

# UM CENTENÁRIO : 1919-2019

Por

**Júlio Amorim de Carvalho**

... ces influences sociales... ne peuvent  
laisser de s'exercer sur les critiques en  
général – sauf sur de rares personnalités  
exceptionnellement éclairées et héroïques,  
si elles sont capables de s'opposer au mo-  
ment culturel et social d'influence négative.

(Amorim de Carvalho, **De la connaissance...**)

Comemora-se este ano o 1.º centenário das primeiras publicações conhecidas de Amorim de Carvalho. São seis poesias<sup>1</sup>: *O corvo* (que saíu a 17 de agosto de 1919 no jornal «O Badalo» de Matosinhos); seguiu-se-lhe *A mendiga* («Meu primeiro soneto», como indicou mais tarde o autor, composto em 1919, publicado em data e periódico que desconheço mas de certeza nesse mesmo ano); e ainda: *À beira-mar* (em que o poeta evoca seu irmão Arnaldo<sup>2</sup>), *Dobre de finados*, *A rosa* e *1.º de Dezembro* (publicadas no referido periódico matosinhense, em sucessivas ocasiões, tendo saído a última em 28 de dezembro).

Do ponto de vista formal há que relevar nessas composições, o gosto, bem marcado, pelo ritmo, já primorosamente imposto, na maior parte dos versos, rimados ou brancos. Se o heptassílabo (de acentuação incerta, 7<sup>∞</sup>) aparece em duas dessas poesias, nota-se igualmente a perfeita construção, no ritmo recitativo, do decassílabo heróico (fórmula sintética: 10<sup>6</sup>; fórmula analítica: <6+4>) e, sobretudo, do alexandrino de cesura tónica (biexassílabo: 6+6) na sextilha intitulada *O corvo*, onde o jovem poeta faz interferir a sinalefa de elisão rítmica do primeiro no segundo hemistíquio; por exemplo:

Um dobre funeral + quebra a mudez soturna.

Do cemitério a por+ta abriu-se gradualmente, [t(a) a]  
e, das tochas à luz, + entra uma tumba escura...

Vem a propósito citar um curioso texto de Amorim em que ele se refere, do ponto de vista rítmico, à sua «iniciação poética». Escreve ele: «Pelos catorze ou treze anos eu escrevia versos sem nunca ter lido um tratado; e como eu não tinha deles outra noção técnica para além de um grosseiro isossilabismo, os maus versos saíam-me – ou aconteciam-me, como agora se diz – à mistura com os bons em que, ao acaso, eu acertava. O meu irmão mais velho<sup>3</sup>, vendo o meu gosto pelas musas, ofereceu-me uma Poética que continha alguns rudimentos de métrica, e logo no dia seguinte comecei a escrever versos impecáveis, numa criação poética que me acontecia muito melhorada. É certo que os tratados de versificação não fazem poetas, mas podem ensinar os poetas a fazer versos». E, de facto, o jovem poeta de quinze anos de idade – que viria a tornar-se no maior ritmista de língua portuguesa e no mais notável especialista mundial do ritmo verbal<sup>4</sup> – bem aproveitou a lição...

No entanto, numa das citadas primícias poéticas de Amorim, composta em pentassílabos (*Dobre de finados*), ainda se nota certa imperfeição rítmica com a inclusão, num conjunto predominantemente de acentuação par (5<sup>2</sup>; <2+3>), de seis versos de acentuação ímpar (5<sup>1</sup> ou 5<sup>3</sup>), – facto esse que perturba desagradavelmente o equilíbrio rítmico, pois são duas toadas que não se acordam entre si, como qualquer atento ouvido apreenderá; por exemplo, neste excerto:

De *braços* cruzados      5<sup>2</sup>  
 e os *cabelos* soltos      5<sup>3</sup>  
 ao *longo* da estrada...      5<sup>2</sup>

A imperfeição rítmica do juvenil poeta explicar-se-á, certamente, pela influência duma defeituosa lição, neste ponto, por ele recebida, através de exemplos como este, de Camões:

Em *tristes* cuidados      5<sup>2</sup>  
*passo* a *triste* vida;      5<sup>13</sup>  
 cuidados cansados,      5<sup>2</sup>  
 vida aborrecida.      5<sup>1</sup>

Também em Eugénio de Castro se encontra este imperfeito ritmo pentassilábico, na forma composta, 5(1)<sup>2</sup>+5(1)<sup>13</sup>// 5(1)<sup>13</sup>+5(1)<sup>2</sup>:

E o *Bispo*, arrastando *sua rubra* capa,  
 lança aos *dois* Esposos a *benção* do Papa.<sup>5</sup>

Descai-se aí para a prosa.

Mas Amorim de Carvalho viria a compôr belíssimos pentassílabos de acentuação uniformemente ímpar, imprimindo às respectivas composições, em ritmo lírico portanto, um ar de balada:

*Arde a lua* clara numa *chama* leve!  
 Como nos seduz  
*essa luz* tão clara que parece neve!  
*neve* tão brilhante que parece luz!

com esta interessantíssima subtilidade rítmica:

Um *silêncio* branco que nos *deixa* absortos  
*faz-nos* meditar  
 como *se* ele fosse o + *frio* olhar dos mortos      [ss(e) o]  
 etc.

e nesta forma também parcialmente composta:

*Minha Amada*, ouves? *Uma voz* ergueu-se, a cantar, na noite. *É algum* cèguinho  
 que *perdeu* a estrada  
 .....  
*Prende-me*, ao teu seio, *minha Bem Amada*...  
 A *minha alma* ao sono, + fatigada  
 cede...  
 Mas com *mais* tristeza no meu *sonho*, agora  
 ouço a *voz* que chora,  
 ouço a *voz* que pede...

onde o poeta inseriu dois versos de «determinação rimática», sem alteração da forma rítmica dominante, pedindo a muito breve suspensão final do 4.º verso transcrito que vai rítmicamente ligar-se com o verso seguinte (*cede*)<sup>6</sup>.

O soneto como forma estrófica nobre que é, recebeu desde logo o cuidado do juvenil poeta, não só nos aspectos rítmico (decassílabos heróicos e feliz inserção, provavelmente, de um sáfico) e rimático, mas ainda no processo utilizado na exposição

das ideias; porque um soneto não é apenas um conjunto de catorze versos distribuídos por duas quadras e dois tercetos: é uma quadra onde o autor apresenta a tese que será desenvolvida na seguinte, e um terceto que vem confirmar a tese, seguido duma conclusão concisa e lapidar na última estrofe. Transcrevo o soneto *A mendiga*:

Cabelos branqueados pela idade,  
a Mendiga lá vai, esfarrapada,  
implorando na sua voz magoada:  
«Uma esmola! uma esmola, por piedade!»

Em dias hibernais de tempestade,  
à ventania, à chuva, regelada,  
face amarela, pálida, encovada  
ela percorre as ruas da cidade.

«Uma esmola, – suplica – dai-me pão!»  
E a voz que escuta, voz cruel e dura,  
é aquela que lhe diz severa: «Não!»

Erguendo o olhar turbado para o céu:  
«Ó Deus! – exclama cheia de amargura –  
Porque sou tão infeliz? Que mal fiz eu?...»

Este cuidado formal é seguido pelo poeta no sonetinho em heptassílabos, *A rosa*<sup>7</sup>.

Noutra composição (*À beira-mar*), de forma estrófica indefinida, em «parágrafos poéticos» portanto, também Amorim utilizou o heptassílabo como forma rítmica, em versos rimados e brancos:

.....  
Construíamos de areia  
grandes, formosos castelos;  
mas, depois... vinham as ondas,  
ciciantes, a deslizar...  
e que pêna eu tinha, ao vê-los  
lentamente a desabar!...  
.....  
Pois há-de chegar um dia  
em que construirás castelos,  
mas não de areia, na mente;  
e vê-los-hás derrubados  
como estes constantemente!...  
.....

A temática das primícias poéticas amorinianas apresenta-nos já claramente a inquietação filosófica (que o poeta levaria ao mais alto expoente) numa interrogação sobre o significado do mundo e da existência humana, o sonho, o amor e a morte, a efemeridade dolorosa da vida. Se a preocupação perante uma injustiça social apontando para uma injustiça divina e a exaltação patriótica aparecem respectivamente no primeiro soneto e na última poesia publicada em 1919, a morte e o desfazer dos sonhos e ambições atravessam todas as outras composições citadas: e no funeral que «quebra a nudez noturna»,

... de longe, o corvo olhando àvidamente  
enquanto que o coveiro abre uma sepultura,  
sobre um' árvore, então, crucita alegremente...<sup>8</sup>

Os temas e as teses filosóficas iniciais, extremamente enriquecidas na sua futura criação poética, posicionarão Amorim de Carvalho (pela beleza formal aliada á beleza conceptual da sua poesia) como um dos mais altos poetas de expressão portuguesa, naquela linha da grande poesia de pensamento superiormente representada nos cinco nomes que são Camões, Antero, Junqueiro, Pascoaes e Amorim<sup>9</sup>.

\*

Não se me afigura descabido alargar estas reflexões a outros aspectos da obra de Amorim de Carvalho, como mais uma contribuição para a comemoração deste centenário amoriniano.

Amorim de Carvalho veio a ocupar, com efeito, no meio cultural português, proeminente posição como esteta, pela construção desde os anos trinta do século passado, da teoria da estética que ficou concluída, ou em grande parte concluída, com seu respectivo fundamento filosófico, em *De la connaissance en général à la connaissance esthétique. L'esthétique de la nature* (Paris, 1973)<sup>10</sup>. Para a arte literária, trouxe ele uma inegável originalidade, na técnica de avaliação estética<sup>11</sup> (frequentemente apoiada, aliás, no estudo exaustivo de casos concretos de autores e obras) fundamentada numa axiologia alicerçada em pensamento de forte positividade. Da sua obra neste domínio do conhecimento estético, mas também no do pensamento filosófico, – é legítimo inferir que Amorim de Carvalho apresenta-se-nos como o mais notável arcabouço crítico português<sup>12</sup>: crítico objectivo, bem entendido, nesse nobre sentido de capacidade de avaliação – insisto – fundamentada na positividade dum pensamento filosófico, desmarcando-se, pois, do impressionismo crítico<sup>13</sup>.

Ora, todas estas facetas de extraordinário relevo na obra de Amorim de Carvalho e da maior importância para a cultura portuguesa do século XX – a sua poesia, a teorização da versificação sobretudo no aspecto rítmico, a técnica de avaliação estética na literatura e a teoria estética em geral – ficaram, lamentavelmente, quase ignoradas no recente Colóquio «A obra e o pensamento de Amorim de Carvalho» realizado no Porto e em Lisboa, em 2016, por ocasião dos quarenta anos da morte desse poeta e filósofo. Eu alertara, quando fui informado da intenção de realizar o Colóquio, – eu alertara para essas possíveis lacunas. As omissões referidas explicam-se, a meu ver, por duas razões: uma delas será o facto da iniciativa da realização do Colóquio ter pertencido, *de facto*, a institutos «de Filosofia», propendendo estes a limitar, conseqüentemente, a temática do Colóquio aos assuntos filosóficos *stricto sensu*; a outra razão – e esta me parece determinante – é que a chamada intelectualidade portuguesa tem-se mostrado incompetente (e isto já vem de longe) para estudar com objectividade as teses amorinianas nos domínios precisos do conhecimento estético e particularmente da estética literária: essa incompetência ou incapacidade de avaliação objectiva da obra poética e da teorização estética amoriniana resulta da influência degradante que sobre essa intelectualidade exerceu e vai exercendo a *anomia* estética do chamado «modernismo». Prevendo eu essa incapacidade ou incompreensão ou incompetência, decidi colaborar no Colóquio com duas comunicações, de carácter predominantemente pedagógico dirigidas, no meu íntimo pensamento, a gerações novas, porventura mais desinibidas, abertas ao revisionismo de teses impressionistas inconsistentes ou *anómicas*. Numa dessas minhas contribuições quis precisamente focar as temáticas da poesia (género literário este iniciado, por Amorim, naquele longínquo ano de 1919, de que se comemora agora o centenário) e da métrica, dada, como se sabe, a geral ignorância da literatice portuguesa nesta esfera do conhecimento estético – ignorância que, num país de belíssima e longa tradição poética metrificada, não deixa de ser

realmente significativa! Daí, a dificuldade que tivemos – os organizadores do Colóquio e eu próprio (quando para isso fui solicitado) – para encontrar, no país, colaboradores idóneos.

Devo lembrar que as teses amorinianas de estética literária relacionadas com a situação mental que acabo de referir, aquelas e esta estudadas na perspectiva cultural e mental da sua época, foram magistralmente resumidas por Amorim de Carvalho no célebre *Depoimento para a história crítica do modernismo em Portugal* (publicado na revista «Nova Renascença» de janeiro-março de 1984, págs. 21-43). No *Depoimento*, Amorim afirma: «Críticos, eles [os modernistas ou os contaminados pelas ideias modernistas] não apresentaram uma teoria da crítica; modernos, eles não apresentaram uma teoria da modernidade [...]. Apresentei eu uma teoria da crítica [...], e apresentei uma teoria do modernismo em que eu o dava como um movimento de massa [...]». Neste contexto depressivo, vieram a ficar, pois, quase totalmente escamoteados no Colóquio a que me refiro – insisto – não só a sua criação poética como o bem estruturado e original pensamento estético amoriniano<sup>14</sup>.

\*

Como o leitor não deixou certamente de se aperceber, aproveitei a oportunidade que me ofereceu este centenário das primeiras publicações de Amorim de Carvalho, para lavrar, acima, um comentário, muito geral, à forma que tomou o Colóquio amoriniano realizado, como disse, nos quarenta anos da morte daquele poeta e filósofo. As contribuições apresentadas encontram-se reunidas num volume editado em 2017<sup>15</sup>.

Pretendo, no entanto, prosseguir com mais alguns comentários que vão forçosamente incidir, agora, sobre a única temática – a filosófica – que, por outros, foi tratada no Colóquio<sup>16</sup>.

\*

Começarei por me referir – *à tout seigneur, tout honneur* – a dois prestigiosos intelectuais que se relacionaram, como tais, com Amorim de Carvalho: Delfim Santos e Fidelino de Figueiredo. Na sua contribuição, Filipe Delfim Santos trata sobretudo da correspondência trocada entre seu pai e Amorim a respeito, essencialmente, da obra deste último. A sua nota bio-bibliográfica é, neste aspecto, de exemplar meticulosidade, lembrando, por outro lado, o interesse que Amorim de Carvalho sempre demonstrou em contar com Delfim Santos como colaborador assíduo da revista «Prometeu» dirigida por aquele filósofo – interesse tanto mais de sublinhar que o director da revista imprimira-lhe uma vincada orientação estético-filosófica numa exigência de moralidade explicitamente afirmada desde o início da publicação. – Mário Carneiro refere-se fundamentalmente ao valor da análise crítica do pensamento filosófico de Fidelino de Figueiredo levada a cabo por Amorim de Carvalho que organizou, numa «arquitectónica didáctica», o não sistematizado pensamento fideliniano<sup>17</sup>. Análise crítica – disse eu –, de facto, porque Amorim vai expondo e interpretando o «biomorfismo» de Fidelino como uma «dialéctica mononómica» (expressão amoriniana), esta sendo, aliás, a forma sistematizada do pensamento de Amorim que escreve: «O meu estudo [da filosofia fideliniana] reflete o conjunto de inquietações que se tornaram, já de longe, o incentivo do meu esforço para a compreensão [do real]». Uma subtil observação de Mário Carneiro sugere-me, por outro lado, o seguinte comentário: a obra fideliniana apresenta-se inicialmente, a meu ver, de facto, com uma intenção marcadamente estético-literária (tese amoriniana não aceite por Mário Carneiro); mas deve-se considerar que em Fidelino, como em todo o espírito superior, essa intenção aponta, naturalmente, para problematizações («ideias novas, de perspectivas e de problemas» – diz Amorim) que podem desembocar em preocupações filosóficas, mas que ainda não serão filosofia<sup>18</sup>

porque esta implica um conhecimento específico de certa densidade reflexiva e argumentativa, «ciência teórica, de síntese e problemática» ou apontando para isso. – As contribuições de Filipe Delfim Santos e Mário Carneiro valorizam-se pela sua objectividade e clareza de expressão ilustradas por largas transcrições de textos de Amorim de Carvalho.

Sobre aspectos que se podem considerar marginais na vasta obra amoriniana, três contribuições trataram da problemática posta pela promoção da cultura portuguesa (Artur Manso) e pelo «fim histórico de Portugal» (José Almeida e Renato Epifânio). Os dois últimos intervenientes citados mostraram em breves mas elucidativas sínteses, o posicionamento de Amorim de Carvalho perante esses factos históricos que são a expansão e a sustentação da extensão ultramarina da sua pátria e a traição colectiva do exército português efectuada no golpe militar de 1974. «O fim histórico de Portugal» (na expressão da genial intuição amoriniana formulada, por escrito, logo em 1975<sup>19</sup>) vem sendo confirmado mais e mais em cada dia<sup>20</sup>. No entanto, a tese amoriniana – que não tem sido seriamente contestada – suscitou comoventes reacções de alguns, ao pretenderem encontrar compensações, à insignificância a que ficou reduzida a nacionalidade<sup>21</sup>, numa pretensa comunidade de língua portuguesa (que não é a nação-pátria portuguesa) «para além do «fim histórico de Portugal» » – como escreve Renato Epifânio que tem vindo a promover a sua tese há já alguns anos. Não posso deixar de notar que Renato Epifânio e José Almeida, nas suas referidas contribuições, traçaram com clareza e altura de vistas, uma excelente síntese das teses amorinianas relacionadas com o significado do processo histórico português de nação-elite e seu fim. Não quero deixar de sublinhar as extensas transcrições de textos de Amorim de Carvalho feitas por Renato Epifânio e José Almeida – o que, como método de análise e explicação, é de muito louvar e vem confirmar a idoneidade moral destes autores.

O título da contribuição de Artur Manso no Colóquio a que me estou referindo é: «Amorim de Carvalho e a missão universalista de Portugal». Artur Manso tem-nos habituado, no seu interesse pela obra amoriniana, a um labor meticoloso e muito atento aos textos antigos (digamos assim) de Amorim de Carvalho sobre a estética e as problemáticas educacionais e culturais, – estudos e ensaios estes publicados pelo filósofo, desde os anos trinta, em periódicos portugueses; lembrá-los ao público em geral – como vem sendo feito por Artur Manso – tem o mérito de pôr em evidência a precocidade amoriniana também no estudo desses domínios do conhecimento estético e da realidade socio-cultural<sup>22</sup>. Na sua contribuição ao referido Colóquio, ele voltou a interessar-se por estudos dispersos de Amorim de Carvalho dados a público entre 1949 e 1959<sup>23</sup>, relacionados com a teoria amoriniana do homem e da cultura: tem havido, nesse labor de Artur Manso sobre a obra de Amorim de Carvalho, um verdadeiro trabalho de atento investigador. Uma ou outra observação farei a certos conceitos apresentados por Artur Manso sem a devida explicitação. Será curioso notar, de facto, que Amorim não opõe o autodidactismo à formação universitária; é efectivamente autodidacta (como Amorim o é) aquele que formula um pensamento substancialmente significativo e original (Hegel e Marx, por exemplo, são autênticos autodidactas apesar de terem passado pelos altos fornos universitários germânicos); mas já não o é, certamente, aquele que ou nada ou pouco ou não significativamente vai além do que aprendeu nas sebtas universitárias. Também não me parece legítimo opor o «cientismo positivista» (como diz Artur Manso) (ou quererá ele dizer comteano?) à espiritualidade no homem e na sociedade sustentada por Amorim. O filósofo português é um positivista mas não comteano *stricto sensu*, porque o positivismo é um modo ou método de abordar a realidade: a inflexível positividade amoriniana e o seu evolucionismo inclui, sem contradição, a atenção do filósofo pelo espiritual ou pelo

processo espiritualizador formulado na sua monomia como condição duma hipótese: a da sobrevivência do espírito com ou sem eterno retorno; a tese (no processo mononómico) implicará, pois, que o que é mais real (a realização da tese) não poderá deixar de permanecer. A teoria amoriniana da elite também foi sucintamente referida por Artur Manso, e com inegável simpatia. E seria interessante relacioná-la com o conceito de autodidactismo onde surgiria a problemática de um autodidactismo de pensamento-massa (por exemplo, Marx: falsa elite ou elite decaída). Ainda uma observação: se Amorim reconhece uma «missão universalista de Portugal», reconhece-a no plano socio-histórico da sua expansão descobridora e imperial com suas características humanistas muito próprias (donde não se poderá excluir o aspecto inegavelmente positivo da expansão da sua própria etnia<sup>24</sup>); mas o filósofo não a afirma no *aspecto cultural em sentido restrito*; à civilização europeia, atribui-lhe, sem dúvida, uma missão universalista de primeira grandeza; a seu ver, a cultura portuguesa deveria ser mais e melhor promovida, *na Europa*, como fazendo parte airoosamente (mas sem megalomanias universalistas) dessa civilização<sup>25</sup>. – Para concluir esta minha referência ao bom trabalho de Artur Manso sobre o pensamento amoriniano (a que aliás já há muito ele nos habituara, como disse), – mais uma sucinta nota inspirada nos primeiros parágrafos do seu estudo apresentado no Colóquio. Artur Manso refere aí, insistentemente, certos aspectos da história contemporânea numa perspectiva já desactualizada pela recente historiografia. A história massivamente promovida é imposta pelo partido vencedor. Amorim não deixou de reflectir nessa problemática: «Os julgamentos de Nuremberg (faltou o julgamento dos bombardeamentos atómicos do Japão)...», escreveu ele em 1960 no *Positivismo metafísico...* Para Amorim, a perversidade absoluta encontrava-se, mais do que em qualquer outro, nos regimes comunistas como forma sistematizada de atentado aos direitos civis<sup>26</sup>.

Sobre um ponto marginalíssimo da obra filosófica amoriniana, veio a incidir a contribuição de Joaquim Pinto ao evocar os comentários que Amorim teceu a respeito do *eu* em Ortega y Gasset<sup>27</sup>. O prolixo esforço de Joaquim Pinto, em «diálogo ficcionado» para contestar certos aspectos da interpretação amoriniana do orteguismo, não deixa de ser curioso. Interessou-se ele sobretudo pelas interrogações e objecções formuladas por Amorim ao conhecido enunciado: «eu sou eu e a minha circunstância». Claro que a ausência duma séria construção ontológica em Ortega y Gasset («Afigura-se-me que lhe [a Gasset] falta, mesmo, um ponto de partida ontológico», escreveu Amorim) abre portas e janelas a correntezas provenientes de diversos quadrantes interpretativos do pensamento orteguiano<sup>28</sup>. Não se me apresenta válida a objecção de J. Pinto sobre a interrogação e a crítica formulada pelo filósofo português a respeito da essência, da natureza ontológica do *eu* orteguiano. Vão ficando, pois, airoosamente de pé os argumentos e permanecendo legitimadas as «intimações» (J. Pinto) formuladas por Amorim perante a indecisão ou imprecisão ou confusão orteguianas: o *eu* «sujeito e predicado... Mas como se sou eu apenas com essa... circunstância...? Ou o *eu* pessoal já era antes da simultaneidade com a circunstância... ou não era e haverá no sujeito... um eu impessoal... essência impessoal ainda não realizada...? Uma vida que ainda não nos foi dada...?», etc. Oferece-me ainda notar que a referência de Amorim de Carvalho a Carmona Nenclares não resulta de um «socorro» (como escreveu imperfeitamente Joaquim Pinto) solicitado ao colaborador da «Revista de las Indias», – mas sim da aceitação da argumentação de Nenclares que coincide com a visão amoriniana ou vem ao encontro da vigorosa perspectiva psico-sociológica que, no filósofo português, é uma constante, vindo de longe, atravessando explícita ou implicitamente toda a sua obra estética e filosófica: «Sem a relação transsubjectiva... pessoas... povos seriam como trágicas criações... irracionais...», etc. Concluo estas breves observações, motivadas pela

extrema atenção prestada por Joaquim Pinto ao pensar amoriniano sobre Gasset, com a seguinte afirmação orteguiana – a qual resultará, em última análise, da «impasse» (Amorim) desse «eu sou eu e a minha circunstância» deslizando para a «vida secreta» do social: «toda filosofía [é]... constitutivamente un error – la nuestra como las demás»<sup>29</sup>.

O movimento da chamada «filosofia portuguesa»<sup>30</sup> tem vindo a criar em Portugal um ambiente muito propenso ao progressivo embotamento mental e tem levado a um sectarismo supersticioso na abordagem de múltiplos aspectos relacionados com a cultura portuguesa<sup>31</sup>. Como significativa consequência dessa depressiva situação mental, surge logo ao espírito o modo como tem sido avaliada a obra de Sampaio Bruno pelos adeptos ou pelos que foram contaminados pelo misticismo característico daquele movimento. Assim, o publicista de pouco arcabouço filosófico, de reduzida originalidade, eruditismo dispersivo e balofo que foi Bruno, tem sido alcandorado a pensador emérito. Vem a propósito referir que esse entorpecimento ou debilitamento das mentalidades favorece «a carência de disposições filosóficas» significativas de que resulta o acriticismo generalizado (paradoxalmente se manifestando em voluntarismo *de crítico* mas não de sério espírito *crítico*) debilitando mais e mais a já «fraqueza ingénita» do filosofar português<sup>32</sup>. Serve para ilustrar o que acabamos de escrever, o texto lido por Afonso Rocha, no Colóquio «A obra e o pensamento de Amorim de Carvalho», a respeito do estudo interpretativo deste filósofo sobre Sampaio Bruno. Como perversidade mental quase não se poderia exigir mais... nem melhor. Excluindo as transcrições inúteis (argumentativamente inúteis) de algumas passagens do estudo criticado, apresentadas para encher tempo e provocar a ilusão que o detractor atentara objectivamente no estudo por ele incriminado, – em que se resumiu a referida explanação de Rocha? Resumiu-se numa série de afirmações indemonstradas, não justificadas, limitando-se ele a andar à volta das palavras positivo-positivismo-positividade-positivista-positivismo metafísico..., para concluir peremptoriamente que todo o estudo do filósofo<sup>33</sup> «labora no infundamento e no erro». A extensa, exaustiva e exemplar obra interpretativa de Amorim permanece, no conjunto da bibliografia passiva de Bruno, como a mais pertinente contribuição para a avaliação do pensar brunino, nas duas fundamentais linhas do seu filosofar que são a dum positivismo (por vezes nada comteano) e a dum hartmannismo (que poderá considerar-se servil). Com impulsividade *de crítico* (não de superior espírito *crítico*), na obsessão de socorrer as já gastas interpretações do movimento da «filosofia portuguesa», A. Rocha não pôde abordar nenhum dos múltiplos pontos concretos do pensar brunino meticolosa e largamente analisados, comparados, avaliados por Amorim naquelas duas linhas de pensamento acima indicadas. Limitou-se a lançar uma mão cheia de areia para cegar os olhos do público<sup>34</sup>. Claro que o zoilo, não fez qualquer transcrição significativa do imenso aparelho argumentativo e sistematicamente comparativo (das obras de Bruno entre elas mesmas e dessas obras com as de outros autores) apresentado por Amorim, – o que já denota por parte de Rocha, o seu desonesto procedimento crítico. Há uma coisa em que se deverá atentar no futuro. Em colóquios ou congressos sobre o pensamento de um intelectual de superior craveira, como Amorim de Carvalho, não se deve – não se pode – permitir que qualquer um, em qualquer lugar, diga qualquer coisa, de qualquer modo. Há que optar por uma deontologia própria à organização e convocação dos participantes nestes eventos. E se me alonguei nestas últimas considerações, é por ter em mente um ensaio crítico onde o ilustre filósofo e poeta afirmou (argumentando com sua seriedade e vigor habituais) «o valor da polémica e o perigo da abstenção»<sup>35</sup>: porque há que intervir na orientação do público, apelando para uma axiologia de valores morais e intelectuais.

Quero agora referir-me à excelente exposição de Samuel Dimas subordinada ao título: «O problema de Deus na filosofia de Amorim de Carvalho: necessidade e liberdade, emanção e criação». O seu autor possui boa capacidade de análise e largo conhecimento da obra amoriniana na temática indicada. Permito-me fazer algumas reflexões motivadas pela leitura do trabalho de Samuel Dimas – em parte, aliás, à margem do assunto tratado por ele. Por exemplo: eu não denominaria a obra do poeta de «poesia religiosa» (a não ser num sentido muitíssimo extensivo de religiosismo cósmico, que está inegavelmente em Amorim de Carvalho). Em referência ao livro de poesias (*Verbo doloroso*) e aos quatro poemas<sup>36</sup> citados por Samuel Dimas, direi que é no belíssimo *Juízo Final* (1948) que surge intensamente a interrogação sobre a existência de Deus e a sobreexistência. *Il Poverello* é mais um poema da evolução numa clara orientação de franciscanismo leigo. As mais intensas interrogações sobre Deus e a origem do mundo, a sobreexistência, o eterno retorno, etc., estão (além do *Juízo Final*) em poesias publicadas *tout au long* da vida de Amorim e em poemas não referidos no trabalho de S. Dimas (*A erotíada, Elegia heróica, A comédia da morte*)<sup>37</sup>. A temática amorosa, do amor entre homem e mulher, na carne e na alma, é a mais constante e intensa temática no conjunto da criação poética amoriniana, entrecruzando-se essa temática insistente e permanentemente com as problemáticas da sobreexistência, de Deus, da morte, do eterno retorno, da vida e seu significado, e até com a luta social (poemas *Paz* e *O apóstolo*), e com as reflexões poéticas transmutadas do seu pensamento filosófico discursivo sobre o tempo, o espaço, o solipsismo, etc, etc. Amorim é, em Portugal, o maior poeta do amor<sup>38</sup> e o de mais intensivo e vasto pensamento aliado à beleza formal. Claro é que, em Amorim, a poesia e a estética (que precederam efectivamente a publicação das primeiras obras especificamente filosóficas) já estão impregnadas de pensamento filosófico ainda não totalmente explicitado<sup>39</sup>. – Também não entendo o que levou S. Dimas a afirmar que «A temática religiosa será uma das áreas de eleição da revista *Prometeu*» que Amorim fundou e dirigiu e para a qual redigiu e nela publicou um «Programa» de orientação ideológica. – A respeito da anterioridade de certas ideias no processo de explicitação do pensamento amoriniano, eu daria como exemplo, mas agora já dentro do domínio estritamente filosófico, o facto de em *Deus e o homem na poesia e na filosofia* (1958) se encontrar uma noção que aponta para a anterioridade ontológica da subjectividade que o filósofo sistematizará posteriormente na *dialéctica mononómica*: «... o mais maravilhoso de tudo [a subjectividade, o eu], lógicamente continuará...». Outro exemplo: no capítulo «Político-sociologia» de *O positivismo metafísico...* (1960), encontram-se as ideias que «conduziram à *dialéctica mononómica*» (Amorim de Carvalho). – As múltiplas interrogações formuladas por S. Dimas a respeito do problema de Deus e da origem do mundo em Amorim de Carvalho, levam-no a tentar aproximar o pensamento amoriniano de tal ou tal tendência filosófica ou concepção teológica. Mas no cômputo geral do pensamento de Amorim, isto é, se se tiver em consideração o significado maior do seu pensamento, não me parece possível reter qualquer situação «paradoxal» nem quaisquer «embaraços» de argumentação, pois que o filósofo assenta nisto: 1.º, que Deus como facto de existência não é de pôr; 2.º, que o mundo não tem origem. E o filósofo explana, expõe, explica o movimento da realidade, *no real* que ele considera positivamente sem origem. É por aí que, *tout compte fait*, não me parece legítimo afirmar, como o fez S. Dimas, que o agnosticismo amoriniano se apresenta «tantas vezes hesitante e dissimulado entre o apreço por perspectivas teístas, fideístas e deístas». – Ainda uma observação: para Amorim de Carvalho, o nada não passa de um conceito lógico de oposição ao ser que, *qualizando-se*, vai *lógicamente*, desniilizando aquele nada, não me parecendo, pois, de aceitar que se denomine o nada amoriniano de

«relativo» (S. Dimas), por não se relacionar de nenhum modo com qualquer ideia de origem do real. – Dada a extraordinária importância interpretativa dos estudos amorinianos sobre a obra de Sampaio Bruno e o pensamento de Leonardo Coimbra<sup>40</sup>, não admira que S. Dimas tenha orientado significativamente seu trabalho para um relacionamento do pensamento amoriniano com o pensar daqueles dois intelectuais, referindo-se-lhes com insistência, por vezes algo dispersivamente. Nesse contexto, oferece-nos lembrar que o pensamento poético («névoa poética», diz Amorim) ou de linguagem mística (ainda que inautêntica) favorece desvios e dispersividades interpretativas, muitas vezes com o esquecimento de que o que interessa realmente, num filósofo, é a significação *maior* do seu pensamento à qual se chegará através duma clara ou da mais clara possível avaliação da sua obra. Amorim tem vindo a assumir esta missão de inegável mérito. Daria como exemplos do que acabo de escrever os casos do emanatismo e da necessidade em Bruno interpretados por Amorim; e os casos, em Leonardo Coimbra, da queda misteriosa e das «subconsciências de Deus» e seu regresso à origem – naturalmente em... subconsciências<sup>41</sup>. Não há, em Amorim, cremos, «pressuposto errado» nem «leitura incompleta e distorcida» (S. Dimas) da obra de Leonardo Coimbra, autor que, como escreveu Amorim de Carvalho, «preencheu com difluências as lacunas do seu pensamento»<sup>42</sup>. A comunicação de Samuel Dimas é um inteligente esforço de apresentação e interpretação de certos aspectos do pensamento amoriniano; revela a honestidade intelectual do seu autor.

A intervenção de Pinharanda Gomes no Colóquio a que me estou referindo ficou circunscrita ao que chamou algo pomposamente de «filósofos portuenses» e de «Escola portuense»: o autor evocou um punhado de intelectuais cujas obras foram estudadas e avaliadas por Amorim de Carvalho. Pinharanda Gomes deu ao seu contributo um sabor muito descritivo, em muitos aspectos bio-bibliográfico, repleto de considerações anedóticas (por vezes totalmente à margem do que se poderia esperar num Colóquio sobre assuntos filosóficos) abstendo-se de pôr suficientemente em evidência o que mais interesse teria: a técnica de avaliação amoriniana, as suas traves mestras, sua meticulosidade positiva e pedagógica, perspectivadas no e para o pensamento do filósofo homenageado. – Curiosamente começou Pinharanda por evocar a célebre revista «Prometeu» fundada e dirigida por Amorim de Carvalho<sup>43</sup>. No plano moral, escapou-lhe completamente o significado que teve a fundação de «Prometeu» perante o assalto (P. Gomes limita-se a chamar-lhe ingenuamente de «cisão»...) à revista «Portucale» – assalto esse que foi a causa da fundação de «Prometeu», assalto perpetrado por uma tríade de malfeitores (homens-massa revestidos de enganadoras roupagens de intelectuais: mas o hábito não faz o monge...) que respondiam aos nomes de Veiga Pires, João Pina de Morais e Sebastião Pestana: uma *quadrilha*, afinal, pois o trio se mancomunara com o gerente da tipografia que imprimia a «Portucale»! Amorim disse-me diversas vezes que, por informações a ele fornecidas, ficara com a íntima convicção que o assalto (pormenorizadamente por ele mesmo descrito na «Prometeu») fôra executado no seguimento de um «mot d'ordre» da maçonaria. A revista «Prometeu» continuou, grãficamente, moralmente e intelectualmente, a «Portucale», embora, agora, já com a vigorosa orientação que Amorim lhe dava (e que ele já estava imprimindo à antiga «Portucale»). O nome «Prometeu» dado por Amorim à sua revista, reveste uma alta significação de independência moral e intelectual, e de rebeldia, ligada correntemente à célebre figura mitológica e nada tem a ver com uma fantasiosa influência de obra de Basílio Teles. Outro aspecto interessante a evocar no ponto dedicado a «Prometeu» seria o seu programa ou orientação estética e filosófica, redigido por Amorim de Carvalho e de que damos algumas expressões-chave: intentar a moralização da crítica em Portugal, crítica objectiva, esforço de clarificação das ideias,

oposição ao subjectivismo hermético, reacção contra o excessivo racionalismo agnóstico como contra o arreigado anti-intelectualismo das doutrinas do inconsciente e da intuição, dignificar a pessoa em oposição ao tecnicismo materialista, revisão dos valores humanos num conceito objectivo do Homem, estimular o pensamento científico e filosófico português, intercâmbio internacional sobretudo ibero-americano, esclarecer os meios estrangeiros dos valores espirituais portugueses. – O segundo ponto tratado por P. Gomes foi sobre Junqueiro. A importância estética da definitiva avaliação amoriniana da obra de Junqueiro, é ponto assente. Considerar o genial poeta transmontano como filósofo – *démarche* muito do gosto do movimento da chamada «filosofia portuguesa» que não faz a clara distinção entre *filósofo* e *poeta filósofico* – é já inadmissível. O próprio Pinharanda escreve: «O juízo de Amorim contém pelo menos [!] as seguintes conclusões: «...Junqueiro carece de originalidade filosófica... [nem possui] originalidade do pensamento... [nem] profundidade...». Está certo. Mas fico perplexo ao ler essas considerações de «pelo menos»... – Se sobre Leonardo Coimbra visto por Amorim de Carvalho não me parece haver no discurso apresentado por Pinharanda Gomes, nada que exija prementes rectificações, reservas ou complementos de informação (vid. o que atrás disse sobre Leonardo, a respeito da contribuição de Samuel Dimas), – já sobre Teixeira de Pascoais, farei um breve comentário e fornecerei uma interessante informação. Naturalmente, para Amorim, Pascoais é um genial poeta filósofico (aliás como Junqueiro). Daí, o interesse que demonstrou em fazer a «transmutação compreensiva», da ideia poeticamente expressa, para o discursivo. Mas não é por aí que Pascoais será filósofo porque lhe falta a sistematização e a ordenação de pensamento suficientemente aprofundado: «Ao pensamento do filósofo *poético* Leonardo Coimbra opõe-se [...] o pensamento do poeta *filosófico* Teixeira de Pascoais. [...] Os arroubos líricos [de Pascoais] [...] é que fazem perdoar o baralhamento de ideias e as dificuldades de conexão». Em Amorim encontramos um caso singular na poesia de expressão portuguesa: o filósofo foi expressando em pensamento poético o seu pensamento primeiramente ainda não explicitamente sistematizado, e depois já discursivamente explicitado, podendo-se assim admitir, em sentido inverso, uma «transmutação» (que deve ser *compreensivamente* avaliada) do pensamento discursivo amoriniano para o poético<sup>44</sup>. Voltando aos dois poetas filósoficos que foram Junqueiro e Pascoais, oferece-nos lembrar um extenso e notabilíssimo estudo de Amorim de Carvalho (não citado por Pinharanda) que relaciona aqueles dois poetas à volta da expressão da paisagem nas suas respectivas criações poéticas, com referência à origem das suas metafísicas. Diz Amorim: «[...] Pascoais *não chegou* [a partir da paisagem] a nenhum destes panteísmos – politeístico ou monoteístico –, não porque no seu pensamento não se insinue a ideia de Deus, mas porque lhe *falta* o próprio *ponto de partida na paisagem*, como já demonstrei. Ora, panteística à Espinosa, monoteisticamente panteísta, é a metafísica de Junqueiro, que *parte*, precisamente, *dum* belo e *profundo sentimento da paisagem*. [...]» (os itálicos são meus). Teria sido interessante, de facto, chamar a atenção dos assistentes ao Colóquio, para esta relação (positiva ou negativa) da metafísica construída ou não através do sentimento da paisagem em cada um dos dois geniais poetas, – tal como a formulou o superior espírito de Amorim de Carvalho<sup>45</sup>. – O quinto ponto da comunicação de Pinharanda Gomes trata de Amorim de Carvalho e Álvaro Ribeiro, mas, também como nos outros casos o seu autor abunda em considerações ora marginais em relação à essência da obra amoriniana, ora anedóticas ou de carácter meramente biográfico. Confinar-me-ei, conseqüentemente, a duas observações que nada têm a ver com a obra amoriniana. 1.<sup>a</sup>) Escreve Pinharanda: «parece que [Á. Ribeiro e Amorim] ainda seriam primos... Álvaro procedeu a uma avaliação memorial do primo». Correu, de facto, nos meios afectos ao

movimento chamado da «filosofia portuguesa», essa ideia de parentesco, pela qual, aliás, Amorim nunca nutriu o mínimo interesse nem curiosidade, considerando-a, irònicamente, como bizantinices ou fantasias (muito do gosto daquele movimento)<sup>46</sup>.

2.<sup>a</sup>) Discordo totalmente de Pinharanda quando este, no final da sua comunicação, põe em exergo o seguinte: que Á. Ribeiro, ao referir-se a Amorim num prefácio a obra publicada depois da morte deste último, deu certa significação não usual e valorizadora à palavra *publicista* referida ao mesmo Amorim; ora, pelo contexto formado pelo conjunto de frases em que essa palavra foi inserida, se entende que Á. Ribeiro expressou (creio que conscientemente) certa desvalorização de Amorim de Carvalho, dissimulada embora em verboso elogio, negando-lhe a evidente dimensão de filósofo. Ora Amorim de Carvalho apresenta-se-nos como o mais notável filósofo português, de pensamento informado na ciência da sua época, abrangendo a *totalidade do real* no seu processo (dialéctica mononómica), interpretado numa *epistemologia* e numa *ontologia* positivas (gnoseopatia), abrindo-se à hipótese metafísica (positivismo metafísico ou metafísica positiva), no âmbito do qual formulou a teoria da estética (estética objectiva) e realizou uma das mais belas criações poéticas (poesia de pensamento). – Como do interesse que Amorim demonstrou pelo pensar de Basílio Teles<sup>47</sup> e Teixeira Rêgo (reduzidas compleições filosóficas, convenhamos) pouco haverá a comentar relativamente ao que a esse respeito disse Pinharanda Gomes, – passo a fornecer, com brevidade, um complemento informativo ao seu discurso, aliás muito orientado para o biográfico. Se, do ponto de vista literário, existe sem dúvida, uma estirpe de grandes poetas de pensamento de expressão portuguesa, que encontramos em Camões-Antero- - Junqueiro-Pascoaes-Amorim<sup>48</sup>, – este último, do ponto de vista psicológico e intelectual insere-se noutra linhagem: Herculano-Basílio-Amorim (um espiritualista positivo; um materialista, helenista, «anti-semitista intransigente»; um positivista «de volição metafísica», na felicíssima expressão de Pinharanda Gomes). Devo dizer que se Amorim conheceu muito bem B. Teles e a sua obra, este não exerceu qualquer influência filosófica sobre aquele; é preciso saber distinguir entre influência e pontos de contacto por razões diversas, incluindo as psicológicas (o assunto tem muito que se lhe diga, exigindo grande capacidade de análise e prudência)<sup>49</sup>. A influência de B. Teles sobre Amorim foi, decisivamente uma influência moral. – Amorim não conheceu pessoalmente Junqueiro nem Leonardo Coimbra. Já homem feito, teve um ou dois breves encontros, no Porto, com Pascoaes. Mas bem e desde cedo conheceu Teixeira Rêgo, pois frequentou estabelecimentos de ensino por este dirigidos: no primário, em Matosinhos, juntamente com o irmão mais novo, Álvaro, o Colégio da Beira-Mar (à rua Conde Alto-Mearim)<sup>50</sup>, e, depois, a escola Anglo-Latina. A respeito das «dificuldades<sup>51</sup> que – como diz P. Gomes – envolveram a edição» das *Figuras Portuguesas* de Basílio Teles, coordenada por Amorim de Carvalho, hà que consultar o enorme fundo existente na Casa Amorim de Carvalho: dezenas de documentos que vêm mostrar, mais uma vez, a atmosfera pútrida em que vegetavam a pseudo-intelectualidade lusitana e instituições portuguesas ditas culturais com particular relevo para a Sociedade portuguesa de escritores, para cujo descrédito Amorim de Carvalho (sócio-fundador), autêntico basilista de antes quebrar que torcer, muito contribuíu<sup>52</sup>. – O último ponto tratado por Pinharanda Gomes é relativo ao estudo crítico amoriniano, isto é, de avaliação filosófica, da obra de Sampaio Bruno. Foi a melhor contribuição de Pinharanda no Colóquio. Fez ele referência ao «aceno religioso» amoriniano; sem dúvida, mas intepreto-o eu como aceno de religiosidade cósmica sem Deus. Tomando uma forma de expressão de Pinharanda Gomes, Amorim (em oposição a Álvaro Ribeiro e outros) «libertou da etiqueta» de «esotérico e profético-messiânico» «anti-positivista» o pensamento brunino, libertou-o desse estigma numa obra modelar que perdurará como o

único meio de se poder entender não distorcidamente o modo de pensar do publicista portuense<sup>53</sup>.

Nesta visita às contribuições variadas que preencheram o Colóquio sobre a obra e o pensamento de Amorim de Carvalho, resta-me referir as excelentes intervenções de António Braz Teixeira e de Manuel Cândido Pimentel que focaram o âmago mesmo do pensamento amoriniano. Ofereceu-nos Braz Teixeira uma bem estruturada visão global da «ontognosiologia de Amorim de Carvalho», demonstrando possuir excelente conhecimento do assunto tratado. Com grande capacidade expositiva, com exemplar honestidade intelectual, explicou a positividade não comteana de Amorim, e, sempre chegado ao pensamento amoriniano, sem se dispersar, pôs em evidência as relações que, nesse pensamento, se estabelecem entre tempo e espaço, o real e o conceito de nada, necessidade e contingência, ser e fenomenologia imanente e transcendente, conhecimento e subjectividade, etc., etc., referindo a sistematização maior do pensamento amoriniano na dialéctica mononómica. – Manuel Cândido Pimentel interessou-se mais particularmente pela dialéctica, desenvolvendo considerações críticas sobre a relação da mononomia amoriniana com os conceitos de ser e nada. Não deixou de notar, e muito bem, a «radicalidade pensante» de Amorim, sua «radicalização ontológica», o «radicalismo da sua forma de pensar», sentindo-se apto a afirmar que o conceito amoriniano de *finito* «não tem correspondente na filosofia ocidental». Finito-infinito e ser-nada, referidos à monodialéctica, deixaram, aqueles e esta, no espírito de Cândido Pimentel uma perplexidade que lhe vem do «problema da sustentabilidade lógica do movimento, da transformação e da evolução» no monomismo amoriniano. Se bem compreendo a observação de C. Pimentel, poderei adiantar que, para Amorim, o movimento vem da inerente força realizadora da *tese* (tese do real) sem antítese *no* real porque, sendo esta uma outra tese, obstaria ao movimento que é do domínio experiencial, do facto, do positivo, num real sem origem que se *qualiza*, isto é, que se *desniiliza*. É a racionalização amoriniana do real, num domínio, dos mais difíceis, que poderosamente nos interpela. Não concebendo positivamente o infinito, porque o que é, é «nos limites da sua actualidade» e «nos limites dele mesmo existindo em si», o filósofo aceitou repeli-lo, conceptualmente, para o nada que não é. Ao sistema filosófico amoriniano «se reportam muitas das ideias sistemáticas formuladas pelo seu autor em obras precedentemente publicadas» (assim escreveu Amorim), formulações que podem remontar aos anos trinta-quarenta do passado século. Não haverá «filiação» (C. Pimentel) em Spencer do pensamento amoriniano, mas pontos de contacto muito gerais a respeito dessa «única realidade que é a de todos nós» (Amorim). Mas fica-nos sobretudo que Manuel Cândido Pimentel abordou um dos aspectos fundamentais do pensamento amoriniano com grande altura de vistas, formulando certas observações críticas que provêm, naturalmente, da sua própria formação intelectual (que poderia ter sido mais explicitada pois não se criticam ideias sem ideias), numa problemática ontológica (que tem desafiado a inteligência humana) para a qual Amorim de Carvalho apresentou uma explicação com a sistematização e profundidade que lhe são próprias. – As contribuições de Braz Teixeira e Cândido Pimentel são das mais válidas que se têm tornado públicas sobre o pensamento do filósofo português falecido em França há mais de quarenta anos.

\*

Amorim de Carvalho apresenta-se-nos como espírito multifacetado – de poeta, de esteta, de filósofo. Da «ideia em idealidade», na poesia, à expressão discursiva, na teoria da estética e na filosofia, ele afirma-se como inteligência superior perfeitamente ordenada para a intensa criação naqueles três domínios do conhecimento. Da vastíssima

obra amoriniana extrai-se uma constante inquirição ao real, um permanente diálogo do poeta e pensador com a realidade que o envolve e com ele próprio, isto é, com os «valores reais», na ânsia de tudo compreender, de encontrar a explicação e o positivo sentido desse real. Assim como Cândido Pimentel se refere à «radicalidade pensante» de Amorim de Carvalho, à sua «*radicalização ontológica*», também Jean Cassou relevou, no filósofo português, essa «volonté même de s'identifier à la réalité à son extrême d'être». As interrogações pelo filósofo formuladas e as respostas que nos transmite na maturidade do seu pensamento, correspondem bem àquelas inquietações que o juvenil poeta expressava já nas primícias poéticas dos seus quinze anos, de há precisamente um século, – e cuja publicação agora se comemora.

Livry-Gargan e Porto,  
abril-maio de 2019.

---

<sup>1</sup> Incluídas por mim nas *Obras reunidas de Amorim de Carvalho: Primícias poéticas e outras poesias inéditas e dispersas (1919-1975)*.

<sup>2</sup> Arnaldo Caldas de Matos Amorim de Carvalho, falecido na primeira adolescência; vid.: «Os soldados de papel» no livro de contos de Amorim de Carvalho *A primeira mulher* (1952); e, do mesmo, a extensa poesia: «Éramos sete irmãos», incluída pelo poeta na sua *Obra poética escolhida*.

<sup>3</sup> António Maria Caldas de Matos Amorim de Carvalho que, substituindo o pai falecido em 1944, assumiu naturalmente, no Porto, a posição de chefe da família, autêntico patriarca que foi até à sua morte em 1958. (Mas Amorim já se instalara em Lisboa desde 1953).

<sup>4</sup> Obras sobre versificação (publicadas em livro) da autoria de Amorim de Carvalho: *Tratado de versificação portuguesa* (1.ª ed., 1941; 7.ª ed., Sítio do Livro, Lisboa, 2018), *Problemas da versificação* (1981), *Teoria geral da versificação: Vol. I – A metrificação e a rima. Vol. II – As estrofes, os sistemas estróficos e a história da versificação* (1987).

<sup>5</sup> Note-se que na referida poesia amoriniana, em pensassílabos, não aparece (mas por mero acaso) a forma 5<sup>13</sup> (acentuação na 1.ª e 3.ª sílabas) como está em Camões e Eugénio de Castro.

<sup>6</sup> Nestas três últimas poesias amorinianas existe a forma 5<sup>13</sup>. Note-se, numa delas, o caso do monossílabo *tão*: num verso, procliticamente atraído pela sílaba final do ritmo (*clara*), e ganhando intensa personalidade rítmica no verso seguinte.

<sup>7</sup> Sobre esses aspectos formais e conceptuais do soneto, devo chamar a atenção para o facto de ter sido Amorim de Carvalho quem, muito mais tarde, no poema *A comédia da morte*, reabilitou, para a língua portuguesa, o soneto com «duplo fecho» ou estrambote que comporta um segundo fecho que será muito conciso na forma e na ideia, de pensamento esmerado, de «realização conceptual mais difícil e exigente do que a do soneto normal».

<sup>8</sup> Os funerais noturnos eram correntes no Porto. O jovem poeta de quinze anos, terá certamente ficado impressionado com o espectáculo lúgubre que ele poderia ter conhecido *de visu* ou pelas descrições que lera ou que lhe fizessem verbalmente.

<sup>9</sup> Desconhecendo-se as obras dos outros poetas, bastaria a presença dos cinco nomes citados para, com sua estupenda diversidade de temas e teses e sua beleza formal, colocar a poesia de expressão portuguesa como um dos mais significativos marcos da poesia mundial. – O essencial da contribuição amoriniana neste domínio da criação poética, encontra-se nos seis volumes da *Obra poética escolhida* (organizada pelo poeta) : *I – Elegia heróica e outros poemas* (2013), *II – A erotíada e outros poemas* (2004), *III – A comédia da morte e outros poemas* (1979), *IV – Il Poverello e outros poemas*, *V – Com Deus ou sem Deus e outros poemas*, *VI – O apóstolo e outros poemas*. (A quase totalidade da poesia reunida nestes seis volumes foi publicada em vida do poeta).

<sup>10</sup> Esta obra, apresentada como tese de doutoramento na Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Paris (Sorbonne), foi defendida por Amorim de Carvalho em 30 de abril de 1970, perante o júri constituído por Jean Cassou, Mikel Dufrenne e Étienne Souriau.

<sup>11</sup> A expressão *técnica de avaliação estética* pode surpreender certos espíritos preconceituosos, muito dominados pelo impressionismo crítico. Mas a positividade imposta, naturalmente, ao espírito humano, pelos «valores reais» (do Real), já levava Amorim de Carvalho a definir a arte como uma *técnica de emoções*, técnica para suscitar emoções. A qualidade da emoção dependerá da riqueza ou da pobreza formal e conceptual que o artista possa imprimir à sua obra, e da riqueza psíquica daquele que está presente à obra. Toda esta problemática está exaustivamente estudada na obra de Amorim de Carvalho *De la connaissance en général à la connaissance esthétique*.

---

<sup>12</sup> Lopes de Oliveira assim o entendia. Em carta para a Maria Isabel Guerra Junqueiro, com data de 5 de maio de 1962, ele escrevia: «Amorim de Carvalho é, entre nós, um escritor de extraordinários dotes, e sem dúvida o de maior envergadura crítica». (Uma cópia dessa carta – lavrada pela Maria Isabel e por ela enviada a Amorim de Carvalho em 18 de maio – encontra-se conservada no Arquivo da Casa Amorim de Carvalho).

<sup>13</sup> Não indicarei aqui a extensíssima bibliografia de teorização e avaliação estética amoriniana (que é perfeitamente acessível aos estudiosos) cujas obras foram sucessivamente publicadas desde 1930. Os estudos de avaliação estética de casos literários concretos incidiram tanto sobre autores contemporâneos de Amorim de Carvalho como sobre autores já, ao tempo, desaparecidos. Apercebemo-nos perfeitamente que nesses estudos, Amorim foi tomando, com o passar do tempo, naturalmente, mais firmeza na técnica de análise e avaliação.

<sup>14</sup> O Colóquio realizado, por iniciativa da Câmara Municipal do Porto e da Casa Amorim de Carvalho, na Biblioteca Pública Municipal do Porto, em 2004, por ocasião do 1.º Centenário do nascimento de Amorim de Carvalho, foi bem mais aberto à riquíssima faceta estética da obra amoriniana.

<sup>15</sup> *A obra e o pensamento de Amorim de Carvalho*, coord. de António Braz Teixeira e Renato Epifânio.

<sup>16</sup> Ficarão, pois, excluídas deste comentário as minhas contribuições subordinadas aos títulos: *Da noção de poesia à métrica na obra de Amorim de Carvalho* (conferência pronunciada em Lisboa) e *Amorim de Carvalho: apontamentos biográficos, orientação metodológica para o estudo da sua obra* (que abriu, no Porto, o Colóquio).

<sup>17</sup> Amorim de Carvalho, *Fidelino: um filósofo da transitoriedade*, São Paulo, 1974 (ed. da Fac. de filosofia, letras e ciências humanas da Univ. de São Paulo).

<sup>18</sup> Por exemplo, a *Thaïs* de Anatole France, autêntico poema em prosa de inegáveis perspectivas filosóficas, não faz desse escritor um filósofo... francês, como também não o faz filósofo a poesia filosófica dum Victor Hugo. E o grande Sainte-Beuve, pelo seu trabalho de historiador e analista literário, apesar das suas «ideias novas, de perspectivas e de problemas», também não pode ser, por aí, considerado filósofo.

<sup>19</sup> Vid., de Amorim de Carvalho, *O fim histórico de Portugal* (1.ª ed., 1977; 2.ª ed., 2000).

<sup>20</sup> Confirmado não só pela situação de absoluta dependência político-financeira do território mas também pela orientação demográfica imposta, pelo regime, em aplicação das directivas recebidas de fora (natalidade, imigração, etc.).

<sup>21</sup> Nação-pátria sem peso específico: limitado espaço geo-político próprio e medíocres riquezas naturais (algo aumentados pelas duas reduzidas possessões que lhe restam, herdadas do imperialismo descobridor e colonial: Madeira e Açores), fraco dinamismo empresarial característico da etnicidade ibérica, reduzida população em vias de substituição por outras sem melhores *pedigrees...*, etc. A sobrevivência da nacionalidade como nação-elite na história, resultava, pois, apenas da vontade de uma elite nacional que a sustentava (frequentemente contra a nação-massa). Neste contexto, vem-se cultivando no domínio sócio-político um exacerbado lirismo saudosista, de consequências depressivas, atrofiadoras do pensamento.

<sup>22</sup> Fundamentalmente organizado e comentado por Artur Manso que tomou em absoluto a iniciativa da publicação, veja-se o volume: Amorim de Carvalho, *Estética e teoria da arte* (2004). Cf., de Artur Manso: *Da educação e da sociedade: algumas notas para a compreensão do antropocentrismo em Amorim de Carvalho* in «O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000). Actas do I congresso internacional. II» (2009); *Amorim de Carvalho: um olhar sobre o ensino e a educação em Portugal no segundo quartel do século XX* (2010); *Amorim de Carvalho. Antropologia – Ética – Estética* (2013).

<sup>23</sup> Em 1957, Amorim de Carvalho apresentou à Fundação Calouste Gulbenkian um plano para a criação de um *Centre d'études et d'action pour la défense de l'homme* onde a promoção da cultura portuguesa no estrangeiro tomava um relevo muito especial.

<sup>24</sup> Tenho usado a palavra *etnia* para referir o complexo: raça-cultura.

<sup>25</sup> A mais significativa contribuição da cultura portuguesa está na forma e no pensamento poéticos – que têm sido infelizmente impingidos ao estrangeiro pelos seus aspectos mais inferiores, como resultado da preponderância do pensamento-massa modernista.

<sup>26</sup> Referi-me ao interesse demonstrado, em Amorim, pela revisão histórica recente, num texto (inédito) sobre a formação da sua livraria que o filósofo foi enriquecendo com obras de historiadores e publicistas como o italiano Renzo de Felice, o francês Maurice Bardèche, etc., etc.

<sup>27</sup> Vid. «Ortega y Gasset, a história e a sociedade» in Amorim de Carvalho, *Deus e o homem na poesia e na filosofia* (1958), págs. 212-220. Cf. ensaio do mesmo autor no «Diário de Lisboa», 22-11-1955: *Ortega y Gasset e a história*.

---

<sup>28</sup> Amorim refere, neste seu ensaio, a interpretação de Julián Marías que pretende salvar, em Ortega, «a realidade transcendente de Deus» (Amorim). Note-se que o pensador português incluiu o capítulo sobre Gasset do seu livro *Deus e o homem...* na parte intitulada «O homem sem Deus» com estudos também sobre: Fidelino de Figueiredo, Einstein, Basílio Teles, Teixeira Rêgo e o poeta João de Barros.

<sup>29</sup> Cf. Federico Klimke e Eusebio Colomer, *Historia de la filosofía* (1953), pág. 866. – Agora uma nota muito pessoal. Conheci Joaquim Pinto, em Lisboa, no Colóquio sobre Amorim de Carvalho. Tendo-me ele informado que possuía um exemplar de *Deus e o homem...* com dedicatória manuscrita do autor para pessoa de suas relações, logo se propôs oferecê-lo à Casa Amorim de Carvalho em troca de outro exemplar. Aceitei evidentemente a simpática proposta, e a troca fez-se por correio. Registo aqui, comovidamente, este facto, por sincero reconhecimento pela bela atitude de Joaquim Pinto (afinal, numa repetida homenagem à memória de Amorim de Carvalho). Há factos e atitudes que não se podem esquecer.

<sup>30</sup> Expressão perigosa esta, pois pode criar uma confusão entre esse movimento (que assim se auto-intitula) e a *filosofia em Portugal* ou *de portugueses* que é coisa bem diferente. Mas essa ambiguidade não será precisamente procurada pelos mentores da «filosofia portuguesa» com o objectivo de captar o monopólio ou um qualquer privilégio filosófico, prevalecendo-se, indevidamente *en tout état de cause*, daquela pomposa expressão?...

<sup>31</sup> A «filosofia portuguesa» entrecruzou-se com o «modernismo» como que numa conspiração do pensamento-massa para ainda mais adensar o ambiente depressivo da intelectualidade portuguesa (cf., de Amorim de Carvalho, entre outras obras, o *Depoimento para a história crítica do modernismo em Portugal*). – Vem a talhe de foice referir o medíocre *Dicionário crítico de filosofia portuguesa* (coord. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, 2016), paradigma de ignorância e desonestidade intelectual. Fiz-lhe referência em duas conferências, no Porto, sobre Junqueiro. Ao texto lido, juntei posteriormente nota relativa a esse vergonhoso *Dicionário* («crítico!») da «filosofia portuguesa».

<sup>32</sup> Aproveitei-me aqui de algumas expressões bruninas. – Amorim atentou, afinal, na obra de Bruno. A título de curiosidade, indicarei que Amorim de Carvalho, na sua vasta livraria (agora conservada em Casa que tem o seu nome), classificou na secção «filósofos portugueses» as obras daqueles que, nessa perspectiva (por uma ou outra razão) ele veio a valorizar, nela incluindo nomes como os de Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Fidelino de Figueiredo, Teixeira Rêgo, Álvaro Ribeiro, Cunha Seixas, Domingos Tarrozo, Basílio Teles. – Mas para Amorim era «grande prosápia» afirmar a existência, sob qualquer aspecto que fosse, duma *tradição* de «filosofia portuguesa», (vid. entrevista concedida ao «Diário Ilustrado», Lisboa, 17-3-1960 e depoimento de Amorim de Carvalho in *Inquérito sobre a filosofia portuguesa*, Braga, 1972), – apresentando-se-nos a obra filosófica amoriniana como notável excepção na sua «dimensão humana e universal»..

<sup>33</sup> Refere-se Rocha a: Amorim de Carvalho, *O positivismo metafísico de Sampaio Bruno. As influências de Comte e Hartmann. Crítica e reflexões filosóficas*: 1.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1960, 300 págs.; 2.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 2001, 270 págs. – Neste exaustivo e definitivo estudo, o filósofo vai expondo, em contra-ponto, o seu próprio pensamento (que se apresentará, posteriormente, com mais significativa sistematização); daí, um dos subtítulos da obra: «... e reflexões filosóficas».

<sup>34</sup> Tenho para mim que bem fácil é perorar sobre filosofias, filosofando...; difícil será avaliar um pensamento (filosófico, político-social, estético, religioso...), nos seus pontos fulcrais, concretos, precisos, nas suas linhas mestras, nos seus fundamentos, porque estas perspectivas exigem já uma técnica e um *préalable* pensamento filosófico seriamente delineado pelo menos, no espírito avaliador. Só se avaliam ideias com ideias.

<sup>35</sup> Amorim de Carvalho, *À margem dum opúsculo. O valor da polémica e o perigo da abstenção*, «Pensamento», Porto, 1 de outubro de 1939, – excelente e longa *mise au point* saída a público, como se verifica pela data, há precisamente 80 anos; tinha o autor trinta e cinco anos de idade.

<sup>36</sup> Faço distinção (como Amorim de Carvalho também, em teoria, fazia, ainda que na prática utilizasse, muitas vezes, indiferentemente as duas palavras) entre *poesia* (pequena composição poética, por exemplo, um soneto ou uma canção) e *poema* (longa criação poética de temática unificada extensamente trabalhada: *Os Lusíadas* de Camões, *Oração à luz* de Junqueiro, e *Il Poverello* e *A comédia da morte* de Amorim – para citar apenas os seus primeiro e derradeiro poemas hoje publicados em livro –, etc.).

<sup>37</sup> Como um caso, entre outros, servindo para ilustrar o capítulo sobre «A harmonia dos versos», o poema *Com Deus ou sem Deus*, de Amorim de Carvalho (incluído no vol. V da sua *Obra poética escolhida*), foi, parcialmente publicado no vol. I da *Teoria geral da versificação* (1.<sup>a</sup> ed., 1987): «é uma visão poética do eterno retorno a que um ouvido subtil assimilaria, talvez, a repetição das palavras»

---

«sistemáticamente alternando com versos de rima independente, e efectuando a repetição sempre no fim das quadras». O Mestre utilizou naquele poema o ritmo lírico heptassilábico, 7<sup>o</sup>. Excertos:

.....  
Pois não haverá senão  
tudo aquilo que já houve;  
tudo sem alteração  
repetindo o que já houve.

.....  
E sempre os mesmos Jesus  
por suas crenças em Deus,  
são mortos na mesma cruz  
e depois chamados Deus!

Sempre o mito igual e triste  
do Deus em que se acredita  
ou não, e que só existe  
para o que nele acredita.

.....  
Nas Hiroshimas em fogo  
o homem põe fim a tudo  
que há-de começar de novo,  
para o mesmo fim de tudo.

Mas, a cada fim, na insana  
desintegração dos átomos,  
projecta-se a sombra humana  
no infinito, à luz dos átomos.

Sombra que abraçou os céus,  
o Espaço e o Tempo de sempre,  
e que a retina de Deus  
(se há Deus) guardou para sempre.

.....  
Nunca em caminhos só meus,  
serei profeta na pátria;  
negam-me sempre os pigmeus,  
e saio sempre da pátria.

A repetição da palavra apresenta-se, pois, como um caso de conceptualização da forma.

<sup>38</sup> Consciente do facto, o poeta assim se expressou nos últimos versos da *Comédia da morte*:

.....  
Mas que é tudo depois de eu já ter sido?  
Que é o mundo, por mim não sendo conhecido?...

Outras flores, outros luars, outros beijos, e outros rosiclères,  
astros, galáxias, corpos nus de mulheres

lindos e belos, –  
são como sem realidade, se não existem para conhecê-los

os meus sentidos nem o meu olhar!...  
– E o nada de mim mesmo abracei a chorar...

Neste meu nada, que pla Terra passou,  
ponde-me só esta inscrição: amou.

Porque o maior poeta do amor que em Portugal nasceu,  
e dos maiores que nasceram sob a roda do Sol, – fui eu!...

---

O poema está datado de Paris, 1971-1974 e de Rosny-sous-Bois, 1975.

<sup>39</sup> Cf. minha comunicação de abertura do Colóquio sobre Amorim de Carvalho, sobretudo em sua segunda parte: ... *orientação metodológica para o estudo da sua obra*.

<sup>40</sup> Estes dois autores têm sido promovidos a varões inspirados, pelo auto-intitulado movimento da «filosofia portuguesa», – numa adesão mística a autores e situações que vêm impedindo a clareza do pensar filosófico em Portugal, – contexto mental esse a que Amorim de Carvalho se opôs com determinação.

<sup>41</sup> Subconsciência será consciência que não se formou totalmente, semi-consciência, consciência imperfeita; não haverá aqui até um ilogismo em L. Coimbra?: «Os indivíduos [indivíduo: ser perfeitamente distinto] eram subconsciências de Deus». – Amorim de Carvalho incluiu na *Teoria geral da versificação* algumas passagens de L. Coimbra como exemplo de *poesia* em prosa que poderia ser grãficamente dada em... «versos livres».

<sup>42</sup> Vid., a respeito da transformação ou mutação do pensamento de Leonardo Coimbra: Amorim de Carvalho, *A dissolução mística do sistema filosófico de Leonardo Coimbra*, «Prometeu», Porto, vol. I, 1947.

<sup>43</sup> Pinharanda Gomes forneceu, como informação bibliográfica sobre esta revista, a imprecisa e desleal referência de Ribeiro dos Santos. Devo, pois, rectificar: vid., Júlio Amorim de Carvalho, *Observações críticas a respeito de uma História literária do Porto...*, in «Poetas e Trovadores», Guimarães, n.ºs 51, 52 e 53 (janeiro-dezembro 2010). Claro que a base de consulta para o conhecimento das origens da «Prometeu» está na própria revista, vol. I.

<sup>44</sup> Na poesia de Junqueiro e Amorim, encontram-se exemplos do que se considerará a *transmutação* do pensamento científico para o poético, a qual deve ser *compreensivamente* avaliada, isto é, dentro da especificidade mesma do sentimento poético. Sobre estes assuntos, vid. os estudos definitivos de Amorim de Carvalho, em dois capítulos de *Guerra Junqueiro e a sua obra poética. (Análise crítica)*: «A transmutação compreensiva do pensamento poético para o pensamento discursivo» e «Deslizes do poeta ou deslizes dos críticos: o senso ingénuo e a lógica afectiva».

<sup>45</sup> Vid. Amorim de Carvalho, *A paisagem na poesia de Pascoaes e de Junqueiro*, «Letras e Artes», Lisboa, 18 e 25 de abril de 1962.

<sup>46</sup> Como eu já há muito dissera, se houvesse parentesco (isto é, pelo menos um antepassado comum) relativamente recente entre os dois filósofos, seria isso pelos Carvalhos (do Douro). – A noção de parentesco possui real significado se, entre as pessoas consideradas, permanece intensa ligação memorial. Exemplo disto encontramos na descendência de Amorim de Carvalho onde perdura a consciência duma continuidade na adesão a grupo humano reunindo, no tempo e no espaço, intelectuais, escritores, artistas, militares, conquistadores, personalidades de horizontes múltiplos, de diversas nacionalidades, ascendentes directos e colaterais, em linhagens que remontam a séculos. Cf. no Arquivo da Casa Amorim de Carvalho: *Ficheiro de referências* (para as Livrarias Antiga e Nova, daquela Casa), *Uma estirpe luso-brasileira. Sua origem europeia e sua dimensão atlântica, e cartas de brasão de armas* concedidas a 5-7-1707 (Rei de armas Portugal, Antonio de Aguiar) e 20-12-2016 (Instituto da nobreza portuguesa, Marquês do Lavradio). Noutra perspectiva é sem sentido falar de parentesco. A título de curiosidade, contarei a seguinte anedota: espiritoso genealogista do século passado, opinava que quase todos os franceses *de souche* descendiam de Carlos Magno, – de que concluía que só tinha efectivamente interesse saber quem, porventura, não fosse descendente do Imperador!

<sup>47</sup> Basílio Teles e Guerra Junqueiro, que eram amigos, morreram em 1923. Aproxima-se o momento de os homenagear por ocasião do 1.º centenário da morte dos dois ilustres intelectuais. Cf. meu artigo *Ideias para dois centenários. Guerra Junqueiro e Basílio Telles*, em «Hoje Macau», Macau, 20-2-2014, e, com título ligeiramente alterado, em «As Artes entre as Letras», Porto, 26-11-2014. A Câmara municipal do Porto, em especial pela Casa-Museu Guerra Junqueiro, e a Fundação Maria Isabel Guerra Junqueiro, deviam tomar desde já as iniciativas que se impõem para uma homenagem condigna daquelas duas personalidades portuenses. Ao concluir os dois artigos referidos nesta nota, escrevi: «A Casa Amorim de Carvalho poderá colaborar nesse sentido, mas sob critérios e condições que o seu administrador definirá».

<sup>48</sup> Pinharanda Gomes parece desconhecer quase totalmente a vastíssima obra poética amoriniana o que, dada a originalidade e o significado dessa obra no contexto da literatura de expressão portuguesa, é de estranhar, num pensador da chamada «filosofia portuguesa»... Vid. nota <sup>9</sup>.

<sup>49</sup> Sobre este assunto das influências e sua respectiva teoria, cf., da autoria de Amorim de Carvalho, por exemplo, o cap. II de *Guerra Junqueiro e a sua obra poética* (1945), *O positivismo metafísico de Sampaio Bruno* (1960).

---

<sup>50</sup> Na imprensa matosinhense, existem referências a este Colégio com carácter publicitário, incluindo nomes de alunos e seus aproveitamentos escolares, onde aparecem o do futuro filósofo e o do seu irmão (este, aliás, com resultados superiores ao daquele). Comovente curiosidade familiar.

<sup>51</sup> Melhor dizendo: dificuldades e conexas ou colaterais complicações originadas na má fé dos interlocutores de Amorim de Carvalho.

<sup>52</sup> Cons. o caso Basílio Teles-Sociedade portuguesa de escritores (Guimarães editores, o escritor Cunha Leão, a Soc. port. de escr.) na respectiva caixa do Arquivo da Casa Amorim de Carvalho. Pinharanda Gomes, a propósito deste caso, escreveu, em 9 de abril de 1963, a Amorim de Carvalho uma carta da qual extraio este significativo parágrafo: «Estou muito descontente comigo mesmo e com este ambiente de compromisso e de receio que vivemos em Portugal. O director de O DEBATE [jornal monárquico ou realista liberal], pessoa em toda a extensão respeitável e honesta, teme que a publicação da sua carta [de Amorim, que foi publicada noutros jornais] vá ferir susceptibilidades, sejam as dos que, ligados ao semanário, participam da simpatia do execrável Cunha Leão que nem sombra de lembrança merece». Etc. – Amorim de Carvalho teve apreço moral e intelectual por Pinharanda Gomes. Lembro que foi Amorim quem, em 8 de dezembro de 1962, apresentou Pinharanda ao público culto do Porto, quando este fez uma conferência no Ateneu comercial dessa cidade, por convite do Instituto cultural do Porto (de que Amorim era membro). A apresentação de Amorim está publicada e por mim incluída nas *Obras reunidas de Amorim de Carvalho*.

<sup>53</sup> Amorim de Carvalho, *O positivismo metafísico de Sampaio Bruno*. Cf. nota <sup>33</sup>.