

AMORIM DE CARVALHO

Amorim de Carvalho foi uma das mais curiosas figuras dentre os intelectuais do século passado.

Nascido na freguesia da Foz do Douro, em 1904 e falecido, em Paris, em 1976, passou uma parte da sua vida em Lisboa, antes de se deslocar para França.

Autodidacta, adquiriu com seu exclusivo esforço pessoal, um vasto saber e uma sólida cultura, chegando a conseguir, na Sorbonne, o grau de doutor.

A sua actividade estendendeu-se a vários ramos da literatura e do pensamento. Deixou-nos livros de poesia — «Bárbaros», «Destino», «Il Poverello», «Verbo Doloroso», «O Apóstolo», «Paz», «Erotíada», «Juízo Final», «Elegia Heróica», v.g. — contos e romance — «A primeira mulher», «A Teia de Aranha» — trabalhos de crítica — e deles destacamos «Guerra Junqueiro e a sua Obra Poética», «Através da obra do Sr. António Botto», «Tratado de Versificação Portuguesa» e valiosos volumes filosóficos — «Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia», «O positivismo metafísico de Sampaio Bruno», «Fidelino: um filósofo da transitoriedade» e «De la connaissance en général à la connaissance esthétique».

É destes derradeiros livros que nos vamos ocupar.

Começemos por «Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia». Trata-se de uma série de ensaios, com uma introdução e uma conclusão. A introdução tem por título «Filosofia e poesia filosófica», ao passo que a conclusão aborda «A crença e a Lógica». O núcleo da obra está dividido em duas partes «O homem com Deus» e «O Homem sem Deus».

Amorim de Carvalho na primeira ocupa-se de Pascoais, Claudel, Álvaro Ribeiro, Papini, Gabriela Mistral e na segunda de Fidelino de

Figueiredo, Einstein (a propósito do seu sentimento religioso), Basílio Teles, Teixeira Rego, Ortega y Gasset e João de Barros.

Deparamos com escritos em que são abordados este ou aquele aspecto dos autores mencionados, escritos claros, em geral curtos e bastante desprezenciosos, ainda que patenteando conhecimento sólido dos temas escolhidos.

Já da «Introdução» e a «Conclusão» é lícito dizer que tem mais ambições. Naquela, Amorim de Carvalho faz a distinção entre filosofia *strictu sensu* e poesia filosófica. Na sua opinião o nosso país é rico em poesia filosófica, isto é, em poetas que utilizam temas filosóficos para os seus devaneios poéticos, mas pobre em filósofos no sentido rigoroso do termo. Não perfilha ele o pessimismo de Sampaio Bruno quando no «Brasil Mental» aborda a carência de disposições filosóficas no português. Amorim de Carvalho sente-se de «maior optimismo» (p. 23), atribuindo a escassa produção filosófica entre nós ao «isolamento» em que estamos encerrados. Segundo a sua asserção, «No melhor dos casos o filósofo português é uma fala-só».

A tese é conhecida e o estudo cuidadoso da nossa história pensante mostrou que o isolamento alegado não foi uma realidade. Em período nenhum estivemos como que fechados hermeticamente nas nossas fronteiras.

Releve-se no texto em questão uma interessante desmontagem do Super-Camões, profetizado por Fernando Pessoa, bem como a coragem de recusar a este a qualidade autêntica de filósofo, não deixando, todavia, de afirmar que era dotado de agudíssima inteligência.

Na «Conclusão» «À maneira de Epílogo», Amorim de Carvalho, como dissemos ocupa-se de «A Crença e a Lógica». Fundamentalmente ele perfila duas posições possíveis: «ter partido da lógica para a crença» de duas formas «sim porque logicamente deduzi» ou «não porque logicamente deduzi», ou alternativamente dar o primado à própria crença.

Mas «a dedução lógica» porventura enganar-se-á porque nunca recebe «objectivamente» verificação.

Ora se a lógica, tomada no seu sentido mais lato, precisa da verificação, a qual também exige uma lógica própria, eis que estamos a fundar a lógica, numa petição de princípio nítida. E voltamos à crença na lógica. Diz Amorim de Carvalho: «Eis como a crença que há pouco parecia dissolver-se na lógica reaparece e envolve toda a lógica».

Aceitaremos esta solução? Não. Julgamos que é indefensável. Efectivamente, encontramos-nos perante uma argumentação no sentido de estabelecer o primado da crença e eis que esse primado imediatamente se auto-dissolve, pois enquanto tal assenta em argumentos lógicos.

Mas abandonemos este género de considerações.

Dois anos depois de «Deus e o homem na poesia e na filosofia», Amorim de Carvalho publicou um denso livro que consagrou ao «Positivismo metafísico de Sampaio Bruno».

São trezentas e treze páginas, fortemente estruturadas, que mereceram ser reeditadas no presente ano de 2001.

Há um progresso nítido em relação ao anterior trabalho. Amorim de Carvalho aprofunda o seu pendor analítico, torna-se mais minucioso, alonga-se em pormenores eruditos. Não vamos proceder a uma demorada exposição de «O positivismo metafísico de Sampaio Bruno». Aludiremos a um outro tópico e centraremos as nossas atenções na possibilidade de um positivismo metafísico.

Em primeiro lugar, julgamos que Amorim de Carvalho tem razão quando sustenta que não há uma «linha de pensamento... étnica e tradicionalmente portuguesa», confinada nestas «três principais ideias: 1.^a teologismo filosófico pelo qual tudo está em Deus; 2.^a criação; 3.^a paracletismo messiânico representados superiormente por Cunha Seixas, Leonardo Coimbra e Sampaio Bruno... O teologismo filosófico pelo qual tudo está em Deus, de Cunha Seixas não sei como se caracteriza por uma especificidade portuguesa, tão inclinada à separação entre Deus criador e o Mundo criado. Também não sei onde está a peculiaridade portuguesa da filosofia de Leonardo Coimbra... cujo criacionismo nada tem a ver com a criação divina... Quanto a Bruno eu indiquei as duas grandes linhas estrangeiras do seu pensamento filosófico as de Comte e Hartmann.» E «com respeito à pretensa peculiaridade messianística portuguesa que seria também de Bruno, este faz passar diante de nós os aspectos estrangeiros desse messianismo, inclusive o caso significativo de Wronski e apresenta a persistência do caso português ou sebástico como uma degradação vergonhosa».

Em segundo lugar, Amorim de Carvalho ao contrário de muitos autores, especialmente franceses, que se esforçam por deformar e atenuar o pensamento político de Augusto Comte, não deixa de corajosamente mencionar o «reaccionarismo e o religiosismo sem

Deus de Comte», cuja crítica, sublinha, tinha já sido feita por «positivistas dissidentes».

Não ignoramos que Comte defendeu a liberdade de imprensa, mas simplesmente porque julgava que automaticamente as opiniões positivistas iriam triunfar e estabelecer unanimidade.

Com efeito, num opúsculo da juventude mas que republicou no «*Système de Politique Positive*», manifestando a sua concordância com que ali se dizia, Comte sublinhava que não havia liberdade de opinião em física, em química, etc., formulando a pergunta: porque é que a há-de haver em ciência social, em política?

O qualificativo de reaccionário assemelha-se-nos, pois, perfeitamente adequado.

Acentuemos, ainda, que Amorim de Carvalho se se refere à influência de von Hartmann em Sampaio Bruno não deixa de acentuar as diferenças tendo o cuidado de confrontar passagens da Filosofia do Inconsciente na tradução francesa e da Ideia de Deus em Bruno.

De qualquer modo, por muito de aceitar que sejam alguns tópicos de «O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno», com o que de maneira alguma concordamos é com a noção de «positivismo metafísico», que se nos assemelha contraditória.

Ela não representa um traço retórico, um *lapsus calami* ou qualquer coisa de semelhante. Amorim de Carvalho procura fundamentar, o mais rigorosamente que pode, tal noção. Só que não tem êxito, a nosso ver.

Começa por sustentar que Bruno procurou firmar-se sempre no que é positivo, na positividade e conclui que daí que é positivista, porque Comte achou que a sua concepção é que merecia o qualificativo de positiva.

No entanto, no «Discurso sobre o Espírito Positivo», que Amorim de Carvalho não podia deixar de conhecer pelo menos na parte transcrita no Vocabulário Filosófico de Lalande, visto citá-la, o que afirma Comte é o seguinte: «*considéré d'abord dans son acception la plus ancienne et la plus comune le mot positif désigne le réel par opposition au chimérique: sous ce rapport il convient pleinement au nouvel esprit philosophique.*»

Isto quer significar que Comte considerava o positivismo positivo no sentido de não quimérico e de oferecer o que é real.

Mas isso não implica que quem quizer obter a positividade e o positivo *ipso facto* esteja a ser positivista. Pode ao invés entender que

o positivo e a positividade no sentido do real e não quimérico são algo de diferente do que o positivismo considera tal. E que se possa incluir no género positivismo a espécie metafísica é o que me parece algo semelhante a incluir a vaca no género vegetal.

Aliás, o próprio Amorim de Carvalho escreve: «se o filósofo francês deu a Bruno o sentido vivo e constante da positividade não lhe deu nem podia dar-lhe (e eis um dos motivos do conflito) qualquer saída para a inquietação metafísica» (XX, 5, p. 159).

Como conciliar isto com estas palavras: «o presente livro tratará das duas linhas fundamentais de Bruno que fizeram deste um positivista metafísico» (p. 20).

Então há um conflito ou não? Se há conflito de que modo existe um positivismo metafísico? Se não há, temos que metafísica pode ser positivista ou seja o círculo pode ser quadrado.

Prossigamos, porém, na nossa rota.

Desde já advertimos que, apesar dos nossos esforços, não conseguimos obter o trabalho «Fidelino de Figueiredo: um filósofo da transitoriedade» editado pela Universidade de S. Paulo. A dificuldade em conseguir livros brasileiros é, pelos vistos, mais funda do que os abismos do Atlântico.

Lemos a antologia que Amorim de Carvalho publicou com o idêntico título, bem como o artigo da revista que inseriu em «Deus e o Homem» Amorim de Carvalho considerava Fidelino «um filósofo desviado... para os temas da literatura e da historiografia literária» classificando-o de «positivista agónico», o que, sem dúvida, era, pelo seu deliberado confinamento à experiência e à ciência experimental, acompanhado pela angústia da morte, corajosamente afrontada.

Voltemo-nos, agora, para a obra de mais vulto e de mais ambições de Amorim de Carvalho «De la connaissance en général à la connaissance esthétique».

São cerca de quatrocentas e sessenta páginas e com firme desejo de rigor.

Ele deseja expor «une philosophie qui prétend se baser sur la réflexion, la critique et la problématique suscitées par les données de l'observation, de l'expérience et du savoir scientifiques».

Ainda que nos pareça critério um tanto limitativo só olhar para os dados da observação, da experiência e do saber científico, não deixamos de julgar louvável, em extremo, que não os considere dogmas intocáveis e sobre eles pretenda exercer a reflexão e a crítica.

Tratando-se de passar do conhecimento em geral para o conhecimento estético — Amorim de Carvalho principia por tentar determinar o que é conhecimento.

A princípio parece perfilhar o ponto de vista clássico segundo o qual conhecimento é a apreensão de um objecto por um sujeito.

Assim escreve: «je prête au mot connaissance» ao momento ou actividade «par lesquelles l'être psychique ou sujet saisit quelque valeur de réalité».

Simplesmente, não tarda em mudar de perspectiva. Ele sustenta, então, que realidade é tudo o que é e, portanto, o sujeito também tem de ser realidade. O conhecimento, enquanto apreensão do real, que é sinónimo de «non néant» tem de abranger tanto o conhecimento por si próprio como o do objecto.

Desde já observaremos que o sujeito que conhece, sendo para Amorim de Carvalho exclusivamente uma entidade psicológica, não passa de um objecto da experiência que, para ser conhecido, reclama um sujeito cognoscente transcendental.

Por outro lado, acrescentaremos que Amorim de Carvalho não aborda o problema e as dificuldades do conhecimento do sujeito por si próprio.

Por certo, ele dedica largas considerações a contrabater este velho princípio: conhecer a si próprio resulta do conhecimento de algo exterior.

Mas isso não afasta todas as dificuldades do auto-conhecimento.

Acresce que Amorim de Carvalho aceita o que chama o princípio fenomenológico da intencionalidade. Ora de acordo com ele conhecer é sempre conhecer algo, o que torna assás complicado o conhecimento do sujeito — que é acto de conhecer — por si próprio, visto o acto de conhecer reclamar o conhecido enquanto diverso do conhecer.

Dir-se-á que no conhecer-se a si próprio, o «si próprio» surge como o que está frente ao sujeito. Nessa altura, porém acontece que, enfrentando-se em si, o sujeito como que se torna qualquer coisa que não é estritamente, ele mesmo e, então, de que forma se está em rigor a conhecer a si próprio?

Deixemos este tópico, contudo, e passemos a meditar sobre dois outros pontos do pensamento de Amorim.

Ensina este que «tout existe posé avec le temps et l'espace. Le temps est... avec quoi tout être... tout réel est posé... Tout comme

le temps l'espace est une condition cum qua mais ayant avec le réel une relation de certaine façon concrète que j'appellerai co-réalité.

Ora bem! Recordemos que a p. 9, quando traça o quadro definidor da realidade, Amorim de Carvalho a identifica com o «non néant».

Nestas circunstâncias, o tempo e o espaço, como condições do real, não se situam no plano do real, uma vez que a condição não se pode confundir com o condicionado, e se o real é o não nada o não real tem de ser o nada.

E o tempo e o espaço não sendo o real são, *ipso facto*, nada.

Nada sendo, de que modo podem representar uma condição do real?

Sem dúvida, Amorim de Carvalho chama-lhes uma co-realidade. Simplesmente, o que será uma co-realidade? Algo que se situará entre a realidade e o nada? Mas Amorim de Carvalho nitidamente se aferra à dicotomia realidade/nada, anotando, que não se interprete a frase como se o nada fosse alguma coisa.

Como, pois, no plano das suas concepções, deparar com um termo intermediário entre a realidade e o nada?

A co-realidade será uma realidade condicionadora do restante real? Nessa altura, de que maneira será condição de todo o real, do real *tout court* como afirma Amorim de Carvalho?

Será, porventura, uma realidade mais forte porque condiciona tudo o resto? Não é isso que a expressão co-realidade parece sugerir, antes e apenas a de concomitância, mas sem dúvida o autor de «Paz» fala em condição. No entanto, pergunta-se: 1.º sem especificar que é uma condição total não se vê porque qualificá-la de mais forte; 2.º qual o motivo que leva a realidade que pelos vistos enquanto não — nada é tudo, a ter uma condição?

Continuemos, todavia, a examinar as noções de espaço e tempo. «L'espace... de même que le temps n'est ni absolu ni relatif... ni homogène ni hétérogène... il n'est infini ni fini, il n'est ni continu ni discontinu, il n'est ni a propre ni a posteriori».

Muito bem!

Acontece, porém, que Amorim de Carvalho entende que o real é finito e que «seulement au néant convient l'idée d'infini».

Já discutiremos este ponto de vista.

Por agora salientaremos que «C'est l'infinitude, l'illimité du néant, avec lequel l'Espace et du Temps sont posés».

Ora começa por não se ver como é que o nada pode ser

qualificado de infinito, pois uma qualificação necessitava de qualificar de algo.

Por outro lado, se o nada é infinito e é posto com o tempo como pode o tempo nem ser finito nem infinito?

O Espaço e o Tempo serão um transinfinito que contem o infinito?

Ora porque processo o infinito, que, por ser tal, não tem limites, poderá estar contido em qualquer coisa.

Por outro lado, se *a priori* é o necessário e universal, e se o espaço e o tempo representam a *conditio sine qua non* de tudo o real, eis que são necessários e universais e por isso são *a priori*.

E cabe perguntar: porque é que todas as coisas terão de estar no espaço e no tempo, dando ao termo «coisa» o seu significado mais lato.

A ideia mesmo de espaço e tempo terá de ser temporal e espacial? Admita-lo por hipótese. O que não vemos é como tal perspectiva se conciliaria com a asserção de Amorim de Carvalho «connaître est plus réel qu`être connu». Ela indicaria que as ideias de tempo e espaço seriam mais reais do tempo e o espaço efectivos e portanto não seriam forçosamente espaciais e temporais.

Encaremos o tópico anterior, segundo o qual o real é finito. Julgamos que, consoante observou Hegel, o finito é aquilo que tem um limite. E colocar um limite é imediatamente situar-se para além dele. Parece-nos pois que o real tem de ser uma conjunção de finito e infinito e nunca apenas finito.

No tocante ao conhecimento em geral, na parte principal, há ainda que salientar o seguinte: Amorim de Carvalho entende que o conhecimento é dialéctico mas de uma dialéctica totalmente diversa da hegeliana na medida em que julga que esta viola o princípio da não-contradição, princípio em seu entender que se não pode pôr de lado.

Para o real não constituir uma realidade imóvel perfeitamente sem «actualidade» (ser acto), é que faz do real qualquer coisa de dialéctico e, dado que o conhecimento, consoante vimos, é o mais importante da realidade, acontece que o conhecimento tem de ser dialéctico, de uma dialéctica sem síntese que Amorim de Carvalho denomina de «monomique» («Il s`agit d`une dialectique monomique»). O real aí «lutte» contra o nada afirmando-se como tal, sem que haja uma síntese entre real e nada. «Du point de vue d`une dialectique le Réel ou Être ou Thèse et le néant ou Non-Réel ou

Non-Être ou Antithèse ce sont deux choses (ce sont deux choses, toujours la fatalité linguístico-conceptuelle) s'opposant entre elles avec leurs absolus, mais dont une seule est (monomie)».

Semelhante a concepção assemelha-se-me um tanto extravagante.

Primeiro surge a invocação de uma fatalidade linguística que não se vê existir (que fatalidade leva a usar a palavra coisa para designar o nada), depois que duas coisas tenham os seus absolutos, como se a pluralidade de absolutos fosse assim admissível sem discussão.

Quer isto significar que os ponto de partida donde arranca Amorim de Carvalho são bastante frágeis.

Isso não equivale a sustentar que os capítulos iniciais da sua obra estejam por completo destituídos de valor.

Há aí um esforço de precisão, algumas boas análises e também grande leitura e actualização. Tudo isto é inteiramente de louvar, mesmo que discordemos das ideias centrais da obra.

Traçados os bastiões de apoio da sua concepção, Amorim de Carvalho aborda as duas direcções do conhecimento: o conhecimento dirigido para o exterior e o conhecimento dirigido para o eu penso. Este último, que consoante acentuamos é, de certo modo identificado com vida psíquica, não nos admiremos que obtenha uma certa primazia. Nele encontramos as emoções, os sentimentos, que são a porta que se abre para a estética.

Crendo, salvo desatenção minha, que, sem o dizer expressamente, Amorim de Carvalho considera que sendo o eu, voltado para si mesmo conhecimento, e nele se encontrando o domínio do sentir (que não devemos identificar com o das sensações que trazem o mundo exterior) *ipso facto* o domínio do estético é *ipso facto* domínio cognoscitivo.

Parece que, talvez não deliberadamente, Amorim de Carvalho, perante a questão do conhecimento estético, tomou logo uma posição inicial quanto ao conhecimento, nele incluindo o facto estético.

Terá partido da existência do conhecimento estético para o conhecimento, quando quanto a nós o caminho correcto seria, sem pressupostos, mesmo não intencionais e com inteira pureza, ter estabelecido uma inabalável noção do conhecimento donde analítica ou dialecticamente (como entendesse, claro) tivesse chegado, como algo novo ao conhecimento estético.

Para quem se interesse por esta disciplina oferecerão um grande interesse a segunda e a terceira parte do volume de Amorim de Carvalho, a segunda sendo como que uma transição do conhecimento em si para o estético e abordando o problema das formas. Aí são tratadas as formas do mundo exterior e os cinco sentidos, é esboçada uma teoria das perspectivas em que, por exemplo, toma relevo «l'espace dans les oeuvres des artistes».

Na terceira parte surgem então os capítulos que sem discussão pertencem à da arte, respectivamente: «les formes et la beauté, la conceptualisation esthétique et poétique, le goût, la gnosthésie et l'Einfüllung», e, finalmente, «le beau et l'art».

Verdadeiramente o plano da estética nunca me preocupou grandemente, por isso não tenho autoridade para me pronunciar acerca desta parte do volume de Amorim de Carvalho. Li-o como leigo e, discordando muitas vezes quando entrava no terreno da história da filosofia.

A sua exposição de algumas ideias de Kant julgo que não é por inteiro exacta. Mas adiante.

Não deixa Amorim de Carvalho de fazer uma incursão no terreno axiológico afirmando: «le donné étant a la fois réel et axiologique».

Ele mostra-se de acordo com uma posição desta índole: «le réel comme un donné premier d'ou dérive la valeur».

Trata-se a meu ver da falácia naturalista em todo o seu esplendor.

Talvez se avenge que não e que o real enquanto «dado primeiro» não passa do ser. Ora que o ser represente o valor ou o bem é um velho aforismo que nada tem de naturalista, «The naturalistic fallacy» consiste em derivar o valor do facto empírico.

Não iremos aqui discutir os aforismos *bonum et ens convertentur* e *omnis ens est bonum*. Limitamo-nos a recordar que em Amorim de Carvalho toda a «donnée» está no espaço e no tempo e por isso pertence ao domínio do facto empírico. Pouco importa que o dado seja primeiro ou segundo.

Queremos destacar que as críticas feitas não significam menos apreço e que, num ambiente onde muitas vezes se confunde filosofia e retórica, Amorim de Carvalho se destaca por um honesto esforço de pensar com rectidão.

Depois de 1974, exilado há bastante tempo em Paris e tendo-se mostrado sempre incompatível com o Estado Novo, Amorim de

Carvalho publicou «O Fim Histórico de Portugal» e algumas poesias de índole política que dada essa mesma índole não desejo apreciar.

Neste momento em que tanto se fala em filósofos portugueses, achamos que o portuense Amorim de Carvalho não merece ser esquecido e deve ser apreciado no seu justo mérito.

António José de Brito

