a não-representatividade da Coroa, resquício de um poder «moderador» que constitucionalmente sobrevivia e de um outro poder remoto, absoluto, do qual seria a moderna metamorfose. Não raro, em confronto com as contra-narrativas dominantes do historicismo nacionalista, que no século XIX viam a sua *bête noire* (António Sardinha, João Ameal, Alfredo Pimenta)<sup>567</sup>, à análise sobreleva a admiração pelo *legado imenso* do século (OC, V, 41) e pela “grande geração romântica do Liberalismo, a primeira a amar com espírito de cidadania a Nação como Nação, a separá-la de missões transnacionais, do Oriente ou do Ocidente, de Roma ou de outro meridiano, a querer-lhe como à própria alma, a substituir (...) a fidelidade no serviço do rei, isto é ao penhor das liberdades públicas e do equilíbrio dos poderes” (OC, III, 533).

É pois no plano das liberdades colectivas e das garantias individuais e em particular no da liberdade civil, negativamente definida ainda na Constituição de 1822, que Carvalho centra a análise historiográfica, mormente no que respeita à desvinculação dos despojos da política contra-reformista e à secularização dos fins éticos e religiosos a que tradicionalmente o Estado se arrogava e subordinava. Se a liberdade é “sempre uma conquista e jamais uma dádiva, seja a liberdade interior, seja a liberdade civil”, a reactualização do debate e das objecções que Herculano colocara a Oliveira Martins, na recepção a *Portugal contemporâneo*, evidenciava como em territórios mais insuspeitos pulsou o “espírito de unificação purificadora, herança da Contra-reforma, o qual

---

<sup>567</sup> Cf. Sérgio Campos Matos, «Joaquim de Carvalho: consciência histórica e passado próximo», *Actas do Colóquio Internacional Joaquim de Carvalho, Historiografia, Filosofia, Cultura*, Coimbra 2014, em preparação (ed. prevista para 2016).

tem sido o vício tenaz da nossa formação ética” ao esmagar “os direitos de pensar dissidente e das minorias”.(cf. *OC*, VI, 178; ss.).

O próprio aprofundamento do conceito libertário de República, na terminologia de Pettit (*res publica*), fizera ver, a jurisconsultos e filósofos, entre os quais se destaca Silvestre Pinheiro Ferreira, como a monarquia nada mais era do que um regime de *transacção* e pacto *transitório*, noção que se vulgarizou na segunda metade do século XIX na literatura jurídico-constitucional. Doutro lado, certos entraves normativos e institucionais ao princípio de livre associação, afinal subjugado no *Código Penal* a vinculativas e prévias apreciação e autorização governativas; a inércia constitucional face ao direito de resistência, um dos mais sagrados direitos potestativos da cidadania e dos deveres de salvaguarda das garantias públicas; a observância impositiva do rito católico nas liturgias e actos públicos e oficiais, contrariando na prática o axioma constitucional da liberdade de cultos, e a crescente reivindicação da separação da Igreja do Estado – dado que “o corpo do clero é dominado, ainda hoje, pela facção ultramontana, que prefere a autoridade à liberdade, a prevenção à repressão, a dominação à direcção” – contribuíram para a correlata formação e fortalecimento da sensibilidade democrática, tendo tudo isto premido, “em face do liberalismo imobilizado da Carta, a emigração das consciências liberais para o campo das reivindicações republicanas”. A emergência na opinião pública das grandes querelas sobre a liberdade de consciência, como a das Irmãs da Caridade, a questão do casamento civil, as conferências do Casino ou o debate sobre *Os Lazaristas* expunham o “processo de desintegração sentimental” do liberalismo cartista e a “*imobilidade insubstancial*” em que decaíra a sua ideologia e actuação políticas (*OC*, VI, 190-200).

No quadro desta desintegração *sentimental* (de novo chama à colação o conceito resolutivo do *pathos*, a enxertia micheletiana na história das mentalidades), o republicanismo surgiria como uma ideologia *autónoma*, até 1848 esboçada contudo com carácter episódico e que a partir desse momento aflora como o signo da revolução espiritual da elite ilustrada na Conspiração das Hidras (José Estêvão, Oliveira Marreca, Rodrigues Sampaio) ou nalguns jornais, como *O Regenerador*, imbuída no ideal da solidariedade política entre os povos. Será porém com Henriques Nogueira

que, em 1851, nos *Estudos sobre a Reforma em Portugal*, se lança a nova semente do idealismo humanitário e cosmopolita, dos alfobres de Fourier e L. Blanc e da II República, de uma atitude crítica e reformadora pela «causa do povo» de que a almejada República seria o escudo e a *praxis* na promoção activa da justiça social e da tríade consagrada pela Revolução Francesa. Seguindo de perto a notícia histórica disponibilizada por Teófilo Braga em *História das ideias republicanas em Portugal* (1880), ao comentar o programa federalista, associativo e municipalista e o apelo romântico e *quasi evangélico* da solidariedade entre os povos, Joaquim de Carvalho afastou-se contudo da mitificação edipiana que objectivara em Henriques Nogueira o fundador de um passado que se projectava em função das necessidades do presente, como o sector hegemónico do republicanismo o fizera, sobretudo na esteira de Teófilo e a partir do estratégico centenário camoniano<sup>568</sup>. Por tudo isso, ao não sobrevalorizar as pulsões localistas e organizativas do modelo proposto e ao divisar no ideário de Nogueira “qualquer coisa de patriarcal e religioso”, “romanticamente religioso” pois que, sem criar rede de novos crentes ou fervorosos apóstolos, como os saint-simonistas, originaria correntes do pensamento cooperativo, Carvalho entende que Henriques Nogueira, abdicando de uma profunda reforma demopédica, caíra “logicamente no estadismo, isto é, na ideia de uma «bom governo», cuja acção intervencionista operasse a reforma social e política. Fazendo história, não nos cumpre examinar a validade filosófica e moral deste pressuposto, que foi um lugar comum deste nosso século XIX, e nem tão-pouco apreciar as ruinosas consequências com que se impôs” (*ib.*, 206-207).

O *estadualismo*, mesmo dissimulado no municipalismo, é assim para o pensador liberal a pecha maior do republicanismo hegemónico, mas não exclusiva da família política republicana e das suas propostas, pois entronca na longa duração estruturante da monarquia centralista e dela ao reino do desmando inquisitorial. Quando discutir a acção de Pombal, num artigo no *Diário de Notícias* saído um mês após a pseudo-ratificação referendária

---

<sup>568</sup> Cf. F. Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro de 1910*, Coimbra, FLUC, t. II, 1991, p. 175-192.



da Constituição de 1933, Carvalho será peremptório. “A nossa consciência de liberais e democratas concebe a acção evolutiva e reformista, colocando o acento no que será; Pombal ao contrário oferece-nos uma política sobre o ser; o estável, o definitivo. (...) A nação pombalina tem assim, o aspecto de uma cadeia, com um único carcereiro”, um “Quixote do poder estatal”, quando toda a sociedade proclama, como na sentença bíblica, “que os homens não nasceram para o Estado, mas o Estado para os homens” (cf. *OC*, VIII, 88-90). A ressonância com a hora presente de 1933 e a conjuntural oportunidade política do texto são notórias: e o aviso, àqueles republicanos que em nome da Ordem aceitavam a desordem constitucionalizada da ditadura, era lavrado por quem contestava quaisquer atropelos à liberdade individual e aos sistemas de garantia de associação e de representação públicas, actos impensáveis para a consciência liberal do historiador.

Mais tarde, em 1934-35, quando redigir, um pouco à maneira comentarista de Herculano ou mesmo ao estilo crítico (que não corrosivo) de Oliveira Martins, o longo capítulo sobre a «Corrente Regeneradora no século XIX» para a *História de Portugal*, de Damião Peres, explicitará o modo como a contra-revolução e o “conservantismo militarista” se haviam nutrido dos próprios excessos “*exaltados*” do Liberalismo revolucionário, incapaz em muitos casos de assegurar o respeito constitucional pelas liberdades individuais. Seria desta fissura, onde se instalaria o combate do “liberalismo exaltado” ao liberalismo constitucionalizado e se travaria a luta entre a teoria liberal moderada e a prática radical e fanática, que em parte se iriam nutrir o descontentamento e a contra-revolução (*v. g. OC*, VI, 120-121): “Em 1820, a Nação, deficitária do essencial da vida e do espírito, viveu, como em raros momentos da história, o mito da felicidade trazida nas asas da angélica Constituição, para, volvidos três anos, desiludida e ressentida, confiar ao mito antagónico dos «inauferíveis direitos do rei absoluto» as novas esperanças de ventura colectiva e individual – e num como noutra mito perseverando na ilusão de que *o tesouro nacional era fonte perene, qual devia ser, e vivificante dos empregos e funcionários públicos*, como lembrava à Regência o Arcebispo da Baía” (*OC*, VI, 142). Não é possível abstrair, no historiador, o *ressentimento* constitucional da sua hora vivida.

Sobre o *estadualismo*, a influência analítica, psicológica e antropológica da historiografia política de Oliveira Martins ressoará porventura mais forte: “É regra quasi constante nos povos passionais que nas épocas de crise política e social o poder tenda para as minorias opostas e homogéneas; assim, (...) eram os dois extremismos – o da soberania das Cortes e o da soberania do Trono – que polarizavam as forças dinâmicas e prospectivas, tornando inviáveis as fórmulas de transacção oportunista. Ao que estava opunha-se o seu contrário, e com este, sem sombra de oportunismo, podia aglutinar as forças recalcitrantes, porque transaccionar seria ceder” (*ib.*, 145). A modelação contratualista na prossecução de grandes objectivos para a governação liberal é plasmada, mormente mediada pela crítica a todos aqueles que do estadualismo fazem profissão de fé, citando Silva Carvalho ou Simões Margiochi, os putativos autores da memória, *Revolução anticonstitucional de 1823, suas verdadeiras causas e efeitos* (Londres, 1825), para quem “noutra coisa fizeram também os *maçons* muito mal à causa da liberdade, e foi em se julgarem todos com mérito para serem empregados, só porque professavam o catecismo das frioleiras, como se a tal profissão andasse anexa alguma qualificação, ou moral, ou científica; nesta persuasão infestavam tudo com cabalas e semeavam discórdias, com que as Cortes e o Governo se achavam a cada instante comprometidos por sua causa” (*apud ib.*, 144).

No ano em que o tomo da *História de Portugal* é editado já a antimacónica e polémica Lei do *dominicano* Cabral, Pessoa *dixit*, extinguiu as sociedades secretas na curiosa votação de «sins» na Assembleia Nacional, onde alguns «nãos», figurões do Estado Novo, adoeceriam com grande antecipação. Mas não se tratava de mera perífrase conjuntural: a leitura do mestre historiador do republicanismo coadunava-se com os grandes clássicos do liberalismo, como Wilhelm von Humboldt (*Ideias para uma tentativa de delimitação das actividades do Estado*, 1792), para quem, em plena Revolução Francesa, a defesa, garantia e afirmação das liberdades cidadãs face à *potestas* do Estado impor-se-ia a quaisquer opções sobre o sistema representativo e às modalidades de participação democrática na governação. Seria assim mais um caso de excesso curativo gerado no mal que tenta curar (*De intellectus emendatione*, I. 3.): no ensinamento

espinosiano, lembrado por Brunschvicg, como a liberdade do espírito a si se impossibilita de combater, as *vidas* dos cidadãos não cabem inteiramente *no* Estado, nem *ao* Estado, pois na exegética do *Tratado Teológico-Político* a finalidade estatal “não é transformar homens dotados de razão em bestas ou máquinas mas, pelo contrário, fazer que o seu espírito e os seus corpos preencham pacificamente as suas funções, que façam uso por si sós, das suas livres razões”<sup>569</sup>. Suspende-se a questão. No pré-futuro já induz o filósofo a maquinização do *antropos* (Bacon, Hobbes), metáfora lisonjeira da instante antropologização da máquina.

A delação da metamorfose do estadualismo em totalitarismo, anos após os textos magistrais de Raul Proença, e a prevenção cívica na restrição aos abusivos poderes do Estado ressurgirá na série de artigos «Sobre a ideia do Estado Total» que edita no *Diário Liberal*, em maio e junho de 1933, em plena juridificação da ditadura. A tese é clara: só o Estado liberal e democrático se pode opor ao Estado totalitário, “pouco importando que este se apelide fascista, hitleriano ou comunista, porque sob a diversidade de nomes e fins se esconde a identidade de processos objectivos” (OC, VI, 283). Não admira que a ordem democrático-liberal assome como a “mais alta expressão da inteligência humana e dos mais delicados sentimentos da convivência e da dignidade humana, e por o ser é que ela sofre naturalmente o assaltos dos instintos em rebeldia e da estupidez compacta, partilhando da adversidade momentânea que assola todas as grandes criações da civilização” (*ib.*, 284-85). Na pedagogia cívica antifascista e antitotalitária insistirá, por entre adversidades momentâneas de uma vida. Em setembro desse ano, o seu *Diário Liberal* revela o manifesto subscrito por Gregório Maraño e Miguel de Unamuno contra a ascensão do fascismo hitleriano que “não somente se esforça em afogar por meio de um terror até hoje desconhecido, o movimento operário alemão e as suas organizações”, como aposta em aniquilar todos os resultados do progresso cultural<sup>570</sup>.

---

<sup>569</sup> Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* (1891-1906), Paris, PUF, BPhC, 4<sup>o</sup> 1951, I, pp. 1-19.

<sup>570</sup> *Diário Liberal*, n.º 311, 18-IX-1933, pp. 1 e 5-6.

Entenda-se. Como provava Hermann Heller, referência analítica das ideias políticas, não só o pensamento democrático, assente no pacto social, é incidível das representações epistemológicas, metafísicas, políticas, éticas e jurídicas, como a sua *praxis* se anuncia contra a arbitrariedade e discricionarieidade positivando um direito meta-individual submetido à consciência moral, superando porém a contradição moral kantiana ao ler a democracia à luz fichteana do *pathos* e do *ethos* da outridade no “aperfeiçoamento da sociedade”<sup>571</sup>. O autor era seu bem conhecido. Em 1932, escrevia-lhe Sílvio Lima, “terminei esta manhã o volume de H. Heller, *Europa y el Fascismo*. Não conheço obra mais penetrante, e mais imparcial, sobre o fascismo do que esta. O livro de Gasset [*La Rébélión de las masas*] serviu-me de *introdução* ao de Heller. Que grande monstruosidade o fascismo!”<sup>572</sup>. Das máquinas se fazem monstros.

### ***Ecoss da «questão religiosa»***

Sem abdicar da visão conflitual da *polis*, a busca de consensos, a prática tolerante e o estrito respeito pelas minorias, mormente em matérias de liberdade religiosa e de pensamento, marcam as análises do intelectual, que nos estudos historiográficos não raro visa o registo de mensagens na inscrição do presente histórico. Historiador das ideias, após a errante juvenília jacobina, Carvalho autenticava o papel que o Cristianismo cumprira, no transcurso histórico da noção ético-jurídica da desigualdade para o da igualdade humana, no contributo de canonistas medievais na reafirmação do helénico critério da maioria, bem como na posterior secularização jusnaturalista (Thomasius, Althesius, Grotius, *sub specie*, Rousseau) do discurso cristão que exprobrava a desigualdade ao incutir o espírito da partilha e as práticas da solidariedade social. Mas o pensador

---

<sup>571</sup> H. Heller, *Las ideas políticas contemporáneas*, Barcelona - Buenos Aires, Labor, 1930, pp. 63-71.

<sup>572</sup> Trata-se da edição castelhana *Europa y el fascismo* (1931) da obra de Hermann Heller, *Europa und der Fascismus* (Berlim, 1929). Cf. Archer, *Sílvio Lima, um místico da razão crítica*, op. cit., p. 631.

não se revela. Apenas se avista o confesso cidadão *filosoficamente agnóstico*, ardente, sim, no *Deos sive natura* espinosiano e aí indeferida a hipótese de Carvalho ser íntimo professo de qualquer ateísmo (que, *post scriptum*, o Baruch pode sugerir). Se o cardeal Cerejeira dele dissera ser «católico sem o saber»<sup>573</sup> e se nos anos 30 a escritora judeofrancesa Lilly Jean-Javal nele viu o *católico liberal* “apaixonado por todas as questões religiosas” e particular conhecedor das concepções judaicas e intelectuais de Deus<sup>574</sup>, a dúvida sobre a indefinida assumpção de qualquer orientação religiosa ficará sem resposta na obra e na sua vida privada, salvo na observância do clérigo civil à radical rotura espinosiana entre uma Filosofia que não seja serva teológica e uma Teologia que se escravize à filosofia (*Tractatus*, XIV-1. e XV-1.) ou, melhor, à capital cisão entre a Lei mosaica, que fundamenta e se enraíza *numa* ordem política, e o ecumenismo do Cristo evangélico que a recusa fundamentar e lhe arranca a raiz<sup>575</sup>.

Uma leitura de malha fina destaca no enunciado a palavra *liberal*; mas também o *teísta* aí se afirma, na leitura scheleriana de Espinosa, no leonino *Amor intellectualis ad Dei*. Um dos seus filhos, o médico Pascoal Montezuma, dirá postumamente, em 1966, que face ao problema da crença “nunca conseguiremos sabê-lo. Os problemas da existência de Deus e da alma jamais os pusera perante a família. Sabia apenas que aos filhos dava plena liberdade de praticar a Fé e frequentar a missa”<sup>576</sup>. Basta um episódio escrito, ilustrativo. De um professor que não se desbarretara na passagem de uma procissão e por isso fora alvo de processo judicial, refere ao magistrado que insistira em obter a sua opinião autorizada, em 1944: se a liberdade religiosa, o escrúpulo e respeito pelas crenças na tradução externa dos seus cultos e práticas devem ser rigorosamente observados por qualquer, tanto mais por um professor, o que implicaria respeito acrescido pelo «homem ideal» e pela liberdade de consciência,

---

<sup>573</sup> José Maria de Cossio, *Miscelânea*, p. 202

<sup>574</sup> L. Jean-Javal, *Sous le charme de Portugal*, Paris, Plon, 6<sup>a</sup> 1931, pp. 121-122.

<sup>575</sup> Cf. Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, *op. cit.* pp. 15-16.

<sup>576</sup> «Breves reflexões acerca do Prof. «Joaquim de Carvalho», notícia da conferência de Santana Dionísio e do debate que se lhe seguiu na Figueira da Foz, *A Voz da Figueira*, n.º 695, 28-IV-1966, p. 1.

esse professor deveria ser censurado. Mas na moldura penal a fixar o magistrado deveria tomar em consideração que esse homem poderia sentir-se vítima de perseguições ou coacções e que em “face da inquietação moral que a sociedade portuguesa padece nos nossos dias, e considerando que se tem levado, por vezes muito longe, o abafamento e sequestro de opiniões dissidentes – que são também uma condição necessária de qualquer sociedade civilizada” propunha não uma pena mas simples repreensão, socialmente mais eficiente “e além disso, mais caritativa e humana” (OC, VIII, 149-150).

O problema da religiosidade colocava-o assim no chão da liberdade religiosa. Se o espírito tolerante reconhecia a incapacidade que a Teologia intolerante tinha em dialogar, vinte anos após o seu fecho, Joaquim de Carvalho pensava que fora um erro estratégico a extinção da Faculdade de Teologia, em 1911, “porque os estudos teológicos embora involuam entre nós jamais cessaram e se forçou o clero a ilustrar-se em escolas teológicas do estrangeiro” (OC, VIII, 84), onde, nas diversas tradições (alemã, francesa, belga ou italiana) continuariam vivos. Era o filósofo que, na *lógica de escola*, continuava a falar. Dir-se-á que a extinção dos estudos teológicos condicionou, *a contrario*, os discursos que *tendiam a secularizar os saberes humanísticos*, plasmando-se abusivamente em currículos e conteúdos geridos na Faculdade de Letras, enquadrados ou vigiados pelo ampliado clima de *repressão filosófica*, impugnando o universalismo à Universidade que, no seu todo, tinha dificuldades óbvias em o achar, tantas que nem as exprimia já, dados os constrangimentos sociais, políticos, ideológicos.

Mas pode ter outra dimensão aquela observação do historiador da filosofia: preocupações típicas da ordem teosófica e teológico-dogmática voltavam à Casa (herdeira na sua fundação da Faculdade de Teologia, lembre-se) por via do ensino da filosofia e da história, impostas pela durável correlação de poder, pela repressão curricular e pragmática que assinalavam a dupla vinculação censória e apologética do Estado e da filosofia de matriz teológica neotomista e da história nacionalista no retorno a uma situação da filosofia anterior ao espinosiano *Tractatus*, «contemporânea», portanto, como se possível o juízo contrafáctico, das circulares que no Colégio

das Artes impediam *novas opiniões* face ao tomismo ou que sugeriam mesmo a Roma a inutilidade de indicar livros novos que questionassem a *doutrina antiga*, chamada à liça pela “compressão mental” numa «unidade religiosa» contra a pluralidade, só possível pela força inquisitorial<sup>577</sup>. Mas, regalista, Salazar recusaria a proposta da criação da Universidade Católica, em 1952-53, contrapondo a refundação da Faculdade de Teologia em Coimbra, obtido o beneplácito da Igreja, o que não ocorreu. A criação da Faculdade de Filosofia em Braga, pela Companhia de Jesus, em 1947, integrada depois na Universidade Católica (1967), a reforma universitária de 1957 e a refundação da Faculdade de Letras no Porto, iriam alterar os dados da questão<sup>578</sup>. O que não deixa de se diagnosticar é a reedição do tema mais caro ao reaccionarismo, o da *proibição* ou, talvez melhor, o programa de recitais renovados da «autoridade» sobre o velho tema que a liturgia idiossincrática, no longo e repetido apelo analógico e exemplar ao passado, tornava presente.

Retenha-se ainda a observação de Joaquim de Carvalho. Subsequente à sua morte, uma deslocação de sentido se opera em sectores da intelectualidade cristã: filósofos (M. Buber, G. Marcel, Rosenzweig, X. Zubiri), teólogos católicos (T. de Chardin, Hans Küng, Karl Rahner) e de modo mais radical, protestantes (D. Bonnhöfer, K. Bultmann, K. Barth e P. Tilich); a pressão de sectores minoritários mas mais esclarecidos da Igreja Católica, premidos pelo movimento que indicia e acompanha o concílio Vaticano II; a brecha em sectores católicos portugueses (a *crise do catolicismo*, de Aranguren, marcará a literatura de matriz cristã a partir da década de 1960) que despertam para a visão dos abismos, da injustiça social e do deserto dos direitos humanos nas crateras sangrentas da guerra colonial; a mudança da teologia romana, em linha com a encíclica *Populorum Progressio*, para um lugar que exigia dialogia, inspirada no modelo Trinitário, contra o unanimismo teridentino; e liberdade, consciência moral de si ao encontro da outridade, contra repressão. Correlacionados, estes

---

<sup>577</sup> Sílvio Lima (1931), «Comentário breve» à *Instrução pastoral contra o protestantismo*, OC, II, 1602.

<sup>578</sup> Cf. Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, Bizâncio, 1999., 108-09.

movimentos impulsionariam na Igreja a tendência para se desembargar do estatuto de *concentração monológica* sobre si, perspectivando-se na abertura ao mundo, tradução da scheleriana aspiração do homem a um lugar no cosmos e na empírica constatação da sua passada negação<sup>579</sup>. Tudo isto era estranho à fechadura holística, corporativa e neo-escolástica, com a qual Carvalho teve de coabitar, oficialmente professada nos filosofemas perenes universitários e nos estudos humanísticos, sobredeterminados por leituras escatológicas e autoritárias, sem-mundo, que restringiam, quase até aos anos sessenta, a actualização curricular (1957) e dissuadiam inovadoras perspectivas bibliográficas ou frinchas epistemológicas. Com asas metafísicas preventivamente mutiladas (prevenção geral), as ideias não arrancam para o voo livre a que a filosofia aspira. E se, por milagre, alguma voasse, mais certo seria parar nos ferros da gaiola (prevenção especial).

### ***Um percurso político e cívico: instrução popular, militante partidário***

Metafísica e acção política seriam pólos irreduzíveis nos próprios termos, pois se é impensável a política sem metafísica, tal asserção não legitima “que os metafísicos sejam políticos e muito menos governem. Isso nunca, e jamais pode perdoar-se a Platão ter defendido ideia tão esquisita, *o governo dos filósofos seria uma calamidade maior do que a praga dos gafanhotos*”, “porque o ofício dos filósofos é serem protestantes e tudo revocar em dúvida, e só se governa com os afirmantes que saibam falar no imperativo” (OC, VI, 271, s. ns). Apesar da prevenção teórica, Joaquim de Carvalho tivera intensa quanto discreta actividade política, primeiro como mentor preponderante em Coimbra do republicanismo de centro-direita ou do campo «conservador», integrando o Núcleo de Acção de Reconstituição Nacional, ou Partido Reconstituente, de Álvaro de Castro ou, depois, num plano cívico, como promotor ou colaborador em projectos de universidades livres, ao qual deu o *acessit* no Grupo de

---

<sup>579</sup> Cf. Miguel Baptista Pereira, «Filosofia e crise actual de sentido», in *Id.* (ed.), *Tradição e crise*, Coimbra, FLUC, 1986, pp. 5-167, em particular 147-156.



Estudos Democráticos, ou como colaborador da *Seara Nova* e integrando estruturas anti-salazaristas. E em 1933, numa carta a Lopes Dias, indignado há muito com o descaminho da República e a consolidação do «estado total», o historiador da metafísica não deixa de confidenciar: “Preso a princípios morais e políticos, não compreendo vida pública digna sem um parlamento, e seria para mim a maior honra da minha vida, aquela em que um dia, por eleição livre, eu pudesse no Parlamento traduzir, em palavras e actos, a voz obreira dos camponeses que me geraram”.<sup>580</sup>

O dia nunca chegará: mas não admira que tenha dado passos nesse sentido. Desde 1919, ao que se sabe, a crescente aproximação a Álvaro de Castro é motivada pelo apoio deste, em pleno Parlamento, à petição universitária de Coimbra que se opusera ao fecho da Faculdade de Letras e, em particular, ao protagonismo que Joaquim de Carvalho assumiu na resposta inequívoca ao vanguardismo jacobino do democrático Leonardo Coimbra. Com efeito, sobre o quase encerrado “palpitante caso das universidades” escreve-lhe Castro, ainda em outubro desse ano: “Vejo com íntima satisfação e verdadeira alegria o movimento universitário e a sua orientação. Cuido, com justificados fundamentos, que da acção das universidades depende em muito o nosso ressurgimento sobre todos os pontos de vista, pois só as universidades podem criar e sustentar um espírito nacional e um objectivo comum, sistematizando todas as energias e todas as vontades por uma cuidada e previdente elaboração intelectual”<sup>581</sup>. Se o estilo é vago, o apoio à posição universitária é inequívoco.

Meses volvidos, em março de 1920, após Álvaro de Castro ter forçado a cisão no PRP, agora Partido Democrático, criando com Sá Cardoso o Partido Republicano de Reconstituição Nacional, as relações políticas já estreitadas, o professor coimbrão activamente adere à nova formação partidária, debatendo orientações estratégicas e organizativas e posições táticas, que Castro respeita, ao confirmar-lhe que “as suas observações e indicações – muito justas – serão ponderadas e tomadas na devida

---

<sup>580</sup> Cf. J. P. Lopes de Azevedo, *Roteiro da Exposição-homenagem...*, op. cit., p. 20.

<sup>581</sup> Cf. Carta de 25-X-1919 de Álvaro de Castro, in Aires Antunes Diniz, *Cartas a Joaquim de Carvalho – Uma incursão na sua Militância Política e Cultural*, trab. cit..

consideração”<sup>582</sup>; “Muito obrigado pelas notícias que me dá na sua carta a propósito do orçamento do grupo em Coimbra”, escreve-lhe Castro de Lisboa em abril de 1920, “concordo inteiramente com a sua ideia de a sessão de propaganda ser mais tarde quando já tivermos a possibilidade de um centro e dum jornal”<sup>583</sup>; em junho, insistirá na relevância de se estruturar um núcleo partidário na cidade, porquanto “seria de facto importante a organização do partido em Coimbra. Temos aí um mínimo de elementos e convém que eles não desanimem e só há para isso um meio, é a propaganda e as reuniões”<sup>584</sup>.

Assuntos nada teóricos, mover influências na colocação dum amanuense na Faculdade coimbrã ou do conservador da Biblioteca, Sousa Amado, a insistência num pedido de escusa de aulas de Carolina Michaëllis ou outra do então correligionário Manuel Rodrigues, docente de Direito a concluir doutoramento, por quem intercede<sup>585</sup>, ou de terceiros, quezílias governativas na primeira liderança de Álvaro de Castro do ministério, ocupam esta fase da correspondência. Mesmo se os pedidos vêm indeferidos, como o da remoção de Malva do Vale do Governo Civil, pois “sabe o Dr. Joaquim de Carvalho o enorme desejo que eu teria em satisfazer a ambição dos nossos correligionários. Sabe também as dificuldades que se encontram para nomear um correligionário para o governo civil onde a influência não é nossa. Tudo isto eu ponderei aos meus amigos em resposta aos seus telegramas e cartas”, adiantando Castro, “certamente chegará a nossa vez – esperemos com paciência”<sup>586</sup>; ou como caso do genro do general Martins de Carvalho, Gilberto Magno Beça Aragão, casos que Joaquim de Carvalho, influente membro da comissão organizadora local do PRRN, apresenta a Castro: “Quanto ao pedido sobre o Aragão”, relata-lhe aquele em julho de 1920<sup>587</sup>, “está o caso muito difícil porque quem tem influência em Aveiro é o Manuel Alegre a quem de momento

---

<sup>582</sup> In *id. ib.*, carta de 2-XII-1920.

<sup>583</sup> In *id. ib.*, carta de 22-IV-1920.

<sup>584</sup> In *id. ib.*, carta de 25-VI-1920.

<sup>585</sup> *Id. ib.*

<sup>586</sup> *Id. Ib.*, carta de 6-VIII-1920.

<sup>587</sup> *Id. ib.*, carta s / data nem carimbo.

teria de consultar se não tivesse já a opinião dele para a colocação do Dr. Aragão. Já tinha a opinião de Manuel Alegre porque o Dr. Aragão se recomendou ao Ministro, antes sendo do nosso inimigo político Dr. Barbosa Magalhães que em Aveiro nos fez uma guerra descomunal. Por este motivo, Manuel Alegre tinha conseguido do Ministro que outro fosse colocado em Aveiro. Estes são os motivos que tornam inviável a satisfação do seu pedido, o que lamento profundamente. Todos os pedidos dos nossos correligionários aí devem vir por intermédio de VC. como presidente da Comissão organizadora”<sup>588</sup>.

Comprova-se a maior vizinhança, à época, do universitário ao corredor da governação, prática em que a corporação se especializara em séculos, por dentro e por fora dos corredores; e até à política fulanizada de interesses que a caracteriza. A relevante posição que ocupa na estrutura partidária em Coimbra é por muitos reconhecida. Alcides de Oliveira, oficial da Guarda Nacional Republicana depois implicado no triunfo do golpe de 28 de maio de 1926 e depois, ainda, dissidente e opositor à ditadura por si (também) instaurada, um problema shakespeariano não invulgar entre nós, ao professor reafirma “que escrevi ao Sr. Dr. Álvaro de Castro declarando que só reconhecia em Coimbra, como representante dos Reconstituintes, o nome do meu Ex<sup>mo</sup>. amigo e correligionário. No momento em que ele tem amigos no Poder, devem já aparecer *políticos* a deitar *barro à parede*, permita-me a frase”<sup>589</sup>. E o próprio Álvaro de Castro o considera imprescindível no novo partido, “quero com o meu amigo um programa de conferência, em que já falei com o Dr. Manuel Rodrigues e Beleza dos Santos para colocar a propaganda do partido num alto nível”<sup>590</sup>.

Na correspondência ulterior, sobretudo após 1922, esclarece-se o crescente afastamento da política activa de Carvalho que, ao não ingressar no Partido Nacionalista (1923, onde se incorpora o antigo mestre, Alves dos Santos), marcará o timbre intelectual do relacionamento entre ambos. Castro exulta agora com a acção do director da Imprensa da Universidade

---

<sup>588</sup> *Id. ib.*, carta de 26-VII-1920.

<sup>589</sup> *Id. ib.*, carta de Alcides de Oliveira, s/ data, anterior a 1921.

<sup>590</sup> *Id. ib.*, carta de Álvaro de Castro de 9-X-1920.

e em concreto com a reedição da obra de Henriques Nogueira, “li já todo o livro. É muito interessante e abre bem a biblioteca da propaganda democrática. O meu amigo está fazendo uma obra magnífica que há-de ter uma profunda influência. Merece a sua actividade os maiores louvores daqueles que amam verdadeiramente a sua terra e as ideias de progresso. Não imagina quanto é grato ao meu coração aplaudi-lo e incitá-lo a prosseguir na sua obra de civilização (...) Espero em breve ir a Coimbra e então terei o grande prazer intelectual de o ouvir sobre o prosseguimento do seu plano e ainda troca de impressões sobre os volumes já publicados. Constato com muito prazer que a sua obra está sendo conhecida e apreciada com entusiástico louvor embora a imprensa tenha feito um quase silêncio do túmulo. Não poderão manter muito tempo este desprimoroso e antipatriótico silêncio”<sup>591</sup>. Quando, em ruptura com o Partido Nacionalista, Castro liderar pela segunda vez o ministério, em finais de 1923, chamará não Joaquim de Carvalho mas António Sérgio para a fúlgida pasta da Instrução que em dois meses se desfez e ao ministro valeu em Coimbra, pela nomeação inopinada de um secretário-oficial, a hostilidade do senado universitário e a demissão do reitor António Luís Gomes.

Vestígios da acção política dissolvem-se nas últimas cartas; é a leitura epistolar de Vieira que entusiasma Álvaro de Castro: “volume esplêndido. Que assombroso homem o Padre António Vieira! É lamentável que seja um proscrito pois nos tempos que vão correndo não é possível erguê-lo tão alto quanto ele merece, não acha?”<sup>592</sup>. Do período do exílio em França não restam traços escritos; e o fim prematuro do governante, que vem morrer em Coimbra em 1928, achará, por essa época, um Joaquim de Carvalho mais afastado da política partidária, ou do que dela restava, e o seu projecto intelectual é concêntrico com uma formulação da *paideia* democrática a antissectária capaz de resgatar o que ainda sobrevive da República que idealizara na juventude e que se fora consumindo na caricatura de si própria.

---

<sup>591</sup> *Id. ib.*, carta de 19-II-1923.

<sup>592</sup> *Id. ib.*, carta de 17-VI-1925.

Mas a resistência cívica à ditadura afirma-se, nos limites estritos da legalidade, porquanto a formação jurídica do historiador o impele a reconhecer que “o Direito e a Civilização são uma e a mesma coisa com palavras diversas, e que se a Civilização tem futuro, o seu futuro é o Direito” (OC, VIII, 325). Próximo dos seareiros, em cuja revista editará mais tarde dois fundamentais estudos, Carvalho integra com António Sérgio, Ezequiel de Campos, Mário de Castro, Rodrigues Miguéis e Sarmiento de Beires, o painel de conferencistas da «Semana de Seara Nova» que entre 12 e 26 de Abril de 1926 decorreu em Coimbra, no Teatro Sousa Bastos e no ACM (Associação Cristã da Mocidade). Tal como Sérgio, que não chegou a ler de viva voz uma das suas conferências, «Sobre o reino cadaveroso ou o problema da cultura em Portugal», que ficou a cargo do estudante de filosofia Sílvio Lima, também Carvalho, com forte constipação, acabou por não participar, enviando uma mensagem a Vitorino Nemésio, pedindo-lhe “que no ágape congratulatório em meu nome saúde os arautos da renovação da República. Num momento em que Coimbra politicamente parece ser o cenário formoso e tranquilo das mesquinhas de místicos caciques, o doutrinário desinteressado, sem outra finalidade que não seja a exortação dos espíritos à reflexão dos deveres cívicos da grei, reveste-se de uma impressionante grandeza moral”<sup>593</sup>. Afasta-se já de qualquer pulsão pela política como *vita activa*; em fevereiro de 1926 assinala a Ricardo Jorge a sua posição: “Demais, eu não tenho ambições políticas, nem as posso ter. Sou demasiado sentimental e gosto de ver as coisas sob todos os ângulos, qua a acção é sempre tênue; o horror de fazer uma injustiça ou de prejudicar outrem inibe-me, e com estas disposições pode-se ganhar a estesia, mas nunca se consegue a ascendência. Isto, porém, não me impede que eu dê o meu esforço para que a vida pública se torne decorosa; é uma outra forma de dever, tanto mais imperativa quanto é certo de eu estar convencido do poder das condições (...) Claro que o Descartes e o Espinosa sempre nos estão ensinando o BENE VIXIT QUI BENE LATUIT, e o LAUTE: são lições profundas e

---

<sup>593</sup> Carta de 25-IV-1926, in J. Peixoto, «A IU e acção de Joaquim de Carvalho», op. cit., pp. XXV-XXVI.

profícuas; mas a verdade é que só as aprendemos bem quando sabemos pela experiência pessoal os inconvenientes dos contrários (...) A razão diz-me que é inútil toda a agitação política, e só será fecunda a acção discreta e amável sobre as consciências em formação (...) »<sup>594</sup>.

Se a acção política eticamente se lhe negava, noutro plano, alargava a pedagogia cívica. Desde 1925, Carvalho fora cofundador da Universidade Livre de Coimbra (ULC), que após 1933 não reúne condições para prosseguir; e, face ao agravamento da repressão, em janeiro de 30 incentiva os novos (Sílvio Lima, Mário Cal Brandão, Vitorino Nemésio) e com eles coopera no Instituto de Estudos Livres<sup>595</sup> cuja vida efémera, difícil de rastrear<sup>596</sup>, constitua talvez variante ou dissidência da ULC, da qual manterá todavia a matriz demopédica e laica da solidariedade intelectual com o operariado, pedagogia dos direitos, liberdades e garantias fundamentais, defesa do acesso das mulheres à escolarização, educação sexual, higiene e implementação de infantários, exigência do ensino técnico profissional e da formação contínua dos formadores<sup>597</sup>. Trata-se de articular e superar horizontes tradicionais, no transcurso histórico do próprio liberalismo, da liberdade *negativa*, no sentido da não-interferência, numa visão *positiva* da liberdade (domínio de si) como condição correlata, na visão autotélica e republicana, do *ideal político* do autogoverno (*non-domination*) no *topos*

---

<sup>594</sup> Carta de 12-II-1926 a Ricardo Jorge, BN, *Espólio Ricardo Jorge*, Cx33. Cortesia do Dr. Luís Timóteo Barros Ferreira, a quem se deve a transcrição.

<sup>595</sup> Herdeiro do Grupo de Estudos Sociais, que objectivara “difundir a cultura filosófica, política e social” republicana, o IEL a publicou folhetos ou livros, como *A Questão Romana*, de Brito Camacho, *A Tolerância*, de Aragão e Melo, a colecção «Horizonte», com obras de Victor Mérie e *As Cruzadas de Madeira* de Roland Dorgèles – cf. António Macedo, *Da Academia do meu tempo aos estudantes de amanhã*, Porto, Livraria Internacional (dep.), 1945, pp. 20-21.

<sup>596</sup> Das raras notícias, *O Despertar* (XIII, n.º 1.309, 29-I-1930, p. 2, cl. 4) refere o “notável intuito de concorrer para a educação popular, difundindo conhecimentos úteis e ensinamentos práticos”, promovendo conferências, palestras, excursões, “concorrendo ao mesmo tempo para a publicação de opúsculos e obras educativas”, tendo na direcção Tomás da Fonseca, César Abranches, Firmino da Costa, Manuel Figueiredo, Joaquim da Cruz e M. Cal Brandão.

<sup>597</sup> Cf. Maria Gracinda L. D. Gonçalves Marques, *As Universidades livres e populares portuguesas em Coimbra e Porto (Dos finais do século XIX à década de trinta do século XX)*, Braga, Universidade do Minho, ICS, tese de mestrado, 1999, t. I, pp. 114-167. Sobre a hipótese de dissidência, *ib.*, p. 165.

de Ph. Pettit<sup>598</sup>, ideal político fortemente matizado pela *República dos cidadãos*, de Renouvier. A ligação do IEL ao velho Centro Republicano Académico e o empenho pessoal na materialização destes projectos de Joaquim de Carvalho e de Sílvio Lima comprovam-se<sup>599</sup>.

A ULC, fundada a 5 de Fevereiro de 1925 por Joaquim de Carvalho, Aurélio Quintanilha, Manuel Reis, Almeida Costa, Tomás da Fonseca, Álvaro Viana de Lemos, António de Sousa e Alberto Martins de Carvalho (ainda estudantes), pelo tipógrafo-redactor Adolfo de Freitas e Floro Henriques, contou na sessão inaugural com a presença de Bernardino Machado e do vice-reitor da Universidade, Fernandes Costa, elegia um projecto de afirmação republicana e laica que acabou por ter papel mais diminuto do que architectara, dado o triunfo da ditadura militar e posterior consolidação do Estado Novo. Outros estrangulamentos são perceptíveis: temas como sexualidade e santidade, discutidos com ampla abertura na praça pública, conflituavam com a mentalidade dominante e censória da sociedade puritana de uma cidade provinciana. Instalou-se a ULC na Torre de Almedina, embora sem sede social reconhecida., recorrendo ao espaço do Ateneu Comercial (ao Pátio do Castilho) e da Associação dos Artistas para a realização de palestras e sessões públicas, contando, não sem restrições que após 1931-32 iriam inviabilizar o debate livre, com a cedência do salão nobre da Câmara de Coimbra. Na sessão inaugural, em 1925, Quintanilha marca a orientação republicana, laica (e libertária, com Tomás da Fonseca), aclamando a aproximação intelectual ao mundo proletário, o papel socialmente emancipador da instrução, estimulando o combate ao fanatismo e ignorância, do qual a escola se fazia porta-voz, em toda a actividade “atinente à cultura moral e social das massas populares”: “As classes dominantes hão-de ser necessariamente as primeiras vítimas da incultura das massas” esclarecia Quintanilha, e como “a escola não basta como fonte de cultura” tornava-se necessária a extensão universitária como “traço de união entre as camadas populares e a velha e

---

<sup>598</sup> Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, NRF, 2004, pp. 364-67.

<sup>599</sup> Cf. *Mundo Novo*, n.º 1, 4-II-1931, 7, cl.s 2 e 3.

gloriosa Universidade de Coimbra”<sup>600</sup>. Dadas as dificuldades orçamentais e o relativamente diminuto número de associados, situação agravada por 1929-1930, tornava-se inviável o cumprimento do programa proposto. Mas a debilitação não obstou a que a ULC abrisse extensão na Figueira da Foz (abril de 1929) por influência de Joaquim de Carvalho e com o apoio da Associação da Classe dos Carpinteiros Civis Figueirenses, com sessão inaugural nos Paços do Concelho.

Entre os colaboradores da ULC contam-se sobretudo professores universitários, do ensino médio ou elementar, mas também operários, comerciantes, profissionais liberais, estudantes e um polícia, que no seu conjunto realizam 205 palestras, além de actividades lúdicas e culturais, visitas de estudo, concertos musicais. Joaquim de Carvalho conta-se entre os conferencistas mais activos, com A. Viana de Lemos, Tomás da Fonseca, Falcão Machado, Rocha Brito, Aurélio Quintanilha, António de Sousa, Belisário Pimenta (depois director), Antero Seabra, Afonso Duarte, José Pinto Loureiro, Vitorino Nemésio, Maximino Correia e Sílvio Pélico. Os cursos versam História, Francês, Aritmética, Escrituração Comercial, Botânica, Dactilografia (num total de 19 cursos, até ao encerramento em 1933), decorrendo a par doutras realizações, tais como sessões cinematográficas, festas com carácter educativo (previstas nos art.s2º, §1 e 5º, n.º 2, dos Estatutos da ULC, *id. ib.*). Provavelmente, também a ULC leva a cabo a Biblioteca de Ciências Sociais<sup>601</sup>. Crescentes ataques à ULC, que se assumia como um fórum interclassista de promoção operária e popular norteadas pelo combate ao fanatismo e espírito de intolerância, evidenciam como a conjuntura política e mental fragilizara a consolidação do projecto, anulando-o por fim. Após célebre colóquio de Tomás da Fonseca, desmistificando a hagiografia antilaicista e antirrepublicana da saga ultramontana do *Santo Condestável* e da cruzada nacionalista,

---

<sup>600</sup> Cf. Victor de Sá, «Universidades populares durante a 1ª República», *Universidade(s)*, op. cit., I, p. 475. Também J. Pais de Sousa in *Guerra e Nacionalismo*, Coimbra, Fac. de Letras, 2008 (2009), pp. 375-77, estuda o documento. Art.º 2º § 6º dos Estatutos da ULC (Instituto de Educação Popular), cf. A. M. Nunes, «Os Estatutos da Universidade Livre de Coimbra», [http://virtualandmemories.blogspot.com/2007\\_10\\_1arciv.html](http://virtualandmemories.blogspot.com/2007_10_1arciv.html), 22-V-2008.

<sup>601</sup> Cf. *O Despertar*, n.º 1.355, de 19-II-1930, 1.



subiria de tom no final de 1932 a contestação reaccionária: membros do CADC boicotam nova palestra do republicano libertário, violentamente denegrado por Trindade Salgueiro no *Correio de Coimbra*<sup>602</sup>. Na última palestra da ULC, em 1933, o secretário-geral da Universidade, Oliveira Neves, que em 1931 se notabilizara numa conferência de matiz marxista, no Salão dos Artistas atacou frontalmente fascismo, nazismo e nacional-sindicalismo, o que lhe custará a expulsão do funcionalismo, na purga corporativa de 16 de maio de 1935.

As duas correntes da universidade popular, IEL e ULC, coligam-se em julho de 1932 no Centro Republicano de Estudos Democráticos de Coimbra (CREDC), objectivando “sem quaisquer preocupações de ordem partidária, o ideal de uma perfeita democracia, cooperando na manutenção e progressivo desenvolvimento das instituições republicanas, com o fim de conseguir justiça social que os deveres de solidariedade humana impõem imperativamente”. Preside à direcção Anselmo Ferraz de Carvalho, à assembleia geral Armando Gonçalves, e Joaquim de Carvalho integra a comissão de estudos com Sílvio Lima, Pinto Loureiro, Adriano Vaz Serra, Silva Gaio, Belisário Pimenta, Alberto Martins de Carvalho, V. Nemésio, Manuel dos Reis, Mário Silva, Tomás da Fonseca<sup>603</sup>. A vida efémera do CREDC ilustra a dificuldade do associativismo republicano, partidário e suprapartidário<sup>604</sup>, confrontado com a crescente repressão da ditadura, a desmobilização dos sectores mais activos e a política de aperto do ditador no cerco local: um jornal dito «republicano» denuncia

---

<sup>602</sup> Em “quatro horas de emoção funda”, o padre Lopes de Melo, colega no Seminário de Tomás da Fonseca, que se encontra na mesa, replica ao discurso do republicano, para quem Nuno Álvares não seria digno de memória. Na «reportagem», Trindade Salgueiro denigre Tomás da Fonseca: “tecnicamente o seu trabalho é um caos, moralmente uma verdadeira miséria”. O ataque ao “entusiasmo anticlerical” do “falsificador de textos” recrudescer (*Correio de Coimbra*, n.ºs 557, de 11-II-1933, 1 e 2; 558, de 18-II-1933; 565, de 8-IV-1933, 1 e 2) contra o “caluniador, que vem enlamear um nome honrado e glorioso”, “a memória de um herói que não pode defender-se nem chamar à barra um caluniador atrevido”, na estratégia ofensiva, sob falso pretexto defensivo e inversor (*agarrem-no senão ele mata-me*), já usada dois anos antes ao tentar abater Sílvio Lima na polémica de *Notas Críticas*.

<sup>603</sup> *Gazeta de Coimbra*, Ano XXII, n.º 2.917, 30-VII-1932, 1.

<sup>604</sup> José Manuel Martins e Artur Barracosa Mendonça «Notas políticas sobre Joaquim de Carvalho», *Litorais*, Estudos Figueirenses, ano V, n.º 9, 2008, pp. 81- 88.

os republicanos do CREDC, como um “grupo ateu que em nome da liberdade não tolera crenças”<sup>605</sup>.

Nesta federação é notória a dominância de membros politicamente alinhados com o Grupo de Estudos Democráticos (GED). Com efeito, apesar de se afirmar «plataforma» ou estrutura «complementar» da Aliança Republicano-Socialista (Azevedo Gomes, Mário de Castro, Norton de Matos, Tito de Morais e outros), o GED representava uma alternativa a esta organização, pelo menos como movimento suprapartidário. Criado em 1931, por Armando Marques Guedes (com António Sá Nogueira e Dias Pereira) o Grupo assinala nos seus traços constitutivos a intenção de robustecer a Democracia no interior da República, animado por «ideias liberais e socialistas» e dentro do típico programa seareiro, demopédico e assente num «iluminismo de elites», elitismo ao qual se terá a prevenção, porém, em não taxar de «anti-popular»<sup>606</sup>. Tratava-se, no fundo, de planear o saneamento económico e financeiro (sendo basicamente acríptico em relação à gestão republicana das contas públicas), escorado num ousado plano energético, na contenção da despesa e reabilitação das liberdades públicas e do parlamentarismo assente no modelo de alternância dual, de reforço das políticas de instrução e de saúde pública que a República anunciara, e de enunciação de uma política educativa que eliminasse o analfabetismo, generalizando a educação elementar estética, artística, técnico-profissional, dando particular relevo à educação popular e à sua capacidade organizativa. No ápice da grande polémica que nesse ano opusera Sílvio Lima à hierarquia eclesiástica, o GED condenava, em 1931, o «messianismo revolucionário» de 1910 e, contra o sectarismo escatológico, pugnava pelo apaziguamento que a lei Moura Pinto e a acção de Egas Moniz, em 1918, lograram estabelecer entre o Estado republicano e a Igreja ultramontana e antimoderna. Mas, para Marques Guedes, *ralliement* e respeito deveriam ser mútuos: não bastava o Estado

---

<sup>605</sup> *Diário de Coimbra*, n.º 765, 2-VIII-1932; Belisário Pimenta nas suas geralmente bem informadas *Memórias* (BGUC, *mns*, 3363, vol. 12, 1928-1932, p. 330), atribui o texto a Joaquim Moura Relvas.

<sup>606</sup> Cf. Norberto Ferreira da Cunha, «O Grupo de Estudos Democráticos (1931-1932)», AAVV, *Estudos de História Contemporânea Portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1999, p. 450

laico e republicano respeitar a Igreja, esta devia lealdade à República e às suas instituições, sem que isso implicasse acto de fé republicana ou pacto democrático por parte de Roma<sup>607</sup>.

Mais uma vez, Joaquim de Carvalho integrará o GED, fundado por um conjunto vasto de personalidades das quais se destacam os universitários Sílvio Lima, Hernâni Cidade, Aarão de Lacerda, Adriano e Augusto Vaz Serra, Maximino Correia, Newton de Macedo, Queirós Veloso, Virgílio Correia, M. Esparteiro, S. Trincão, Mário Silva, Cid de Oliveira, Lúcio de Almeida, Simões Ventura, Rocha Brito, Manuel de Andrade, Manuel dos Reis, Cupertino Pessoa, os docentes do ensino técnico superior Moses Amzalak e Gonçalves Pereira, e ainda Lopes de Oliveira, Agostinho da Silva, Palma Nunes, Vitorino Nemésio, César Abranches, Fernandes Martins, Martins de Carvalho, Eduardo Faria, Alberto e Eugénio McBride, Sérgio Nogueira, Lino Franco, Luís Cardim, Teixeira Rego, Pulido Valente, Zaluar Nunes, Avelino Cunhal, Dias da Silva, Magalhães Bastos, Salgado Júnior, Baltazar Valente, e outros<sup>608</sup>.

Estratégia diferenciada, objectivos convergentes, registava Sá Nogueira, “a organização espiritual da sociedade é mais necessária do que a sua reorganização política e social”<sup>609</sup>. Quer a matriz das Universidades livres e populares, nas quais o IEL, a ULC e no epígono o CREDC se integram, quer na vertente «doutrinal», o GED, que terá inspirado aquela última organização, visavam implementar e debater na praça pública, no momento em que esta se encontra sitiada já pelos seus inimigos, o autoritarismo e proselitismo, a cultura republicana fundada na opinião pública esclarecida e politicamente influente, formando ou reforçando aptidões profissionais e a consciência da acção cívica, promovendo a consolidação do bloco social histórico da própria República, ao mesmo tempo que conferiam

---

<sup>607</sup> Cf. *id. ib.* 452-456. A. Marques Guedes, *Páginas do meu diário*, op. cit., 268-270.

<sup>608</sup> Norberto Cunha, op. cit., pp. 467-468. Em 28-VI-1931, presidida por Maximino Correia, com Joaquim de Carvalho, Sílvio Lima, Rocha Brito, Anselmo F. de Carvalho, Adriano Vaz Serra, Alves de Oliveira, Marques Guedes abre a sessão de esclarecimento no Teatro Avenida superlotado, anunciando os quesitos básicos do programa de cultura cívica. A 14-I-1932, na polémica conferência de Sá Nogueira, «O Ideal republicano», que suscitaria o ribombar integralista, intervêm Catanho de Menezes, Brito Camacho, Duarte Leite, Aires de Sousa, Campos Lima, João de Barros, Severo Portela, Ferreira Martins.

<sup>609</sup> *Id., ib.*, p. 465.

pública visibilidade ao ideal da fraternidade e harmonia universais, consciencializando a dimensão societária do indivíduo mediada pela experiência múltipla da pedagogia, da acção cultural e da *praxis* cidadã<sup>610</sup>. De certo modo, o programa fora já anunciado pela *Humanidade*, «jornal dos estudantes de Coimbra», que em 1925 pugnara na linha seareira pela “democracia dos valores mentais”, potenciadora de uma “comunidade de obediência, livremente consentida”<sup>611</sup>.

A análise dos estatutos da ULC, já publicados, melhor evidencia como o desiderato de fraterna cooperação se mantinha na linha de defesa dos ideais republicanos, de matriz ou estro maçónico, os quais a «extensão» do IEL, e sobretudo o CREDC, movimentos confluentes em que se integrou Joaquim de Carvalho, também objectivavam. O que atesta que este participou activamente na frente republicana que mobilizava a cidadania de militantes partidários e republicanos sem partido, mações e profanos, anarquistas e sindicalistas. Republicanizar a República e reforçar os mecanismos de representação cívica e política, convertera-se num primado que a ditadura estilhaçaria durante mais de quatro décadas de *desrepublicanização*, desvinculando o patriotismo e a cultura cívica do livre e consciente *munus* do seu exercício.

Em 1931, dias após ter eclodido a «Revolta da Madeira», Carvalho partindo do erróneo diagnóstico de que a “ditadura está morta”, nutre a esperança da sua aniquilação legal. “Creio firmemente, porém, que não cairá revolucionariamente, porque hoje toda a tensão da oposição se dirige para o campo legal e moral. A marcha para a esquerda é irresistível – e para uma esquerda mais ou menos socializante(...). Uma ditadura vive ou da morte de emoção política ou de um forte pensamento, tensíssimo, para um amanhã. Que vemos? Uma exaltação da emoção política, já incoercível e sem receio, e ausência completa de finalidade. Aguenta-se, apenas; e nestes termos, a sua queda é fatal, mais dia, menos

---

<sup>610</sup> A. Pedro Pita, «O Poder de Saber – Competência e Cultura nas Universidade Republicanas de Educação Popular», sep. da *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 27 /28, Junho de 1989, pp. 249-74.

<sup>611</sup> *Humanidade*, n.2 (e último), 1-IV-1925, p. 2, col. 4.

dia. A queda pode pôr problemas graves de intranquilidade pessoal”<sup>612</sup>. A intensificação repressiva e a aceleração dos eventos, dos quais também ele próprio será o alvo, terá modificado a sua diagnose e após o *ano negro* da máxima intimidação, entre junho de 1934 e 16 de maio de 1935, isto é, do processo judicial interposto aos codirectores do *Diário Liberal* e da extinção coerciva da Imprensa da Universidade à expulsão do mais próximo colaborador, Sílvio Lima, centra-se Joaquim de Carvalho com excepcional vigor na obra pedagógica e escrita enquanto deixa um rasto de silêncio nos registos policiais e nos abaixo-assinados de papel com os quais os intelectuais e organizações cívicas do *revivalho* intentavam derrubar as armas da ditadura.

***Alvo dilecto da repressão:***

***vida e morte do Diário Liberal, jornal do Revivalho***

Joaquim de Carvalho terá breve mas marcante passagem pelo efémero *Diário Liberal*, cuja redacção se instalara em Lisboa, no Largo do Calhariz n.º 17, relevante veículo da opinião reviralista que contestava a consolidação do Estado Novo e a imposição doutrinária do salazarismo. Aparecido em Julho de 1932, fora seu primeiro director Evaristo de Carvalho sendo Manuel dos Santos redactor principal e Manuel Serras editor. Frentista, acolhia sensibilidades diversas do republicanismo e do pensamento democrático, mantendo firme defesa do ideal republicano: “O *Diário Liberal* saúda, comovidamente, todos os republicanos que se mantêm com firmeza, abnegação e espírito de sacrifício, na luta pelos princípios da Liberdade e Democracia, recordando, ao mesmo tempo, aqueles que morreram com os olhos postos na República e por ela souberam sacrificar-se nas horas dolorosas da adversidade”, lê-se no primeiro editorial (I-VII-1932), aspiração corporizada nas efemérides aos grandes vultos republicanos e na luta pontual a qualquer pretensão monárquica. Nesta fase da publicação assumiu particular relevância o debate em torno da morte no exílio do rei

---

<sup>612</sup> Carta a A. Pimenta de 5-IV-1931, AMAP, ct. 10; 29-4-4-152.

deposto em 1910, D. Manuel II. Comentadores consideram que o tempo da Monarquia tinha definitivamente morrido também ali. Vitorino Nemésio chega a ler a República como a legítima herdeira do verdadeiro espírito liberal iniciado por D. Pedro IV, concluindo que “nós, os portugueses republicanos, tendo pena do homem que morreu há dias em Londres, podemos estimar esse desfecho histórico e gritar *Viva a República!*”<sup>613</sup>. Teve o *Diário Liberal* plural colaboração de Mário Salgueiro (redactor), João de Barros, Celestino David, Emílio Costa, A. Pereira de Carvalho, Mário (Domingos) Monteiro, Herculano Nunes, Bourbon e Menezes, Vitorino Nemésio, Brito Camacho, Norton de Matos, António Pereira de Magalhães, Jaime Brasil, Duarte Leite, António Botelho Moniz, Julião Quintinha, J. Perpétuo da Cruz, Tomás da Fonseca e António Sérgio.

Suspensa a publicação no n.º 190, a 4 de fevereiro de 1933, ressurgiu a 13 de maio, sob um conselho directivo no qual figura Joaquim de Carvalho com Evaristo de Carvalho, Mário de Azevedo Gomes, Hernâni Cidade, Carlos Lopes de Alpoim, João Ribeiro Gomes. Terminará no II ano, no n.º 436 (25-I-1934). Nesta segunda fase da publicação, será significativa a reiterada convicção de que “Liberdade e Democracia continuam sendo os seus nobres ideais por entender que sem eles não pode haver Progresso nem pode haver Civilização” e a promoção de debates em torno do papel dos intelectuais e em defesa da intervenção cívica dos *clerics*, nos quais se destaca Joaquim de Carvalho. Certamente animado pelo recente reconhecimento internacional do seu combate de ideias (em fevereiro fora agraciado pelo presidente da República Francesa com a *Ordre National de La Légion d’Honneur*<sup>614</sup>), assinará, a partir de 31 de maio, um conjunto de onze artigos de intervenção, «Liberalismo e democracia», «Com a razão nas mãos e ao lado, para refresco, um cálice de bom senso» (6), «Sobre a ideia de Estado Total» (3) e «Reflexão sobre a Universidade». Não se entende o critério do editor da *opera omnia*, o professor Pina Martins, que prestou trabalho notável ressaltadas quase inevitáveis lacunas, ao amputar

---

<sup>613</sup> *Diário Liberal*, «O significado histórico da morte de D. Manuel», n.º 9, 10-VII-1932, p. 1, cl.s 5-6

<sup>614</sup> Decreto de 27-I-1933, emitido o diploma a 10-II-1933 cujo certificado (2.ª via?) foi passado a 11-3-1957: [www.joaquimdecarvalho.org/Files/Fotobiografia%20-Tratadas\\_small/47](http://www.joaquimdecarvalho.org/Files/Fotobiografia%20-Tratadas_small/47)

do título original (não no *Jornal Liberal*, como por lapso aparece na cota bibliográfica da *OC*) a sugestão ao *refresco* e ao *cálice de bom senso*, além da alusão estival do texto (escrito nos finais do Verão, entre 30 de agosto e 18 de Outubro) e uma outra copiosa referência ao “licoroso néctar” da metafísica, pois se “*só a metafísica nos salva*”, então que “*viva e venha a nós o reino da metafísica!*” e o registo sócrático de quem ousa, como o Grego, “dissentir da massa, dos oligarcas ou dos tiranos, no fundo sempre tirania” (*OC*, VI, 267).

O conjunto destes textos, da maior oportunidade, que Carvalho assina no jornal visam “fazer política construtiva” e “convidar as mentes a que pensem as coisas segundo os nossos princípios morais e políticos” (*OC*, VI, 291). Mas sua pedagogia da democracia e da liberdade, conceitos antagónicos conquanto convergentes, seria contestada em nome do socialismo pelos jovens recém agrupados na Renovação Democrática (Domingos Monteiro, Manuel Anselmo, Mário de Castro, Álvaro Ribeiro, Adolfo Casais Monteiro, Delfim Santos, Eduardo Salgueiro, José Marinho e outros) cujas objecções seriam duramente refutadas por Carvalho, convidando-os a *atravessar a nado o pélogo da metafísica* na aventura solitária da reflexão, “a nado e, só a nado, sem bóia nem comitiva”, apenas com a consciência de si próprio e “a desconfiança de que à sua volta as águas escondem correntes traiçoeiras”.

Que correntes eram essas? As que inundavam as moções intelectuais e submergiam a esfera das liberdades, relegitimando no Estado o *ius imperium* invasor: “assim pensam os absolutistas de todos os tempos. Podem variar os dizeres, os fazeres, e os quadros sociais; porém a unidade de inspiração ideológica permanece inalterável, revelando de *per si* só que no domínio puro das ideias, das essências donde brotam as realidades, não há progresso: há verdade, há erro, há probabilidade”. Urgia pois que os jovens antagonistas, que reivindicavam a maior intervenção estatal contra o «caduco» demo-liberalismo, se submetessem a uma “urgentíssima operação: extrair a catarata do progresso das ideias” e retomar à via clara do “diálogo entre governantes e governados” substituído pelo “monólogo de Dâmocles” o que paulatinamente, em convergência com a o primitivismo da acção directa, a devastação da I Guerra, o advento das

massas no cenário político com suas formações “em cunha compacta, seus instintos em ebulição e suas apetências em delírio”, a proletarização da classe média, “evaporaram a consciência jurídica colectiva, que paulatinamente se formara durante o século XIX.” (cf. OC, VI, 261-282). No início da série de réplicas António Sérgio, já em Lisboa relatando mais uma detenção na polícia política, envia a Carvalho entusiástica missiva de apoio – ”Felicito-o pelo artigo Democracia e Liberalismo, no *Diário Liberal* de há dois dias. Aquelas palavras lúcidas estavam sendo necessárias, porque os nossos jovens amigos da Renovação Democrática resolveram fazer-se notar pela audácia da asneira, infelizmente”<sup>615</sup>.

E quando colaboradores do *Diário Liberal* atacarem Alfredo Pimenta, replicará este a Carvalho por carta, “ontem eram França Borges e Artur Leitão que ameaçavam o Junqueiro e o Teófilo (...) Hoje são os garotos do Liberal que passam por cima de Joaquim de Carvalho”<sup>616</sup>. Face à continuidade dos ataques, Carvalho garantirá pessoalmente a Pimenta, em nova carta: “Pela última vez lhe espero escrever acerca das ofensivas graçolas, a seu respeito, saídas no jornal de que faço parte. Última vez, repito, e todos estão de acordo; porém estamos longe, e isso explica tudo. Creio ser nosso dever fazer jornalismo sem combate pessoal, e mesmo que mais ninguém o faça, deve fazer o jornal, a que me liga uma quota de responsabilidade. Há na minha repulsa muito de amizade, mas há também uma atitude geral e impessoal para todos. Como poderemos civilizar este povo se lhe propiciamos o ácido sulfúrico?”<sup>617</sup>.

Alvo de processo judicial, para o qual não se encontra justificação plausível e para cujo álibi oficial terá contribuído a actuação de confronto que o *Século* de João Pereira da Rosa lhe move, o conselho directivo do *Diário Liberal* seria intimado, com instrução de processo no foro penal, sendo Joaquim de Carvalho, Hernâni Cidade e Mário de Azevedo Gomes, com Ribeiro Gomes e Evaristo de Carvalho judicialmente acusados. Instaurado

---

<sup>615</sup> «Cartas do exílio de António Sérgio a Joaquim de Carvalho», c. de 18-VII-1933, op. cit., p. 1011.

<sup>616</sup> «Cartas de Alfredo Pimenta a Joaquim de Carvalho», *RHI*, art. e op. cit., p. 1000.

<sup>617</sup> Carta de JC a Alfredo Pimenta, de 24-IX-1933, AMAP, ct: 10-29-4-5-35.



em julho de 1934, no mesmo mês em que o governo de Salazar anuncia o encerramento em Coimbra da Imprensa da Universidade, o pleito contra o conselho directivo do jornal, alegava a matéria noticiosa considerada difamatória pelo *Século* em torno de vários temas interditos e escândalos económicos que a governação da ditadura tentava camuflar, nomeadamente as peças jornalísticas “O caso do Conde de Monte Real e da Companhia Nacional de Navegação”, “O grande escândalo do Cabo Mondego”, “Novo Contrato da Companhia dos Telefones” e “Um caso com o banco Lisboa e Açores” e também a querela por difamação ao autor destes artigos e da controversa réplica que este, Mário Salgueiro<sup>618</sup>, deu aos ataques de *O Século* em «Resposta a um vilão». Em fevereiro de 1935, um Tribunal colectivo de primeira instância dos 1.º e 3.º distritos criminais condenara os alegados “caluniadores” a penas materiais e a prisão efectiva (8 meses e 23 contos de indemnização ao director de *O Século*). Mas interpondo recurso da decisão, o *Diário Liberal* levou o processo ao Tribunal da Relação, sendo o acórdão que absolvía todos os condenados, pronunciado em janeiro de 1936.

*O Século* interpôs último recurso ao acórdão absolutório mas julgando-o improcedente, em janeiro de 1937 o Supremo Tribunal de Justiça negou-lhe provimento definitivo<sup>619</sup>. Finalmente absolvidos os réus do processo de intenção, Hernâni Cidade, Azevedo Gomes e Joaquim de Carvalho não encontrarão condições subjectivas e objectivas para reabrir o jornal, apesar de serem alvos de uma homenagem de democratas e oposicionistas, a qual o jurista Carvalho rejeita, por não se querer sobrepor formalmente à determinação de um caso julgado por um tribunal superior, como irá alegar. Mas em posterior depoimento judicial, o filho Joaquim Montezuma

---

<sup>618</sup> Mário Salgueiro seria director do periódico *O Liberal*, surgido a 1-IX-1935, assumido sucessor de *A Cidade*, “semanário republicano” como se anuncia no n.º 2 (3-IX-1935) e que a partir de 7-XI passa a “bi-semanário republicano”. A publicação, noticiarista, bem diversa da orientação editorial e de opinião do *Diário Liberal* e destituída da valiosa colaboração que este mantivera, terminaria no n.º 42, de 14-V-1936.

<sup>619</sup> Dados adiantados por João Montezuma de Carvalho, in Aires Antunes Diniz, *Cartas a Joaquim de Carvalho*, trabalho cit. Veja-se ainda «Diário Liberal» in Mário Matos e Lemos, *Jornais Diários Portugueses do Século XX. Um Dicionário*, Coimbra, Ariadne Editora / Ceis20, (2006), pp. 305-307.

de Carvalho confirma, sob juramento, que levados “os três catedráticos a julgamento no tribunal da Boa Hora por «crime» de ofensas à corrupção salazarista entronizada por Guilherme Pereira da Rosa”, o espectro do desterro não deixou de pesar sobre as suas cabeças: “O juiz do processo a julgamento absolveu os 3 co-réus mas logo a seguir pediu licença e não voltou ao cargo (sabia que ia ser perseguido sempre). Estavam ameaçados com pena de degredo para o Tarrafal, na ilha do Sal”.<sup>620</sup>

O testemunho poderá ser contudo impreciso, pelo menos num aspecto, pois não se esclareceu se ao atribuir a autoria da queixa a Guilherme não a deveria (também) atribuir ao pai, João Pereira da Rosa, que à época é já um «arrependido» e enfileirara por Salazar e o Estado Novo, depondo a antiga tradição republicana do jornal que dirigia, servindo de interposta lança dos desígnios mesmos da ditadura. E no conteúdo do processo judicial por difamação que João Pereira da Rosa teria tentado contra o redactor Mário Salgueiro, com o qual a direcção do *Diário Liberal* se solidarizou, teria sido este condenado ao pagamento de multas e uma indemnização ao queixoso por crimes de “abuso de liberdade de imprensa e por injúrias”. Mas no essencial era correcto o depoimento, ao ligar a queixa do *Século* ao desígnio governamental de eliminação política do *Diário Liberal*, porquanto, como lembrava o jornalista Carlos Ferrão, “obedientes à sua pressão, *O Século* e Pereira da Rosa acomodaram-se, perdendo o primeiro a sua feição de instituição nacional autónoma, e resignando-se o segundo ao declínio”<sup>621</sup> daquele que fora um dos órgãos mais eficazes e emblemáticos da propaganda, formação e informação republicanas.

Encerrado o jornal, sedimentavam-se materiais na axiologia da resistência e no estóico e inorgânico combate ao Estado Novo que, no caldeirão das várias culturas oposicionistas (republicana, socialista, democrata, comunista, anarquista, esta até ao final da guerra civil espanhola), também os idealistas protagonizaram, valores arrolados em 1937 por Agostinho da Silva noutro periódico da Oposição: “A pouco e pouco nos vamos

---

<sup>620</sup> BFF, *Espólio Joaquim de Carvalho*, Cx. Arquivo Pessoal, PES, 31.1.

<sup>621</sup> Carlos Ferrão, «O *Século* que eu conheci», *Diário Popular*, 7 e 12-II-1977; J. Medina (ed.), *História contemporânea de Portugal, Ditadura*, II tomo, Lisboa, Amigos do Livro, 1985, p. 210.

sentindo superiores; no meio em que vivemos, embora ingrato e áspero, embora tentando descobrir as piores intenções nos actos mais nobres, se vai lentamente penetrando de admiração ante a nossa atitude”<sup>622</sup>. Mas nesse *Sol Nascente* anos depois condenar-se-ia a atitude humanista dos que revelavam a subserviência dos intelectuais à agenda instante: “Como Julian Benda viu mal o seu problema... Como *La Trahison des clercs* é um livro envelhecido na parte em que convida os intelectuais a pregarem de longe, sem descerem à liça, as *verdades intemporais*...”<sup>623</sup>. E quando Benda descer à liça, voltando atrás pensando ir em frente, comprovará como as verdades temporais, conjunturais, mesmo sem *vox*, falam mais grosso.

### ***Alvo dilecto da repressão salazarista: a extinção da «pequena tipografia sábia»***

A liquidação da Imprensa da Universidade em 31 de Agosto de 1934, três anos após ter sido afastado da direcção da Biblioteca Geral, deixa Carvalho perplexo, “até me dão a honra de ser coveiro dos melhores anos da minha vida”, confia então a João de Barros (*OC*, VIII, 134-35). Mas seria o sinal maior da guerra que a repressão sistemática, político-policial, movia à obra e ao intelectual republicano, encerrando um fórum onde se discutia com grande amplitude filosófica e controversa *doxa*, autores, temas e problemas, como de todos os lados se certifica, de António Sérgio e Raul Proença a Hipólito Raposo, de Aurélio Quintanilha a Eugénio de Castro e Alfredo Pimenta. A sua acção *heterodoxa*, como a descreveu Sílvio Lima, causar-lhe-ia outros dissabores: Carvalho seria acusado, por certos sectores da esquerda *presencista*, de ceder à Reacção na extinta Imprensa da Universidade, num extemporâneo ataque de Albano Nogueira que contesta a edição de Manuel Anselmo (*Soluções críticas*) e sobretudo de João Ameal (*No limiar da Idade Nova*), que “além da copiosa

---

<sup>622</sup> Agostinho da Silva, «Considerações sobre a perfeição», *Sol Nascente*, n.º 11, 15-VII-1937, p. 3.

<sup>623</sup> A. T., «A traição dos intelectuais», *Sol Nascente*, III, n.º 36, 1-VI1939, p. 12, col. 1.

bebedeira que sempre apanha (...) é supinamente ridículo” ao copiar “falsidades” de Maritain, Bardieff, Henri de Mann<sup>624</sup>. Vindo ao terreiro, com as oficinas em estertor, Carvalho aclara que há dois anos incitara Ameal, sem prefixar o tema, de modo “a dar a uns jovens o sentimento de responsabilidade intelectual, a outros, ânimo para se revelarem, e ao público o panorama da nossa juventude actual”, pois a colecção não era “monopólio de uma tribu, nem monólogo de um élan literário”: “o meu impenitente e já agora inconvertível liberalismo não me consentia outro procedimento” e quanto mais dispersa e díspar colaboração “tanto melhor para a República das Letras e para a exemplaridade da sua cidadania”.<sup>625</sup>

O episódio elucida em parte o problema muito discutido da extinção da IU. Numa coisa acordavam os que á esquerda *científica* e à direita ultramontana e caudilhista, ao *desconfiarem* do projecto editorial de Joaquim de Carvalho: tratava-se de um programa de gente livre. Continua voz corrente que Salazar, numa perseguição *ad hominem*, terá sido o grande e único responsável pelo fecho da Imprensa da Universidade, que no papel encerrou definitivamente as portas em 31 de agosto de 1934. Porém, têm sido desordenadas as possíveis explicações: interesse na promoção da empresa Coimbra Editora L.<sup>da</sup>, a editora dos lentes, perseguição ideológica, rivalidades pessoais<sup>626</sup>, sem se atender ao passo documental que dá nova luz explicativa. Uma das fontes para esclarecer o caso, compulsada no processo da Pide de Joaquim de Carvalho, é a da própria *informação confidencial* exarada pela delegação de Coimbra ao director nacional, em 1949, e que traslada o teor do coevo registo da Polícia de Informação de 24 de fevereiro de 1928, segundo o qual “existem fortes suspeitas de que os panfletos intitulados «Ao Povo Republicano» e «Ao Exército Republicano» tenham sido mandados imprimir

---

<sup>624</sup> «Um pensador em segunda mão»; *O Diabo*, n.º 23, 2-XII-1934, p. 8.

<sup>625</sup> *O Diabo*, n.º 24, 9-XII-1934, p. 6

<sup>626</sup> Cf. J. P. Lopes de Azevedo, *Roteiro da Exposição-homenagem...*, op. cit., pp. 22-23; J. Peixoto, «A acção de Joaquim de Carvalho na Imprensa da Universidade» in op. cit., pp. .XL-LIII; L. Reis Torgal, «O contexto político da extinção da Imprensa da Universidade pelo Estado Novo», *Imprensa da Universidade de Coimbra. Uma história dentro da história*, Coimbra, IU, 2001, pp. 93-124.

pelo epigrafado”, suspeita avolumada no mês seguinte, na informação de 21-III-1928, posteriormente também arrolada pela Pide, constando que “os últimos panfletos distribuídos nesta cidade devem ter sido impressos na Imprensa da Universidade de que é Director, de conviência com o coronel Bandeira e José Rodrigues da Costa que anda fugido”. Outra acusação constante da *informação* é a de ter integrado, em junho de 1931, a comissão municipal da Coligação Republicano-Socialista que visava derrotar eleitoralmente a ditadura<sup>627</sup>.

Note-se porém que a actuação policial não ocorre em 1928, nem em 1931, por ocasião dos panfletos de apoio à greve estudantil, mas em 1934. Ademais, já em 3 de outubro de 1933 fora a Imprensa vasculhada pela força policial, conquanto Cândido Nazareth, o chefe das oficinas e braço direito de Joaquim de Carvalho na administração, se tivesse posto em fuga dias antes. A polícia da informação farejava o rasto de exemplares do jornal oposicionista *A verdade*, dirigido por Armando Cortesão e cuja composição tipográfica clandestina nas próprias instalações da Imprensa teria constado ser do conhecimento ou feita com a conviência dos funcionários e do próprio director da Imprensa, ou, noutra hipótese, para cuja composição tinham sido utilizados tipos próprios da oficina universitária, O próprio jornal, no n.º 6, impresso já em Madrid, relata que “por um mero acaso foi descoberta a tipografia em que se imprimiu o n.º 5 de *A Verdade*. Não se julgue, porém, que tal se deve a inteligência ou argúcia dessa alcateia de feras e cadastrados dignamente comandados por dois dos mais completos facínoras que Portugal jamais conheceu, os irmãos Paço – chamada «polícia de informações»” que “souberam disto por mero acaso: a filha da mulher do dono da tipografia soube que lá se publicava qualquer coisa clandestina, o que confidenciou a um namorado, bandido que já tinha pertencido à polícia de informações, de onde fora expulso mas onde já está de novo, o qual para ganhar o prémio de 40 000\$ imediatamente fez a denúncia. Presos o dono da tipografia e três

---

<sup>627</sup> TT, Arquivo da Pide-Dgs, processo PI 645 NT 10390, fl. 120. Recorreu-se à versão digitalizada do processo disponibilizada por cortesia da senhora Dr.ª Débora Dias, a quem muito se agradece.

pobres tipógrafos, cuja responsabilidade é mínima, foram horrorosamente espancados e martirizados até referirem os nomes de uma ou outra pessoa que sabiam estar ligados à publicação de *A Verdade*, e de outras que apenas supunham ou nada sabiam”<sup>628</sup>. Regressado das férias estivais, em finais do mês, confirmando desconhecer o caso, Carvalho assegura numa carta a Alfredo Pimenta que a *Imprensa nula responsabilidade* assumiu no assunto:

A correr: duas palavras apenas para lhe dizer rotundamente que a Imprensa da Universidade não tem responsabilidade material nem moral no caso do Nazareth. Quando regresssei aqui no dia 3 do corrente esperava-me essa estupenda e inacreditável coisa da fuga do Nazareth. A polícia tudo apurou, eu por minha parte também fiz um inquérito para um governo pessoal, e de tudo isto se conhece que o jornal foi feito numa tipografia da Sofia<sup>629</sup> – onde a polícia apreendeu as formas – e que, possivelmente, o Nazareth iria provar. Pelo menos creio ser esta a sua responsabilidade. Como calculará ao assombro sucedeu a inquietação pela casa, e sobretudo moral, porque me indignava a ideia de que alguém pensasse que eu, que tenho coragem das minhas opiniões, que as subscrevo, poderia ser um colaborador e patrocinador de coisas anónimas, mormente num estabelecimento público, que eu devotadamente quero, pela obra cultural que me permite realizar. Custou-me muito convencer-me da actuação do Nazareth, tanto mais que me estava substituindo, mas a verdade nua e crua é que ele não embarcou na aventura mais do que a sua responsabilidade pessoal. Aqui, tudo se excluiu rapidamente, não carecendo a polícia, sequer, de me ouvir; mas é evidente que Nazareth e Imprensa são ideias associadas, e daí esse boato que lhe chegou, e certamente está fazendo a roda de Lisboa. Esse boato se desfará, porém deixa um rastro de suspeição que me ofende. Como foi o escantado velho levado a isto? Não sei, nem suspeito, mas parece fora de

---

<sup>628</sup> *A Verdade*, n.º 6, Outubro de 1933, p. 8. Cf. Jorge Custódio, art e op. cit. , pp. XLIX-LIII.

<sup>629</sup> Tipografia de Manuel Reis Gomes, junto à igreja do Carmo. Encarcerado longo tempo o proprietário, deportados para Angra do Heroísmo os três tipógrafos, arrestado o material tipográfico e maquinaria a Polícia de Segurança Pública instalaria aí a sua tipografia.

dúvida que o A. Cortesão se envolveu na coisa. Aqui tem a verdade nua. A coisa foi descoberta na véspera ou no próprio dia do meu regresso aqui e desde 4 dias antes que o Nazareth se ausentara. Quando cheguei e fui informado no dia seguinte do que se passara fiquei assombrado, e para que a vida da oficina nada sofresse tive de ser director das oficinas, distribuindo o trabalho, coisa que ainda faço, embora o Nazareth já tenha substituto. Escrevo à pressa, mas aí fica o essencial.<sup>630</sup>

Outras pistas, dir-se-ão fundamentais, poderão compulsar-se na mútua correspondência, que totalizam quasi duzentas e cinquenta cartas, de Alfredo Pimenta para Joaquim de Carvalho, a primeira há muito editada na *Revista de História das Ideias* (1987)<sup>631</sup> e na réplica de Carvalho, agora em vias de publicação. A intensa mas não muito prolongada troca epistolar (1922; 1925-1935) confirma que a relação pessoal assentaria basicamente no mútuo interesse nutrido por edições e livros, sobretudo os editados pela Imprensa da Universidade, a despeito dos correspondentes se situarem nos antípodas políticos e idiossincráticos, como reiteradamente assumem. Para se perceber o nível de intimidade diga-se que iniciada a troca epistolar com a pretensão de Pimenta publicar na Imprensa da Universidade as cartas a si dirigidas pela recém-falecida professora Carolina Michaëllis de Vasconcelos, as relações vão-se estreitando. Carvalho dá-lhe a ler uma tradução sua do *Discurso do Método* (que também António Sérgio conhece) mas que não publicará, muito elogiada pelo interlocutor e confia-lhe, já em 1928, que vai preparando uma tradução da I parte da *Ética*, que finalmente editará em 1950, ao que com humor Alfredo Pimenta refere que andaria a “pregar Spinoza aos Bárbaros”<sup>632</sup> e num tom bem mais

---

<sup>630</sup> Carta de JC a Alfredo Pimenta, de 2-X-933, AMAP, ct: 10-29-4-5-37. Como relata Câmara Reis a Armando Cortesão (carta de 7-IX-1934, *in* Jorge Peixoto art. e. op. cit., p. LXIII), Cândido Nazareth “esteve escondido até ser julgado, creio que durante dez meses. Depois apareceu e pagou a multa de 14.400\$, dentro do prazo marcado, convencido de que o reintegravam no lugar. Mas tal não aconteceu, estando o caso pendente e entregue às boas graças e advocacia do Abel de Andrade, famigerado esteio do catolicismo e da ditadura”.

<sup>631</sup> Maria do Rosário Azenha e Olga da Cunha Ferreira, «Cartas de Alfredo Pimenta para Joaquim de Carvalho. 1925-1935», *RHI*, 9, 1987, pp. 935-1016.

<sup>632</sup> *Id. ib.*, p. 959.

sério reconhecerá, mais tarde, que “a sua paixão pelo homem da *Ética* coloca-o em condições de primeira ordem para nos dar uma apreciação do conjunto do Espinosismo”<sup>633</sup>. O plunitivo da direita não se enganava, embora ao contrário do que aconteceu com a *Antheriana*, Carvalho não fez a releitura impressa dos seus próprios trabalhos; e sobre pedidos de livros ali editados, números da *Revista da Universidade* ou separatas, dicas e alvitres sobre outras edições mais ou menos raras se desenrola a fala; também Carvalho aprecia que Pimenta recenseie na coluna que mantém no *Diário de Notícias*, «Cultura estrangeira, cultura portuguesa», alguns dos títulos que ele próprio edita.

Os níveis de mútua confiança vão-se afirmando em crescendo. Por isso se entende que, numa missiva «absolutamente confidencial» enviada em julho de 1933, no dia imediato à demissão de Gustavo Cordeiro Ramos do Ministério da Instrução Pública, e após Alfredo Pimenta lhe ter assegurado formalmente que “se a Imprensa da Universidade ainda está de pé, deve-o exclusivamente ao Gustavo Ramos, que a defendeu, com tenacidade e decisão das tentativas de extinção. Neste momento em que ele desce as escadas do ministério, saiba o que a Imprensa da Universidade lhe deve”<sup>634</sup>, Carvalho indague sobre o que se passou *de facto* no Conselho de ministros:

A sua carta surpreendeu-me e não me surpreendeu. Surpreendeu-me pelo facto – porque nunca me passou pela cabeça que tivesse pensado em destruir esta respeitável cara, peça singular e característica do nosso país; e não me surpreendeu porque conhecendo o G. Ramos há anos, antes de ser ministro, não confundi a pessoa com o ministro. Se este era apaixonado, até mesmo faccioso, eu não levava isto para o outro campo. Eu todo o caso eu sou uma pessoa justa, não esqueço nunca o que significa ou impõe gratidão – dá-se mesmo o caso de ser *post-mortem* ou no infortúnio que eu honro os amigos, jamais os importunando quando no galarim – e se me consente pergunto-lhe o que houve e como houve.

---

<sup>633</sup> *Id. ib.*, carta AP de 8-VIII-1932, p. 975.

<sup>634</sup> *Id. ib.*, carta AP de 26-VII-1933, p. 993.



Sou indiscreto? Bastar-me-á então a sua palavra, mas se puder fazer um pouco de história muito me contentaria<sup>635</sup>

Para responder ao solicitado, Pimenta relata de boa fonte, provavelmente a do antigo ministro mesmo, com o qual mantém as melhores relações pessoais, os dados de uma “história que pode servir-lhe para apreciar os homens”:

1.º Quando foi da greve académica que se deu como estimulada pelo meu amigo, no Conselho de Ministros, propôs-se a sua demissão de Administrador da Imprensa, mascarada com a dissolução da Imprensa. O Gustavo Ramos, alegando o prestígio da Imprensa e o seu prestígio pessoal e administrativo opôs-se terminantemente. Dias depois, como se voltasse a insistir no caso, o Gustavo Ramos decidiu demiti-lo de Director da Biblioteca [1931].

2.º Quando foi da amnistia, como o Ramos, antes de a votar, desejasse saber quem era beneficiado, o Manuel Rodrigues observou-lhe: é singular que V.<sup>a</sup> Ex.<sup>a</sup> esteja com isso, quando não foi capaz de tirar a casa do administrador da Imprensa da Universidade, tendo ele instigado a greve. Ao que o Gustavo Ramos respondeu que o não fizera porque o não deveria fazê-lo.

3.º A Imprensa já poderia ter a esta hora a máquina que por intermédio da Academia Real das Ciências, o Gustavo Ramos lhe arranhou, quando a tirou da Tipografia da Biblioteca Nacional. *Mas há uma grande vontade contra o administrador da Imprensa da Universidade por parte de quem pode supor.* Daí a dança e contradança de contas e pareceres etc. Aqui tem. Não há mais nada.<sup>636</sup>

A diversidade das relações epistolares que tece com grande franqueza e frontalidade, é a melhor fonte para apreender na posição de Joaquim

---

<sup>635</sup> Carta de JC a Alfredo Pimenta, de 26-VII-1933, AMAP, ct: 10-29-4-5-30.

<sup>636</sup> «Cartas de Alfredo Pimenta para Joaquim de Carvalho.», op. cit., de 28-VII-1933, p. 994. Sub. ns.

de Carvalho a crescente intuição, ao longo de 1933, do que estava já em marcha e seria finalizado pelo art. 38.º do decreto-lei 24.124, de 30-VI-1934, e decreto-lei regulamentar 24.440, de 20-VII-1934; como relata a João de Barros, no dia imediato à extinção: “*eu posso dizer-lhe, de uma forma categórica, que o silêncio oficial e a demissão do Sousa Pinto são a prova das razões puramente pessoais (...)* A coisa foi longamente premeditada e decantada, e no fim apenas se justifica com a actual Constituição, que não permite ao Estado a concorrência com a indústria particular. Verifica-se, portanto, que oficialmente o Estado não quer saber destas coisas que trazem consigo a defesa da língua, das letras e da cultura desinteressada” (carta de 1-VIII-1934, OC, VIII, 134-135, *sub. ns*). Já sua a demissão da direcção da Biblioteca da Universidade, em 1931, “a facadinha que me deram”, o pusera de sobreaviso, “cheguei a pensar a sério”, escreve em junho dessa ano a Rodrigues Lapa, se não estaria “obrigado a ganhar a vida no Brasil ou em Espanha. Agora, porém, parece que tudo se desvaneceu: mas confesso que durante três dias sofri esta coisa horrível de ver diante de mim a incógnita de uma vida nova. Que nunca passe por esse transe”<sup>637</sup>, alvitrava ao confidente que iria experimentar semelhante e real transe quando for expulso do ensino universitário em maio de 1935 e peregrinar por Espanha e Brasil.

E se desde 1931 Carvalho sabe que a sua posição universitária é vacilante, o inesperado pedido de demissão de Alexandre de Sousa Pinto, o ministro da instrução em 34, não lhe deixará dúvidas sobre o que está ocorrendo. Carvalho está fortemente convicto que Manuel Rodrigues Júnior, seu antigo correligionário nos Reconstituintes, por profunda aversão pessoal está implicado no enredo que o impugna na direcção na Imprensa. Já em Agosto de 1933, um ano antes da extinção, note-se, Carvalho prometera a Alfredo Pimenta: “Reservo para uma cavaqueira, em Lisboa, a explicação profunda da atitude do homem da justiça. Surpreendeu-me em todo o caso, porque aqui, foi um momento nessa saleta que por minha mão – a pedido dele, claro – fez a sua entrada na política, acompanhando o

---

<sup>637</sup> *Correspondência de Rodrigues Lapa*, op. cit., 30-31, cartas de JC de 7-VI e 13-VII de 1931.

Á[lvaro]. de Castro, etc. etc.”<sup>638</sup>. A partir daqui, pode ler-se com meridiana clareza a intuição de Carvalho, ou informação que detinha sobre o que ocorria e quais as autênticas motivações e circunstâncias da extinção da sua «pequena tipografia sábia», como, na leitura de Renan, caracterizaria a editora universitária que dirigira. Escreve ele a Pimenta:

Muito obrigado por tudo. Creia que nunca esquecerei o que me diz e sobretudo o que não me diz e faz. Eu também sou assim – aliás estrutura de todos os homens independentes. Poderei provar-lho um dia, fazendo e não dizendo? Talvez.

De tudo isto, parece-me concluir:

- 1) que a origem, daqui, resultou da inveja e o ressentimento pessoal
- 2) que a semente caiu bem no ânimo do César, e assim se transformou de pessoal em política.
- 3) que ao agradável destas coisas alguns pensaram no útil, que lhes adviria

O que se passou na Universidade é reles. Tenho vergonha de lho louvar. Basta que lhe diga que houve e há quem duvide que se trate da extinção de um organismo universitário. É claro que isto é precisado pelos que nunca trabalharam, e sofrem a raiva impotente pela situação dos que trabalham. Nada valem, mas são quem manda. Bastaria a demissão do Sousa Pinto para provar a injustiça e inconveniência da medida. Mas isto tudo é já história, e a verdade é que a Imprensa fechará, se é que o terreno se não salgue, para extirpar qualquer renascença. (...) Não lhe posso descrever a mágoa que senti quando abruptamente recebi a notícia. Senti que ruíam os melhores anos da minha vida e as mais queridas ilusões e devoções. Depois veio a calma. Agora encaro a frio a minha vida, que naturalmente terá de ser a de um grilheta da pena.<sup>639</sup>

A mágoa profunda invade-o, confessa-o por escrito, descrevendo um cenário íntimo penoso: “Com efeito, consumou-se a coisa. O cair da tarde

---

<sup>638</sup> Carta a Alfredo Pimenta, de 1-VIII-1933, AMAP, ct: 10-29-4-5-32

<sup>639</sup> Carta a Alfredo Pimenta, de 12-VII-1934, AMAP, ct: 10-29-4-5-51.

de ontem foi cruelíssimo: todo o pessoal me caiu nos braços a chorar. Foi uma despedida fúnebre, e para além da tortura de ver marchar para o desemprego 50 pessoas, ou antes famílias, o sentimento amargo de que algo morria em Portugal”<sup>640</sup>. E a reflexão mais profunda acompanha esse sentimento de perda. A Pimenta arrola numa das derradeiras cartas, antes do abrupto corte: “Amanhã ou depois, em Coimbra ou em qualquer outra cidade terá de ressurgir um organismo com feição idêntica. Sempre assim foi em Portugal desde 1537, e sê-lo-á necessariamente amanhã, passado o eclipse. E a razão é simples. É que não é possível, pela carência do mercado e da expansão da nossa língua, que o editor particular, à maneira da França ou da Alemanha, acometa a publicação do que interessando à comunidade e à continuidade das gerações não encontra comparação remuneradora no breve espaço de meia dúzia de anos. Se ressurgir fora da Coimbra, a Universidade se quedará muda: passo para o seu silêncio e atrofia, senão morte”.

Consciente do passo mortal, ao perspectivar ampla panorâmica da própria acção negaria qualquer intuído cepticismo por parte interlocutor, reafirmando-lhe que “não sou céptico. Fui apenas o *regisseur*, preparando a arena para os outros fazerem as habilidades. Este era o meu dever. Se quiser saber a minha atitude e sua fundamentação leia o que Renan diz no *Avenir de la science* sobre a função das pequenas tipografias sábias. Aí verá a explicitação filosófica – ou se quiser outra razão, pense nos humanistas do séc. XVI, *doublés* de artistas ou artífices, que ao imprimir diziam consigo *sic etiam do ceo*. Foi uma forma de ensino a que eu fiz: respeito pela inteligência alheia; cuidado na inversão dos papéis: ardor no desejo de mostrar que o nosso País é civilizado, e como tal não entoa uma única melodia, mas é um coral de vozes diversas; que sobre todos há a Pátria comum, que nenhum exprime na sua essência própria, e todos concorrem para a dignificarem; que à fidelidade àquilo de sempre, cumpre dar lugar à inovação juvenil e à criação solitária; que era dever que o nosso País concorresse com os demais com os grandes corpos – Escritores Principais – Cronistas, etc. – que todos os grandes

---

<sup>640</sup> Carta a Alfredo Pimenta, de 1-IX-1934, AMAP, ct: 10-29-4-5-54.

países possuem, etc. Sei, como ninguém, onde estão os defeitos; mas esses defeitos, pense bem, são os da grei e sobretudo relevantes das carências e dos lapsos da nossa cultura actual”<sup>641</sup>.

Tente-se reeleger o passo no regime da historicidade. Tome-se em conta em primeiro lugar que, além do *modus faciendi* e do papel funesto que, junto a e com Salazar, Manuel Rodrigues Júnior irá desempenhar em todo este processo, com a extinção da Imprensa da Universidade o ditador visaria sobretudo, seria inegável a vantagem prática desta leitura política, a eliminação da parte mais substancial e produtiva do enorme *poder editorial* que Joaquim de Carvalho, em Coimbra e na então mais influente universidade do país, concentrara ao longo de pouco mais de uma dúzia de anos, como secretário-editor do *Instituto* e da *Revista da Universidade*, director e editor do *Arquivo de História e Bibliografia*, do *Boletim da Biblioteca Geral* e director das onze colecções científicas e literárias por si exclusivamente sancionadas na linha editorial da Imprensa da Universidade e com um fluxo notável: o catálogo *A Imprensa da Universidade de Coimbra na exposição do livro Português em Madrid (Junho de 1928)*, por si editado, arrola no período da sua administração 123 livros e catorze revistas impressas; e das 316 obras constantes, em 1937, do *Catálogo dos Livros Editados pela Extinta Imprensa da Universidade de Coimbra à venda na Imprensa Nacional de Lisboa*, a grande maioria é da sua lavra editorial. A sua influência decisiva, em particular no crivo, promoção e valorização do livro e dos autores portugueses, nas traduções de clássicos da filosofia, nos estudos académicos ou universitários, nos ensaios inovadores, nos vários corpos historiográficos, fazia-se sentir cada vez mais, como o acervo da correspondência estudada evidencia, tecendo vasta rede de contactos que cria, por sua vez, singular «ordem dos livros» e simultaneamente *fixa* uma teia de sociabilidades e solidariedades intelectuais e de relações pessoais, num universo de leituras e autores, em cuja prospecção se certifica a influência paidêutica, a partir da leitura, da crítica e do livro, e a eficácia da política dialógica no campo cultural para florescer o pensamento livre.

---

<sup>641</sup> Carta a Alfredo Pimenta, de 10-IX-1934, AMAP, ct: 10-29-4-5-55.

Bem vistas as coisas, em termos editoriais, o seu peso valia tanto ou mais, *politicamente*, quanto qualquer putativo Ministério da Cultura que o Estado Novo nunca teve; e esse confronto dava-se no momento e no terreno mesmos em que a tentativa de hegemonizar a produção livreira e o controlo editorial, por parte do Estado Novo, começa a indiciar o fracasso da apregoada política do espírito, *como política do livro*: prova disso será a proliferação no mercado de colecções e «bibliotecas», promovendo autores e livros heterodoxos ou interditos à luz fascizante da ordem intelectual do regime, que editores privados ou cooperativos irão disponibilizar, suprimindo em parte a cratera aberta que a extinção da IU deixara no panorama editorial português, desde os pioneiros Cadernos (1933-50), da Seara Nova, aos Cadernos Inquérito (1938-45), de Eduardo Salgueiro, aos Cadernos (1940-47), de Agostinho da Silva, à Biblioteca Cosmos (1940-48), de Bento de Jesus Caraça<sup>642</sup>.

O modo atabalhado, descrito por António Ferrão, com que foram trasladados para a Imprensa Nacional e aí amontoados, espalhados pelos chão, abandonados à sua sorte, restos de edições, pranchas empasteladas, ferramentas<sup>643</sup>, numa evocação do cenário caótico dos autos de fé; o facto de terem sido interrompidas 37 obras no arrolamento oficial, mas 70 estariam em oficina, confirma-o Carvalho a Armando Cortesão<sup>644</sup>, algumas de valor inestimável como, por exemplo, a edição *princeps* da II parte da *Crónica de D. João I*, de Fernão Lopes, aferida pelo manuscrito do British Museum; o facto de o grande livro *herético* de Sílvio Lima, *O Amor Místico*, ter saído ainda simbolicamente com a chancela da IU, mas em 1935, quase um ano após o seu encerramento, num verdadeiro

---

<sup>642</sup> Cf. Nuno R. Medeiros, «O Universo editorial nos anos trinta e quarenta: a dinâmica do livro, entre persistência e mudança», in A. P. Pita e L. Trindade (eds.) *Transformações estruturais no campo cultural português*, op. cit. , pp. 107-133; Roger Chartier, *A ordem dos livros*, Lisboa, Veja, 1997.

<sup>643</sup> *Miscelânea*, art. e op. cit., p. 232: “o estado caótico em que tudo se encontrava amontoadado, empastelado – originais, provas, folhas impressas das mais diversas obras. Por mais que procurássemos os nossos trabalhos, durante horas, não conseguimos encontrá-los (...) Ao que parece, decorridos anos toda aquela papelada foi vendida a peso. Os alfarrabistas, farejando bons interesses, pagaram-lhe e conseguiram, pacientemente, reunir os quartos de original e as provas e as folhas impressas das obras”.

<sup>644</sup> Carta de 6-IX-1934, in Jorge Peixoto art. e op. cit., pp. LXII-LXIII.

acto de mútua e solidária insubmissão civil em face do decreto saneador, que estipulava que as “obras em curso que constituíam edições da extinta Imprensa da Universidade ficam também à guarda e responsabilidade da Imprensa Nacional, só podendo, porém, ser nesta executadas as que por condições técnicas especiais não tenham possibilidade de ser completadas na indústria particular”<sup>645</sup>; tudo isto ajuda a ler na extinção da Imprensa da Universidade não mero episódio ou rito de passagem na liturgia financeira na qual Salazar se autoconsagrava: o desbarato económico era a factura pelo abate, é o termo, de um inimigo político ou, melhor, ideológico. Se o Senado universitário, manobrado por João Duarte Oliveira e Mário de Figueiredo, nem discutiu abertamente o problema, evidencia, dirá anos depois Sílvio Lima, como o *espírito de uma política* havia triunfado na Lusa-*Apenas* e esta se silenciara na morte da instituição criada em 1773, da qual, *mater*, ela era mesmo a *alma*, refinando a expressão dos apólogos banalizantes.

Por último, a finalidade a que o Estado Novo apontava não se cifrará na recomposição de um outro poder editorial: a inicial constelação de planos de propaganda da *verdadeira* cultura nacionalista e difusão da Fé, saldar-se-á afinal na mais prosaica e silenciosa actuação dos majores de exército à mesa das secretárias afiando o lápis azul da Censura; ou na atribuição de prémios literários como ritualização instantânea de uma imperativa cultura do silêncio, da negação e da delação. Pimenta tem consciência da cratera e escreve-o, nos dias imediatos, no *Diário de Notícias*, na sua rubrica (8-IX-1934): “Sob a prodigiosa administração do Prof. Joaquim de Carvalho, a Imprensa da Universidade marcou, no movimento da inteligência portuguesa, um lugar que não encontra igual. Os serviços que ela prestou e estava a prestar à cultura portuguesa, fornecendo-lhe instrumentos de trabalho e estimulando editorialmente esses serviços, nenhuma empresa particular era capaz de os prestar e nenhum corpo colectivo saberá prestá-los identicamente”. Carvalho apresta-se a escrever: “Mil agradecimentos pelo seu folhetim do *Notícias* sobre a Imprensa da Universidade. Quando terminei a leitura senti a alegria

---

<sup>645</sup> Decreto-Lei regulamentar n.º 24 400, de 29-VIII-1934, art.º 4º al. c):

das apologias, que não a tristeza dos epitáfios”<sup>646</sup>. Mas escoara-se, para Carvalho, o alegre tempo das apologias; e era da desmedida tristeza dos epitáfios que ambos falavam.

O antigo administrador, que servira a “insígnia honrosa da velha tipografia”, recorda em 1949, ao ser espoliado do serviço oficial recuperara então o estatuto do “modesto estudante que forceja por ser aplicado” no seu “canto recatado e solitário” (OC, VIII, 112). Nem fora preciso a actuação da polícia do vasculho. Obrigado a salvar o pão de uma inteira equipa de futebol (e com treinadora, se incluirmos a sua mulher), mais desobrigado ainda por desatenções ordenadas e, algumas, grotescas, por parte dos pares mais poderosos, como que a quererem impor, a ele, o seu esquecimento quotidiano, Carvalho conviveu paredes meias com o drama dos excluídos, e drama maior, o de saberem do seu valor. No início da década de cinquenta, até morrer, o *estudante* voltaria à discreta militância cívica.

### **Uma bomba de retardador nas «escolas filosóficas»: a expulsão de Sílvio Lima**

Semanas após editar, na IU, *O Amor Místico*, Sílvio Lima será expulso da universidade, ao abrigo do decreto saneador 25.317, e proibido ministrar em qualquer nível e tipo de ensino. Não se debatendo aqui a arbitrariedade que se ata ao *proteccionismo escatológico* e à polémica de *Notas críticas* (1930-31), cujo estudo se publicou<sup>647</sup>, a expulsão acabará por ser uma bomba de retardador sobre a mesa do antigo mestre e uma fissura difícil de fechar entre as incipientes e novíssimas «escolas filosóficas». Desde logo porque alguns pensarão que iriam ocupar a vactura. Delfim Santos, o antigo aluno que contestara a via *erudita* que Joaquim de Carvalho e Sílvio Lima teriam prosseguido na investigação e na metodologia e pedagogia filosóficas, continuaria a contestá-los.

---

<sup>646</sup> Carta a Alfredo Pimenta, de 10-IX-1934, AMAP, ct: 10-29-4-5-55.

<sup>647</sup> P. Archer, «A Exclusão universitária. Sobre o caso Sílvio Lima», *Biblos*, 9, n.s., 2011, pp. 125-193.



Atitude que não é de natureza puramente filosófica, nem é em directo nome da «filosofia portuguesa» que a dissensão é assumida, pois prende-se com a reiterada aspiração pessoal a uma carreira universitária em Coimbra e à sua preterição na vacatura de assistente de Filosofia na Faculdade de Letras, para a qual contava com o indirecto patrocínio de Cabral de Moncada, padrinho do doutoramento e doutros projectos<sup>648</sup>, contra a intenção declarada de Carvalho, decidido, desde 1935 e até ao seu reingresso (1942), em barrar o caminho oficialmente escancarado pela expulsão de Sílvio Lima, impedindo o preenchimento da vaga e desaconselhando quem o quisesse tentar.

O clima de hostilidade que se abriu entre Delfim Santos, por um lado, e Joaquim de Carvalho e Sílvio Lima, por outro, iniciara-se no curso pedagógico que o primeiro frequentou na Universidade de Coimbra, licenciado pela extinta Faculdade de Letras do Porto, que nesse ano (1931) fechara as portas. Ora, Carvalho integraria a comissão liquidatária, com Matos Romão, Oliveira Guimarães e Francisco Lopes, em representação das Faculdades de Coimbra e Lisboa, que entre si repartiram o material, arquivo e biblioteca da extinta instituição<sup>649</sup>, o que deixaria ressentimentos. É provável que Carvalho se sentisse por seu lado despeitado, em 1933, com a «questão de palavras» que o discípulo de Leonardo Coimbra suscitou no exame final de pedagógicas; é explicável e natural que Sílvio Lima mais acusasse os toques de que era alvo e que seriam conhecidos no círculo mínimo de «filósofos» e professores de filosofia. Em fevereiro de 1938, Santos confessava a Moncada que “do Dr. J[Joachim]. C[Carvalho].

---

<sup>648</sup> Nomeadamente o projecto ulterior de Delfim Santos prosseguir na cátedra de Filosofia do Direito em Coimbra após a jubilação de Moncada (1958), *cf.* Delfim Santos, *Correspondência, Obras completas*, IV, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1998, p. 437. Moncada há muito carteia com Delfim, para quem este faz buscas nas bibliotecas do Reich (*id.*, *ib.*, pp. 220-21) e com o qual troca e discute obras. Encontram-se em Berlim em 1938 (*ib.*, p. 219) em cuja Universidade, a 10 de junho, Moncada conferencia sobre «O Idealismo alemão e a Filosofia do Direito em Portugal». Certas expressões de D. Santos indiciam uma pulsão germanófila que ultrapassa a admiração pela cultura filosófica. Do prof. Stammmler, refere sem revolta, em 1938, “foi destituído do seu cargo por razões de natureza política a que não são alheias a ascendência maternal” judia. Sobre o típico judeu que encontra nas ruas de Viena, anota que “é repugnante: com o sobretudo até aos pés, o seu chapéu característico, as suas barbas”; noutra carta, da psicanálise diz “que ninguém liga porque se considera uma região reservada aos judeus” (*id.*, *ib.*, p. 120).

<sup>649</sup> *Cf.* *O Despertar*, Ano XIII, n.º 1238, de 15 de Maio de 1929, p. 1.

tenho a certeza que não tem o menor interesse na minha entrada na Faculdade de Coimbra” considerando não se comprazer em “lutar contra estas resistências de natureza pessoal”<sup>650</sup>. Mas nada indica que fosse apenas ou sequer uma questão de *natureza pessoal* como, de resto, o autor *a contrario* reconhece noutras cartas. O caso merece o escrutínio a partir da própria análise da fonte, a *Correspondência* de Delfim Santos.

O que estaria em jogo, na perspectiva de Joaquim de Carvalho, era a legítima reacção, embora negativa, a única à sua mão, contra o iníquo vexame de Sílvio Lima, assunto sobre o qual Delfim evidencia esclarecedor silêncio nas cartas publicadas. Acabado de se doutorar pela Universidade de Coimbra e considerando que os arguentes, Vieira de Almeida e Joaquim de Carvalho, actuaram “superiormente em relação ao meu trabalho e a mim”, escreve a Santana Dionísio<sup>651</sup> em julho de 1940, Delfim Santos apresentará queixa ao ministro Carneiro Pacheco, em agosto, discorrendo longamente sobre a circunstância da sua preterição como assistente, revelando que, em 1938, Coimbra recusara a sua tese doutoral (*Situação Valorativa do Positivismo*) e que Carvalho terá dito à época (nos termos reproduzidos por Delfim Santos) que não desejaria que as vagas existentes fossem preenchidas por novos elementos “e que a isso ele se oporia enquanto estivessem afastados do serviço, por decreto, dois professores da respectiva secção”<sup>652</sup>. E nas provas de doutoramento, ao apresentar nova tese, *Conhecimento e Realidade*, terá ouvido do arguente Joaquim de Carvalho a suspeição de plágio em relação a uma obra de Nicolai Hartmann, de quem Santos é discípulo e a cujos cursos assistira na Universidade de Berlim, quando leitor, entre Outubro de 1936 e Fevereiro de 1937 e ao longo de vários lapsos até dezembro de 1939 (e, depois, até finais de 1942).

A notícia de Joaquim de Carvalho se opor à sua entrada e de o acusar de plagiador foi repetida ou insinuada a vários interlocutores (entre os quais a Paulo Quintela, em outubro de 1940<sup>653</sup>); mas a carta endereçada a Santana

---

<sup>650</sup> Delfim Santos, *Correspondência*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>651</sup> *Idem*, *ibidem*, p. 301.

<sup>652</sup> *Id.*, p. 303.

<sup>653</sup> *Id.*, p. 307.

Dionísio é explícita: “fiz então uma exposição ao Carneiro Pacheco, protestando contra a atitude de Coimbra e comunicando uma afirmação particular do J. C. que me disse pessoalmente que faria tudo para impedir a ocupação das vagas, enquanto o Sílvio não fosse reintegrado”<sup>654</sup>. Nomeada pelo ministro uma comissão, presidida por Providência e Costa, para apurar o fundamento da queixa de plágio, concluiria pela negativa. As alegadas “resistências de natureza pessoal” de Joaquim de Carvalho, não invalidaram, doutro lado, que em 1936 este se empenhasse pessoalmente junto do Instituto para a Alta Cultura no sentido de Delfim Santos obter a bolsa para a Áustria, o que ocorreria, facto que reconhece em epístola àquele endereçada: “Afinal sem a indicação de V.<sup>a</sup> Ex.<sup>a</sup> para o I.A.C. nunca eu teria tomado contacto com Viena”<sup>655</sup>. Nem o inibiram de acalmar o doutorando em reunião prévia havida em Lisboa dissipando qualquer mal-entendido; nem de o aprovar com nota máxima nas provas de doutoramento. O argumento não colhe.

O problema deve ser lido à luz conjuntural. Firmado o salazarismo, negadas perspectivas de livre investigação e ensino e, no plano externo, consolidado o fascismo e a ascensão nazi, Joaquim de Carvalho, metódico cartesiano dubitativo, neokantiano admirador das escolas livres do idealismo alemão, republicano e democrata em pública dissensão com as fardas ditatorial e «nacional-seminarista» impostas ao país e à universidade, será prudente em relação ao furor germânico que, na esteira de Cabral de Moncada<sup>656</sup>, Delfim Santos não enjeitava<sup>657</sup> – mormente ao reivindicar

---

<sup>654</sup> *Id.*, p. 309.

<sup>655</sup> *Id.*, p. 202. Pinharanda Gomes («Delfim Santos na Escola Portuense» in *Delfim Santos e a Escola do Porto*, Lisboa, IN-CM, 2008, pp. 11-40) retoma a não ida querela da *filosofia portuguesa* no senso de a precisar, regionalizar e comprimir, parece, numa mais compacta e miúda *filosofia portuesa* (cf. pp. 16-28).

<sup>656</sup> Cabral de Moncada, fora doutor *honoris causa* pela Universidade de Heidelberg (30-VI-1936), após ter sido juiz no Tribunal Internacional do Sarre, em missão mais apreciada pelo III Reich e por Salazar do que pela *Entente*. Mas a sua germanofilia é mais funda, não apenas conjuntural – é consagrado tradutor de obras meritórias, troca epístolas com pensadores alemães, no meio familiar ensina e fala alemão com os filhos. A anterior aproximação integralista e, sobretudo, nacional-sindicalista, terá criado tensões com Salazar – Eric Jayme, «Luís Cabral de Moncada e as suas relações com a Alemanha», *Boletim da Faculdade de Direito*, 69, Coimbra, 1993, pp. 233-38.

<sup>657</sup> Ida a fase republicana do Porto e subscrito o Grupo Renovação Democrática (1932), contra a «civilização burguesa» e pelo «democratismo», com Pedro Veiga, Álvaro Ribeiro, Eduardo Salgueiro e António Alvim, ao qual aderem Casais Monteiro, Domingos Montei-

a tradição da *Metafísica* e do *Organon* aristotélicos que Hartmann relera para refutar o racionalismo teórico e prático do kantismo, refutação que Heidegger corporizou, *maxime* na proposição da nova ontologia, e ao recusar o pensamento metodológico e metódico de Brunschvicg<sup>658</sup>, sobre o solo ainda húmido da atracção que sobre Santos exercera o positivismo lógico e *científico* veiculado pela escola neopositivista de Viena.

Por tudo isto, seria demasiado «germanista», o que Carvalho alude ao próprio Cabral de Moncada e este transmite por sua vez a Delfim<sup>659</sup>. A Alemanha que o espinosiano sem templo, o professor Joaquim de Carvalho, admirava, era a das graves escolas filosóficas na República de Weimar, não a das universidades do *führerprinzip* nem a Berlim da *Kristalnacht* nas quais Delfim Santos convivera sem grandes problemas existenciais ou morais. Ademais, este movia-se, com visível à-vontade pelos corredores intelectuais e universitários do Estado Novo, hoje perceptível na leitura atenta das suas cartas, o que não seria despercebido por uma pessoa tão bem informada e perspicaz quanto Carvalho, que dispunha de uma genuína rede pré-informática de *twitter* caligráfico. Ora, se Lima fora o esteio da sua actuação universitária, o mestre barrou tenazmente o caminho a todos os que arriscassem ocupar a vaga escancarada pela demissão coerciva e humilhante do discípulo. No limite, admitir o adimplemento da vaga seria aceitar o *facto* expurgatório e varrer a memória da *indignidade política e administrativa do acto*, estancando a ferida que ele, Carvalho, teimava em manter exposta, num vazio acusador.

E Delfim Santos, até pela animadversão que lhe movia, não reunia consensos na escola. Quando, no final de novembro de 1942, na carta de despedida do leitorado de Berlim, dirigida ao presidente do IAC, Gustavo Cordeiro Ramos, lhe agradecer, o que seria protocolar, ter facultado a sua investigação e a rede de contactos, Santos enfatizará que “desenvolvi no

---

ro, Rodrigues de Freitas e A. Lobo Vilela. Cf. António Pedro Mesquita, «Delfim Santos e o projecto de Renovação Democrática», in *Delfim Santos e a escola do Porto*, op. cit., pp. 499-521, evidencia o plano de um acratismo da «nação» (ib., p. 512-13) e de «representação por ideologias políticas» (p. 517).

<sup>658</sup> Cf. Delfim Santos, *OC*, IV, p. 118.

<sup>659</sup> *Ib., id.*, p. 296.

mais alto grau toda a minha actividade docente em revelar dentro e fora da Universidade os valores orientadores da nossa cultura, *não esquecendo nunca de demarcar quanto o actual momento político nacional significa para a existência do nosso povo*”<sup>660</sup>. Por outro lado, certo espírito de clã nutrido pelos discípulos de Leonardo, nos quais se incluía Delfim Santos (José Marinho, Álvaro Ribeiro, Santana Dionísio, Eudoro de Sousa, depois Orlando Vitorino, Afonso Botelho, Silva Leal) ajudara a fundear o fosso – será o sentido do crescente “divórcio dos «filósofos» de Coimbra” que Pina Martins regista<sup>661</sup> – com a secção de Filosofia, corporizada em Carvalho<sup>662</sup>, mas no interior da qual, e da Faculdade, este se colocara em plano inclinado e em perca de poder face a velhos (Providência e Costa) e novos (Miranda Barbosa, Costa Pimpão). Acresce que Delfim mesmo no seu campo «regional», idiomático, criara dissonâncias linguísticas, de expressão vernacular digamos assim, com Torquato Soares, condiscípulo do Porto, nos idos de 1931. Também Damião Peres, que dirigira desde 1926 a escola portugalense e viera para o pequeno mundo, ameaçara demitir-se se o ex-aluno ingressasse na docência *in Colimbria*<sup>663</sup>. Subsistem incompatibilidades nas concepções próprias e territoriais de universidade.

Haverá no escrutínio outro cariz substantivo. Como declaração formal da composição de interesses, na *lógica pendular* que anima as universidades, foi Sílvio Lima o escolhido para a imposição de insígnias do novo doutor, em 21 de maio de 1944, quatro anos após a conclusão das

---

<sup>660</sup> *Id., ib.*, p. 341, *sub. ns.*

<sup>661</sup> *Cf.* Pina Martins «Delfim Santos (1907-1966) ou a frustração de um professor de filosofia», *ib.*, p. 6.

<sup>662</sup> *V. g.* a carta a José Marinho de 22-VIII-1950, *ib.*, p. 398-99.

<sup>663</sup> *Cf.* D. Santos, *op. cit.*, pp. 323-24. O autor publicara, em 1934, *Linha geral da nova Universidade* nos «Cadernos de Cultura Democratista» da Renovação Democrática (OC, II, 1973, 373-90), ataque feroz às universidades que após o medievo *studium generale* tinham perdido, no atomismo moderno, a “função vitalizadora da cultura” e na “especialização excessiva” a visão da totalidade cultural; e atacava os albergues da “decrepitude universitária”, do tempo dos cocheiros, e conceitos oriundos da “ciência que já morreu”. Mas continha críticas pertinentes às pedagogias universitárias que perdem a formação como o limiar da acção. Daí suscitar, com L. Coimbra e A. Sérgio, a metodologia e a genética dos saberes, lendo na ciência a problemática, não a dogmática (v. o plano para a «Universidade nova») - *cf.* Norberto Cunha, «Delfim Santos e o ensino universitário», *Delfim Santos e a escola...*, *op. cit.*, pp. 405-30.

provas do ex-aluno e dois após a sua reintegração na corporação. Nas trocas protocolares, o ex-contestatário vira-se obrigado a enviar-lhe carta cordial, terminando “Até breve. Seu muito amigo e muito grato”, da qual apenas se conhece um excerto: Sílvio Lima fez o elogio da praxe, não se alongou em palavras (os 7 minutos estão bem contados)

Não se inquiete por minha causa. Eu não sofro de vaidade e acho que os 7 minutos é tempo mais que suficiente para dizer qualquer coisa que eu peço seja o menos elogio possível, e apenas da descrição sumária dos *feitos* mais notáveis. Se disser que eu nasci no Porto, que publiquei alguns trabalhos sobre problemas de filosofia, que estive fora do país como bolseiro e que agora estou em Lisboa como assistente na Faculdade, diz mais que suficiente para dar a todos a ideia de que sou um *herói* – *um homem notável* e tudo o mais que no capítulo do grandioso nos envaidece e regala...// Não se preocupe e não se julgue ofendido com a escassez de palavras dedicadas ao meu *elogio*. Palavras quanto menos melhor <sup>664</sup>,

não sem referir, na consabida ironia, que *Situação Valorativa do Positivismo* se deveria intitular *Grandezas e Misérias do Positivismo*, audível alusão às pretensões positivistas e apodícticas de Delfim Santos *antem* 1938. E se este corrigiu a mão, refutando o monismo comteano e a hipótese da homogeneidade do real, seria porque ao rechaçar a tese da homogeneidade do Ser reabilitava agora a metafísica na pluralidade de estratos ônticos a que corresponderiam vários *Denkenformen*, e não um único tipo categorial do saber.

Mas a refutação positivista e a reabilitação metafísica traziam a marca holística do *corpus mysticus*. Na última anotação à tese de Delfim, Lima reconhece o esforço fundamentador da Antropologia Filosófica, assente na ontologia regional de N. Hartmann e Heidegger, mas será implacável: “não é aqui azado discutir a sua construção, que se me afigura até agora mais uma dogmática do que uma problemática, mais um misticismo do

---

<sup>664</sup> Delfim Santos, *Correspondência*, op. cit , p. 352.

que um criticismo”<sup>665</sup>. O mesmo espírito crítico que anatematiza o fascismo europeu e a ditadura indígena, o teocentrismo neo-escolástico e autoritário; ou o indagador do *Eros* místico, nessa épica década de trinta em que guerreara reais moinhos imóveis, sem outra munição a não ser a escrita e outro esteio a não ser coragem, continuava desperto contra a atracção ontológica que do *ius sanguini* e do império racista e belicista, agora (em 1944) da Europa fizera uma ruína e das *poleis* a Atlântida submersa. E o corajoso apoio de Joaquim de Carvalho ao antigo assistente, até onde lhe fora possível, até pela obtusa recepção por parte daqueles que o deviam entender, os filósofos, não os polícias ou comissários do povo, fundearia mais o fosso empático entre filósofos *europeus*, por serem portugueses (Carvalho, Sérgio, Proença, Lima, Lourenço), e os antigos discípulos portugueses do filósofo português Leonardo Coimbra.

### ***A vigilância apertada, na década de 50***

Após os anos terríveis da dupla arbitrariedade da extinção da Imprensa e da expulsão de Sílvio Lima, que sem dúvida mais o feriu e intimidou, a Pide não regista qualquer militância cívica ou política nos anos seguintes. Mas, afastado da política activa, Carvalho não abandonou a reflexão política nem a exegese dos problemas do seu tempo: “tenho levado uma existência radiofónica”, escreve em 1937 a Rodrigues Lapa, “e vivido, como poucos em Portugal, a heróica tragédia da Espanha. Quantos amigos meus sacrificados! É sorte da Espanha anunciar uma coisa nova, que os outros recolhem, e ela logo sepulta no cadinho dos seus antagonismos, desta vez, uma vez mais, a humanidade ser-lhe-á grata, mas ela ficará incerta e contraditória”<sup>666</sup>. Nos finais da década de quarenta, o inspector Sachetti, delegado-chefe em Coimbra da polícia

---

<sup>665</sup> Sílvio Lima, «Três doutoramentos» [1944], *OC*, II, pp. 1415-16. Para esclarecedora abordagem (ressalvando mais a relação com Hartmann) dos tópicos da filosofia de Delfim Santos: Carlos Morujão, «Delfim Santos, Hartmann e Heidegger» in *Delfim Santos e a escola do Porto*, op. cit., pp. 171-82.

<sup>666</sup> *Correspondência de Rodrigues Lapa*, op. cit., 82-33, carta de JC de 24-VI-1937.

política, averba na «informação confidencial» do processo de Joaquim de Carvalho, que sendo “anti-situacionista de ideias democráticas”, “não consta, porém, que presentemente exerça qualquer actividade política”<sup>667</sup>. Afastado voluntariamente de qualquer acção política imediata e do MUD, em 1949 confessa a Rodrigues Lapa, “vivo cada vez mais isolado e retraído no meu próprio mundo, sentindo que o liberalismo em que me criei e afeiçoei o espírito só tem abencerragens a defendê-lo. Tristes tempos!”<sup>668</sup>.

Mas no alvor da década seguinte Joaquim de Carvalho participa em várias celebrações republicanas e oposicionistas, em parte porque o frentismo se desmembrara, em parte porque se desembaraçara do seu isolamento: associa-se, em 1950, com Fernando Lopes, Lúcio de Almeida, Alcides de Oliveira, António da Fonseca e António da Silveira, nas Comissões da Comemoração da República em Coimbra<sup>669</sup> e no ano seguinte averbaram-se contactos com Octaviano de Sá, num grupo de oposicionistas<sup>670</sup>; e também na Figueira da Foz, em 1956, aqui com Manuel Gaspar de Lemos, Cristina Torres e José Ribeiro<sup>671</sup>. Integra, de igual modo, a Comissão de Homenagem a António Luís Gomes, a 21 de setembro de 1952, com Norton de Matos, Egas Moniz, Tito de Morais, Maria Lamas, Carvalhão Duarte, Barbosa de Magalhães e Lúcio de Almeida<sup>672</sup>. Dir-se-á que os graves problemas de saúde com que se depara, a partir de meados da década, longe de o afastarem da militância cívica mais o aproximam dos ideais que nutre desde a juventude. Em maio de 1956 integra o grupo de intelectuais que homenageia Afonso Duarte, com Sílvio Lima, Paulo Quintela, José Gomes dos Santos, Aureliano Lima e Boaventura Tavares<sup>673</sup>; doutro lado acompanha, pelo que se pode estudar hoje do correio vigiado, a malograda tentativa da criação de um movimento unitário, a Frente

---

<sup>667</sup> TT, Arq. da PIDE-DGS, proc. PI 645 NT 10390, «Informação confidencial» de 2-V-1949, fl. 120

<sup>668</sup> *Correspondência de Rodrigues Lapa*, op. cit., 181, carta de JC de 3-III-1949.

<sup>669</sup> TT, Proc. PI 645 NT 10390, fl. 91.

<sup>670</sup> TT, Pide-Dgs, proc. 154C1 (1) NT 1224, (processo Sílvio Lima) informação de 22-XI-1951, fl. 1

<sup>671</sup> TT, Proc. PI 645 NT 10390, fl.102.

<sup>672</sup> *Ibidem*, fl.105.

<sup>673</sup> *Ibidem*, fl.107.



Nacional Liberal e Democrática, em torno do general Ferreira Martins<sup>674</sup>, e em finais desse ano subscreve e integra a lista de 201 personalidades da chamada Campanha Pró-Recenseamento e Eleições de Deputados em 1957, como se pode ler no documento da «Proposta apresentada e aprovada por aclamação no almoço de confraternização Democrática, em Lisboa, no dia 13 de Dezembro de 1956»<sup>675</sup>. E na homenagem a Rodrigues Lapa, no Hotel das Termas da Curia, a 26 de abril de 1957, integra o grupo de democratas que se associam na despedida do filólogo que iria ter prolongada estada brasileira, sob os seus auspícios e de Laerte Ramos de Carvalho<sup>676</sup>, sendo aí orador ao lado de Mário Sacramento, Virgílio Ferreira da Silva, Joaquim Silveira e outros<sup>677</sup>. No dia seguinte presidirá em Cantanhede ao almoço de homenagem a Jaime Cortesão. Finalmente, como se viu, impossibilitado de seguir no terreno o movimento que iria reagrupar as diversas oposições, a campanha eleitoral do general Humberto Delgado, não lhe regateou o seu apoio, como a comissão política reconheceu na aludida sessão pública no Teatro Avenida.

Os seus movimentos são seguidos e relatados por *Inácio*, célebre informador infiltrado em todos os meios oposicionistas de Coimbra, sobretudo universitários, como por vezes faz questão em realçar<sup>678</sup>, provavelmente em processo de negociação tarifária ou por galardão nacionalista, e numa posição demasiado próxima: em 1949 relatava o teor de conversas privadas entre Orlando de Carvalho, então membro do CADC e Salgado Zenha. A PIDE contava com informadores qualificados no interior da Universidade, e este era um desses «bufos especializados» cuja identidade real não é possível estabelecer, dado os arquivos de ligação terem sido destruídos pela PIDE no dia 25 de Abril de 1974. Mesmo os meios católicos e monárquicos contavam com infiltrados («Causa», «AAA», «Jusué»), um deles professor universitário, que denunciavam minuciosamente os pares, não porque fossem

---

<sup>674</sup> *Ibidem*, fl.102.

<sup>675</sup> Documento transcrito por Aires Diniz, *Cartas a Joaquim de Carvalho*, op. cit.

<sup>676</sup> Cf. *Correspondência de Rodrigues Lapa*, op. cit., 192, carta de JC de 11-IV-1952 TT, Proc. PI 645 NT 10390, fl. 91.

<sup>677</sup> TT, Proc. PI 645 NT 10390, fl. 64.

<sup>678</sup> Cf. *ibidem*, fl. 92.

abertamente da oposição, mas porque para uma polícia política toda a informação é «boa»<sup>679</sup>. *Inácio* trata-se também do mesmo informador que vigia os dilectos discípulos de Carvalho, Sílvio Lima e Eduardo Lourenço. Deste relatará o *mosca* salazarista, em 1952, que tendo sido do revirvalho, “é agora simpatizante avançado – Companheiro assíduo dos comunistas Drs. Paulo Quintela, João Farinha, Joaquim e Egídio Namorado”<sup>680</sup>. O delator, seguindo o verdadeiro livro de estilo da repressão e propaganda salazarista, baralhava solidariedade e amizade pessoal ou até militância cultural, com a tão temida militância política, sobretudo no Partido Comunista.

Mas não estaria mais longe, o professor Joaquim de Carvalho. Tudo indicia que se distanciou de outras acções unitárias pela recusa da tentativa ou da hegemonia comunista da oposição, fenómeno mais visível com a instalação da lógica bipolar no contexto da guerra-fria, *post* 1947. Será constante na atitude cívica, política e intelectual de distanciação ao estalinismo e nazismo, em contra-mão à profunda *res rustica* em que crê: a força e a estabilidade do país, escrevera no final de 1933 a Jaime Lopes Dias, “residem na independência e no amor ao agro do camponês. Isso é revolucionário sem dúvida, mas se não fizermos quanto antes a grande revolução do desejo da nossa política marcharemos para a proletarização geral, e com ela esses horrores da Alemanha ou da Rússia, que são políticas explicáveis apenas pela miséria geral. Quando Marx ataca a pequena Hungria tem razão – porque ataca o maior inimigo do colectivista.”<sup>681</sup>. E nesse ano recusará subscrever a petição universitária por, entre os motivos já aludidos, aí se escrever “*na justa compreensão do novo espírito social da hora que passa, optam pela acção directa, e como trabalhadores do espírito e proletários intelectuais que se orgulham de ser, representam...*”, confessando a um Pimenta cada vez mais próximo do fascismo e a quem desesperadamente tenta catequizar na bíblia liberal da Democracia, “nunca poderei subscrever esta linguagem, a que só fal-

---

<sup>679</sup> Cf. Irene Flunser Pimentel, *A história da PIDE*, Lisboa, Círculo de Leitores, Temas & Debates, 2007, pp. 319-20.

<sup>680</sup> TT, Proc. PI 645 NT 10390, fl.116.

<sup>681</sup> Cf. J. P. Lopes de Azevedo, *Roteiro da Exposição-homenagem...*, op. cit., p. 20.

ta o adjectivo *consciente* para ser marxista. De resto, não posso admitir que uma Universidade vá para a *acção directa* e se declare *proletária intelectual*”<sup>682</sup>. Registrará esta última observação também num artigo do *Diário Liberal*. Coerente, escreveria dois anos depois ao libertário Ferreira de Castro, distanciando-se qualquer frentismo político que lhe retirasse, à esquerda, o espaço de manobra e de liberdade intelectual: “Eu não sou socialista; não devo, portanto, assumir posições equívocas”<sup>683</sup>.

E em carta de 1949 a Mário de Figueiredo, na época em que parece acordar da longa letargia de trabalho e na sequência imediata das eleições presidenciais nas quais «triunfara» Carmona, Carvalho denunciaria “o aparecimento de uma equipe *comunistóide*” considerando o facto “potencialmente inquietante” pois que “*in actu*, e nesta ocasião também se possa dizer com ironia e com verdade que mete medo a quem não tem que perder, por ver o comunismo defendido por filhos dos que vivem de rendimentos”. O problema, em sua opinião, consistiria na ausência de correntes de opinião, associações cívicas e partidos políticos, sobretudo oriundos das famílias políticas demoliberal e socialista, que impedissem a formação dos blocos antagónicos e irreductíveis: “tenho por assente que o remédio mais salutar consiste precisamente em se permitir a organização de partidos de índole liberal e socialista –, quero dizer, de correntes que aceitem o presente como conjunto relativamente estável de bens e valores e adoptem perante as suas insuficiências e injustiças a atitude reformista. A concepção da vida política sem partidos conduz inevitavelmente à formação de dois blocos antagónicos, do sim e do não, sem cambiantes e, o que é pior, à invasão das *massas*, com o simplismo que lhes é inerente, com a demagogia de que se sustentam e, sobretudo, com os perigos de manejo fácil e momentâneo por audaciosos, de que os comunistóides são paradigma”<sup>684</sup>. Entre os “flagelos

---

<sup>682</sup> Carta de JC a Alfredo Pimenta, de 1-XI-1933, AMAP, ct: 10-29-4-5-38.

<sup>683</sup> BFF, *Espólio Joaquim de Carvalho*, Caixa Arquivo Pessoal-PES-31.1, carta a FC, 29-IX-1935, fl. 1.

<sup>684</sup> BGUC, Mns., *Espólio Doutor Mário de Figueiredo*, carta de Joaquim de Carvalho, 14-II-1949, fl.s 2v e 3. Em resposta, Mário de Figueiredo, impugnado a hipótese da criação de partidos mas aceitando a circulação de correntes de opinião e pensamento, com certa

obscurantistas do nosso tempo”, escreve em 1953, contavam-se aqueles que ofuscavam “o claro sol que tem iluminado os livres horizontes do espírito com as nuvens álgidas da estepe ou com a bruma opaca dos fanatismos meridionais” (OC, V, 136-137).

Percebe-se esta distanciação. Do mundo industrial, operário e urbano, a maquinização da vida, “privando-a do sentido qualitativo da existência” (OC, V, 137), da denunciada *invasão* das massas, como se antes tivessem nunca existido, como a conhecia então a Europa capitalista nas suas regiões mais concentradas e desenvolvidas, sobretudo na época da *brutalização* da civilização de massas que George Mosse detectou *post* 1914 e que antecede e prepara a *banalização do mal* que Arendt certificou como o atoleiro onde a Barbárie medrou<sup>685</sup>, deduzia Carvalho a maior estranheza e constatava a inadequação do velho quadro explicativo que o fulgor apolíneo da razão disponibilizava, tal como fora teorizado na cultura filosófica ocidental desde a Hélade como “determinação limitada da essência metafísica do homem”, face à emergente *irracionalidade* à disrupção de fenómenos de despersonalização nas sociedades de massas.

Mas, como bom aluno de Espinosa, reconhecia que *omnis determinatio negatio est*. A generalização deste tipo de fenómenos seria o corolário daquilo que, em *A Rebelião das massas*, Ortega y Gasset conjecturara como os traços iniludíveis de uma nova antropologia negativa dos «indivíduos em aglomeração» que se autopromoviam como «todo o mundo» sem articularem ou esboçarem sequer a expressão ou consciência exacta *de que mundo* se tratava<sup>686</sup>: “No nosso mundo ocidental, a mecanização e o materialismo – eu preferia dizer a rebelião dos instintos –”, escreve Carvalho em 1930, “tornou as massas primitivas, a ponto de as formas tradicionais se terem tornado mudas”. O eco gassetiano e o fundo estóico (o apelo ao «escol») da crítica a uma moral funcional das massas

---

lhaneza respondia-lhe: “não sou como V., um homem livre, nem, talvez por isso, como V., um liberal...”. *Ib.*

<sup>685</sup> G. Mosse, *Fallen soldiers, De la Grande Guerre au Totalitarisme*, Paris, Hachette, 1999, pp. I-XVII.

<sup>686</sup> Cf. J. Ortega y Gasset, (1930) *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 9ª 1990, pp. 249-255.

é evidente neste repto, escrito no final do ano em que *La Rebelión de las masas* fora editado, embora mais tarde critique a visão orteguiana de massa que, como bem se notou, sobretudo assentava numa errônea formulação histórica e no simplismo de uma representação inorgânica no *corpus* do Estado<sup>687</sup>.

A essa *grande inquietude do nosso tempo* só uma resposta humanista que aniquilasse a cultura sem alma “puramente técnica” e que superasse o “tipo intelectual, que apenas se move no reino dos meios” se impunha; e esse repto só seria perceptível se reconduzisse à via compreensiva o pensamento racional, crítico e analítico e o incorporasse numa hermenêutica da contemporaneidade, para a qual a escola se deveria autoconstituir como aparelho privilegiado para estudar e desenvolver, como criação paidêutica, um *estilo de pensamento dialógico* que reconhecesse à alteridade os mesmíssimos direitos de cidade que à ipseidade outorgava (cf. *OC*, I, 358-365). A esta epistemologia da cultura democrática, de fuga leibniziana pois não é só o *de jure* transcendental kantiano mas a outridade monadológica que atravessa o prisma de luz, se entregou em busca da sua clara formulação política que ele mesmo enunciou na praça pública e continuaria a repetir, por vezes em surdina epistolar, aos exaustos ouvidos epocais – matraqueados pelo desumano volume das demonstrações da evidência e da evidência da força e pela salvífica pressão e repressão totalitária, propaganda, proibição, polícia, jogada entre o voluntarismo das democracias orgânicas *völkisch* e a imaginada cientificidade das democracias populares.

Por tudo isto, a axiologia democrática da liberdade pareceria a mais estranha loa de um poema satânico. Mas era, na sua autenticidade, a *resposta* política de um professor que pensava constituir um problema próprio e pedagógico que as escolas, sem poder, teriam de resolver. Fosse em nome da Ciência ou, como se tornara normativo desde os finais do século XVIII, em nome do futuro e do progresso, era mesmo nas escolas

---

<sup>687</sup> J. Maurício de Carvalho, «Joaquim de Carvalho : a crítica à visão orteguiana de massa e a defesa da liberdade», in E. Castro Leal (coord.) *Pátria e Liberdade*, Lisboa, CHFLUL, 2014, pp. 122-129. O A. retoma a perspectiva que exarara em «Filosofia Política. Joaquim de Carvalho e a liberal democracia», *Anais de Filosofia*, (VII-2000) São João del-Rei, UFSJ, pp. 101-114.

e nas lições que brotavam as aporias insanáveis do esmagamento intelectual, da exclusão social e dos hossanas ao ódio purificador. Diga-se doutro modo: como ideias obscuras a tactearem na escuridão a morte, foi do interior da Caverna que os monstros se soltaram.

## CONCLUSÕES: DIALOGAR COM A RAZÃO

Mais do que captar vicissitudes do indivíduo empírico, tarefa fundamental, por vezes insubstituível, para aclarar a condição histórica e a instância subjectiva do sujeito, o estudo da obra de Joaquim de Carvalho exige a investigação do *homo academicus*, nos termos clássicos propostos por Bourdieu, que considere o indivíduo epistémico no qual o labor, a obra e a vida, só são conceptualizáveis a partir do seu universo teórico, no espaço e na temporalidade em que mergulha e em função do emergente *presente prospectivo*, como Raul Proença insistiria.

Obra densa, de grande coerência e solidez interna, pela escrupulosa verificação dos pressupostos, certificação dos corolários e aferição das conclusões e, por isso, de intrínseca mestria deontológica, que assinala entre nós a passagem da escrita profissional da história-narrativa, praticada nalgumas laudas para a *História de Portugal (escrevi 1.500\$00 para a história do Peres*, refere a um correspondente), à história-problemática, que o seduzirá cada vez mais, na construção poliédrica da historiografia da qual, como historiador algum do seu tempo, foi o artífice. Não será estranho que Carvalho coloque a historiografia crítica da filosofia e da cultura num patamar de exigência não antes conhecido, por se fundar num trabalho meticuloso, que nunca torturou as fontes para lhes exigir confissões que não poderiam dar, e numa escrupulosa verificação a que o saber filosófico profundo conferia densidade interpretativa.

E se o reiterado apelo à problematicidade nem sempre se saldou no claro triunfo sobre certas coisificações assertivas ou modos categóricos da sabedoria, ao peso da erudição, à institucionalização e até ao ênfase

colocado no *status* do seu titular, solicitação arcana que os universitários raramente declinam<sup>688</sup>, tal corresponderá em grande medida a uma estratégia defensiva face a um *habitat* teórico e profissional que se tornou hostil, após 1926-27, e a uma ideologia universitária conservadora, vigilante e ritualista em meio século de núpcias com o regime político marcial que esmagava ou anulava, também pela repressão da *longa manus* universitária, as vozes daqueles que dele dissentiam ou o contestavam.

O seu maior mérito, enquanto historiador, foi ter sublinhado a intrínseca temporalidade do ente histórico, cujos actos e pensamentos só poderiam ser lidos à luz da totalidade das vivências, superado assim o programa metafísico e teleológico que ao ser lhe assinalava um destino; os próprios *ricorsi* se encarregaram de lhe desmentir qualquer providencial caminho ou descaminho nos *corsi* históricos. E daí ter superado, com Dilthey, a aporia kantiana na “concepção do homem como ser racional de estrutura constante e idêntica” (OC, VIII, 19). À luz deste postulado, é legítimo questionar se o projecto de constituição historiográfica *unitiva* de uma cultura portuguesa não seria empreitada porventura excessiva para ser levada a cabo pelo esforço solitário do intelectual universitário, e se haveria até maturidade necessária, na prospecção arquivística, no vasculho dos cartórios e na solidez dos debates críticos parcelares, para levar a cabo a tarefa. Esta a aporia que Eduardo Lourenço suscita, logo em 1958, a despeito de o considerar “o mais bem informado estudioso dos múltiplos aspectos do nosso complexo cultural” em estreita correlação com os movimentos da cultura europeia e mundial, pois “poucos podiam perceber do interior da própria construção como ela era actualmente inviável, por extemporânea”, porquanto se constituiria numa “obra mestra que não podia ser executada” e apenas sob a perspectiva literária tal se lhe assemelhava possível<sup>689</sup>. A consciência deste problema tem-na Carvalho quando insistentemente se questionar, desde a década de 40, sobre a necessidade de reconstituir numa visão sintética o enorme arquipélago de

---

<sup>688</sup> Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1984, pp. 21-38.

<sup>689</sup> Eduardo Lourenço, «Na morte do Prof. Joaquim de Carvalho», art. e loc. cit., p. 7.



escritos e fragmentos que deixara<sup>690</sup> e que em parte começara a refazer nos volumes sobre a *História da cultura* dos séculos XV, XVI e XIX, dos quais a *Antheriana* é o melhor exemplo.

O mesmo não se pode escrever sobre a reconstituição em *corpus* da Espinosiana: a obra que se lhe impunha pelo seu saber, pela apaixonada visão da penosa via do *Maledictus*, que se lhe assemelhava talvez a um Cristo herético e filósofo, e que se impunha pelo seu desejo da filosofia, pela dimensão escatológica do debate secularizador a que não se furtou, pela contextualização rigorosa nos debates epocais e atemporais das influências filosóficas, essa obra não chegará a ser produzida. Não acatava a exemplo do que, anos antes, um camarada de ofício, o hispanista e amigo Marcel Bataillon, fizera com os estudos sobre *Erasmus*<sup>691</sup>, em linha com a viragem predita por Lucien Febvre (mas não com a hermenêutica) em *Martinho Lutero, um destino* (1928), na articulação de uma psicologia histórica no estudo das ideias, sobretudo, no caso, do agostinianismo, atitude na qual a exegese psicológica e a crítica historiográfica se indissociam da rigorosa analítica das fontes filosóficas.

Exemplo próximo, Carvalho traz Bataillon a Coimbra, no outono de 1946, numa aula prática de ideias ou teoria aplicada que é história intelectual e apoia a edição nas *Acta Universitatis Conimbrigensis* (1952) dos *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*<sup>692</sup>, como um quartel antes lhe publicara outra obra: “je garde un inoubliable souvenir de son accueil à Coimbra, entre 1922 et 1926, quand il dirigeait l'Imprimerie de l'Université. Avec quel enthousiasme il avait pris en mains la publication du *Diálogo* de Valdés découvert pour moi à Lisbonne!”<sup>693</sup>.

A Fortuna não o deixou concluir a obra que Clio lhe exigira; mas, mesmo fragmentário, será reconstituível em grandes troços o itinerário da investigação

---

<sup>690</sup> A cronobibliografia, ainda não completa, ocupa 22 páginas em corpo miúdo e duas centenas de entradas na última tentativa de recenseamento (M. dos Santos & A. e Silva, 2004, pp. 43-64).

<sup>691</sup> Tese doutoral (1937) na tradução espanhola, *Erasmus y España; estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, refundido em 1950.

<sup>692</sup> Cf. *id. ib.* p. 2, o agradecimento em nota a Carvalho, *qui m'a fournit tant de matériaux..*

<sup>693</sup> Marcel Bataillon, carta de 10-XI-1958, *Miscelânea*, p. 203. Cf. *Id.*, *Erasmus et la cour de Portugal*, Coimbra, IU, 1927.

espinosiana de Carvalho: das prováveis origens familiares de Baruch e do destino dos sefarditas portugueses após o decreto da expulsão, à análise das grandes obras da cultura judaica e suas fontes, das quais os *Diálogos* de Leão Hebreu ocupam a centralidade, à analítica da *Ética* e ao ideário pactual da tolerância, do *Tratado Teológico-Político*, no qual Vieira Jordão acertadamente conjecturou a marcada convergência, à contestação espinosiana de Oróbio de Castro, à influência de Espinosa em Leibniz e, conjugadamente, destes em posteriores estratificações filosóficas no racionalismo europeu e, em particular, na cultura portuguesa, *v. g.*, em Antero e Pascoais.

Como não lhe seria inabitual, Eduardo Lourenço pusera em 1958 o dedo na ferida, talvez com *excessiva* precisão: o melhor contributo e o mais árduo, para essa historiografia cultural suscitara-a entre nós Joaquim de Carvalho, removendo e estudando documentos e textos com paciência beneditina, escavando ideias e enleando correlações, como o agricultor escava a vinha e enlaça vimes e liames, entretecendo interpretações nos fios do tempo. Movia-se afinal por uma vontade de saber, o amor do logos que o pascaliano *l'univers n'en sait rien* traduzia, numa espécie de *vis* mística para penetrar no coração do desconhecido: logocentrismo que superou em si, senão escondeu, até meados da década de quarenta, a prática da metafísica inquietação filosófica e a especulação criativa e que não deixou domar pelo sopro escrito da *aisthesis*, para manter viva afinal no horizonte a admiração, a aristotélica mãe da sabedoria, por todos aqueles, filósofos, poetas, *scriptores*, que no destino genuinamente eleito ou auto-imposto buscam, atribuem e experimentam em si inquietações, angústias e aporias para depois virem discorrer na praça pública, escriturar em manuais ou resguardar cânticos em poemas, como se fossem corajosas cobaias metafísicas, nesse presente, de uma qualquer perda humanidade passada ou reféns do achamento de uma improvada humanidade futura.

O seu trabalho historiográfico ao operar cortes transversais, mundividenciais, em distintas e muito amplas escalas temporais, tarefa possibilitada pela vastíssima e diversificada cultura pessoal, requisito crítico maior do historiador da cultura, e por uma memória anticorrosiva, permitiram conjugadamente a Joaquim de Carvalho uma mobilidade e mestria interpretativas e a busca de contrastações, correlações e analogias, que não

se cingiam, antes superavam, a escala sincrónica e instante do estudo para abraçar a diacronia do entendimento dos grandes problemas a que se devotou (concepções teológicas, gnoseologia, epistemologia, ética, história do saber, história da filosofia) numa circulação que vai do tempo remoto à história próxima. Mesmo que alguma vez se perdesse na floresta interpretativa do culturalismo, ou do *espírito nacional*, tinha deixado as pedras para regressar a casa e entrar, como o hóspede de Santo Agostinho, na outra casa mnésica onde o tempo não devolve nem perece, aparece.

Daí a desmedida dificuldade de atar pontas desunidas, de reatar discursos interrompidos, na interpretação da vasta *opera omnia*, da qual ressalta o esforço de investigar *uma razão histórica* que, no campo da filosofia e da sua história, da história das ciências, da história da cultura, *se saldasse pela construção de uma larga panorâmica da história da razão*. E este largo esforço não se circunscreve, nem poderia, à inútil tese (de impossível comprovação) da *unilateralidade da cultura portuguesa* ou à sua escassa produção filosófica até ao século XX. A cultura portuguesa é o fulcro da sua preocupação: mas para a defrontar teve de palmilhar, como os admirados exploradores atlânticos do século XV e índicos do XVI, não povos, mares, algas, astros, drogas medicinais, mas térreos cartapácios e incunábulo em bibliotecas, cartórios e livrarias europeias e nossas, à cata de correlações, de influências, de leituras, de cartas, que a legitimassem na paternidade de uma cultura europeia da qual nunca se apartou e que amara, em séculos, até a adestrarem num ódio recente que reacendia o fogo purificador.

Eis um problema de linguagem, de «tradutores». Ora, se o sujeito for *prisioneiro da linguagem*, como Wittgenstein tentou patentear, só a saída da caverna dará um destino ao ser: foi Kant quem indicou este caminho a Platão que, no muito resto, tudo ou quase a ele lhe ensinou. E se há uma crença na kantiana universalidade da razão em Joaquim de Carvalho e se é certo que essa crença não se aprisiona em mediações localistas, delas contudo não pôde, não intentou, nem conseguiu abstrair dada a cativa historicidade dos sendos. Sem estudar o problema lógico das relações entre o linguagem e o real, as palavras e as coisas – direcção que o Husserl das *Investigações lógicas* indicava e, desde a década de 20, o Círculo de Viena exigia, numa linguagem epistémica e sistémica,

a do retorno ao positivismo de dissecação lógica, que lhe será estranha – é de um mundo de influências, permanências, resistências, mutações, que fala na sua obra. De interações, do trânsito, mais ou menos pelos Pirinéus, pelo Canal da Mancha e pelo estreito de Gibraltar, entre a cultura pátria e a cultura europeia, a *outra* pátria do espírito, que uma à outra se fizeram e a outras que o mar largo iria anunciar. Também sob este aspecto ele é um intelectual medianeiro, como com acerto Barahona Fernandes notou. O que parecerá irresolúvel circularidade tautológica, a Carvalho, nas inúmeras circunstâncias em que debater o problema da Filosofia Portuguesa, será falar-se do fim, como se fazia e muitas vezes se fala, antes de se começar pelo princípio (fontes, temas, problemas, autores), ou seja, por *objectos delimitados e concisos*. Caso contrário, com a cabeça à roda num circuito dos infernos, como o *motard* das feiras, antepor a síntese às análises, se não for para a testar, será tomar por *prévio* resultado o que se teria de indagar como *hypothesis*. Caminho baldado. Volte ao princípio.

Bem vistas as coisas, como ocorre com a autenticidade dos que pensam (meditam) a ética da intervenção cívica e nela constroem a casa da deontologia, em cujos alicerces se tornou referência na primeira metade do século XX, Joaquim de Carvalho *não tinha* eticamente *por onde fugir*: se o ofício do filósofo é *ser protestante*, como lhe ensinara Nietzsche, e se o ofício do historiador é *estar sempre em oposição*, sem ceder a teleologias redutivas ou a póstumas verdades simplificadoras da complexidade do historiar, reconhecia-o bem quem o experienciava na própria vida, vivida e escrita, antes mesmo da proclamação normativa de L. Febvre, em 1953, no intróito da edição definitiva dos *Combats pour l'histoire*. O seu referencial deontológico hoje é indispensável para o estremar da babel epistémica em que mergulha uma historiografia *an-ética* ou *adeôntica* que, por vezes, enxameia livrarias. Mas, por esse motivo, o seu diálogo com a razão histórica não é menos dispensável ao construir fortes alicerces para uma prática de averiguação, para uma norma escrita (não um estilo ou uma moda), para construir as perguntas sem as quais tudo é silêncio e estranheza no passado.

A fuga, também no plano da sua consciência cívica, era-lhe figuração impossível; e por isso não se deixou abater por aquela *condição da anó-*

*nima indiferença* de que falaria de novo o poeta António Ramos Rosa numa pátria abúlica (*Pátria soberana*), nem se vergou à *nolontade*, no neologismo que buscara em Unamuno. Em oposição se manteve no plano cívico, desde 1926, resguardando-se a partir de 1934-35 da intervenção mediática mas não da pedagogia da liberdade e da livre investigação filosófica da liberdade, por esse motivo demarcando-se e contestando *post* 1945, por vezes explicitamente, o sector intelectual da esquerda oposicionista hegemoni- zado pelos comunistas, sem declinar contudo o combate ou se agregar ao que desde o primeiro momento se opusera, a ditadura salazarista, como na última fase do renovo da militância cívica se aclara. Insistente, porém, na sua episteme é o veio *libertário* (Pettit), *respublicano* – provando in- trínsecas limitações ou externas restrições que o republicanismo histórico viveu, mormente na leitura da questão colonial ou na recusa de concessão à tese *frentista* de inspiração comunista, condizente com a sua refutação da «proletarização geral». E se, desde 1926-27, Carvalho não outorgara os militares e a ditadura, como desesperançado Unamuno num minuto fizera em 36, e menos reconhece o ditador, o *César* denunciado por vezes no infatigável carteiro, não deixou de partilhar similar solidão intelectual e como o escritor que amava a vida e a sua filosofia trágica poderia ter dito, à hora da morte, «não sou fascista, nem bolchevista, estou só»<sup>694</sup>. Ilustrando o drama dessas consciências livres encurraladas na *lógica* destrutiva pelos inimigos da liberdade, *Brave New World revisited*, de Aldous Huxley, seria publicado um anos depois. O totalitarismo, escrevera o historiador nos anos 40, tem “o intento *liberticida* de degradar os indivíduos e de lhes *massificar os sentimentos*”<sup>695</sup>.

Essa dupla dificuldade que o mundo bipolar trazia, antes e após a II guerra mundial e com a guerra fria depois instalada, num clima generali- zado de suspeição e vigilância, nas ruas, nas palavras, nas universidades, nas prisões, explicará em grande parte o modo como a sua memória se deliu em ritos mnésicos carecidos de conteúdo signifiante; e como a sua referência cívica e profissional, também hoje se mantenha *em* oposição

---

<sup>694</sup> Citado por Nikos Karantzaki, *Do Monte Sinai à Ilha de Vénus*, Lisboa, Prelo, 1960, p. 141.

<sup>695</sup> J. de Carvalho *in* J. R. Baker, *op. cit.*, p. VIII.

face a redutores esquematismos que a conjuntura intelectual propicia para consumo próprio: seja em nome da redenção do mundo, a partir da qual se devolve história do presente, propaganda, razão *calculadora*, espírito de missão ou serviço partidário, seja em nome de uma causa ou do secreto destino da sabedoria das palavras e das coisas. Joaquim de Carvalho por mais de uma vez se insurgiu, *sob o ponto de vista de Robinson*, contra esta *partidarização* historiográfica: enquanto historiadores, à revelia doutros intelectuais que prolongam, no pensamento e no estilo, o *espírito da guerra civil*, os historiadores não se identificam com camaradas de partido, senão com companheiros de ofício, em competências e níveis proficentíficos desconformes, é forçoso confirmar. O *saber escriturário* não é compatível com o ágio em propriedade horizontal das ideias. Talvez seja esse o drama não só do filósofo pobretana mas dos pobres filósofos.

A sua última lição, a do esforço intelectual, da vontade de saber e proibidade, que foi a primeira como se anotou, não será apenas escrita: foi *feita*, lida nos autores de referência, nos temas preferidos e nos seus comentários, escutada pelos discípulos em aulas e conferências. Joaquim de Carvalho não escreverá a *História da Liberdade* como projectava, pensamos, ao longo do tempo, perceptível talvez desde que editara em 1930 na Imprensa da Universidade o incisivo estudo, *A luta pela liberdade no pensamento europeu*, de Newton de Macedo. Por mérito da escrita, editara aquele que o ministro Leonardo Coimbra impunha em 1919, sem doutoramento e provas públicas, para o cargo universitário a que se destinara, desencadeando, mais do que um conflito de Faculdades, prolongados conflitos universitários.

Razão prática pura que nos baldios perdidos entre os terrenos cultivados da Religião, da Metafísica e da História medrou, na sua obra a liberdade ilumina-se e nessa luz ao traçar “o risco do oceano da liberdade”<sup>696</sup> há uma espécie de celebração simpótica com aqueles *paidentas* que da liberdade fizeram filosofia, diga-se não Eleutéria, mas *eidos*, com Platão, entendimento autoexigido, com Espinosa, dignidade pensante,

---

<sup>696</sup> J. de Carvalho *in* J. R. Baker, op. cit., p. XVIII.

com Pascal, incondicionalidade e autonomia da vontade, com Kant, tolerância, com Locke, liberdade querente (ou carente) da liberdade, com Hegel e Renouvier, situação transcendental, com Husserl, *ek-sistência*, com Heidegger ou, depois, existência, com Sartre, acção, com Arendt, difícil liberdade, com Lévinas, soberana incondicionalidade, com Derrida. É livre aquele que em si possibilita a revelação da consciência, cogito reflectido pelo *subjectum*, e liberdade a coerção incoerciva que permite constituir, dirá Habermas, a *situação ideal da palavra*, destapando o véu da mútua ignorância para encontrar o comum, o ser comum, raiz ontológica da comunidade. «Ciência prática» e «teorema» da liberdade, a Ética só pode ser credora de uma razão *especializada*, como na sua linguagem geométrica, em desesperada ciência, tentou provar o *Benedictus*, o seu mestre e companheiro de carteira nas Letras, desde a adolescência, quando redige *A vida do Senhor Bento Espinosa*. Sem um antídoto moral, evocou-o Deleuze, a peçonha vence os corpos: o que envenena a vida, registara o mestre, *é o ódio e o ódio de si mesmo*<sup>697</sup>.

Para quem gostava de palmilhar os Gerais, o Jardim Botânico, as vielas da Alta, nos curtos intervalos do trabalho obcecante, Coimbra foi o cenário que ideou para o seu ofício, urbe que o figueirense amou como símbolo vivo da universalidade que a universidade deveria ser e que, por não se terem sumido os horizontes do conhecimento e da erudição, desde o século XII mantinha viva nas suas tribunas o amor do Logos, por entre sinos e altares das igrejas, à luz poente das frontarias dos grandes colégios extintos: era pelas ruelas entretanto apagadas da memória urbana e universitária pelo moderno camartelo, *speech act* da raiva do salazarismo dos funcionários, e pelo giro peripatético, que Carvalho anelava *dialogar com Platão, ouvir Kant ou passear com Goethe no parque de Weimar...* Inconclusivas reticências, lacuna difícil de reintegrar na antiga corporação tomista e aristotélica, onde o Logos se treinara em séculos no *ordo (amoris)*, não em ordem do amor mas num servil amor [temor] à Ordem e ao adestramento da alma, decidido em suster o dissidente diálogo do espírito consigo mesmo que é pensar: corpora-

---

<sup>697</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 39.

ção mais dócil assim a ritos e estatutos da convicção e aos argumentos da força, às correlações de forças, à força das carreiras e aos resquícios da velha autoridade inquisitorial ou das autoridades próprias e policiais<sup>698</sup>, do que seduzida no convencimento pela força dos argumentos ou auto-obediente ainda, pela afeição crítica (o *afecto das letras*), à autoridade intelectual, argumentativa, especulativa.

Ora, se a corporação universitária formara uma espécie de ilha exótica, rara em séculos, seria invulgar ilha ainda na primeira metade do século XX, admirada no alto da pequena colina contemplativa pelo chão Reino da Estupidez sentenciado ao cultivo do analfabetismo e a arrozais da pobreza descalça, como dádivas dos céus. Corporação *teúda e manteúda* por sucessivas levas do uso escolástico, da sua teologia mesma de clérigos, à civil teologização laica, positivista, monista, materialista, bem treinada em excursos eruditos mas pouco atreita a diálogos e leituras heterodoxas que impugnassem o pendor institucionalizado da imposição dos (seus) sistemas cristalizados de crenças e obediências transcendentais ou imanentes, como práticas normativas e discursivas dos saberes. Dessa dificuldade *orgânica* de um intelectual inorgânico que se insurge, numa teimosia que evoca a paternidade de Herculano, contra a invasão da opinião e do espaço públicos pelos «realejos» e do obstáculo em fundar uma epistemologia da liberdade (e não um código penal) falará coetaneamente Raul Proença: num cenário intelectual reforçado e reinventado pelo Estado Novo. Pense-se na sua inacabada *teoria batraquiã na filosofia, na história e na política*, fundada na “força – das armas, do número, de todo o poder”, que institui o “argumento supremo de todo o Batráquio”<sup>699</sup> em dramático detrimento, antinómico, da liberdade humana em carne e osso que o pão metafísico da *Philosophia libera* alimenta.

E é também, na incomodidade da sua posição, a pedagogia persistente desse espírito de autonomia, de legislador de si próprio, conquistada com esforço e herculiano trabalho, que mobilizou a obra do historiador

---

<sup>698</sup> Cf. Archer, «Expulsões universitárias (1537-1910). Notas para uma antropologia da exclusão», *Arquivo Coimbrão*, 42, 2012, pp.341-389.

<sup>699</sup> Raul Proença, «Dos batráquios e dos outros animais», *Seara Nova*, n.º 266, 8-X-1931, pp. 19-23.



da filosofia Joaquim de Carvalho. Programa não frustrado, mesmo se a I grande guerra não lhe permitisse aprofundar as fontes germânicas da Filosofia e, depois, se o admirável Parque de Weimar dos filósofos, dos *Dichter und Denker*, se transfigurava no *admirável mundo novo* dos depósitos, inumano monturo da ideologia assassina, da qual ressalta a questão de saber se é uma ideologia ao serviço dos assassinos, se assassinos ao serviço de uma ideologia, ou ambas num cenário ideológico em que os súbditos, antigos cidadãos, são massivamente recrutados e seriados, como autores ou vítimas, para a matança.

Carvalho bem traçara a diagnose: *antem* Carlton Hayes e Hannah Arendt a teorizarem, Raul Proença descrevera já com justeza os «mecanismos» *psicológicos* da perversão totalitária, o ódio rastejante à singular existência, o artiloso cálculo (essa *razão calculadora*, que Heidegger em si próprio não conseguiu aclarar, por isso mesmo), o advento da desrazão que a razão em si anuncia e invoca para irracionalmente (se) destruir, a emergência do Mal, se *o verdadeiro mal é não compreender* e a impotência prática de um *non possumus* ético, enfim, a impossível demissão da ôntica historicidade que seria abstrair do mal que ela (também) gera. Na reatualização do *Tractatus*, onde referências a bestas pululam, também Proença admitira: “O fim do estado não é fazer passar os homens da condição de seres da razão à de bestas de carga ou de autómatos”<sup>700</sup>. E Joaquim de Carvalho, anos depois, elegendo a sua teoria dos gramofones sobre a dos realejos de Proença, aditará que só a liberdade e as democracias “não transformam os homens em cobaias de experiências sociológicas” (*OC*, VI, 280). Pense-se nos signos isolados, *rãs, bestas, autómatos, cobaias*, sem suporte, rede semiótica ou uso sintático: mas era da inumanidade do humano que falavam. E pense-se, de novo, nessa confiança algo ingênua na democracia sem democratas: nas liberais democracias, quando as antigas ortodoxias se convertem a usos mais recentes, os *non garantiti* ou sem inscrição, supranumerários nos jogos do poder, são tratados como carne para canhão.

---

<sup>700</sup> Raul Proença, *Páginas de política*, II, Lisboa, Seara Nova, 1939, pp. 229-243; confronte-se com Hannah Arendt, *Responsabilidade e Juízo*, Lisboa, Dom Quixote, 2007, pp. 68-73.

Após a sua intuição oitocentista (Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche), o século XX descobriu no inconsciente, o *Id* freudiano, o carácter constitutivo, eruptivo e destrutivo da psique. Dir-se-á que, *em si e por si*, contra a irracionalidade filosófica, política e social que pareciam remontar à fase precartesiana de René Descartes, à época em que ainda “não ligava grande importância às coisas vindas” do seu espírito<sup>701</sup>, a esta luz escura se justificariam os apelos redobrados de Joaquim de Carvalho à claridade das filosofias racionais da consciência, que o regresso a Kant e às filosofias do sujeito haviam facultado, pois se “há uma única coisa do mundo que nos seja óbvia e imediatamente presente – a consciência”, a sua individuação será a “suprema realidade” (*OC*, VI, 263; 268); e os apelos à *libertas philosophandi* e à *libertas sciendi* no arrastamento histórico em que a liberdade racional, signo arcano redesenhado pela Modernidade, era asfixiada em nome da razão, *de uma* razão perfectível, depuradora, científica, da linha certa, *et coetera*, em busca desesperada da ortodoxia perdida, contra a qual a modernidade irrompera. A obediência acrítica e normativa traria a “passividade e asfixia”<sup>702</sup>. Ora, o apelo racional escondia esse perturbador *dark side* do ente, lua ocultada não de si mesma mas de quem alhures a olha sempre de fora, *dark side* onde se enraíza também e se afirma o pensamento, singular *prova ontológica da existência humana*, constitutiva afinal da «ontologia fundamental» que ao ente o singulariza e na divergência agrupa.

No século XX certificou-se, e a sua *demonstração* é página cruel nessa história universal da infâmia intuída pelo poeta, como novas modalidades da dogmatização, também da razão dogmática, puderam emergir. Mas se a racionalidade não faz mover o mundo (ele mesmo se move ao que dizem), atrairá ao movimento genesíaco o espírito evasivo dos filósofos e ilumina a cativa e sombria caverna onde mal resguardados dos incêndios do tempo, estudando-os no passado, se alojam pacientes historiadores.

---

<sup>701</sup> *Discurso do método*, VI, ed. cit., p. 136.

<sup>702</sup> J. de Carvalho *in* J. R. Baker, op. cit., p. XV.

A este título, evoquem-se, no clarão optimista do século XVIII, a lição iluminada do naturalista Buffon e no século XIX o testamento filosófico pessimista do angustiado Nietzsche; na sua intersecção entende-se a inscrição hipotética do testamento intelectual e paidêutico de Joaquim de Carvalho: demasiado humano, o génio é uma questão de paciência.

(Página deixada propositadamente em branco)

## **FONTES E BIBLIOGRAFIA**

### **FUNDOS DOCUMENTAIS**

Arquivo da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (**AFLUC**), depositado no AUC

*Livros de Sumários.*

*Actas dos Conselhos.*

*Distribuições de serviço.*

*Imprensa da Universidade*

Arquivo Nacional da Torre do Tombo (**TT**)

*Catálogo do espólio Salazar - Catálogo geral*

Arquivo da PIDE/DGS:

*Processos Sílvio V. Mendes Lima – 1540 (1) NT 1224*

- e n.º 36.143 NT 4852. Delegação de Coimbra

*Processo Joaquim de Carvalho - 645 NT 10390*

Arquivo da Universidade de Coimbra. (**AUC**)

*Certidões de Alunos.* Varia

*Processos de Professores.* Cx 139. n.º 625 (Sílvio Lima); Cx. n.º 33, proc. s/ n.º, (Joaquim de Carvalho)

*Actos e Graus.*

*Actas dos Conselhos da Faculdade de Letras.*

*Livros das inscrições em Direito* (1909-10 a 1913-14).

*Livro de Actas do Senado, mns.* sem cota, n.º 3 (1925-1929) e n.º 4 (1929-1935).

*Faculdade de Letras. Doutoramentos, s/ cota.* Encadernação verde.

Arquivo Municipal Alfredo Pimenta, Guimarães (**AMAP**)

*Espólio epistolar Alfredo Pimenta*

Biblioteca da Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra (**BFPCEUC**). *Espólio Sílvio Lima:*

- *Reservados*

Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. *Reservados e Manuscritos (BGUC)*

- *Espólio do Doutor Mário de Figueiredo*
- *Espólio do Doutor Paiva Boléo*
- *Espólio do Doutor Manuel Lopes de Almeida*
- *Espólio do Doutor Eugénio de Castro*
- *Espólio do Doutor Mário Brandão*
- Pimenta, Belisário –*Memórias. Diário ao correr da pena*, vols. 12 (1928-1932), 13 (1933-1937) e vol. 14, (1937-1943), [BGUC, Manuscritos, 3363];
- *Espólio Armando Cortesão*, s/ cota, secção de Manuscritos, por tratar. Consulta parcial.

Biblioteca João Paulo II – Universidade Católica (Lisboa)

- Fundo Documental Gonçalves Cerejeira*
- Fundo Documental António Sardinha*

Biblioteca Municipal de Coimbra (**BMC**) *Gabinete de História da Cidade*

- *Espólio epistolar Manuel da Silva Gaio*

Biblioteca Municipal Pedro Fernandes Tomás, Figueira da Foz (**BFF**)

- *Espólio epistolar e documental João Gaspar Simões*
- Cx Arquivo Pessoal - correspondência / fotografias e outros documentos – PES 29.1;
- Cx. Vida e Obra - PES – 29.2.
- *Espólio epistolar e documental Joaquim de Carvalho*
- Cx Arquivo Pessoal – PES 31.1; Cx Arquivo Pessoal – PES 31. 2.
- *Espólio epistolar e documental Joaquim Montezuma de Carvalho*
- De Cx – PES 32.1; a Cx – PES 32.29.

Biblioteca Nacional (**BN**)

- *Espólio epistolar de António Sérgio* BNP N 70 (catálogo)
- *Espólio epistolar de Aquilino Ribeiro*
- *Espólio epistolar de João Gaspar Simões* (catálogo)
- *Espólio epistolar de Raul Proença*,
- *Espólio epistolar de Victorino Nemésio*

Casa António Sérgio – Lisboa

- Espólio António Sérgio; varia*

Casa Rodrigues Lapa – Anadia. (associada)

- Biblioteca pessoal. Sala Rodrigues Lapa*, Centro Cultural da Anadia.

*Sala Joaquim de Carvalho* - Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (**SJCFULC**)

- Duas cx.s avulsas (miscelânea de recortes de jornais e manuscritos. Não inventariado), uma das quais com o número 211, contendo:[Joaquim de Carvalho] «Bento de Spinoza», *mns.*, s/ c., n/ ass.

## BIBLIOGRAFIA

### *De e sobre Joaquim de Carvalho*

- Azenha, Maria do Rosário e Ferreira, Olga da Cunha – «Cartas de Alfredo Pimenta para Joaquim de Carvalho», *Revista de História das Ideias*, 9 (*O Sagrado e o Profano*, vol. II), 1987, pp. 935-1016.
- Barbosa, José (introd. e notas) – «Correspondência de Luciano Pereira da Silva para Joaquim de Carvalho», *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. 39, 1984, pp. 41-90.
- «Breves reflexões acerca do Prof. Joaquim de Carvalho», notícia circunstanciada, n. ass., sobre a homónima conferência de Santana Dionísio na Figueira da Foz, *A Voz da Figueira*, n.º 695, 28 / IV/ 1966, p. 1.
- Carvalho, Joaquim de, *Obras Completas*, VIII+I (índices e remissões) vol.s, Fundação Calouste Gulbenkian. Data vária (1978-1997). Organização e introduções de José Vitoriano Pina Martins. (v.)
- Carvalho (ed.), Joaquim de, *Revista Filosófica*, Coimbra, Atlântida, data *varia* (1951, 1.º a n.º 22, 1959, este póstumo).
- Carvalho (ed), Joaquim de, *Arquivo de História e Bibliografia. 1923-1926*, II, vols., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1976.
- Carvalho, Joaquim de, ms. não assinado, *A vida do Senhor Bento Spinoza*, FLUC, Sala Joaquim de Carvalho, Cx. Avulsa (miscelânea de apontamentos manuscritos e recortes de jornais).
- Carvalho, José Maurício de, *História da Filosofia e Tradições Culturais. Um diálogo com Joaquim de Carvalho*, Porto Alegre, EDIPUCRS - PUC São Paulo, 2001.
- «Joaquim de Carvalho: a crítica à visão orteguiana de massa e a defesa da liberdade» in Ernesto Castro Leal (coord.), *Pátria e Liberdade*, Lisboa, CHFLUL, 2014, pp. 117-134
- & Dornas, Danilo dos Santos, «O lugar de Spinoza na história da filosofia. O modelo interpretativo de Joaquim de Carvalho»- <http://metacritica.ulusofonia.pt/020%Lugar%20de%20>, acesso a 12-VIII-2012.
- Carvalho, Paulo Archer de, «A escola nova que Joaquim de Carvalho frequentou: o Colégio Lyceu Figueirense (1902-1911)», *Litorais. Estudos figueirenses*, Figueira da Foz, Associação Joaquim de Carvalho, n.º 9 (monográfico, no cinquentenário da morte), novembro de 2008, pp. 7-31.
- «Joaquim de Carvalho» (2012), in Sérgio Campos Matos (coord.) *Dicionário dos Historiadores Portugueses. Da Academia Real de História a 1974*, dichp.bnportugal.pt/historiadores/historiadores\_carvalho.htm
- «Para uma perspectiva da historiografia da cultura (1916-1958). Joaquim de Carvalho: metodologia e epistemologia. I», *Estudos do Século XX*, n.º 11, 2011, pp. 245-260.

- «Para uma perspectiva da historiografia da cultura (1916-1958). Joaquim de Carvalho: metodologia e epistemologia. II», *Revista de História das Ideias*, 32, 2011, pp. 631-658.
- «A autobiografia da razão. A historiografia das ciências de Joaquim de Carvalho», *Revista de História das Ideias*, 33, 2012, pp. 463-525.
- «Joaquim de Carvalho e a história das ciências», *Actas do Colóquio Joaquim de Carvalho e a História da Ciência*, FCUL, *Delfim Santos Studies*, no prelo (2014).
- Joaquim de Carvalho: da memória judaica ao esquecimento da *Sboab*», in *Actas do Colóquio Internacional Judeus Portugueses no Mundo: Pensamento, Medicina e Cultura*, Universidade do Minho, Centro de Estudos Lusíadas / Departamento de Filosofia, 2014.
- Castro, Aníbal Pinto de – Sessão comemorativa do 1º centenário do nascimento do Doutor Joaquim de Carvalho antigo Director da Biblioteca, «Discurso», *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 42.º, Coimbra, BGUC, 1994, pp. 383-389.
- Catroga, Fernando – «Joaquim de Carvalho e a História», *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 42.º, BGUC, 1994, pp. 391-398 [separata, pp. 9-16].
- Catroga, Fernando & Veloso, Aurélio – «António Sérgio. Cartas de exílio a Joaquim de Carvalho (1927-1933)», *Revista de História das Ideias*, IHTI-FL, vol. 5, *António Sérgio*, t. II; 1983, pp. 951-1028.
- Coxito, Amândio – «Joaquim de Carvalho: antipositivismo e metafísica», *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, 42º, Coimbra, BGUC, 1994, pp. 399-409 [separata, pp. 17-27].
- Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, *A Faculdade e Letras da Universidade de Coimbra ao País*, Coimbra, França Amado, 1919, em particular, pp. 53-138.
- Ferreira, Alberto, «Joaquim de Carvalho e a cultura filosófica portuguesa», s. l., Ed. do autor (Atlântida / Vértice), 1962, pp. 121-156.
- Ferreira, Cândida, «O Tempo da Saudade», *Litorais. Estudos figueirenses*, Figueira da Foz, Associação Joaquim de Carvalho, n.º 9, 2008, pp. 65-80.
- Gaspar Simões, João – «Joaquim de Carvalho e a solidão dos intelectuais», *Jornal de Notícias*, ano 71.º, n.º 274, 8 / III / 1959, pp. 1 e 16.
- Homenagem aos Professores Azevedo Gomes, Hernâni Cidade e Joaquim de Carvalho*, Lisboa e Coimbra, ed. Alunos do Instituto Superior de Agronomia, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e da Universidade de Coimbra, 1935, em particular, pp. 53-65 e 81-93 (esta, a cargo de Torres, Flausino).
- In memoriam do Prof. Doutor Joaquim de Carvalho*, n.º especial de *Litoral*, Aveiro, n.º 5 (233.º), de 11-IV-1959, com a colaboração de Vieira de Almeida, Martins de Carvalho, Alberto; Ferreira Monte, José; Torres, Cristina; Sá Marta, Fernando de; Ribeiro, José Silva; Cortesão, Jaime; Machado, Bernardino; Duque, Albano; Serrão, Joel; Moniz, Egas; Ribeiro, Aquilino; Ferreira de Castro; Pacheco, Correia, Marañon, Gregório; e outros.
- Joaquim de Carvalho no Brasil*, juízos e depoimentos seguidos de «A Contribuição de Joaquim de Carvalho para a compreensão de Francisco Sanches», de Evaristo de Moraes Filho, Coimbra, Atlântida, 1958, [Joaquim Montezuma de Carvalho, ed.].
- Lima, Sílvio, «In Memoriam Joaquim de Carvalho», *Obras Completas*, vol. II, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 1677-1678.
- «Carta a Sant´Ana Dionísio», *ibidem*, pp. 1679-1683.
- Lourenço, Eduardo, «Na morte do Prof. Joaquim de Carvalho» (*Jornal da Babia e) Diário de Coimbra*, Ano XXXVIII, n.º 9523, 5-XI-1958, pp. 1 e 7.
- «Joaquim Carvalho e a ideia de uma filosofia portuguesa» (1992), *Heterodoxia III in Heterodoxias*, Lisboa, F. Calouste Gulbenkian, 2011, pp. 419-429.



Lopes de Azevedo, José Pires – *Roteiro da Exposição – Homenagem ao Professor Doutor Joaquim de Carvalho*, Figueira da Foz, Comissão Administrativa da Câmara Municipal, 1976.

Machado Santos, Mariana Amélia – *Joaquim de Carvalho*, Lisboa, sep. da rev. *Filosofia*, s. ed., 1958.

Marinho dos Santos, José & Azevedo e Silva, José Manuel - *A Historiografia dos Descobrimentos através da correspondência entre alguns dos seus vultos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2004.

*Miscelânea de Estudos a Joaquim de Carvalho*, Montezuma de Carvalho, Manuel & Joaquim (eds.), Figueira da Foz, Biblioteca-Museu Joaquim de Carvalho, 1959-1963, 9 fascículos. Com contributos relevantes, dos quais se destaca:

- Almeida, Ramos de, «A cultura portuguesa está de luto. Morreu o Mestre de Coimbra» (transc. do *Jornal de Notícias*, sup. literário, 30-X-1958), (n.º 6, 1961) pp. 661-662.
- Anjos, Padre Amador dos, «Motivos da minha admiração pelo Professor Joaquim de Carvalho» (n.º 2, 1959) pp. 196-197.
- Antonelli, Maria Teresa, «Joaquim de Carvalho, filósofo portoghese» (n.º 8, 1962), pp. 781-783.
- Barahona Fernandes, «Joaquim de Carvalho. Pessoa e atitude espiritual» (n.º 9, 1963), pp. 889-915.
- Bataillon, Marcel, (missiva sobre Joaquim de Carvalho, s/ título) (n.º 2, 1959), p. 203.
- Brasil, Reis, «Joaquim de Carvalho, mestre da cultura portuguesa» (n.º 6, 1961), pp. 557-566.
- Cantel, Raimond, «Reconnaissance» (n.º 5, 1960), pp. 443-444.
- Carvalho, António Pinto, «Joaquim de Carvalho: o homem e o mestre» (n.º 2, 1959), pp. 197-198.
- Cortesão, Jaime, «Joaquim de Carvalho» (n.º 2, 1959), pp. 198-199.
- Cossio, José Maria, «Joaquim de Carvalho» (n.º 2, 1959), p. 202.
- Costa, Sousa, «Joaquim de Carvalho e Antero de Quental» (n.º 7, 1961), pp. 669-671.
- Duarte, Carvalhão, «In Memoriam Joaquim de Carvalho. O homem e o amigo que eu conheci» (n.º 4, 1960), pp. 431-433.
- Ferrão, António, «O Prof. Joaquim de Carvalho e a sua época» (n.º 3, 1960), pp. 213-237.
- Ferreira Monte, José, «Um homem simples, o Doutor Joaquim de Carvalho» (n.º 2, 1959) pp. 200-202.
- Freyre, Gilberto, «Um pensador português», (n.º 2, 1959), p. 198.
- Guy, Alain, «Joaquim de Carvalho, historien de la philosophie et maître de sagesse» (n.º 4, 1960), pp. 345-355.
- Malpique, Cruz, «Perfil intelectual e moral do Prof. Joaquim de Carvalho» (n.º 2, 1959) pp. 109-145.
- Moreau, Joseph, «In Memoriam Joaquim de Carvalho» (n.º 2, 1959), pp. 202-203.

Montezuma de Carvalho, Joaquim – «Posfácio» a Espinosa, Benedito - *Ética*, ed. Joaquim de Carvalho (1950), <sup>2ª</sup> Lisboa, Relógio d'Água, 1992.

Mendonça, Artur Barracosa & Martins, José Manuel – «Notas políticas sobre Joaquim de Carvalho», *Litorais*. Estudos figueirenses, n.º 9, 2008, pp. 81-88.

Morujão, Alexandre, «Doutor Joaquim de Carvalho (1892-1958)», *Biblos*, XXXIV, FLUC, 1958, pp. 661-663.

- «Joaquim de Carvalho», enciclopédia de filosofia *Logos*, I, pp. 860-862.

Pina Martins, José Vitoriano – «Joaquim de Carvalho, o homem e a obra», *Obra Completa de Joaquim de Carvalho*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, vol. I, t. I (2<sup>a</sup> 1992); VII-XXIV; «Joaquim de Carvalho (1892-1958), pensador e historiador da filosofia», *ib.*, vol. II, (2<sup>a</sup> 1992), VII-XX; «Joaquim de Carvalho, historiador da cultura portuguesa», *ib.*, vol. IV, t. II (1983), VII-XXXI; «Joaquim de Carvalho, crítico literário e historiador da ciência», *ib.*, vol. V (1987), VII-XXVI; «Joaquim de Carvalho, historiador das instituições e pensador das ideias políticas», *ib.*, vol. VI (1989), VIII-XXVIII; «Joaquim de Carvalho e a Universidade de Coimbra», *ib.*, vol. VII (1992), IX-XXIV; «Joaquim de Carvalho», *ib.*, vol. VIII (1996), IX-XXVI; «Prefácio», *ib.*, vol. IX (1998), s. p.

Peixoto, Jorge, «A Imprensa da Universidade de Coimbra e a acção de Joaquim de Carvalho», int. a *Arquivo de História e Bibliografia*, I, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1976, pp. XIII-LX.

Ribeiro, Orlando – «Joaquim de Carvalho: personalidade e pensamento», *Biblos*, LVI, FLUC, 1980, *Homenagem a Joaquim de Carvalho*, pp. 1-7.

Rosmaninho, Nuno *et alii*, – *Correspondência de Rodrigues Lapa. Selecção (1929-1985)*, Coimbra, Minerva, 1997.

Real, Miguel, *Joaquim de Carvalho*, Lisboa, Lisboa Editora, 2004.

- «Joaquim de Carvalho um liberal heterodoxo», *Litorais*. Estudos figueirenses, n.º 9, 2008, pp. 33-64.

Santana Dionísio, «Breves reflexões acerca do Prof. «Joaquim de Carvalho», *A Voz da Figueira*, n.ºs 696 (p. 4) e 697 (p. 6), de 5 e 12 de maio de 1966.

Vieira Jordão, F., «Joaquim de Carvalho e Espinosa. O acordo de intenções no campo político-religioso», *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 1 / 2, 1992, pp. 309-319.

## ***De referência.***

### ***(Alguns estudos ou documentos sobre a Universidade de Coimbra / ensino universitário)***

AAVV – *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas. Actas do Congresso «História da Universidade»* (no 7º centenário da sua fundação), 5 volumes, Coimbra, UC, 1991.

AAVV – (F. Taveira da Fonseca, José Antunes, Irene Vaquinhas, I. Nobre Vargues, L. Reis Torgal, F. J. Regateiro) – *Imprensa da Universidade de Coimbra. Uma história dentro da História*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2001

*A Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra ao País*, Coimbra, França Amado, 1919.

Afonso da Costa, Rui Manuel – «A Universidade entre o conservantismo e a mudança nos primórdios do século XX», *Universidade(s). Memória. História, Perspectivas*, vol. I, pp. 449-70.

Albuquerque, Luís de - «Um projecto de 1835 para a reforma da instrução pública de Portugal», *Revista Portuguesa de Pedagogia*, ano I, n.º 2, Coimbra, Faculdade de Letras, 1960.

- Amado Mendes, José M. – «A História na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra: investigação e ensino (1911-1926)» in AAVV. *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, op. cit., I, pp. 477-98.
- Anuário da Universidade de Coimbra 1909-1910*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1910  
 a *Anuário da Universidade de Coimbra 1916-1917*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1917.
- Archer, Paulo – «*In Memoriam*, Notas para a tipologia mental da comunidade estudantil de Coimbra (1870-1945)», *Revista de História das Ideias*, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, Faculdade de Letras, vol. 12, *Universidade*, 1990, pp. 339-73.
- Arnaut, Salvador Dias – «Manuel Gonçalves Cerejeira, Historiador», *Biblos, Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, ano LXV, 1989, pp. 463-68.
- A Universidade de Coimbra no século XX. Actas da Faculdade de Letras*, vol. I (1911-1925), Coimbra, Publicações do Arquivo da Universidade, 1989.
- vol. II, (1925-1936), Coimbra, Publicações do Arquivo da Universidade, 1991.
- A Universidade de Coimbra no século XX. Actas do Senado*, vol. I (1911-1916), Coimbra, Publicações do Arquivo da Universidade, 1989.
- vol. II, (1916-1924), Coimbra, Publicações do Arquivo da Universidade, 1990.
- Avelãs Nunes, João Paulo - *A História económica e social na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. O historicismo neo-metódico: ascensão e queda de um paradigma historiográfico. 1911-1974*, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1995.
- Babo, Carlos dos Santos –*Os mestres de Direito ou Assizes da Universidade (carta feita de verdades amargas)*, Coimbra, Moura Marques Editor, 1906.
- Barreto, Bissaya - *Subsídios para a História, VI, Lembranças & Comentários*, Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1961.
- Cabral de Moncada, Luís, *Memórias. Ao longo de uma vida*, Lisboa, Verbo, 1992.
- Calado, Rafael Salinas, *Memórias de um estudante de Direito (1911-1916)*, Coimbra, Coimbra Editora, 2<sup>a</sup> 1961
- Campos Lima - *A Questão da Universidade*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1907.
- Carvalho, Joaquim Martins Teixeira de – *Notícia abreviada da Imprensa da Universidade de Coimbra e dos seu Monte-Pio de Beneficência (...)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1892, 5-11.
- Castro, Aníbal Pinto – «O Cardeal Doutor Gonçalves Cerejeira, mestre universitário», *Biblos*, Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, ano LXV, Coimbra, 1989, pp. 439-63.
- Coelho, António – *A questão de Coimbra. Liquidação de um miserável Reitor da Universidade (o renegado padre Oliveira Guimarães). Um episódio do conflito académico de 1921*, Porto, Tipografia Porto Médico Lda, 1921
- Colecção de músicas do Enterro do Grau*, Festejos promovidos pelos estudantes quartanistas da Universidade de Coimbra, Coimbra, Lyt. Typ. Corrêa Cardoso, 1905.
- Correia, Natália, – *A questão académica de 1907*, Lisboa, Minotauro - Seara Nova, s.d. (1963?).
- Cruz Pontes, J. M. – «Para a historia da Faculdade de Teologia no século XIX: beneplácito régio contra a autonomia do ensino», AAVV, *Universidade(s). Memória. Perspectivas*, t. 1, op. cit., pp. 327-45.
- Cruzeiro, Celso – *Coimbra, 1969. A crise académica, o debate das ideias e a prática, ontem e hoje*, Porto, Afrontamento, 1989.

- Cruzeiro, Maria Eduarda – «Costumes estudantis de Coimbra no século XIX: tradição e conservação institucional», *Análise Social*, vol. XV (60), Lisboa, 1979- 4º, pp. 795-838.
- «Professores da Universidade de Coimbra no segunda metade do século XIX: tradição e conservação institucional», *Análise Social*, vol. XXVII (116-117), Lisboa, 1992 -2ª-3º, pp. 529-37.
- Dehon, L. – *Para além dos Pirinéus*, documento ed. por Manuel Joaquim Gomes Barbosa, 27-XII-2006, em (16), [http://www.agenciaecclesia.pt/ecclisiaout/dehonianos/840\\_012/Dehon\\_Portugal.pdf](http://www.agenciaecclesia.pt/ecclisiaout/dehonianos/840_012/Dehon_Portugal.pdf).
- Fernandes, Abílio – «Prof. Doutor Aurélio Quintanilha [...] [1892-1987]», *Boletim da Sociedade Broteriana*, vol. LX, IIª série, Coimbra, DB-FCTUC, 1987, pp. VII-XXXV.
- Ferreira Gomes, Joaquim – «Dois Projectos de lei do século XIX para a criação de Cursos ou Faculdades de Letras», *Biblos*, LX, Coimbra, Faculdade de Letras, 1984, pp. 520-45.
- *A Escola Normal Superior da Universidade de Coimbra (1911-1930)*, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1989.
- «A Reforma universitária de 1911», *Revista de História das Ideias*, vol. 12, Universidade, Coimbra, IHTI- Faculdade de Letras, 1990, pp. 269-99.
- *A Universidade de Coimbra durante a primeira República (1910-1926)*, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional, 1990.
- «As origens do Laboratório de Psicologia Experimental da Universidade de Coimbra», *Revista Portuguesa de Pedagogia*, Ano XXIV, 1990, pp. 3-38.
- «A `ideologia´ oficial da Universidade de Coimbra em 1910, antes da proclamação da República: uma mistura do serviço de Deus e do serviço de Minerva», in *Universidade(s). História. Memória. Perspectivas*, op. cit., vol. I, Coimbra, 1991.
- *Estudos para a História da Universidade de Coimbra*, Coimbra, [Minerva Editora], 1991.
- «O ensino da Psicologia e da Pedagogia de 1930 a 1973», *Para a História da Educação em Portugal. Seis estudos*, Porto, Porto Editora, 1995.
- Memoria professorum universitatis*, Coimbra, Arquivo da Universidade, vol. I, 1992 e vol. II, 1993.
- Imprensa da Universidade. Catálogo*, Câmara Municipal da Figueira da Foz, José Pires Lopes de Azevedo, org., 1992.
- Mendes dos Remédios – «A Universidade perante a Nova Reforma», *Revista da Universidade de Coimbra*, vol I, t. IV, Coimbra, 1912, pp. 589-622.
- Metzner, Edo – *Seditiosa verba (aos académicos revolucionários)*, Lisboa, s. ed., s. impr., 1907.
- Motta Veiga, Manuel Eduardo da – *Esboço Histórico-Litterario da Faculdade de Theologia da Universidade de Coimbra (...)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1872.
- Pereira, Ana Leonor - «O espírito científico contemporâneo na Universidade de Coimbra. Júlio Augusto Henriques», *Universidade(s). Memória. História, Perspectivas*, vol. I, pp. 347-366.
- Pereira, José C. S. Dias & Cabral, Luís Gaspar – *Escola Agrícola de Coimbra. Sua História. Parte I, (1887-1937)*, Coimbra, ESAC, 2001.
- Pinto Quartim – «A greve académica de Coimbra de 1907», *Ver e Crer*, n.º 45, Janeiro / 1949.
- *Mocidade, vivei !*, Lisboa, Livraria Clássica, 1907.
- Publicações dos Professores da Faculdade de Letras*, Coimbra, (selo da Fac. de Letras), 1974.

- Reis Torgal, Luís – «A Universidade, a Ditadura e o Estado Novo (1926-1961). Notas de uma investigação colectiva», *Universidade(s). História Memória. Perspectivas*, Coimbra, 1991, t. V, pp. 401-30.
- *A Universidade e o Estado Novo. O caso de Coimbra. 1926-1961*, Coimbra, Minerva, 1999.
- Renato Trincão, Paulo e Gomes Ribeiro, Nuno (eds.) – *Mário Augusto Silva. Uma fotobiografia (1901-1977)*, Coimbra, Museu Nacional da Ciência e da Técnica, 2001<sup>2ª</sup>.
- Santiago de Carvalho, Mário – «Filosofia e Universidade. Em torno de um episódio da História da Filosofia na Faculdade de Letras de Coimbra», *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 33, 2008, pp. 18-36.
- Santos, Delfim – *Obras Completas, IV, Correspondência*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- Sousa Lamy, Alberto – *A Academia de Coimbra. 1537-1990*, Lisboa, Rei dos Livros, 1990.
- Silva Dias, J. S., *A reforma da Universidade e os seus problemas*, Coimbra, Brotéria (Separata do vol. 93º), 1971.
- Universidade de Coimbra // Faculdade de Letras // Texto de um Decreto eminente anunciado pelos jornais / Texto da representação a que se refere o Decreto anterior*, Coimbra, Typ. França Amado [1919].
- Vasconcellos, António de - «Faculdades de Letras», *Revista da Universidade de Coimbra*, vol I, t. IV, Coimbra, 1912, pp. 623-47.
- Veríssimo Serrão, Joaquim – «Elogio histórico de Damião Peres», *Separata das Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, Classe de Letras, T. XIX, Lisboa, 1978, pp. 291-308.
- Vicente, António Pedro - «Conflitos Académicos durante a 1ª República. Professores acusados de ofensas às instituições democráticas, 1919», *Universidade(s)*, *op. cit.*, vol. V, pp. 337-400.
- Xavier, Alberto – *História da greve académica de 1907*, Coimbra, Coimbra Editora, 1962.

## Genérica.

- Almeida Martins, Ana Maria, «Antero de Quental e Eduardo Lourenço. Textos de Polémicas», *Colóquio Letras*, n.º 170, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2009.
- Alves dos Santos, *Elementos de Filosofia Científica*, Coimbra, Moura Marques, 1915.
- Arendt, Hannah, *A condição humana* [1958], Lisboa, Relógio d'Água, 2001.
- De la historia a la acción*, Madrid, Pensamiento contemporáneo, 1998.
- Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Seuil, 1991.
- Bachelard, Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934.
- *La philosophie du Non*, Paris, P.U.F., 1940.
- *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949.
- *L'actualité de l'histoire des sciences*, Paris, Université de Paris, 1951.
- *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*, P. U. F., 1951.
- Barreto, Luís Filipe, *Descobrimientos e Renascimento. (.)* Lisboa, IN-CM, 1982.

- Barrow, John D., *O mundo dentro do mundo. Viagem à fronteira do espaço e do tempo*, Lisboa, Gradiva, 1998.
- Borel, Émile, *L'espace et le temps*, Paris, Félix Alcan, 1923.
- Borges, Jorge Luis, *História da eternidade*, Lisboa, Quetzal, 2012.
- Bourdieu, Pierre, *Homo Academicus*, Paris, Les Éditions du Minuit, 1984.
- Boutroux, Émile, *Études d' Histoire de la Philosophie*, Paris, Félix Alcan, 3ª 1908.
- Braz Teixeira, António & Botelho, Afonso, *Filosofia da Saudade*, Lisboa, IN-CM, 1986.
- Bréhier, É., *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, L. Ph. J. Vrin, 3ª, 1967, com um apêndice (de Husserl a Heidegger) de Ricoeur, P.
- Brenner, Anastasios, *Pierre Duhem. L'aube du savoir: épitomé du système du monde*, Paris, L. Sc. Hermann & Fils, 1997.
- *Duhem: science, réalité et apparence*, Paris, Vrin, 1990.
- Brunschvicg, Léon, «L'idée critique et le système kantien», *Revue de Métaphysique et morale*, t. XXXI, n.º 2, Paris, Armand Colin, 1924.
- Burke, Peter, *What is Cultural History ?* (2004), trad. port. De Goes de Paula, *O que é a história cultural?*, Rio de Janeiro, Zahar, 2008.
- Cabral de Moncada, Luís, *Estudos Históricos e Filosóficos, I*, Coimbra, Universidade, 1958.
- *Para a História da Filosofia em Portugal no século XX. Apontamento*, Coimbra, separata do *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. XXXVI, 1960
- Calafate, Pedro (ed.) – *História do pensamento Filosófico em Portugal*, Lisboa, Caminho, 5 vol.s e 7 tomos, 1999-2004.
- Campos Matos, Sérgio – «António Sérgio na cultura histórica portuguesa», in AAVV, *António Sérgio: pensamento e ação*, Lisboa, UCP – IN-CM, vol. II, 2004, pp.199-225.
- «*Finis patriae* e consciência de crise no Portugal contemporâneo», *Estudos do Século XX*, n.º 10, 2010, pp. 359-383.
- & Mota, David, «Portuguese and Spanish historiographies: proximity and distance», in Berger, Stefan & Lorenz, Chris (ed.s), *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, London, Palgrave MacMillan, 2008.
- Canguilhem, Georges, *O objeto da historia das ciências*, integral <http://projeto filosofia.blogspot.pt/2010/07/canguilh, a 7-VI-2012>
- Carrilho, Manuel Maria (org) *Epistemologia: posições e críticas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- Carvalho, Paulo Archer de – (2012) «História cultural», *Dicionário dos Historiadores Portugueses*: [dichp.bnportugal.pt/tematicas/tematicas\\_hist\\_cultural.htm](http://dichp.bnportugal.pt/tematicas/tematicas_hist_cultural.htm)
- «Herculano: da história do poder ao poder da História», *Revista de História das Ideias*, 14, 1992, pp. 481-522.
- *Sentido(s) da utopia*, Tomar, O Contador de Histórias, col. *Húmus*, 2002.
- «Notas de microhistória para a compreensão» das «Cartas de António Sardinha para Eugénio de Castro (1905-1924)», *Arquivo Coimbrão*, XL, 2008, pp. 7-91.
- *Silvio Lima, um místico da razão crítica (da incondicionalidade do Amor intellectualis)*, Coimbra, dissertação de doutoramento, FLUC, pol., 2009.
- «A exclusão universitária. Sobre o caso Sílvio Lima, 1935», *Biblos*, IX (2ª s), 2011, pp. 125-193.
- Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, Valência, Frónesis, 1999.
- Catroga, Fernando, - *O Republicanismo em Portugal*, II Vols., Coimbra, FLUC, 1991.

- *Memória, história e historiografia*, Coimbra, Quarteto, 2001.
- *Antero de Quental, História, socialismo, política*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002.
- *Os passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da História*, Coimbra, Almedina, 2009.
- «O valor epistemológico da História da História» in Tavares Ribeiro, Maria Manuela (ed), *Outros combates pela história*, op. ref., 2010, pp. 21-47.
- Collingwood, R. G., *A idea of nature*, trad. port., *Ciência e Filosofia*, Lisboa, Presença - Martins Fontes, 1978.
- Conceição Silva, E., *O sistema solar*, Lisboa, Biblioteca Cosmos, 1944.
- Cunha, Norberto Ferreira da, «O Grupo de Estudos Democráticos (1931-1932)», in AAVV, *Estudos de História Contemporânea Portuguesa*, Homenagem a Victor de Sá, Lisboa, Presença, 1990, pp. 439-69.
- «A Génese da *Renascença Portuguesa* perante a crise Política e Moral da I República», in AAVV, *Crises em Portugal nos séculos XIX e XX*, actas dos seminário – Centro de História da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2002.
- «Paradigma, ciência e Historiografia» in Tavares Ribeiro, Maria Manuela (ed.), *Outros combates pela História*, op. ref., pp. 195-225.
- Curado, Manuel & Alves, José António, *Um Génio português: Edmundo Curvelo (1913-1954)*, Coimbra, Imprensa da Universidade, série Documenta, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions du Minuit, 2004.
- Derrida, Jacques, *A Universidade sem condição*, Coimbra, Angelus Novus, 2003.
- Descartes, René, *Discurso do método*, Lisboa-Madrid, Prisa-Innova, 2008.
- *Meditações metafísicas*, Lisboa-Madrid, Prisa-Innova, 2008.
- Dictionnaire d'épistemologie scientifique*, Paris, P. U. F., 1966 (Battro, ed.).
- Dilthey, Wilhelm, *Teoria das concepções do mundo*, Lisboa, Edições 70, 1992.
- «A compreensão dos outros e das manifestações de vida» in vol. VII dos *Gesammelte Schriften*, versão integral in Patrick Gardiner, *Teorias da História* (trad. e pref. de Vítor Matos e Sá), Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 4ª 1994.
- Duhem, Pierre, *O valor da teoria física*, (1907), Covilhã, UBI - Lusosofia, 2008.
- *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol.s III e IV, Paris, L. Sc. Hermann, 1913-1916.
- Einstein, Albert, *Como eu vejo a ciência, a religião e o mundo*, Lisboa, Relógio d'Água, 2005.
- & Infeld, Leopold, *A Evolução da física. O desenvolvimento das ideias desde os primitivos conceitos até à relatividade e aos quanta*, Lisboa, Livros de Brasil, 1959.
- Ferry, Luc, & Renaut, *Heidegger e os Modernos*, Lisboa, Teorema, 1989.
- Fiolhais, Carlos (ed.), *Einstein entre nós. A recepção de Einstein em Portugal de 1905 a 1955*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2005.
- Fitas, Augusto J. S., Rodrigues, Marcial A. E., Nunes, Maria de Fátima, *Filosofia e história da ciência em Portugal no século XX*, Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2008.
- Foucault; Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pré-Textos, 1992.
- Gil, Fernando, *Mediações*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método, I*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2003.

- Gribbin, John, *História da ciência desde 1543 até ao presente*, Mem Martins, Publicações Europa-América, Biblioteca da História, 2005.
- Hawking, Stephen, *Breve história do tempo*, ed. atualizada, Lisboa, Gradiva, 2000.
- Hooykaas, Reijer, *Introdução à história das ciências*, Coimbra, sep. da *Revista de Ciência da Universidade de Coimbra*, vol. XXXI, Atlântida, 1965.
- Hunt (ed.), Lynn, *A Nova História Cultural*, S. Paulo, Martins Fontes, 1992.
- Hutton, Gerald, *A cultura científica e os seus inimigos. O legado de Einstein*, Lisboa, Gradiva, 1998.
- Jaki, Stanley L., *L'Héroïne malgré elle. La vie d' Hélène Dubem*, Paris, Librairie Scientifique Hermann et Fils, 2007.
- Joutard, Philippe, «L'ouverture des connaissances et les mutations culturelles, 1871-1914» in Georges Duby (dir.) *Histoire de la France. Des origines à nos jours*, Paris, Larousse, 1995, pp. 764-792.
- Kant, Imm., *Teoria do céu*, s. l., Ésquilo, 2004: introdução de Joaquim Fernandes.
- Koyré, Alexandre, *Galileu e Platão* (1943), Lisboa, Gradiva, s. d.
- *Études d' histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971.
- *Estudos galilaicos*, Lisboa, Dom Quixote, 1986.
- *Pensar la ciencia*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994.
- *Do mundo fechado ao universo infinito*, Lisboa, Gradiva, 2001.
- Kubbinga, Henk, «Reijer Hooykaas (1906-1994)», *Archives Internationales d' Histoire des Sciences*, n.º 45 (1995), pp. 334-37.
- Kuhn, Thomas S., *The Copernican revolution. Planetary astronomy in the development of western thought*, Harvard College – Oxford University Press, 1971.
- *La tension essentielle*, Paris, Gallimard, 1990.
- *O caminho desde a estrutura. Ensaio filosóficos*, São Paulo, Unesp, 2003.
- Leegwater, Anie, «Reijer Hooykaas (1906-1994), A modern advocate for 'philosophia libera'», *Perspectives on Science and Christian Faith*, n.º 48, (1996), pp. 98-103; [http://www.asa3.org/ASA/PSFF/1996/PDFC-98leeg\\_a\\_22-III-2012](http://www.asa3.org/ASA/PSFF/1996/PDFC-98leeg_a_22-III-2012).
- Lenoble, Robert, *História da ideia de Natureza*, Lisboa, Edições 70, 2002.
- Levi, Primo & Regge, Tullio, *Diálogo. Sobre a ciência e os homens*, Lisboa, Gradiva, 2012.
- Lima, João Tiago, *Falar sempre de outra coisa. Ensaio sobre Eduardo Lourenço*, Lisboa / Guarda, Âncora / Iberografias, 2013.
- Lima, Sílvio, *Obra Completa*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 2002. II vols.
- Lourenço, Eduardo – *Ocasionais*, I, Lisboa, Relógio d'Água, 1984.
- *Portugal como destino seguido de Mitologia da saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999
- *Heterodoxias* (I, II e III), Lisboa, vol. I da *Obra Completa*, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- *A Noite intacta. (Ir)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2001.
- Liotard, Jean-François, *O inumano. Considerações sobre o tempo*, Lisboa, Estampa, 1997.
- *A Fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, 2006.
- Martins, Estêvão Rezende, «Crise e crítica na história contemporânea», *Estudos do Século XX*, n.º 10, *Crises de Século*, Coimbra, Ceis20, 2010, pp. 85-100.



- Magalhães Godinho, Vitorino, *A economia dos descobrimentos henriquinos*, Lisboa, Sá da Costa, 1962.
- Mieli, Aldo. *El desarrollo histórico de la historia de la ciencia y la función actual de los institutos de la historia de la ciencia*, Santa Fe, Universidad de Litoral, 1939.
- Moreau, Joseph, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, P. U. F., 4ª1991.
- Morgado, Alves, *História da criação dos mundos*, I, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1954
- Ortega y Gasset, José, «El sentido histórico de la teoría de Einstein», *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 5ª1945.
- Pagels, R. H., *O código cósmico. A física quântica como linguagem da Natureza*, Lisboa, Gradiva, 1982.
- Pereira, Miguel Batista, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, Minerva, Maiêutica, 1990.
- «Reflexão sobre Kant no segundo centenário da sua morte», *Biblos*, n. s., III (2005), pp. 175-187.
- Piaget, Jean, *L'Épistémologie génétique*, Paris, P. U. F., 1970.
- Pita, António Pedro & Trindade, Luís, (eds.), *Transformações estruturais do campo cultural português*, Coimbra, Ceis20, col. A Paleta e o Mundo, 2008.
- Poincaré, Henri, *Le valeur de la science* (1905), Paris, E. Flammarion, 1914.
- Pombo, Olga (ed.), *Hannah Arendt, Eric Weil, Bertrand Russell, Ortega y Gasset. Quatro textos excêntricos*, Relógio d'Água, 2000.
- Pomian, Krzysztof, «História cultural, história dos semióforos» in Jean-Pierre Rioux & Jean-François Serinelli, *Para uma História cultural*, Lisboa, Ed. Estampa, 1998, pp. 71-98.
- «Tempo / temporalidade», *Enciclopédia Einaudi*, 29, Lisboa, IN-CM, 1993.
- Popper, Karl P., *O conhecimento e o problema corpo-mente*, Lisboa, Edições 70, 1997.
- Prigogine, Ilya, *O nascimento do tempo*, Lisboa, Edições 70, 1999.
- Ramos, José Augusto M, «A Rota das Utopias no judaísmo: perplexidades decorrentes e sentidos decorrentes», *Revista Portuguesa de História*, t. XL (2008/2009), pp. 71-96.
- Reale, Giovanni, *Introdução a Aristóteles*, Lisboa, Edições 70, 2001.
- Reeves, Hubert, *Um pouco mais de azul. A evolução cósmica*, Lisboa, Gradiva, 2ª1984.
- Ribeiro, Henrique Jales, *Estudos sobre filosofia na Europa e em Portugal. De Antero de Quental a Leonardo Coimbra*, Coimbra, MinervaCoimbra, 2013.
- Ricoeur, Paul, «Husserl et le sens de l'histoire», Paris, *Revue de Métaphisique et Morale*, vol. 54.º, Julho-Outubro, 1949.
- *Histoire et Vérité*, (1955), Paris, Seuil, 1964<sup>2ª</sup>.
- *L'histoire, la mémoire, l'oubli*, ed. brasileira, *A História, a memória, o esquecimento*, Campinas, UNICAMP, 2007.
- Rioux, Jean-Pierre & Sirinelli, Jean-François, (eds.) *Para uma História cultural*, Lisboa, Estampa, 1998.
- Russell, Bertrand, *Introduction a la philosophie mathématique*, Paris, Payot, 1928.
- *Os Problemas da filosofia*, Coimbra, Coimbra Ed.ª, Studium, 1939.
- *A última oportunidade do homem*, Lisboa, Guimarães, 1955.

- Saavedra Machado, L., «Reflexos das correntes filosóficas e pedagógicas contemporâneas em Portugal», *O Instituto*, vol. 112º, Coimbra, 1949; pp. 6 e ss.
- Sala, Javier San Martin, *Teoría de la cultura*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999.
- Salomon, Jean-Jacques, *Sobreviver à ciência*, Lisboa, Inst. Piaget, 1999.
- Scheler, Max, *A situação do homem no cosmos* (1928), Lisboa, Textografia, 2008.
- Seignobos, Ch., *La Méthode Historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Félix Alcan, 1901.
- Seabra Pereira, José Carlos, «No centenário de Oaristos: em prol de Eugénio de Castro. A ética do esteticismo», *Colóquio/ Letras*, n.º 113-14, Lisboa, F C Gulbenkian, 1990, pp. 68-88.
- Sloterdijk, Peter (com Heinrichs, Hans-Jürgen) «Para um poética geral do Espaço», *O sol e a morte. Investigações dialógicas*, Lisboa, Relógio d' Água, 2007.
- Steiner, George, *Diez (posibles) razones para la trizteza del pensamiento*, Madrid, Siruela, 2007.
- Stromberg, Roland N., *Historia intelectual europea desde 1789*, Madrid, Debate, 1995.
- Tavares Ribeiro, Maria Manuela (ed.), *et alii, Outros combates pela história*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2010.
- Thorndike, Lynn, *The place of magic on the intellectual history of Europe*, Nova York, Columbia University, 1905.
- Torgal, Luís Reis; Catroga, Fernando & Amado Mendes, J. M., *História da História em Portugal (Séc.s XIX e XX)*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996.
- Viais, Elizabete Roque, *A homologia entre a perspectiva epistemológica de Piaget e de Kuhn*, Coimbra, tese de mestrado da FPCEUC, pol., 2003.
- Vovelle, Michel; *et alii, Os Historiadores*, Lisboa, Teormea, 2005.
- Wickert, Johanes, *Albert Einstein*, Lisboa, ed. Expresso, 2011.
- Winock, Michel, *O Século dos Intelectuais*, Lisboa, Terramar, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1987.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abilabez – 256.  
Abranches, César – 370, 375.  
Abravanel, Isaac – 72.  
Adorno, Th. – 87.  
Agrícola, Rudolfo – 130.  
Al-Battani, 149.  
Alberto Magno – 84, (135), 256.  
Albuquerque, Luís de – 53,114.  
Albuquerque e Castro, J. – 279.  
Alegre, Manuel Ribeiro – 366-367.  
Algazel – 84.  
Almeida, António José de – 340, 347.  
Almeida, Lúcio de – 375, 404.  
Almeida, Teodoro de – 194.  
Althesius – 360.  
Althusser, L. – 69, 248.  
Alves, J. António – 29, 41, 270, 276.  
Amado, França (editor) – 27.  
Ameal, João – 208, 354, 383, 384.  
Amiel, H. – 312.  
Amorim, D. Pacheco de – 50.  
Amazalak, Moses. B. – 75, 76, 375.  
Anaxágoras – 159.  
Anjos, Cyro dos – 279.  
Anselmo, Manuel – 379, 383.  
Aquino, São Tomás de – 84, 120, 135, 230, 256.  
[*Tomismo*: 32, 52, 133, 177, 213, 254, 363;  
*neotomismo*: 32, 169, 362]  
Aragão, Gilberto Beça – 366.  
Aragão e Melo – 370.  
Aranguren, J. L. – 363.  
Aragona, Tulia – 85.  
Archer de Carvalho, P. – 14, 21, 25, 28, 44,  
46, 75, 80, 142, 156, 167, 171, 176, 205,  
232, 270, 285, 295, 314, 316, 321, 360,  
396, 420, 429, 433, 436.  
Ardigò, R. – 263.  
Arendt, H. – 8, 81, 105, 116, 127, 216, 235,  
237, 267, 268, 408, 419, 421, 435, 439.  
Arnaut, S. Dias – 433.  
Aristóteles – 56, 83-84, 87, 91, 101, 120, 129,  
131-132, 135, 140, 144, 161, 171, 180,  
187-188, 213, 256, 335, 439.  
[*Aristotelismo* – 82, 83, 123, 130, 133, 134,  
135, 137, 171, 195, 235]  
Aron, R. – 87.  
Ascham – 260.  
Aubry, J. – 334.  
Aurélio, Marco – 294.  
Avelino, F. A. – 279.  
Averrois – 84, 118, 121, 137.  
Avicena – 84, 137, 256.  
Azevedo, Fernando de – 279.  
Azevedo, J. P. Lopes de – 102, 344, 406, 431, 434.  
Azevedo, Lúcio de – 76.  
Azevedo, Manuela de – 102.  
Azevedo, Pedro de – 91.  
  
Bach, J. S. – 327.  
Bachelard, G. – 67, 69, 70, 79, 91, 98-100,  
113, 116, 118, 120, 128, 138, 139, 155,  
159, 160, 162, 164, 435.  
Bachio, A. – 32.  
Bacon, F. – 142, 143, 260, 262, 359.  
Baião, A. – 30, 91.  
Baker, J. R. – 24, 152, 160, 249, 417, 418, 423.  
Barahona Fernandes, H. – 14-16, 28, 58, 60,  
64, 71, 81, 90, 107, 112, 114, 141, 151, 165,  
170, 178, 273, 275, 328, 344, 416, 431.

- Barbosa, A. Miranda – 41, 401.  
 Barbosa, José – 25, 28.  
 Barbosa, Rui – 342.  
 Barbosa Magalhães – 367.  
 Bardieff, N. – 384.  
 Barreto, Byssaia – 433.  
 Barreto, L. Filipe – 139, 435  
 Barros, João de (*cronista, séc. XVI*) - 147, 257.  
 Barros, João de (*poeta, séc. XX*) – 28, 35, 53,  
 102, 340, 344, 347, 375, 378, 382, 390.  
 Barrow, J. D. – 165, 180, 435.  
 Barth, K. – 363.  
 Basson, A. H. – 276.  
 Bastide, G. – 216, 275, 279.  
 Bataille, G. – 112, 247.  
 Bataillon, M. – 413, 431.  
 Beau, E. A. – 279.  
 Beever, P. van – 279.  
 Beirão, Mário – 316.  
 Benarus, Adolfo – 76.  
 Benda, J. – 38, 115, 383  
 Bensaúde, Joaquim, – 29, 138, 147.  
 Bensaúde, Matilde – 76.  
 Bergson, H. – 33, 34, 204, 230, 288, 317-318.  
 Behaim, M. – 147.  
 Berheim, E. – 66.  
 Bernard, Cl. – 68, 128.  
 Blanc, L. – 356.  
 Blanco, M. García – 279.  
 Blanchot, M. – 247.  
 Bloch, M. – 142, 233, 234.  
 Bignone, É. – 131.  
 Bohr, N. – 158.  
 Bonnhöfer, D. – 363.  
 Borel, É. – 164, 435.  
 Borges, Jorge Luis – 180, 208, (422), 435.  
 Borges Coelho – 208.  
 Borges de Macedo – 208.  
 Borri, C. – 145.  
 Botelho, Afonso – 314, 317, 401, 436.  
 Bourbon e Menezes – 378.  
 Bourdieu, P. – 411, 412, 436.  
 Bourdon, L. – 279.  
 Bourget, P. – 285, 317.  
 Boutroux, É. – 65, 87, 156, 166, 212, 213,  
 290, 303, 436.  
 Bowlby, J. – 334.  
 Boyancé, P. – 279.  
 Braga, Teófilo – 32, 34, 90, 93, 151, 152, 200,  
 229, 263, 283, 284, 315, 356, 380.  
 Branco, M. Garcia – 27.  
 Brandão, José – 192.  
 Brandão, M. Cal – 56, 59, 370.  
 Brandão, Raúl – 316.  
 Brás Teixeira, A. – 184-185, 314, 317, 416.  
 Brasil, Jaime – 378.  
 Braudel, F. – 114, 245.  
 Bréhier, É. – 97, 117, 328.  
 Brenner, A. – 122-124, 128, 436.  
 Brentano, F. – 323, 332.  
 Brito Camacho – 370, 375, 378.  
 Broglie, L de – 157-158.  
 Bruno, Giordano – 139, 173, 175, 230, 236.  
 Bruno, J. Sampaio – 32, 184, 275, 278, 316.  
 Brucker, J. – 194.  
 Bruckhardt, J. – 122, 139, 219, 249.  
 Brunschvicg, L. – 65, 68, 69, 74, 86, 88, 100,  
 104, 121, 124, 125, 128, 141, 156, 162,  
 187, 212, 213, 215, 218, 219, 269, 359,  
 361, 400, 436.  
 Buarque de Holanda, S. – 144, 343.  
 Buchanan, G. – 260.  
 Buckle, H. – 200.  
 Büchner, L. – 295.  
 Budé, G. – 259.  
 Buffon, G.-L. de – 423.  
 Bultmann, K. – 365.  
 Bunge, M. – 273.  
 Burke, P. – 246, 253, 436.  
 Bush, J. S. – 279.  
 Cabral, José (*promotor da lei n.º 1901, de  
 21-V-1935*) – 358.  
 Cabral, L. Gaspar – 434.  
 Cabral de Moncada, L. – 15, 17, 49-52, 59,  
 64, 128, 203, 204, 215, 280, 322, 397,  
 399, 400, 433, 436.  
 Caiado, Henrique – 259.  
 Calado, R. Salinas – 26.  
 Calafate, Pedro – 183, 436.

- Calvino, I. – 312.
- Câmara Reis, L. – 386.
- Camargo, Linneu – 279.
- Camões, L. de – 42, 83, 85, 118, 251, 258, 259, 286, 320, 339.
- Campos, Agostinho de – 188, 330, 342.
- Campos, Ezequiel de – 369.
- Camus, A. – 116.
- Canguilhem, G. – 69, 115, 124, 149, 141, 436.
- Cannizzaro, T. – 302.
- Caraça, B. de Jesus – 394.
- Caramello, S. – 279.
- Carlos (rei) – 34 (*regicídio*: 347-348).
- Carreiro, J. Bruno – 283, 306.
- Carrilho, M. Maria – 94, 436.
- Carvalho Duarte – 404.
- Carvalho, A. Martins de – 36, 45, 56, 366, 371, 373, 375, 430.
- Carvalho, Anselmo Ferraz de – 50, 373.
- Carvalho, general A. Martins de – 366.
- Carvalho, Evaristo de – 377, 378, 380.
- Carvalho, Jacinto de – 19.
- Carvalho, João Montezuma de – 30, 381,
- Carvalho, Joaquim Martins Teixeira de (*Quim Martins*) – 54, 433.
- Carvalho, Joaquim José Coelho – 19, 45, 46, 345.
- Carvalho, Joaquim Montezuma de – 14, 15, 18, 27, 29, 36, 39, 41, 56, 58, 63, 79, 170, 201, 280, 340, 346, 348, 426, 430, 431.
- Carvalho (família) – 18; 341.
- Carvalho, José Maurício de – 14, 64, 81, 100, 172, 237, 262, 409, 429.
- Carvalho, Laerte Ramos de – 405.
- Carvalho, Manuel José de – 347.
- Carvalho, Manuel Montezuma de – 346.
- Carvalho, Orlando de – 405.
- Carvalho, Pascoal Montezuma de – 361.
- Carvalho, Rômulo de – 114, 277.
- Casais Monteiro, A. – 283, 379, 399.
- Casimiro, Augusto – 319.
- Cassirer, E. – 65, 68, 105, 106, 116, 121, 125, 138, 143, 238.
- Castilho, A. Feliciano de – 295, 318, 352.
- Castoriadis, C. – 163, 176, 177, 436.
- Castro, Álvaro de – 28, 346, 364-368.
- Castro, Américo – 273.
- Castro, Aníbal Pinto de – 14-15.
- Castro, Eugénio de – 27, 39, 175, 251, 316, 319, 330, 383, 426, 436, 440.
- Castro, Mário de – 369, 374, 379.
- Castro, Oróbio de – 139, 173.
- Castro, Rosália de – 314.
- Catroga, F. – 9, 14, 29, 44, 56, 58, 64, 81, 90, 94, 105, 125, 126, 152, 167, 183, 188, 195, 215, 227, 228, 245, 283, 285, 291, 292, 293, 302, 309, 310, 312, 314, 333, 356, 430, 436, 440.
- Cavaleiro, Estêvão – 259.
- Cavallès, J. – 69, 124.
- Celan, P. – (422).
- Cerejeira, M. Gonçalves – 44, 46, 47, 168, 304, 305, 361, 426, 433.
- Certeau, M. de – 68, 247.
- Cerveira, Afonso – 257.
- Charcot, J.-M. – 86.
- Chartier, R. – 197, 227, 247, 394.
- Cícero, Marco Túlio – 119, 253, 256, 259.
- Cidade, Hernâni – 28, 46, 375, 378, 380, 381, 430.
- Clenardo, N. – 112, 260.
- Coelho, Adolfo – 32, 33, 88.
- Coelho, Laranjo – 30.
- Cohen, H. – 65, 68, 105, 106, 121, 125, 159, 219.
- Coimbra, Leonardo – 22, 26, 33, 45-47, 56, 92, 156, 157, 188, 281, 283, 285-286, 288, 292, 293, 307, 308, 311, 315, 316, 345, 365, 397, 403, 418, 439.
- Collingwood, R. G. – 140, 162, 195, 437.
- Comestor – 193.
- Comte, A. – (17), 65, 92, (92), 94, 101, 176, (210), (225), (249), 263, 277, 284, 286, 303, 307, (402).
- Condillac, É. de – 214.
- Copérnico, N. – 82, 159, 259.
- Correia, Alexandre – 279.
- Correia, Maximino – 34, 372, 375.
- Correia da Silva, C. Eugénio – 28, 44.
- Cortesão, Armando – 114, 385, 387, 394, 405, 426.
- Cortesão, Jaime – 28, 60, 67, 139, 200, 208, 255, 283, 316, 405, 430.
- Costa, Emílio – 379.
- Costa, Fontoura da – 29, 114.
- Costa, João Cruz – 29, 279, 280, 339.

- Costa, Providência – 42.  
 Costa, Uriel da – 72, 236.  
 Costa Lobo, F. – 91, 157.  
 Costa Pimpão – 401.  
 Couchoud, P. L. – 236.  
 Cournot, A. A. – 87, 166.  
 Coutinho, Gago – 157.  
 Cousin, V. – 194.  
 Cossio, J. Maria – 361.  
 Couturat, L. – 155.  
 Coxito, Amândio – 14, 55, 64, 81, 196, 197, 319, 430.  
 Cravo, J. Lopes (*editor*) – 55, 280  
 Croce, B. – 195, 218, 226.  
 Croci – 76.  
 Cunha, Euclides da – 342.  
 Cunha, Norberto Ferreira da – 228, 314, 375, 401, 437.  
 Cunha Rivara – 214.  
 Cunhal, Avelino – 375.  
 Curado, Manuel – 29, 41, 60, 276, 279, 437.  
 Curvelo, Edmundo – 29, 41, 60, 179, 270, 276, 280, 437.  
 Cusa, N. de – 139, 173.
- D**´Aily, P. de – 137.  
 Damásio, António – 327.  
 Dantas, Júlio – 247, 342.  
 Dante (Alighieri) – 257.  
 Darwin, Ch. – 65-173.  
 David, Celestino – 379.  
 De Gérando, J.-M. – 187.  
 Delbos, V. – 76, 156, 215, 217.  
 Deleuze, G. – 7, 197, 216, 217, 225, 247, 419, 437.  
 Delgado, Honório – 279.  
 Delgado, Humberto – 345-346, 348, 405.  
 Derrida, J. – 32, 247, 419, 437.  
 Descartes, R. – 17, 55, 73, 82, 91, 93, 99, 100, 123, 101, 140, 141, 143, 145, 167, 172, 174, 175, 176, 204, 215, 230, 262,325, 327, 347, 369, 422, 437.  
 Dias, Débora – 385.  
 Dias, M. do Carmo Ferreira – 116.  
 Dias Pereira – 374.
- Dilthey, W. – 56, 65, 73, 92, 95, 116, 163, 167, 190, 198, 205, 213, 218, 219, 221-224, 230, 265, 266, 268, 322, 328, 412, 437.  
 Diógenes de Laércio – 118, 193.  
 Dios, A. Marcos de – 22, 330.  
 Dionísio, Santana – 14, 56, 283, 361, 398, 401, 429, 432.  
 Diniz, Aires A. – 28, 365, 381, 405.  
 Dirac, P. – 164.  
 Dorgèles, R. – 370.  
 Droysen, J.-G. – 66, 219, 224.  
 Duarte (rei) – 257-258.  
 Duarte, Afonso – 316, 372, 404.  
 Duhem, P. – 84, 121-125, 128, 131-133, 135, 136, 141, 161, 171, 181, 436, 437, 438.  
 Duns Scott (ou *Escoto*), J. – 137, 256.  
 Durkheim, É. – 241-242.
- Eddington, A. – 157, 165.  
 Einstein, A. – 33, 87, 107, 113, 153, 156-158, 161-165, 167, 174, 179, 437, 438, 439, 440.  
 Elias, N. – 240.  
 Entralgo, Pedro Laín – 116.  
 Erasmo de Roterdão – 259, 60, 413.  
 Esparteiro, M. – 375.  
 Espinosa (também grafado *Spinoza*, *Spinosa*), B. – 18, 56, 70-72, 74-78, 85, 92, 99, 100, 107, 154, 169, 172, 204, 215, 216, 217, 218, 235-237, 282, 288, 294, 304, 307, 321, 329, 337, 339, 359, 361, 369, 387, 408, 413, 414, 419, 427, 429, 431, 432, 439.  
 [*Espinosismo*, *spinosismo*: 65, 70-81, 106, 180, 210, 216, 217, 219, 222, 228, 235, 236, 262-264, 267, 275, 286, 290, 307, 311, 313, 321, 359, 361, 362, 400, 413, 414]
- Estaline, J. – 231.  
 Estevão, José – 355.  
 Euclides (*espaço euclidiano*) – 33, 156, 159, 171.  
 Euken, R. – 95.
- Farinha, João – 406.  
 Febvre, L. – 136, 142, 423, 416.  
 Fernandes, Floristan – 279.  
 Fernandes, V. da Gama – 346.  
 Fernandes Costa, F. J. – 371.  
 Fernandes Tomás (*Loja*) – 347.  
 Fernandes Tomás, Manuel – 250, 344, 347.

- Ferrão, A. – 14, 54, 340, 382, 394, 431.
- Ferreira, Alberto – 14, 201, 202, 208, 227, 230, 234, 430.
- Ferreira, F. Leitão – 38.
- Ferreira, P. João – 279.
- Ferreira, Olga da Cunha – 28, 387, 429.
- Ferreira, Silvestre Pinheiro – 32, 91, 135, 194, 214, 244, 355.
- Ferreira de Castro – 169, 320, 407, 430.
- Ferreira Martins, (general) – 375, 405.
- Ferrière, A. – 267.
- Ferrer (Neto Paiva), Vicente – 214.
- Ferry, L. – 326, 437.
- Feuerbach, L. – 295.
- Feyerabend, P. – 69.
- Fichte, J. G. – 80, 214, 309, 311, 326, (360).
- Ficino, Marsílio – 85.
- Figueiredo, Fidelino de – 28, 283.
- Figueiredo, Mário de – 50, 395, 407, 426.
- Figueiroa, F. Carneiro de – 38, 42.
- Fiolhais, C. – 156, 174, 437.
- Fiora, J. de – 333.
- Fisher, Kuno – 76, 99, 187.
- Fitas, A., *et al.* – 113, 114, 143, 152, 437.
- Flamano, João – 257.
- Fontes, Victor – 279.
- Fonseca, F. Taveira da – 432
- Fonseca, Pedro da – 18, 131, 135, 145, 193, 195, 204, 262.
- Fonseca, Rodrigo da – 145.
- Fonseca, Tomás da – 370-373, 378.
- Fortes, J. Marcial – 279.
- Foucault, L. – 212.
- Foucault, M. – 7, 27, 69, 103, 141, 162, 173, 197, 201, 247, 250, 437.
- Fouillée, A. – 65, 86, 87, 141, 187, 191, 290.
- Fourier, Ch. – 356.
- França Borges – 380.
- Franck, A. – 76.
- Franklin, B. – 61, 120.
- Franklin, W. T. – 120.
- Freemann, W. – 279.
- Freitas, Adolfo de – 371.
- Freitas, Jorge – 279.
- Freud, S. – 180, 247, 317, 335, (422).
- Freudenthal, J. – 76.
- Freyre, G. – 143, 342, 431.
- Fronzizi, R. – 279.
- Gadamer, H. G. – 223, 224, 230, 237, 242, 265, 328, 437.
- Gaio, M. da Silva – 372, 426.
- Gales, João de – 193.
- Galileu – 82, 122, 129, 137, 139, 145, 146, 158, 161, 171, 172, 438.
- Galvão, Rui – 283.
- Gama, Araújo e – 43.
- Gama, Barros, H. – 91, 229.
- Gandofre – 256.
- Garibaldi, G. – 295.
- Garrett, J. B. Almeida – 32, 215, 284.
- Gebhardt, C. – 73, 74, 122.
- Gellner, E. – 240, 315.
- Genovesi, A. – 32, 225.
- Gerson, Levi ben – 100.
- Gil, Fernando – 140, 151, 437.
- Gil, José – 185.
- Giusso, L. – 279.
- Gödel, K. – 33, 159, 162.
- Goethe, J. W. – 47, 346, 419.
- Góis, Damião de – 236, 257, 259, 260.
- Góis, Manuel de – 18.
- Goldschmidt, W. – 279.
- Gomes, António Luís – 404.
- Gomes, Joaquim Ferreira – 44, 434.
- Gomes, Mário de Azevedo – 374, 378, 380, 381, 430.
- Gomes, Manuel Reis (Tipografia) – 372.
- Gomes, Pinharanda – 399.
- Gomes, Rui Luís – 157.
- Gomes Cruz, M. – 347.
- Gomes Leal, A. – 316, 319.
- Gomes de Lisboa – 137, 195.
- Gonfredo – 257.
- Gouveia, André de – 260.
- Gouveia, António de – 82, 130, 135, 136, 187, 195, 235, 259, 260, 262, 272.
- Gouveia, Marcial de – 260.
- Grabmann, M. – 152, 187.

- Graëtz, H. – 76.  
 Gramsci, A. – 248.  
 Gregório, Nídia – 50.  
 Gribbin, J. – 153, 437.  
 Grócio (*Grotius*), H. – 32, 360.  
 Gualtero – 256.  
 Guimarães, Fernando – 286.  
 Guimarães, Gonçalves – 13.  
 Guimarães, Oliveira – 42, 43, 397, 433.  
 Guitton, J. – 116.  
 Guizot, F. – 232.  
 Gurvitch, G. – 87, 95, 225.  
 Gutenberg – 259.  
 Guy, A. – 14, 64, 81, 137, 141, 279, 289, 290, 346, 347, 431.  
 Guyau, J.-M. – 141, 289, 290, 346.  
 Guzzo, A. – 150.
- Habermas, J.** – 419.  
**Halévy, É.** – 86.  
 Hamelin, O. – 131.  
 Hartmann, E. von – 86, 100, 282, 289, 293, 301, 302, 306, 309-311, 422.  
 Hartmann, N. – 52, 176, 277, 398, 400, 402, 403.  
 Hastie, W. – 173.  
 Hawking, S. – 163, 175, 181, 431.  
 Hayes, C. – 421.  
 Hebreu, Leão – 72, 78, 82, 92, 121, 195, 235, 236, 272, 414.  
 Hegel, G. W. F. – 32, 56, 68, 87, 92, 100, 101, 116, 125, 187-189, 194, 204, 214, 218, 220, 221, 226, 230, 263, 286, 288, 295, 296, 303, 307, 310, 419.  
 [Hegelianismo / neohegelianismo: 65, 159, 188, 191, 195, 201, 204, 211, 224, 226, 285, 290, 296, 297, 303, 310, 312]  
 Heidegger, M. – 33, 34, 95, 116, 117, 176, 223, 277, 326, 400, 402, 403, 419, 421, 436, 437.  
 Heimsoeth, H. – 322.  
 Heine, H. – 295.  
 Heinécio (*Heineccius*) – 32.  
 Heisenberg, W. – 100, 159, 164.  
 Heller, H. – 360.  
 Helmoltz, H. von – 173.  
 Henriques, Floro – 371.  
 Henriques Nogueira, J. F. – 351-352, 355-356, 368.  
 Herculano, Alexandre – 22, 23, 25, 32, 48, 77, 91, 103, 195, 214, 215, 232, 233, 244, 254, 284, 295, 352, 354, 357, 378, 420, 436.  
 Herder, J. G. – (201), 346.  
 Hertz, H. – 167.  
 Hesíodo – 20.  
 Higgs, P. – 174.  
 Hispano, Pedro – 135-137, 195.  
 Hobbes, Th. – 87, 172, 214, 359.  
 Hobsbawm, E. – 240, 315.  
 Höffding, H. – 65, 187.  
 Hölderlin, F. – 176.  
 Hora, J. Alves da – 43.  
 Horácio, Quinto H. Flaco – 236, 260.  
 Horta, Garcia da – 147, 259.  
 Horkheimer, M. – 87.  
 Hoykaas, R. – 114, 136, 140.  
 Hubert, H. – 242.  
 Hugo, V. – 295.  
 Huizinga, J. – 138, 243, 246, 249.  
 Humboldt, W. von – 32, 142, 358.  
 Hume, D. – 88.  
 Hunt, L. – 247, 438.  
 Husserl, E. – 56, 80, 87, 92, 95-97, 116-117, 125, 166, 173, 264-266, 321-323, 325-328, 332, 415, 419, 436, 439.  
 [Fenomenologia: 5, 52, 58, 85, 87, 89, 95-97, 117, 171, 188, 98, 221, 230, 241, 242, 264, 265, 277, 314, 319, 322, 323, 325, 326, 328, 335, 337, 341, 438]  
 Hutton, G. – 113, 164, 175, 438.  
 Huxley, A. – 417.  
 Huyghens – 129, 172.
- Jaeger, W. – 80, 131, 132, 349.  
 Jaime, E. – 51.  
 Jaki, S. L. – 122, 431.  
 Jakobson, R. – 241.  
 Jardim, M. Pereira – 214.  
 Jaspers, K. – 8, 52, 116, 223, 238, 332.  
 Jean-Javal, L. – 361.  
 João I (rei) – 112, 139, 394.  
 João II (rei) – 259.  
 João III (rei) – 260.



- Jong, M. de – 277.
- Jordão, Levi M. – 214.
- Jorge, Ricardo – 90, 114, 120, 206, 255, 369, 370
- Joutard, Ph. – 316, 438.
- Jung, C. – 317.
- Junqueiro, A. Guerra – 26, 288, 316, 319, 380.
- Kant, I.** – 32, 40, 47, 65, 82, 87, 88, 92, 95-96, 100-101, 105-107, 113, 116-117, 125, 127-130, 160-161, 166, 170, 173, 174, 181, 204, 215, 216, 219, 223, 225, 230, 235, 237, 277, 287, 303, 307, 325-327, 346, 349, 350, 415, 419, 422, 435, 438, 439.
- [*Kantismo / neokantismo*: 32, 35, 51, 65, 68, 81-83, 86, 89, 92, 113, 125, 156, 167, 185, 203, 212, 214, 224, 270, 290, 311, 399, 400]
- Kaiserling, Meyer – 76.
- Karajan, H. von – 327.
- Karantzaki, N. – 417.
- Kepler, J. – 139, 159, 161, 171, 173.
- Kierkegaard, S. – 312.
- Kleist, H. von – 312.
- Knight, J. – 279.
- Koselleck, R. – 332.
- Koyré, A. – 69, 114, 116, 119, 123, 127, 129, 133, 138-143, 145, 150, 160, 171, 438.
- Krause, K. - (32), 214, (155), (215).
- Kropotkin, P. – 347.
- Kubbinga, H. – 134, 438.
- Kuhn, Th. – 69, 70, 122, 128, 140, 150, 161, 228, 438, 440.
- Külpe, O. – 211.
- Küng, Hans – 363.
- Laércio, Diógenes – 118, 193.
- Lakatos, I. – 69.
- Lalande, A. – 86.
- Lamarck, J.-B. – 33, 65, 173.
- Lamartine, A. de – 295.
- Lamas, Maria – 374.
- Landsberg, P. – 97.
- Langevin, P. – 156-157.
- Langlois, Ch. V. – 13, 65, 103, 195, 232.
- Lapa, M. Rodrigues – 28, 41, 196, 197, 331, 351, 390, 403-405, 426, 432.
- Laplace, P. S. – 170, (171).
- Laranjeira, Manuel – 26, 316.
- Lask, 51
- Le Bon, G. – 288.
- Le Goff, J. – 243.
- Leibniz, G. W. – 33, 55, 77, 100, 117, 127, 133, 136, 143, 145, 160, 162, 164, 170, 172, 190, 204, 215, 223, 260, 262, 264, 287, 293, 303, 307, 309, 311, 414.
- Leite, Duarte – 29, 208, 375, 378.
- Lemos, Á. Viana de – 21, 76, 371, 372.
- Lemos, M. Gaspar de – 404.
- Lemos, M. Matos e – 381.
- Lemos, Maximiano de – 90, 119.
- Lenoble, R. – 119.
- Léon, X. – 86.
- Leopardi, G. – 312.
- Lessing, G. E. – 346.
- Lévi, Primo – 163, 167, 180, 438.
- Lévinas, É. – 8, 96, 419.
- Lévy-Bruhl, L. – 119.
- Lévi-Strauss, Cl. – 241.
- Lima, Campos – 347, 375, 433.
- Lima, J. Tiago – 203.
- Lima, Sílvio – 8, 14, 17, 28, 36, 44, 45, 50, 56-60, 65, 74, 75, 77, 80-81, 84, 87, 90, 99, 120, 142, 154, 156, 158, 163, 167-171, 176, 178, 185, 188, 204, 205, 207, 209, 232, 275, 277, 280, 281, 288, 304, 305, 314, 319, 326, 328-337, 341, 346, 347, 360, 363, 369-375, 377, 383, 394-398, 400, 403, 406, 425, 430, 436, 438.
- Lino, Jesus – 43.
- Lins, Ivan – 279.
- Lisle, Leconte de – 295, 301
- Littré, É. – 65, 93, 151, 295.
- Lobeir, Vasco – 257.
- Locke, J. – 77, 92, 100, 105, 172, 214, 215, 225, 419.
- Loisy, A. – 305.
- Lombardo, Pedro – 256.
- Lopes, Fernão – 251, 257, 394.
- Lopes, João Alberto – 279.
- Lopes, Óscar – 208, 283, 292.
- Lopes de Almeida, M. – 330, 426.
- Lopes Dias, J. – 385, 406.
- Lopes Praça – 184, 195.
- Lorentz, H. – 167.

- Loureiro, J. Pinto – 372-373.
- Lourenço, Eduardo – 14, 17, 25, 28, 36, 45, 56, 57, 59-60, 81, 116, 117, 154, 167, 169, 175, 178, 185, 202-203, 210, 242, 266, 272, 275, 277, 278, 283, 307, 313, 315, 317, 329, 336, 337, 341, 403, 406, 412, 414, 430, 435, 438.
- Lukács, G. – 87.
- Lucano – 256.
- Lulo, R. – 85.
- Lusitano, Amato – 91, 236
- Lutero, Martinho – 413.
- Lyotard, J.-F. – 97, 160, 323, 438.
- Mabillon, J. – 65.**
- Macedo, António de – 370.
- Macedo, F. Newton de – 45, 46, 375, 418.
- Macedo, J. Agostinho de – 194, 215, 286.
- Mach, E. – 33.
- Machado, Bernardino – 29.
- Madureira, Bernardo A. – 43.
- Machado, Lourival G. – 279.
- Machado, L. Saavedra – 215.
- Machado Santos, M. Amélia – 279
- Magalhães, A. P. de – 378.
- Magalhães, Barbosa de – 367, 404.
- Magalhães, J. Jacinto de – 91, 120, 149, 178.
- Magalhães Bastos – 375.
- Magalhães Godinho, V. – 147, 208, 438.
- Magalhães Lima, J. de – 288, 302.
- Magalhães Vilhena, V. de – 45, 200, 208.
- Maimónides, M. – 100, 169.
- Malebranche, N. – 215.
- Mallarmé, S. – 278.
- Malpique, Cruz – 14, 24, 25, 29, 77, 279, 431.
- Malraux, A. – 116.
- Malva do Vale – 366.
- Mann, H. de – 384.
- Manuel, Passos – 32.
- Manuel I (rei) – 19.
- Manuel II (rei) – 251, 378.
- Manuel, D. Juan – 257.
- Marañon, G. – 205, 359, 430.
- Marcel, G. – 116.
- Marías, J. – 87, 205, 209.
- Marinho, José – 283, 379, 401.
- Maritain, J. – 384.
- Margalho, Pedro – 112, 137, 259.
- Margeneau, H. – 125.
- Marques, C. S. A. – 30.
- Marques, A. Raposo – 283.
- Marques, M. Gracinda – 370.
- Marques Guedes, A. – 374, 375.
- Marrou, H.-I. – 132, 221, 349.
- Marsenne, P.<sup>e</sup> – 33.
- Martini, C. A. von – 32.
- Martins, Ana M. Almeida – 203, 283, 430, 435.
- Martins, Francisco – 43.
- Martins, J. M. – 14, 279, 373, 431.
- Martins, J. V. Pina – 13-15, 63, 64, 67, 83, 256, 378, 401, 429, 432.
- Martins, Rezende – 102-103.
- Marx, K. – 87, 191, 241, 247-249, 406.  
[*marxismo, pós-marxismo* – 69, 210, 247-249, 298-299]
- Matos, Júlio de – 229.
- Matos, general Norton de – 374, 404.
- Matos, Sérgio Campos – 139, 315, 351, 352, 354, 429.
- Matos (e Sá), Vítor – 57, 175, 222, 278, 437.
- Matos Romão, J. A. – 60, 397.
- Maurras, Ch. – 284.
- Mauss, M. – 242.
- Maxwell, J. – 167.
- Mcbride, A. – 375.
- Mcbride, E. – 375
- McTaggart, M. – 160.
- Médicis, L. de – 236, 259.
- Melo, D. Francisco de – 137.
- Melo, D. Francisco Manuel de – 146.
- Ménendez y Pelayo, M. – 64, 76, 101, 235-236, 255.
- Mendes, J. Amado – 14, 44, 63, 64, 183, 440.
- Mendes Correia, A. – 114, 200.
- Mendes dos Remédios, J. – 13, 27, 34, 42-44, 76, 91, 434.
- Mendonça, Artur B. – 14, 279, 373, 431.
- Mendonça, E. Prado de – 279.
- Mendonça, Martinho de – 38.
- Merêa, M. Paulo – 64, 199.
- Métrie, V. – 370.
- Merleau-Ponty, M. – 116.

- Mesquita, A. Pedro – 400.  
 Mestre Pedro – 256.  
 Metzner, E. – 434.  
 Meyerson, A. – 86.  
 Meyerson, É. – 68, 86, 121.  
 Michaëllis de Vasconcelos, Carolina – 13, 42, 43, 59, 76, 91, 332, 366, 387.  
 Michelet, J. – 101, 139, 143, 195, 296, 298, 301, 312, (355).  
 Mieli, A. – 114.  
 Mill, J. Stuart – 77, 263.  
 Molina, L. de – 18.  
 Mommsen, Th. – 66.  
 Moniz, Botelho – 378.  
 Moniz, Egas – 29, 120, 275, 374, 404, 430.  
 Monod, G. – 212.  
 Montaigne, M. de – 55, 60, 175, 188, 232, 260.  
 Montalvor, Luís de – 353.  
 Monteiro, A. Enes – 315.  
 Monteiro, Inácio – 194.  
 Monteiro, Mário (Domingos) – 378, 379.  
 Mosse, G. – 408.  
 Moura Marques (*editor*) – 91, 433, 435.  
 Morais Filho, Evaristo – 279.  
 Moreau, J. – 78, 81, 218, 275, 279, 431, 439.  
 Morujão, Carlos – 403.  
 Morujão, Alexandre – 14, 198, 323, 432.  
 Mousem, Rabi – 256.  
 Mouzinho da Silveira, J. – 353.  
 Müller, M. – 301.  
 Munk, Salomon – 76.
- Namorado, Egídio – 406.  
 Namorado, Joaquim – 406.  
 Natorp, P. – 65, 68, 82, 125, 219.  
 Nazareth, Cândido – 385-387.  
 Negro, Yuda – 257.  
 Nemésio, Vitorino – 28, 35, 53, 56, 59, 226, 272, 280, 369, 370, 372, 373, 375, 378, 426.  
 Nerval, G. de – 301.  
 Neto, David – 346.  
 Newton, I. – 82, 83, 111, 127, 140, 153, 158, 161, 168, 170-173, 215.  
 Nietzsche, F. – 33, 47, 61, (81), (101), 126, 162, 197, 201, 210, 221, 240, 247, 312, 315, 317, 416, 422, 423, 437.
- Nobre, António – 316, 319.  
 Nolen, D. – 303, 311.  
 Nourrison, J.-F. – 290.  
 Nunes, M. Fátima (*et al.*) – 113, 114, 143, 152, 437.  
 Nunes, J. P. Avelãs – 44, 433.  
 Nunes, Pedro – 55, 73, 133, 137, 138, 147-149.  
 Nunes, Zaluar – 375.  
 Nuyens, F. – 131.
- Oliveira, Alcides de – 366, 404.  
 Oliveira, A. Correia de – 316.  
 Oliveira, Cavaleiro de – 261.  
 Oliveira, J. Duarte de – 50, 395.  
 Oliveira, J. F. – 29.  
 Oliveira Marreca – 355.  
 Oliveira Martins, F. de Assis – 282.  
 Oliveira Martins, J. P. – 188, 198-199, 284, 282, 285, 288, 291, 301, 305, 315, 329, 354, 357, 358.  
 Oliveira Neves – 373.  
 Orósio, Paulo – 256.  
 Ortega y Gasset, J. – 49, 105, 157, 158, 180, 205, 213, 221, 267, 269, 360, 408, 439.  
 Osório, Jerónimo – 257, 259, 260, 262.  
 Otto, A. – 214.  
 Oursel, M. – 89, 135.
- Pacheco, A. Carneiro – 398, 399.  
 Pacheco Pereira, Duarte – 147.  
 Pagels, R. H. – 164, 439.  
 Pais, Álvaro – 255.  
 Pais de Sousa, J. – 372  
 Palingenius, Marcelo – 173.  
 Panofsky, E. – 175.  
 Parménides – 133.  
 Pascal, B. – (52), 78, (99), 181, 216, 275, 289, 304, (414), 419.  
 Pascoais, Teixeira de – 26, 27, 56, 171, 175, 179, 251, 277, 314-321, 325, 328-329, 335, 340, 341, 414.  
 Pasteur, L. – 48.  
 Patrício, António – 316.  
 Paulsen, F. – 211.  
 Pecegueiro, José – 178, 273, 275.  
 Pedro (infante) – 255-258.

- Pedro IV (rei) – 378.
- Peixoto, Jorge – 14, 111, 369, 384, 387, 394, 432.
- Pereira, J. C. Seabra – 252, 316, 440.
- Pereira, M. Serras – 34.
- Pereira, Miguel Baptista – 14, 185, 206, 219, 291, 364.
- Peres, Damião – 45, 46, 52, 119, 199, 357, 401, 411, 435.
- Pessanha, Camilo – 316, 319.
- Pessoa, Fernando – 33, 34, 180, 278, 317, 320, 358.
- Pestalozzi, J. H. – 20.
- Pettit, Ph. – 355, 371, 417.
- Pimenta, Alfredo – 11, 28, 48, 54, 74, 75, 196, 207, 208, 211, 218, 270, 294, 326, 342, 354, 377, 380, 383, 386-393, 395, 396, 406, 407, 425, 429.
- Pimenta, Belisário – 372-374.
- Pimentel, I. Flunser – 406.
- Pimentel, M. Cândido – 290.
- Piñero, Ramón – 277.
- Pinheiro, António – 260.
- Pinheiro, J. L. Mendes – 19, 21.
- Pinto, Álvaro – 26.
- Pinto, Heitor – 153, 252, 259.
- Pinto, M. Silva – 279.
- Pinto, Maurício – 347.
- Piaget, J. – 669, 70, 99, 102, 107, 128, 169, 334, 439, 440.
- Pistola, Cino de – 257.
- Pita, A. Pedro – 245, 376, 394, 439.
- Planchard, É. – 39-41.
- Planck, M. – 33, 155, 161, 163, 176,
- Platão – 47, 56, 78, 83, 85, 129, 132, 134, 177, 220, 235, 349, 364, 4015, 416, 419, 439.
- [*Platonismo / neoplatonismo*: 77, 82-85, 121, 131, 140, 168, 177, 235]
- Plínio, Caio P. Segundo – 259.
- Plotino – 335.
- Poincaré, H. – 33, 123, 124, 129, 133, 155, 161, 439.
- Policiano – 259.
- Polo, Marco – 257.
- Pombal, marquês de – 194, 236, 356-357.
- Pombo, Olga – 267, 439.
- Pomian, K. – 156, 160, 162, 174, 240, 241, 338, 439.
- Popper, K. – 69, 127, 128, 150, 439.
- Prado, Paulo – 342.
- Prado Coelho, E. – 186.
- Prado Coelho, J. – 277.
- Prestage, Ed. – 28.
- Preto, Rolão – 346.
- Prigogine, I. – 159-160, 174, 439.
- Prochasson, Ch. – 248-249.
- Proença, Raul – 28, 35, 65, 359, 383, 403, 411, 420, 421, 426.
- Prost, A. – 244-245.
- Proudhon, P.-J. – 284, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 312.
- Ptolomeu, Cláudio – 120, 149, 181, 262.
- Pufendorf, S. – 32.
- Queiró, Afonso – 52, 280.
- Queirós, Eça de – (30), 288.
- Queirós Veloso, J. M. – 375.
- Queiruga, A. Torres – 314.
- Quental, Antero de – 17, 32, 35, 56, 71, 77, 80, 92, 101, 102, 154, 166, 175, 195, 199, 203, 251, 268, 282-314, 317-320, 328, 335, 339, 372, 414, 431, 435, 437, 438, 439.
- Quesada, F. Miró – 178, 275, 279.
- Quinet, Ed. – 295-296.
- Quintanilha, Aurélio – 48-50, 371, 372, 383, 434.
- Quintela, Paulo – 345, 350, 398, 404, 406.
- Rabelais – 136, 260.
- Rabner, K. – 363.
- Radão, Alcobom – 256.
- Radbruch, G. – 51.
- Rahner, K. – 363.
- Ramalho, A. Costa – 279.
- Ramalho, João – 343.
- Ramalho Ortigão – 284.
- Ramo, P. – 130.
- Ramos, G. Cordeiro – 48, 388, 389, 400.
- Ramos, J. A. M. – 72, 439.
- Ramos, Silva – 43.
- Ramos de Almeida – 431.
- Ramos da Costa – 157.
- Ramos Rosa, António – 417.
- Rank, O. – 335.
- Ranke, L. von – 66, 230, 232.

- Raposo, Hipólito – 383.
- Ravaisson, F. – 131, 290.
- Real, Miguel – 14, 81, 206.
- Reale, G. – 132.
- Reale, Miguel – 273, 279, 328.
- Reeves, H. – 165, 170, 439.
- Regge, T. – 163, 167, 180, 438.
- Régio – José [Reis Pereira] – 56.
- Regiomontanus, J. M. – 147.
- Rego, J. A. Teixeira – 46.
- Reinach, A. – 328.
- Reis, J. Alberto dos – 347.
- Reis, Manuel dos – 178, 275, 373, 375.
- Rémusat, Ch. de – 214, 290, 296, 303.
- Renan, E. – 76, 84, 151, 284, 295, 296, 391, 392.
- Renaud, A. – 326.
- Renouvier, Ch. – 55, 65, 68, 86, 105, 204, 220, 221, 225, 264, 266, 290, 371, 419.
- Resende, André de – 259-260.
- Resende, Garcia de – 258.
- Reváh, I.-S. – 257-258.
- Ribeiro, Álvaro – 201, 202, 379, 399, 401.
- Ribeiro, Aquilino – 28, 252, 261, 426.
- Ribeiro, H. Jales – 14, 224, 308, 313.
- Ribeiro, P. Ilídio de Sousa – 279.
- Ribeiro, João – 137.
- Ribeiro, J. Pedro – 91.
- Ribeiro, José – 346, 404.
- Ribeiro, Orlando – 14, 24, 73, 114, 119.
- Ribeiro Sanches, A. – 38, 73, 91.
- Ribeiro dos Santos, A. – 75.
- Ribeiro dos Santos, L. – 307.
- Ribot, Th. – 85, 301.
- Ricardo, Cassiano – 343.
- Rickert, H. – 51, 65, 73, 78, 116, 117, 125, 163, 219.
- Ricoeur, P. – 33, 34, 68, 81, 96, 117, 125, 166, 181, 212, 248, 253, 326-238, 333, 338, 436, 439.
- Rimbaud, A. – 278.
- Ritter, H. – 187, 194.
- Rocha Brito, A. – 372, 373.
- Rocha Pereira, M. Helena da – 174.
- Rodrigues, J. Maria – 13, 43,
- Rodrigues (Júnior), Manuel – 366, 367, 389, 390, 393.
- Rodrigues, M. E. (*et al.*) – 113, 114, 143, 152, 437.
- Rodrigues de Brito, J. – 214.
- Rodrigues da Costa, J. – 385.
- Rodrigues de Freitas – 400.
- Rodrigues Lobo – 251.
- Rodrigues Martins – 125.
- Rodrigues Miguéis, José – 369.
- Rodrigues Sampaio – 355.
- Rosa, J. Pereira da – 380, 382.
- Roth, L. – 100.
- Rousseau, J. J. – 88, 165, 237, 312, 326, 360.
- Rousseau, P. – 165.
- Russell, B. – 68, 156, 162, 179, 180, 267, 439.
- Sá, Octaviano de – 404.
- Sá, Victor de – 283, 372, 437.
- Sá Cardoso – 365.
- Sá de Miranda – 259.
- Sá Nogueira, António – 374, 375.
- Sacramento, Mário – 405.
- Sacrobosco, J. – 137, 148.
- Saint-Simon, H. de – (356).
- Salazar, Abel – 157.
- Salazar, A. Oliveira – 42, 51, 363, 381, 382, 383, 393, 395, 399, 425.
- Salgado Júnior, A. – 295.
- Salgueiro, Eduardo – 379, 394, 399.
- Salgueiro, Mário – 378, 381.
- Salgueiro, Trindade – 373.
- Sampaio, Rodrigues – 355.
- Sanches, Francisco – 56, 69, 73, 93, 100, 127, 195, 262, 430.
- San Martín, Bonilla y – 236.
- Santo Agostinho – 256, 312, 332, 333, 415.
- Santilhana, marquês de – 257.
- Santos, Beleza dos – 367.
- Santos, Delfim – 176, 274, 276, 280, 379, 396-403, 430.
- Santos, J. Alves dos – 33, 34, 42, 43, 45, 46, 91, 367, 435.
- Santos, J. Marinho dos – 14, 29, 37, 431.
- Saragga, Salomão – 76.
- Saraiva, A. José – 208, 283

- Sardinha, António – 146, 196, 200, 254, 255, 283, 284, 304, 316, 348, 349, 354, 426, 436.
- Sarmento, J. de Castro – 38, 73, 172, 262.
- Sarmento de Beires – 369.
- Sartre, J.-P. – 116, 223, 275, 419.
- Saussure, F. – 241.
- Sciacca, M. F. – 279.
- Schaff, A. – 210.
- Scheler, M. – 52, 87, 166, 326, 333, 334, (361), (364), 440.
- Schelling, F. von – 214, 215, 286, 307, 309, 310.
- Schleiermacher, F. – 85.
- Schopenhauer, A. – 55, 86, 288-290, 293, 301, 302, 307, 422.
- Schrödinger – 100, 164.
- Schwegler, A. – 191.
- Seabra-Dinis, J. – 279.
- Seignobos, Ch. – 13, 65, 66, 103, 105, 116, 118, 195, 232-234, 440.
- Senchet, E. – 101.
- Séneca, Lúcio Aneu – 256.
- Sérgio, António – 23, 28, 33, 45, 58, 59, 65, 80, 86, 101, 128, 139, 188, 200, 202, 207, 208, 220, 283, 288-293, 295, 301, 306-311, 314, 318, 320, 324, 325, 351, 368, 369, 375, 378, 380, 383, 387, 401, 403, 426, 429, 430, 436.
- Serrão, J. Veríssimo – 52, 279, 435.
- Serrão, Joel – 15, 178, 193, 278, 283, 292, 430.
- Silva, Agostinho da – 60, 375, 383, 394.
- Silva, J. Azevedo e – 14, 29, 37, 431.
- Silva, Luciano P. da – 25, 28, 53, 114, 138, 148, 329.
- Silva, L. Craveiro da – 279, 283.
- Silva, Mário – 114, 157, 158, 178, 345, 373, 375.
- Silva, Mário (*pintor*) – 346.
- Silva, Porfírio A. da – 43.
- Silva Carvalho – 358
- Silva Dias, J. S. – 435.
- Silveira, António da – 158.
- Simões, J. Gaspar – 53, 337, 426, 430.
- Simões F. Margiochi (*desambiguação: 1774-1838*) – 358.
- Sloterdijk, P. – 113, 440.
- Smith, Adam – 214.
- Soares, Torquato de S. – 401.
- Solmi, Ed. – 76, 236.
- Sombart, W. – 241.
- Sousa, António de – 371, 372
- Sousa, Eudoro de – 401.
- Sousa Martins, J. T. – 283, 289.
- Sousa Pinto, A. A. – 390, 392.
- Sousa Ribeiro – 279.
- Sousa Viterbo – 91.
- Spencer, H. – 33, 65, 173, 263.
- Spranger, Ed. – 86, (97), 191, 221.
- Stammler, R. – 397.
- Steiner, G. – 174, 440.
- Storck, W. – 284, 295, 303.
- Stromberg, R. N. – 440.
- Suppe, F. – 69.
- Suárez, F. – 18, 195, 204, 213.
- Suiseth, R. – 136.
- Sutherland – 325.
- Tales de Mileto – 140.
- Tamagnini, Eusébio – 31.
- Taubert – 301.
- Tavares Ribeiro, M. Manuela – 8, 227, 437, 440.
- Teilhard de Chardin, P. – 363.
- Teive, Diogo de – 260.
- Thierry, A. – 232.
- Tilich, P. – 363.
- Thom, R. – 168.
- Thomas, Dylon – 278.
- Thomas, L. – 152, 192-193.
- Thomasius, Ch. – 360.
- Thompson, E. – 248.
- Thorndyke, L. – 119, 440.
- Tito Lívio – 256.
- Tito de Moraes – 374, 404.
- Toledo, Rodrigo de – 257.
- Tomás, Álvaro – 136.
- Torga, Miguel – 319, 345.
- Torgal, L. Reis – 44, 50, 183, 284, 384, 432, 434.
- Torres, Cristina – 21, 22, 404, 430.
- Torres, Flausino – 430.
- Turnebe – 260.
- Tuy, Lucas de – 257.
- Unamuno, Miguel de – 22, 26, 27, 157, 312, 316, 319, (321), 329, 330, 359, 417.

- Vacherot, É. – 229, 290.  
 Valente, F. Pulido – 375.  
 Valla, L. – 130.  
 Valois, G. – 284.  
 Vaquinhas, M. Irene – 432.  
 Vargas, Getúlio – 339.  
 Vasconcelos, António R. de – 13, 42, 43, 46.  
 Vasconcelos, J. Leite de – 26, 76, 90, 114, 200.  
 Vaseu – 260.  
 Vaz Serra, Adriano – 373, 375.  
 Vaz Serra, Augusto – 375.  
 Vechio, G. del – 279.  
 Veloso, Aurélio – 28, 58, 430.  
 Vera, A. – 214, 296, 297, 392.  
 Verde, Cesário – 319.  
 Vergério, P. P. – 257.  
 Verney, L. A. – 38, 52, 83, 91, 100, 194, 195, 262, 339.  
 Vernier, P. – 148.  
 Viais, Elizabete – 70, 440.  
 Viana, Amorim – 31.  
 Vicente, A. P. – 435.  
 Vicente, Arlindo – 345.  
 Vicente, Gil – 251, 257.  
 Vieira, Afonso Lopes – 28, 284, 316.  
 Vieira, P.<sup>e</sup> António – 286, 333, 341, 342, 349, 368.  
 Viera de Almeida, F. – 28, 29, 55, 56, 60, 81, 104, 114, 179, 207, 276, 280, 346, 398, 430.  
 Vieira Jordão, F. – 72, 414, 432.  
 Viroli, M. – 51.  
 Vitorino, Orlando – 401.  
 Vives, L. – 130, 236, 259, 260.  
 Voigt, K. – 139.  
 Vovelle, M. de – 243, 248, 249, 440.
- Wagner, R. – 240.  
 Wallon, H. – 334.  
 Wang, Hao – 276.  
 Ward, J. – 317.  
 Washington, L. – 299.  
 Weber, E. H. – 85.  
 Weber, M. – 79, 85, 185, 219.  
 White, H. – 66, 187, 191.  
 Whitehead, A. N. – 153, 171, 179.  
 Wickert, J. – 161, 440.  
 Wilamowitz, U. – 131.
- Windelband, W. – 51, 65, 105, 118, 125, 166, 187, 211, 213, 219, 234, 303.  
 Winock, M. – 316, 440.  
 Wittgenstein, L. – 127, 176, 415, 440.  
 Wolff, Ch. – 32, 75, 142, 214.  
 Wundt, W. – 85, 196.
- Xavier, Alberto – 435.  
 Xénopol, A. D. – 66.
- Zacuto, Abraão – 72, 75, 272.  
 Zea, L. – 279.  
 Zeller, B. – 132, 187.  
 Zenão – 226.  
 Zenha, F. Salgado – 405.  
 Zimmels, G. – 76, 236.  
 Zubiri, X. – 363.  
 Zurara (ou *Azurara*), Gomes E. de – 251, 255-257.  
 Zweig, S. – 343.

Série Investigação

•

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

2015

