



Biblioteca Breve

SÉRIE PENSAMENTO E CIÊNCIA

A “RENASCENÇA PORTUGUESA”
— TEIXEIRA RÊGO

COMISSÃO CONSULTIVA

FERNANDO NAMORA
Escritor

JOÃO DE FREITAS BRANCO
Historiador e crítico musical

JOSÉ-AUGUSTO FRANÇA
Prof. da Universidade Nova de Lisboa

JOSÉ BLANC DE PORTUGAL
Escritor e Cientista

HUMBERTO BAQUERO MORENO
Prof. da Universidade do Porto

JUSTINO MENDES DE ALMEIDA
Doutor em Filologia Clássica pela Univ. de Lisboa

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO
ÁLVARO SALEMA

PINHARANDA GOMES

A
«Renascença
Portuguesa»
Teixeira Rêgo



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Título

**A «Renascença Portuguesa»
— Teixeira Rêgo**

Biblioteca Breve / Volume 87

1.ª edição — 1984

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
Ministério da Educação e Cultura

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*
Divisão de Publicações

Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa
Direitos de tradução, reprodução e adaptação,
reservados para todos os países

Tiragem

5000 exemplares

Coordenação Geral

Beja Madeira

Orientação Gráfica

Luís Correia

Distribuição Comercial

Livraria Bertrand, SARL
Apartado 37, Amadora — Portugal

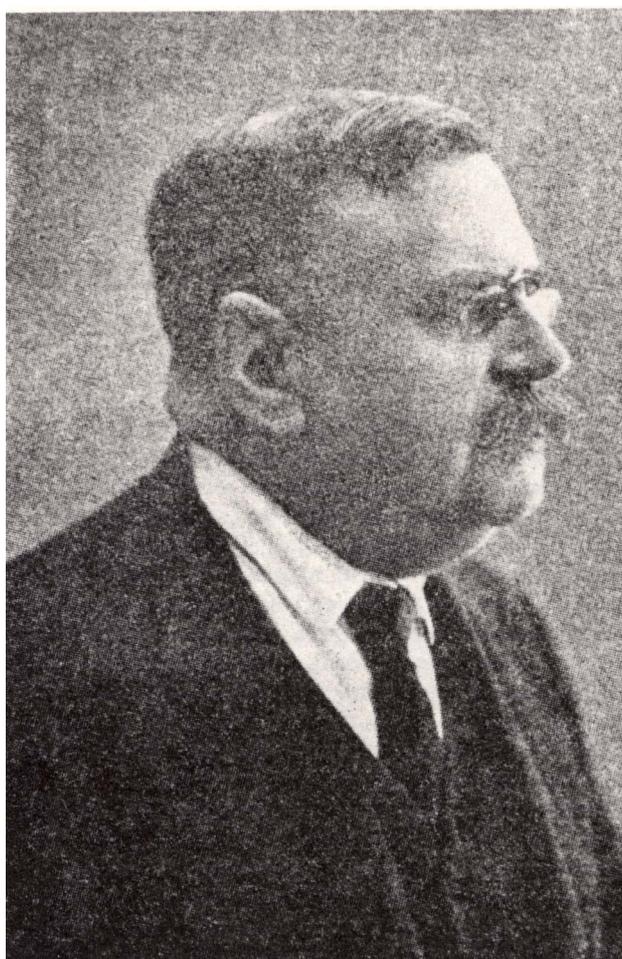
Composição e impressão

Oficinas Gráficas da Minerva do Comércio
de Veiga & Antunes, Lda.
Trav. da Oliveira à Estrela, 10.

Junho 1984

ÍNDICE

I / ENCONTROS COM TEIXEIRA RÊGO	7
II / A “RENASCENÇA PORTUGUESA”	13
III / TEIXEIRA RÊGO NO PORTO CULTO	25
IV / EVOLUCIONISMO E TRANSFORMISMO	41
V / LINGUÍSTICA, FILOLOGIA E SIMBOLOGIA.....	50
VI/ EVOLUÇÃO MÍTICA E IMAGINAÇÃO LITERÁRIA.....	63
VII/ LITERATURA: EVIDÊNCIA E OCULTAÇÃO	69
VIII /O PECADO ORIGINAL E O PROBLEMA DO MAL	75
IX/ A TEORIA DO SACRIFÍCIO.....	84
X / O SIGNO DA FÊNIX.....	90
BREVE ANTOLOGIA DE TEIXEIRA RÊGO	100
NOTAS	117
BIBLIOGRAFIA	125



Teixeira Rêgo

I / ENCONTROS COM TEIXEIRA RÊGO

Na pluralidade dos temas, José Teixeira Rêgo parece unificar toda essa pluralidade em ordem a um único centro: o debate da *ideia de Deus*, problema que, na tradição da Escola Portuense, se ergue, absorvente, desde o pensamento racionalista de Pedro de Amorim Viana ao exercício messiânico de Sampaio Bruno, com viva afirmação nas teses criacionistas de Leonardo Coimbra — autores relativamente aos quais a exegese nunca deixará de referenciar o trânsito mental de José Teixeira Rêgo.

Um pensador que afirma uma lealdade sem cortes à *Filosofia da Religião* acaba por vir ao caminho dos que, mesmo olhando por diferentes janelas, orientam o conhecimento para os problemas inerentes a análogo tema. Diversamente formado, e logo afastado da ideologia de Teixeira Rêgo, acabámos por o descobrir e, nele, evidenciar o negativo e o positivo, a divergência e a convergência possíveis, em pessoas cronologicamente afastadas mas que, alfim, partilham da certeza do valor querigmático da Religião como sabedoria activa e elo para toda e qualquer humana salvação.

O primeiro encontro com o pensador da “teoria do sacrifício” devemo-lo ao aturado e sempre arrebatador

convívio de antigos seus alunos na Faculdade de Letras do Porto, ambos filósofos de primeira água, cada um, a seu modo, arquitecto da formação mental de uma geração que, singular e pluralmente, dá testemunho da herança: Álvaro Ribeiro e José Marinho. O primeiro, filósofo da razão animada, o segundo, filósofo da teoria do ser e da verdade.

Num magistério não-institucional, isento de comuns interesses, os discípulos de Leonardo Coimbra, mais atentos ao debate das ideias do que ao ensino da história, não podiam, em qualquer caso, subtrair-se a um mínimo de referência às suas biografias. Estas cruzavam com a experiência escolar e universitária na Faculdade, dada por Leonardo Coimbra à Capital do Norte. O nome e as ideias de Teixeira Rêgo foram portanto noticiadas durante as inolvidáveis reuniões das quintas-feiras, nos sucessivos cafés de Lisboa onde o grupo regularmente comparecia para fraterno e partilhado exercício especulativo, onde nunca alguém ousava a intriga ou a maledicência, mas toda a mente se concentrava nos problemas que, umas vezes, eram levados pelos aprendizes, outras, suscitados pelos mestres.

Os pensadores portuenses eram frequentemente chamados à colação, já pelo que haviam escrito, já pelo que só em oralidade haviam ensinado e que a outros não podia chegar senão pelo testemunho de quem fora seu ouvinte. De um modo geral, e no decurso de alguns decénios, a espiritualidade da escola portuense reviveu a seu modo na circunstância lisboeta (!). E quem se atrevesse a memorar por escrito a presença magistral de Álvaro Ribeiro e de José Marinho em Lisboa, acabaria por escrever a narrativa crónica e lógica de toda a

Filosofia portuguesa actual. Com efeito, os pensadores portuenses, desde Amorim Viana aos da “Renascença Portuguesa”, reviveram em uma palingénese singular, no tempo e no movimento dos que, em Lisboa, ousaram retomar a tradição do primado da Filosofia. Foi assim que Pedro Amorim Viana e Sampaio Bruno, Teixeira Rêgo e Teixeira de Pascoaes — com Leonardo Coimbra antes e depois — se tornaram nossos convivas de pensamento.

A adesão formal ao ideário de Teixeira Rêgo é difícil a alguns de nós, salvo aos mais atentos à Simbologia que, no texto do exegeta e arqueólogo das matrizes religiosas, encontram múltiplos caminhos de inferência e de ilação. Ele é, porém, de obturada porta aos que, havendo outra cadeia de terminação, o não podem seguir passivamente, ainda que o requestem para debate.

É óbvio que não seguimos em passividade atrás do autor de *Nova Teoria do Sacrifício*. Porém, amadurecendo o fruto, foi-nos impossível negar o valor e o significado das teses de Rêgo, já positivas, já negativas, quanto a uma autêntica Filosofia da Religião. Por isso, em tempo oportuno, achámos justo e digno postular a defesa da reedição das suas obras, em condições críticas para uso e proveito dos agentes culturais da Nação Portuguesa (2). Eram, como ainda são, adversas as apetências dos poderes face às potências dos saberes; e a proposta caíu, como outras tantas exaradas em nossos escritos, em cesto roto. O defeito é atribuível a quem não soube, ou não quis, entender, e atender, ao que de facto importava.

A um pensador que contemple os mistérios através dos fenómenos e, nestes, procure, indague, o que eles significam, ou o que neles transcende, a simbólica do

alimento e do saber ergue-se-lhe para motivo de preocupação e para convite a inquérito. Para um pensador que se reivindique da aliança diurna da Teologia e da Filosofia — porque a Filosofia não se quer só, cheia que é de *amor* — é amável e inevitável o relacionamento dos artigos eucarísticos com os princípios písticos e os propósitos didáticos. Pensar o pão obriga a inferir para a palavra — e pensar a palavra compele a pesar o pão.

O segundo encontro com Teixeira Rêgo ocorreu durante o exercício mental que nos levou à expressão verbal das formas intelectivas em que nos foi dado compreender as relações entre o pão sagrado e o segredo da palavra. Aí, orientando as aparências e pressionando o encoberto, inteligimos o significado do alimento (³) e a sua valoração didáctica, em ordem à compreensão dos mistérios teológicos, mui em especial o que é centro de Verdade e de Liberdade, o mistério eucarístico, pelo qual se vence o pecado. Ora, em contexto qual esse, a presença das teses de Teixeira Rêgo tornava-se imperativa e categórica. Sem o comprometermos na *crença*, foi-nos possível mostrar como a sua teoria do pão é mais próxima da teoria da palavra, do que recusativa do mistério sacramental. Só um dado é ausente — a capacidade de assunção do puro conhecimento histórico à aceitação das consequências cordiais.

No âmbito deste segundo encontro, assinalamos o aparecimento de um amigo e discípulo de Teixeira Rêgo, um poeta cujo primeiro livro o pensador prefaciara, um pensador que, por vários modos, afirmou personalidade e altura, também ele portuense: José Caldas Amorim de Carvalho. Foi, enquanto viveu em

Lisboa, conviva certo no grémio informal dos que se reivindicam do primado da Filosofia. E trouxe, ele, formalmente ateu, um contributo valioso e amável para o melhor conhecimento do pensador matosinhense, de quem traçou adequado, justo e compreensivo perfil ⁽⁴⁾.

Num meio onde, através de múltiplas expressões, se considerava que não há Filosofia sem Teologia — e ninguém via na relação uma pejorativa ancilaridade, antes todos inteligiam o acme para a verdadeira Filosofia — a ideia de Deus era preferida e pensada acima de todas as demais. Ao aprendiz incipiente e ao crente adolescente surgia inevitável a necessidade de abordagem à ideia de Deus naqueles mestres, poetas e pensadores, que o convívio evocava e invocava, como fontes e recursos, para esclarecimento da problemática.

O encontro seguinte com as ideias de Teixeira Rêgo operou-se no estudo da obra religiosa, para extracção do seu obrigatório contributo para um livro divulgativo que os ventos da fortuna impeliram de modo a que fosse impresso e publicado ⁽⁵⁾. Lá, nas páginas adequadas, transcrevemos o essencial de Teixeira Rêgo sobre a ideia de Deus e expusemos a nossa pessoal, o mais possível objectiva, interpretação do seu contributo. A evocação lógica das suas ideias tornou-se frequente e premente em mais do que alguns dígitos escritos de nossa pena. A referência a um quadro matricial, como esse que decorre de Leonardo Coimbra, tornou obrigatória a sua presença, sem perda de amabilidade.

Os encontros continuam, porém, quando a morte não faz morrer os mortos e os preserva, a par dos vivos. Há bem pouco, duas novas oportunidades nos foram ofertadas. A primeira, decorreu de um convite do

director da Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos para a redacção de um texto ensaístico, destinado ao *Boletim* anual daquela instituição, onde, ao mesmo tempo que expuséssemos o pensamento de Teixeira Rêgo, assinalássemos comemorativamente o primeiro centenário do nascimento do escritor, cujo nome honra a vila nortenha ⁽⁶⁾. A segunda, decorreu do ensejo que o director do “Jornal de Matosinhos” nos facultou, para breves notas no seu jornal. Foi assim que iniciámos a secção “Nótulas”, justamente com um aviso ao povo daquela vila para celebrar dignamente a efeméride, da qual Matosinhos pode extrair bons juro culturais ⁽⁷⁾.

Destes sucessivos encontros, em que a autonomia formal e ideal se manteve de parte a parte, tinha de surgir testemunho de maior fundo e de mais amplo excuro. Este volume não encerra o ciclo de encontros. Antes o continua em lealdade ao mérito do pensamento esforçado que, através dos erros, *suspira* e *cogita* pela verdade.

II / A “RENASCENÇA PORTUGUESA”

O conhecimento da decadência dos povos peninsulares, ainda que eventualmente assumido por todas as gerações posteriores ao termo do século XVI, só se explicitou em diagnóstico e prognóstico na conferência de Antero de Quental sobre as causas da decadência dos povos peninsulares. Consoante forem as perspectivas e as judicantes, assim poderemos consentir ou dissentir das causas dessa decadência, mas a diferença de juízo não anula o facto enquanto tal: o século XIX conheceu o fenómeno da decadência dos povos peninsulares. A segunda metade do século XIX — que herdou da Revolução Francesa um nacionalismo já implícito nesta, mas só evidenciado nas sequelas do imperialismo napoleónico —, atentas as propostas das tendências filosóficas, reconheceu que essa decadência peninsular, cifrada num isolacionismo e num alienarismo contraditórios, equivalia à morte.

A imagem de *renascença*, sendo dialéctica, é também vital. O prefixo *re-* ou *red-*, na filologia clássica chamado prefixo vivo, contém a energia do ser e a dinâmica do acto. Esse mesmo prefixo revela-se num vasto teor de vocábulos e de conceitos que, as mais das vezes, nos situam face a sinónimas de *reagir* e de *reação*, mas que

não podemos logicamente deixar de aceitar como tais, porque todo o *acto* é, de algum modo, *reacto*. Todo o acto que se repete em substância e forma é reacto, mesmo quando o acto, como sucede a nascer e a renascer, não depende inteiramente da acção e da reacção humanas.

O século XVIII, na palavra erudita e judiciosa de Bento Feijóo ⁽⁸⁾ logo seguido por epígonos, numa Europa que lhe devorava as dissertações, gozou largamente a mítica da Fénix Renascida. A ciência poderia aceitar as conjecturas de Kant acerca das causas do terramoto de 1755, mas só podia rir perante essa caricata imaginação mítica da Fénix Renascida. O século XVIII não queria ler o mito; queria a prova do fenómeno.

A defesa do mito poético, apesar da insubstância do fenómeno científico, não agradou à generalidade. Que saibamos, na Península, sedenta de irredentismo e de uma nova vida, só um delido frade dominicano, vimaranense tanto quanto se sabe, numa cela acoimada de livros, vislumbrou na poeira dos séculos uma hipótese de defesa do mito, substanciada na prova do fenómeno natural. Bernardino de Santa Rosa ⁽⁹⁾ achou notícia da Fénix nos geógrafos antigos, mas não fez disso grande gala. Um arquétipo da Fénix estava em Cristo: a vida nasce da morte. Pascoaes glosaria o mesmo quilate deste saber ôntico, mítico e pneumatológico, nos versos maiores da nossa moderna espiritualidade: “a folha que tombava/era alma que subia”.

O conhecimento da decadência solicita o desejo de ascendência, isto é, de renascença. O século XIX, na ordem dos estilos literário, político e filosófico, apresenta-se cheio de vocabulário-tipo — *regeneração*,

renovação, restauração, renascença, progresso. Tão exacto é este estilo que, no quadro partidário da Monarquia, o Partido Regenerador e o Partido Progressista seriam, analisadas as implicações dos adjectivos, sinonímicos; e esse regeneracionismo havia de passar, até, para o conceito que se desprende do título de *Seara Nova*, a seara de novo nascida, acto e reacto.

A Geração de 1870 e as Conferências de 1871 assinalam, a nosso ver, a primeira grande acção, “renascentista da” Pátria portuguesa. É grande pelo conjunto de personalidades que envolveu, pelo sistema de problemas que postulou, e pelos efeitos que motivou. A mutação político-constitucional de 1910 já lhe era implícita. A parcial ineficácia da renovação de 1870, ineficácia essa patente na falta de um entrosamento com o arcaísmo óntico da vida portuguesa, derivou de factores exógenos. A avaliação da sociedade portuguesa, (ainda no estado rural, verde para a solução da problemática industrial que Antero lhe trazia de França), e a escolarização abafante de um positivismo que punha freio à nossa capacidade poética de transformação, mesmo sem recurso à capacidade política, foram erróneas. No caso, porém, o movimento renovador resultou em actos políticos sem dinâmica interior — demitido o saber dos pensadores nas armas dos militares — e a revolução de 1910 estava condenada ao fracasso. Os místicos da República, que eram também os mestres “renascentistas”, davam-se por violados: Basílio Teles recolhia ao isolamento suicida, Sampaio Bruno como que se desconvertia da República, Teixeira Rêgo achava que o acto de 1910 deveria ter sido suscitado em 1891, quando a dominação positivista era

ainda mais fraca do que o nacionalismo português, modelado em Pedro de Amorim Viana.

O Porto albergava os mestres desesperançados da República. Necessário se tornava proclamar outra República. O acto dos mestres solicitava a reacção das novas gerações e, com efeito, tudo foi possível, num termo temporal que é lícito situar entre 1910 e 1930, pois o espírito da “Renascença Portuguesa” sobreviveu, ainda que alguns autores pretendam situar o termo final em 1915. O quadro temporal de três decénios facilita a compreensão dos movimentos que, diferentes nas teorias, visaram, cada um a seu modo, a ideia de restauração, também peculiar, queira-se ou não, ao nome que o Estado se deu, *Estado Novo*, também ele, como a República, alheado dos baseamentos de ser na cidade lusitana, em que a poesia é superior à política.

Se mencionámos *cidade lusitana*, cumpre sublinhar que a cidade de 1870 era uma cidade realmente *urbe*. A geração de 1870 havia maior noção de *urbe* do que de *pagus*, de pátria local. Os vectores do industrialismo, do socialismo, do proletarismo, da alienação do privacionismo inerem, de facto, ao cosmopolitismo, mas em absoluto dissentem do paganismo (= ruralismo). No grupo, Ramalho Ortigão e Eça de Queirós, eram, porventura, os dois que ainda dispunham de alguma relação rural, por isso que assumem formas discursivas, não diremos anti-urbanas, mas desurbanas. A correcção à desmesura urbana veio a ser dada por Eça em *A Cidade e as Serras*, cujo teor e cujo furor se entrosam nesse paganismo lusitano que os homens de *A Águia* viriam a formular, por vezes em profundo alheamento

da cidade, como se Lisboa fosse o Inferno e, o Marão, o Paraíso.

O que se pensa, porém, desde a Questão Coimbrã, é novo e autónomo. Álvaro Ribeiro atribui a Sampaio Bruno o título de fundador do nosso moderno pensamento filosófico. Há uma outra modernidade, porém, porventura menos inserida no sistema de características do nosso racionalismo pístico, mas sem dúvida carregada de autonomismo. A Questão Coimbrã, sobretudo no pensamento de Antero, constituiu um laboratório de pesquisa das potências actualizáveis de um pensamento original.

Pondo a tónica no *pagus* — o modernismo opôr-se-ia ao aguilismo, porque também o modernismo se queria cosmopolita — a “Renascença Portuguesa” herdava tudo isso que vinha de antes e era meditado numa série de pequenos grupos educativos e sociais que surgiram no Porto, e cuja nomeação ora se não faz. Havia o sentimento de que a República carecia de conteúdo renovador e fecundo. Ele tinha de soprar, ou dentro da República, ou de fora, e era este pensamento sobre a relação Educação Nacional/ República Portuguesa que movia Álvaro Pinto quando, em 1910, fundou a revista *A Águia* (1.^a série 1910-11), inspirada na influência racionalista e jacobina dos pensadores portuenses, sobretudo Basílio Teles e Sampaio Bruno. *A Águia* de Álvaro Pinto não era, ainda, a “Renascença Portuguesa”. Tratava-se de uma publicação séria, mas sem programa de vida, o qual só se definiria nos fins de 1911, quando efectivamente se constituiu a sociedade da “Renascença Portuguesa”, cujo ideário — sistemático mas múltiplo em função das personalidades que a constituíam — se vazaria na sequência da revista *A Águia* (2.^a série, 1912-

21, sob a direcção de Teixeira de Pascoaes; 3.^a série, 1922-1927; 4.^a série, 1928-1931; 5.^a série, 1932, com direcções colegiais, de que participaram, entre outros, Leonardo Coimbra, Teixeira Rêgo e Hernâni Cidade), e no jornal *Vida Portuguesa*, a partir de 1912.

Não obstante as múltiplas acções culturais (desde as edições dos clássicos e dos poetas à criação das Universidades Populares) é *A Águia* que melhor exprime o carácter do movimento. “Profunda e conscientemente nacional, o movimento da “Renascença Portuguesa” teve a dupla expressão poética e filosófica; na literatura, na ciência e na política, outros movimentos, que surgiram depois, tiveram por fim solidarizar Portugal com os destinos da cultura europeia, e conseguiram de facto maior aceitação no público de mediana leitura; nenhum apresentou, porém, a característica da originalidade: o diálogo da poesia e da filosofia”.⁽¹⁰⁾ Esta aliança ou diálogo da poesia com a filosofia — evitemos compreendê-lo na precipitada formulação de híbridos, quais os de poesia filosófica e de filosofia poética, pois se trata de uma aliança de *poesia* e de *filosofia*, como a aliança de mulher-homem, em que a mulher não se hominiza, nem o homem se mulheriza — importa ser sublinhável. 1870 quis filosofia sem poesia, o aguilismo quis poesia e filosofia, o modernismo pessoano poesia sem filosofia e, finalmente, o presencismo sumarizou as vertentes numa única encosta, a literatura, sem cuidar da autonomia determinatória da arte poética e da arte filosófica, pese embora o enigmatismo poético desse que, na Faculdade de Letras do Porto, se esperava viesse a ser *o filósofo* —

José Régio — enquanto de José Marinho se esperava viesse a ser *o poeta*.

Um núcleo de humano pensamento que caminhava na via da *cognitio* como *imitatio*, e da imitação como cognição, e queria assumir o alicerce e o capitel do pensamento pátrio, tinha de se radicar nas origens líricas e de se espraiar nas ladeiras noéticas, sem afundar a terra no mar, sem enlagoar o mar na terra. O discurso “renascentista”, que melhor se diria “aguilista”, copia ou imita o anagrama antinómico de Pascoaes: a folha que tomba (ah, como é apoteótico o tema das “folhas caídas” na poesia portuguesa!) é a poesia; a alma que sobe é a filosofia. A “Renascença Portuguesa” foi capaz de tamanha aventura. Talvez nem todos os actores se hajam apercebido disso, tanto assim que a aventura foi castigada com desventuras: o afastamento de Fernando Pessoa para o modernismo literário, a defecção de António Sérgio para um renascentismo de imediateidade pragmática (a *Seara Nova*), a sujeição a uma apologética excessiva de António Correia de Oliveira, a definição de neo-cultismos universitários, afeitos ao positivismo, de Hernâni Cidade e outros. A pureza aguilista foi, porém, salvaguardada. Em 1912, Fernando Pessoa, num longo ensaio paradigmático, ⁽¹⁾ em que defendia as razões ou causas da poesia “renascentista” — valorando Junqueiro e Pascoaes — deixava enunciadas as traves da crítica interna ao movimento, como se ele fosse o mero efeito de uma conjuntura sociológica. De facto, no mesmo ano, Leonardo Coimbra publicava a tese *O Criacionismo* demonstrando, decerto em oposição a Pessoa, que para além da causação sociológica havia uma determinação ôntica e pneumática — o ser de fundo caótico e a forma

de construção cosmótica. Um universo de essências manifestas numa existência.

O cousismo crítico nunca beneficia o criacionismo; o cousismo está face ao criacionismo como o aborto face à vontade da maternidade. Mais tarde, Leonardo explicaria a aliança poesia-filosofia, nestes termos, rectamente aferidos aos ideais de *A Águia*. “O seu anti-cousismo, o seu pluralismo social, o carácter do equilíbrio social, permanentemente inventado pelos seres sociais, o poder criador do pensamento, a realidade metafísica das memórias, o princípio da conservação e evolução da memória, tudo isto é de molde a fazer pressentir o seu parentesco espiritual com o pensamento poético português”. (12) É óbvio que, neste trecho, Leonardo se vê a si mesmo e a Pascoaes. A moderna poesia portuguesa era Pascoaes, a moderna filosofia era a dele, Leonardo. Não lhe fica mal a velada vaidade, se pensarmos que, do pensamento aguilista, duas jóias de maior quilate nos ficaram, ambas com perfectibilidade e futurabilidade: o saudosismo, cujo mestre é Pascoaes; o criacionismo, cujo mestre é Leonardo.

“No princípio era Esperança. O seu voo, através dum espaço ideal, vai-se corporizando em lembrança, ao longo do espaço concreto. O Espírito e a Matéria são as duas faces do Enigma: a natureza inicial, diabólica, e a natureza divina e final. Transmutar o demoníaco em divino, eis o nosso ideal, que consiste, no campo patriótico, em elevar o criador animal e individual a criatura espiritual”. (13) Já aqui se vê o ideário “renascentista”. Primeiro, a sequência do rio cognitivo: memória, imaginação, criação, ou seja, o regresso em

progresso, movimento peculiar a todo o nascer de novo. Segundo, a sequência do rio escatónico: Esperança, Queda, Ascensão, ou seja, o cair para erguer, como a folha que tomba e a alma que sobe. Terceiro, a sequência do rio ôntico: Animal, Homem, Espiritual, ou seja, o salto do vil bicho terreno para a condição de anjo celeste.

Rejectiva e projectiva, estática e dinâmica, a “Renascença Portuguesa” pôs, na revista *A Águia*, um emblema que inere a tudo isto e a tudo isto alude, como em enigma figurado; num globo terrestre, com águas e terras, junto à costa, e sobre enorme rochedo, uma águia abre as asas para encetar voo. Na sua frente, o espaço infinito, mar e céu. De pés fincados na terra (esta metade tornar-se-ia um todo no pensamento de Casais Monteiro) a águia prepara-se para voar. A sua distância vai da terra ao céu. Animal na terra, Homem em voo, Espírito por fim, a Esperança voa.

Apresentando-se modestamente como revista ecléctica — “revista de literatura, arte, ciência, filosofia, crítica social” — *A Águia* (leia-se: a “Renascença Portuguesa”) era um pensamento em movimento, em que a Política aparecia somente como a vida em estado de transição. Enquanto grupos posteriores, como os da *Seara Nova* e da *Nação Portuguesa*, privilegiam a actuação política, os poetas e os pensadores de *A Águia* põem a tónica nas segundas causas, a poesia e a filosofia. Na falta de um compromisso com o Estado e com a Igreja, os aguilistas mergulham num quase arroubo de panteísta dissolução, unicamente atento ao que Leonardo designava por “alto e eterno destino”. A águia é o homem, e Leonardo, como que glosando Pascoaes num mote da Esperança, escreveu: “É a alma na tentativa de

voos e no assombro das alturas” (14). É a Águia, que significa o renascer em situação, apesar da onda de amor que imponderaliza o universo.

A transferência da direcção da revista de Pascoaes para Leonardo não afectou o espírito veiculado. Em 1922 era como em 1912. Em 1912, o grupo propunha-se renascer e regressar às fontes originárias da vida, para criar uma nova cidade. Em 1922, havia-se como necessário unir o separado, desde o melhor arado à mais bela e ampla hipótese metafísica. Unir, pois, terra e céu.

Leonardo e Pascoaes foram áspersos críticos das sociedades de unanimidade. A “Renascença Portuguesa” oferece uma unidade mas recusa a unicidade. A unidade envolve as grandes teses da filosofia, já as herdadas, já as elaboradas no seu exercício de actuação: primado da educação nacional, nacionalismo integral com reflexo religioso, significado no cisma lusitano, conforme prognóstico de Pascoaes, para desligar o cristianismo português do catolicismo romano, valorização da memória activa, ou saudade, oposição às ideologias filosóficas conjunturais (conforme à crítica de Leonardo n.º *Criacionismo*) ou cousistas, baseamento do saber nos quatro instantes epifânicos: Ciência, Arte, Religião, Filosofia. Quanto ao mais, os carismas de cada personalidade eram privilegiados, cientes os membros da “Renascença Portuguesa” de que a diversidade é uma forma de abundância.

Olhando para os sucessivos colaboradores das actividades do movimento, é possível identificar os que já se orientavam para o modernismo (florescente no *Orpheu* e na sequência dele derivada) quais Fernando Pessoa e Mário de Sá Carneiro, os que já privilegiavam a leitura da História como ciência política e social, como

António Sérgio e Jaime Cortesão, os que, tal o Visconde de Vila Moura, tendiam a extremar os padrões tradicional-populistas, os que, tal Teixeira Régio e Hernâni Cidade, Aarão de Lacerda e Augusto César Pires de Lima preferenciavam a história como antropologia cultural; os que afirmavam antes de mais o estro poético de radicação neo-romântica: Mário Beirão, Correia de Oliveira, Augusto Casimiro, Afonso Lopes Vieira, Afonso Duarte. E, enfim, os que, sendo também poetas, privilegiavam uma aliança com a filosofia, como ocorre, já no poemário filosofante de Pascoaes, já no sumulário poeticizante de Leonardo.

Em oposição a Fernando Pessoa, que esperava o “Super-Camões” (caso esse “Super” não fosse ele mesmo, Pessoa) Leonardo inteligiu que a poesia vale menos pelos nomes do que pelas formas; e que a grandeza de uma poesia não decorre tanto do valor dos poetas como das teses e visões que os poetas apresentam, já que a pessoa é sempre original e o poeta se assume pessoa universal. Leonardo achava que a poesia exprimia melhor do que a filosofia o pensamento “renascentista”. Assim, enumerando os principais poetas, Leonardo traçou o quadro tético (ôntico?) do movimento: Afonso Duarte representa o paganismo duma natureza abraçada pelo sol; Lopes Vieira é o coração da casa; Pascoaes é o “heleno tocado de ternura cristã”; Augusto Casimiro é o cantor das anónimas ternuras; Correia de Oliveira “o abraço mais abraçado da alma portuguesa”; Jaime Cortesão, a “alma antitética”. ⁽¹⁵⁾ Todos eles testemunham a dialéctica da arte, uma poesia não cousista, uma arte poética criacionista, que, antes de Pessoa, se considerava como a poesia moderna portuguesa.

O apelo filosófico-sistematizante prevaleceu, todavia, nas inteligências cordiais de Leonardo Coimbra e de Teixeira de Pascoaes. Foram eles que deram ao movimento a vertebração sistemática, sob pena de, sob o signo da poesia, o fenómeno expresso por *A Águia* não passar de uma forma mais da característica invertebração do pensamento filosófico português. Há, no pensamento de Pascoaes e de Leonardo, um tesouro de moeda cunhada e de liga a cunhar: o Saudosismo como teoria do conhecimento do mesmo e do outro em situação, cisão, relação e visão unívoca; e o Criacionismo como órgão de gramática filosófica, capaz de erguer sobre a anamnese do mundo velho a epiclesse do mundo novo, o homem descousificado, o homem humanizado na sua liberdade. De facto, no pensamento da “Renascença Portuguesa”, e com maior projecção de sinais nestes dois autores, o homem nunca foi pretexto. Foi sempre o texto que antes de mais importa ler. A nova criatura que a “Renascença” se propôs levar a renascer era, com efeito, nada mais do que o homem novo, simbolizado na alegria, na dor e na graça.

III / TEIXEIRA RÊGO NO PORTO CULTO

Quando José Augusto Ramalho Teixeira Rêgo nasceu, dois movimentos de ideias, com proposta de ideal, eram predominantes na condição portuguesa. À luz destes movimentos é lícito aferir a existência de outros, mais antigos embora vigentes, ou mais modernos, mas decorrentes dos mais fortes: o Positivismo, com suas variantes — francesa, alemã e inglesa — e o Tomismo, a única alternativa que o pensamento ocidental de matriz cristã podia opôr às filosofias ditas “sem Deus”.

O Tomismo apresentava-se, não obstante, com menor implantação e com menor força envolvente. Pelo contrário, o Positivismo, publicitado, divulgado e seguido desde os meados do século XIX, já era dominador comum das escolas, dos jornais e de outras instituições, que lentamente haviam aderido à física social e à metodologia científica positivistas. ⁽¹⁶⁾ Certo que, em Lisboa, no Curso Superior de Letras, a determinação de Teófilo Braga ainda não se fizera sentir com vigor optativo, de onde, na escola lisbonense, as gerações receberam os resíduos de um nacionalismo que, enrugado, mal se libertara dos limites cartesianos, aqui e ali rompidos pelas vagas de Idealismo germânico.

Em Coimbra vinga o Idealismo germânico, nas múltiplas variantes pós-kantianas, enquanto na Escola Médica do Porto é preferível um realismo biológico assente no Positivismo inglês, conforme se infere na novelística de Júlio Dinis que, através da crítica à cozinha alemã, pretende visar, sem equívoco, a germânica filosofia. ⁽¹⁷⁾ Em 1879, o Positivismo considerava-se o sistema de ideias mais difundido e mais aceite pelos meios portugueses de cultura. Aliás, este ano é assinalado pelo aparecimento, na cidade do Porto, da revista *O Positivismo* e pelo combate frontal que lhe move a Faculdade de Teologia de Coimbra. Aqui, o Tomismo carecia ainda de expressão, porquanto os docentes seguiam, cada um a seu modo, na obediência aos dogmas irrecusáveis, as orientações pessoalmente preferidas. O Idealismo germânico, potente na Faculdade de Direito, extravasava para a Faculdade de Teologia, onde as gerações magistrais o submetiam ao tratamento de uma cristianização, a pontos de ser viável identificar, no quadro da Faculdade de Teologia, um kantismo católico. Em 1879, quando o Porto recebia o órgão oficial do Positivismo, um teólogo, oriundo de Leça da Palmeira, apresentava a primeira crítica sistemática da ideologia aferida a Augusto Comte e a Emílio Littré. Joaquim Alves da Hora ⁽¹⁸⁾ ultrapassava, numa análise sistemática, os clamores da imprensa católica e tradicionalista contra a vaga ideológica que apoiava abertamente a propaganda republicana, clamores esses que valiam como testemunho de recusa mas não apresentavam solução alternativa.

O positivismo ia dominando e predominando na política social e cultural dos governos e, nas escolas, pensadores, quais J. M. da Cunha Seixas e M. A. Ferreira

Deusdado, idealista um, kantiano-tomista outro, viam-se preteridos a favor de Teófilo Braga e de Teixeira Bastos, chefe e secretário do movimento positivista. Em 1879, o Papa Leão XIII publicou a Encíclica *Aeterni Patris*, que vinha coroar uma tendência vigente desde cerca de 1850, na Bélgica, na França e na Itália, para a restauração da lógica e da metafísica tomistas. Havendo na Igreja duas tradições tomistas — a jesuíta e a dominicana — e cumprindo atentar ainda na linha também eclesial implantada por Duns Escoto, algo oposta ao Tomismo, a restauração tomista encontrou dificuldades; mas, dois decénios antes do fim do século, Leão XIII estava em condições de oficializar a restauração tomista nas escolas.

Este movimento teve abundantes ecos em Portugal. Faltaram, como é óbvio, e por convergência de múltiplas causas, os grandes pensadores tomistas; mas abundaram os publicistas e polemistas do Tomismo, a pontos de Ferreira Deusdado poder, em dado momento, noticiar os nomes e as obras para o selecto público que, na Bélgica, seguia a obra do Cardeal Mercier. ⁽¹⁹⁾ De modo análogo, o cónego Prudêncio Quintino Garcia era capaz de elaborar o inventário bibliográfico dos grandes nomes da teologia tomista portuguesa, ⁽²⁰⁾ complementando assim o espectro filosófico abordado por Ferreira Deusdado.

A bem dizer, até ao fim do primeiro decénio do século XX, apesar das diferenças que opunham Racionalismo, Positivismo, Idealismo, Evolucionismo, a polémica principal travava-se entre os pensadores matriciados a um realismo cristão por via tomista, e os pensadores comprometidos nas várias ordens positivistas, incluindo a ordem política. Apesar da

influência, a insuficiência dos movimentos em termos de *filosofia portuguesa* tornava-se notada e notória. O facto justifica as tentativas de pesquisa original, elaboradas por uma sucessiva cadeia de filósofos de díspar formação: Amorim Viana, Domingos Tarrozo, Cunha Seixas, Sampaio Bruno, Oliveira Martins, etc.

A Revolução do 31 de Janeiro (1891) coroa de certa maneira o domínio positivista nas gerações ansiosas por uma rotunda mutação na vida portuguesa, na qual fosse possível organizar a sociedade segundo as linhas gerais da física social de Augusto Comte. Intelectuais civis, aliados a militares revolucionários — como aliás tem sucedido noutros eventos — quiseram efectuar a mudança por golpe, não se apercebendo que a revolução já estava cumprida. ⁽²¹⁾ A Monarquia constitucional estava formada no Positivismo. As escolas seguiam e ensinavam o Positivismo. Os concursos públicos tinham introduzido a lei da competência; e os pensadores idealistas, realistas e não positivistas eram tidos e havidos como gente não liberta dos estados mítico e teológico. O 31 de Janeiro só podia obter um efeito: substituir os dirigentes ou, em terminologia marxista, substituir a classe monárquica pela classe republicana. O mais importante — o fundo e a vaga — estava feito. E a chamada Revolução de 1910 só constituiu a confirmação de um estado de coisas havia decénios vivido, em que a *tradição republicana portuguesa* fora adulterada e esvaziada de forma e de conteúdo.

Da veracidade da mutação apercebeu-se Teixeira Rêgo, amigo e conviva de um mártir da República, Basílio Teles, que, tal como Bruno, veria depois como o golpe de 1910 não atingira a proposta dos pensadores

republicanos que, na sua actuação positiva, eram mais idealistas do que positivistas. Para Teixeira Rêgo, como para Basílio e para Bruno, a República aparecia como um fruto não sazonal, como ceifa a destempo. Enquanto Basílio se retraía para um misantropismo quase trágico, ⁽²²⁾ enquanto Bruno se confessava enganado, por não ver na República a obra regeneracionista e renascentista da Nação Portuguesa, Teixeira Rêgo procurava ainda uma causa para o fracasso. Essa causa situava-a ele no monopólio positivista. A seu ver, o ideário positivista, tal como se implantara, tal como fora absorvido e assimilado, descaracterizou a mente portuguesa e pô-la num beco que, em 1891, poderia ter sido aberto para mais amplos e vivos horizontes. Com efeito, em 1891, ainda o país dispunha de uma potencialidade autonómica capaz de instituir a República sem ferir a Pátria; mas, em 1910, a instituição republicana era a prova confessada do insucesso de Portugal para achar uma via portuguesa.

“Especulativo de tendência agnóstica, humanística e profana”, ⁽²³⁾ José Augusto Ramalho Teixeira Rêgo nasceu em Matosinhos em 1881 e nesta vila faleceu, em 1 de Abril de 1934. Para a maior parte dos seus biógrafos, Teixeira Rêgo surge como um autodidacta; mas o adjectivo parece não calhar inteiramente à personalidade que, no convívio com outras personalidades recebeu decerto manancial de informação e de formação. Nós próprios temos dúvidas quanto à utilização da palavra “autodidacta” que deixámos passar numa nótula bio-bibliográfica acerca do sábio erudito da Escola Portuense, ⁽²⁴⁾ aceitando, hoje, ser preferível a descrição devida a Delfim Santos,

qual seja a de mostrar Teixeira Rêgo como “personalidade de múltiplos talentos, em constante e activa satisfação de curiosidade especulativa nos mais diversos domínios do saber”.⁽²⁵⁾ Este retrato impele a considerar que Teixeira Rêgo procurou e investigou por conta própria — um risco que acontece a quase todos os notáveis da vida mental, mas que não anula a consideração das fontes onde obteve a didaxia para o seu pensamento.

Álvaro Ribeiro apresenta-no-lo como um “conhecedor do latim, do grego, do sânscrito e do hebraico”, “habilitado com perfeita informação dos estudos antigos, modernos e contemporâneos sobre a exegese bíblica”⁽²⁶⁾ — o que obteve por aturada informação de leitura, nanja em escola, conforme se conclui da multiplicidade e da abundância de obras e de autores que revela conhecer. Lia e traduzia do francês, do inglês e do alemão, atento aos saberes da Linguística, da História e da Religião, saberes onde evidencia larga profusão de leitura.

Testemunhando um conhecimento pessoal, directo e escolar da sua personalidade, José Marinho afirmou, muitos anos depois de ter cursado a Faculdade de Letras do Porto, que “Basílio Teles, Teixeira Rêgo, Raul Proença e António Sérgio aparecem-nos agora entre os filósofos mais dotados nas primeiras décadas deste século”.⁽²⁷⁾ De facto, embora apresente afinidades idiossincrássicas e metodológicas com António Sérgio, apresenta-as mais com Raul Proença e mais ainda com Basílio Teles, com ambos partilhando de uma certa ansiedade metafísica e de uma valoração dos vectores da Filosofia da Religião.

Teixeira Rêgo provinha de uma família modesta. Era filho de Augusto Teixeira Rêgo, escrivão da Fazenda do concelho de Matosinhos, e de sua mulher, D. Maria Tereza Ramalho Teixeira Rêgo. Não levou até ao fim qualquer espécie de curso oficial, embora, em certa altura da vida, actuasse com professor do ensino particular, na Escola de Comércio, da Associação Comercial da vila. Desconhecemos a infância de Teixeira Rêgo, mas há factores que podem ajudar a identificar o ambiente mental em que cresceu, qual seja o ambiente jacobino portuense, em que brilhavam as pessoas de Basílio Teles e de Sampaio Bruno. A docência destes evidenciou a necessidade de uma regeneração pátria. Já muito ao tarde, perto de 1910, quando Teixeira Rêgo começou a afirmar a personalidade (já rondava a idade dos trinta anos), o Porto renasce para a educação popular: em 1907 surge a revista *Nova Silva* e, logo no ano seguinte, o Clube Amigos do ABC, aos quais aparece ligado o nome de Leonardo Coimbra, tribuno e professor, arrebatador de multidões. Estes dois núcleos criam a apetência para algo de novo, centrado na teoria da *renascença*, e que seria corporizado na revista *A Águia*, órgão da “Renascença Portuguesa”, que veicula mais longe as suas ideias através do boletim *Vida Portuguesa*.

Fizera parte, ainda jovem, de um grupo de activistas matosinhenses, grupo esse orientado pelo professor Joaquim Arôso e composto ainda por Achiles de Brito, Belmiro Ramos e Amadeu de Brito, e estreara-se, com artigos literários, num jornal que nunca vimos, o *Modernaidade*.

A elevação social de Teixeira Rêgo deve-se a um conjunto de factores, em que sobressaem a sua cultura,

as suas ligações com personalidades da República e por fim, o seu compromisso com a “Renascença Portuguesa”. Publicista republicano, nessa qualidade orientou política e literariamente o jornal *O Debate* (Matosinhos, 1909-1914), ⁽²⁸⁾ mas, com a proclamação da República, não atingiu mais do que a nomeação para o cargo de vice-Presidente da Câmara, funções em que se manteve desde 1910 a 1920. Nesta qualidade, foi colaborador do Dr. Afonso Caldeira que, Presidente da Câmara, ficou na história de Matosinhos como o obreiro do porto de Leixões.

O Debate merece um parágrafo. Era propriedade do Centro Republicano João Chagas (Matosinhos) tendo sido criado por A. Hernâni G. de Mello, na primeira semana de Fevereiro de 1909. Foi primeiro director o fundador, que tinha por redactor político, o então jornalista republicano Alfredo Pimenta. Nesta época, Teixeira Rêgo era apenas colaborador, assinando sucessivas locais de ataque às “convicções monárquicas” e de defesa do “bem comum”, a República. Numa certa altura, a autoria dos artigos de fundo é alternada entre Pimenta e Rêgo, que têm a companhia de colaboradores, quais Bernardino Machado, Mayer Garção, Manuel de Arriaga e Eduardo de Almeida. Em muitos aspectos, Rêgo polemiza com Homem Cristo, enquanto mostra não se entender francamente com Alfredo Pimenta, positivista confesso, que abandonou a direcção do jornal em Janeiro de 1910, tendo-lhe sucedido Teixeira Rêgo, como director político e redactor. Era, desde Setembro de 1909, membro da Comissão Municipal do Partido Republicano, nessa qualidade tendo assistido a uma conferência efectuada por Teófilo Braga na vila, em 11 de Setembro do

mesmo ano. A seguir a Outubro de 1910, é nomeado, como se disse, vice-Presidente da Câmara, logo tendo iniciado no jornal a campanha pelo porto de Leixões.

Cabe agora, e de novo, referência às suas fontes educativas. A primeira deve ser situada em Basílio Teles, que, sendo um homem pouco amigo de conversar, limitava o convívio a meia dúzia de pessoas, entre as quais se contava Teixeira Rêgo, vinte e cinco anos mais novo do que o mestre republicano. ⁽²⁹⁾ Basílio Teles vivia intensamente o problema do mal, neste aspecto cifrando a sua obra de pensador do mal humano, que vislumbrou em arquétipos quais Prometeu e Job — os nomes do sofrimento humano nas tradições ariana e semita. Teixeira Rêgo tinha Basílio em alta estima, e disso deu fervoroso mas objectivo testemunho. ⁽³⁰⁾ Perante Basílio, que minorava a personalidade superior de Leonardo Coimbra, Teixeira Rêgo assumia a defesa do pensador criacionista, de cujo humanismo radicalmente diferia. O convívio com Basílio arrastou-se até à morte do asceta, a cuja casa o amigo ia todos os dias, até para o auxiliar na tradução de uma obra alemã, que Basílio estava fazendo. ⁽³¹⁾ Seria insensato não admitir que o gosto pelos estudos clássicos e antigos não fosse herdado por Teixeira Rêgo no seu aturado convívio com Basílio. A preocupação com o *Pecado Original* apareceu quando o especialista da “teoria do sacrifício” tinha 27 anos — quase no instante da grande influência dos pensadores do Porto culto, da assunção da corrente “renascentista” e do aparecimento dos perfis de Leonardo Coimbra e de Teixeira de Pascoaes. Teixeira Rêgo dava-se também com o professor Alfredo Magalhães, fundador e director da revista *Porto Médico*, propriedade da firma Magalhães & Figueiredo, Lda.,

onde o erudito escritor viria a publicar um dos seus primeiros escritos de fundo, e com Rocha Peixoto.

Porém, assumindo vulto no contexto, emerge a figura de José Pereira de Sampaio (Bruno). Segundo Álvaro Ribeiro, memorialista da espiritualidade e da magistralidade da Faculdade de Letras do Porto, a obra prima de Teixeira Rêgo, *Nova Teoria do Sacrifício*, parte da leitura atenta de *A Ideia de Deus*, de Sampaio Bruno. Com uma visão bem afastada da visão geral do autor de *A Razão Animada*, outro escritor portuense, Amorim de Carvalho, assinalou as profundas relações de magistério/discipulato de Bruno para Teixeira Rêgo, com o qual Amorim de Carvalho manteve estreito contacto — pessoal e intelectual — a ponto de o pensador lhe ter prefaciado o primeiro livro de poemas, *Bárbaros*, em termos de amizade e de esperança ⁽³²⁾ no “moço poeta”.

Análoga relação é afirmada por José Marinho, aluno de Teixeira Rêgo. Mais explícito é, porém, outro aluno do pensador, Delfim Santos, ao informar que “o mais próximo dos seus (de Bruno) discípulos na configuração mental e na adesão problemática”, foi Teixeira Rêgo. ⁽³³⁾ Este, aliás, o primeiro a concitar a atenção do país para o valor filosófico de Bruno, quando este faleceu, confessou-se “amigo íntimo do morto”, ainda que “não havia afinidade de ideias”, e fossem patentes os pontos de “divergência irreduzível”. ⁽³⁴⁾ “Messianista quanto Bruno”, ⁽³⁵⁾ mas com uma teodiceia diversa, são múltiplos os factores de aproximação: em primeiro lugar, o mestre próximo de Teixeira Rêgo, sem prejuízo do magistério inicial de Basílio, foi Bruno, que, no convívio, o orientou para os temas e os problemas, cujas leituras Rêgo já iniciara com Basílio. Em segundo lugar,

o quadro de leituras de Rêgo é próximo do de Bruno; em terceiro lugar, ambos especulam sem compromisso ideológico nas ordens filológica, filosófica e religiosa. Partilham, alfin, de uma visão comum que, não sendo positivista, está profundamente influenciada pelo Positivismo, que ambos procuram ultrapassar. Por isso, Amorim de Carvalho designou Bruno como autor do “positivismo metafísico”,⁽³⁶⁾ que, em Teixeira Rêgo, José Marinho atendeu e entendeu como “metafísica do depois”.⁽³⁷⁾

Sem referência a Bruno, Rêgo surgiria como personalidade de geração espontânea; referido a Bruno, com passagem inicial por Basílio, Teixeira Rêgo é o discípulo que conquista a autonomia, perante um mestre com o qual, de resto, apresenta semelhanças físicas. Bruno, aliás, considerava-o seu “discípulo querido”.

Embora se tivesse estreado como escritor antes de 1910, a afirmação da personalidade de intelectual, erudito e organizador só se revela no quadro da “Renascença Portuguesa”, de que foi vice-Presidente, e membro da Comissão Directiva da revista *A Águia*, em parceria com Leonardo Coimbra e Hernâni Cidade.

Num grupo onde tantas singulares personalidades se distinguiram, cada uma tinha o seu carácter: Pascoaes era a saudade, Leonardo a criação, Correia de Oliveira o azeite da candeia, e Teixeira Rêgo o erudito. “Se o grupo de colaboradores de *A Águia* tinha o seu Antero de Quental (Leonardo Coimbra), também era dotado do seu Teófilo Braga, pois seja dito que a erudição séria, exacta e ampla do professor Teixeira Rêgo fazia o contraponto grave, terrestre e humano de todas as investigações tendentes para uma conclusão angélica ou divina”.⁽³⁸⁾ Com este perfil, Teixeira Rêgo exarou plural

dimensão, à qual ficou a dever-se a eficácia do organigrama da “Renascença Portuguesa”. Ele era director, colaborador, conselheiro, tradutor, escritor, professor, tanto na Universidade Popular como na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Em 1925 já ele era devidamente considerado um portuense ilustre, um membro necessário do Porto Culto, um “valor espiritual do Porto”.⁽³⁹⁾ A ascensão de Teixeira Rêgo tem, portanto, já definidas, duas fases: a do magistério de Basílio/Bruno, e a da acção na “Renascença Portuguesa”, faltando a terceira, que julgamos lícito e lógico situar em 1919.

Enquanto Ministro da Instrução Pública, Leonardo Coimbra, num processo que envolveu larga polémica, desanexou a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, e colocou-a no Porto, com o intento de formar uma escola renovada, liberta do positivismo coimbrão e, nesse tempo, do que ele julgava anciloso na Universidade do Mondego, onde os teólogos se viam compelidos a literatos, após a extinção da Faculdade de Teologia.⁽⁴⁰⁾ A Faculdade de Letras do Porto, abolida por Decreto n.º 15 365, do Ministro da Instrução Pública, doutor José Alfredo Mendes de Magalhães, numa data em que Salazar não assinou o citado Decreto⁽⁴¹⁾, constituiu importante fenómeno cultural na vida portuguesa, dando origem ao que já soe designar-se, em história da Filosofia, por Escola Portuense. Enquanto funcionou, a Faculdade de Letras esteve instalada na casa da Quinta Amarela, ao Carvalhido, onde, depois, abriu uma casa de religiosas.

A preocupação fundamental de Leonardo Coimbra consistiu em situar no Porto o melhor corpo docente, especializado em Letras, mas preparado para a Filosofia,

pelo que, ao contratar os professores, Leonardo escolheu gente de saber e, por isso, de modo inusitado num regime positivista, ateu e republicano, com provas obrigatórias de exame e de concurso, José Teixeira Rêgo, por exclusivo mérito de saber, foi contratado como professor do 2.º Grupo (Filologia Românica) de Disciplinas da faculdade, de que era catedrático o professor Hernâni Cidade, na altura em que para a mesma era contratado o professor Fidelino de Figueiredo. (42) Assim se constituiu um corpo docente de primeira água, do qual, entre outros, para além de Leonardo Coimbra, faziam parte Damião Peres, Aarão de Lacerda, Hernâni Cidade, etc. — autores de um percurso a que o Estado Novo poria termo, embora o Decreto de Salazar se preocupasse em regulamentar a situação de professores e de estudantes, que deveriam concluir o curso antes do encerramento definitivo da Faculdade. (43)

A partir de 1919 é fácil acompanhar a actividade docente e de publicista de Teixeira Rêgo, como professor de História de Literatura Portuguesa (1.º ano) em 1921, como professor de Gramática Comparada das Línguas Românicas e das cadeiras de Literatura Espanhola e Italiana a partir de 1922, como professor do 8.º Grupo de disciplinas a partir de 1923, ano em que, por deferência de Leonardo Coimbra, obteve a regência da cadeira de História das Religiões. (44) Sem título universitário, Teixeira Rêgo não quis desmerecer da dignidade a que Leonardo o chamara e, por isso, cumprindo exames, viu-se aprovado, em 12 de Fevereiro de 1925, pelo Conselho da Faculdade, como *doutor*, juntamente com Damião Peres. No ano seguinte,

1926, regendo a cadeira de Filologia Portuguesa, na qual se manteve até morrer, era já personalidade de primeiro plano no corpo docente, contribuindo para a formação de um escol onde se distinguiram antigos alunos da Faculdade, desde Álvaro Ribeiro e José Marinho a Delfim Santos, desde Agostinho da Silva ⁽⁴⁵⁾, a Eugénio Aresta, desde Augusto Saraiva a Sant'Anna Dionísio.

Na ordem prática, a Faculdade propiciou-lhe elementos de estudo e de convívio que tornaram *universitário* um saber havido como *autodidacta*, numa pessoa aliás estimada, conforme testemunho: “O convívio, a sugestão, a leitura dirigida como possível resposta à dúvida, a inquietação que alarga horizontes e firma vocações é uma arte delicada e difícil, de que eram mestres admiráveis Leonardo Coimbra, Teixeira Rêgo, Aarão de Lacerda, e Luís Cardim”. ⁽⁴⁶⁾

Decerto, na Faculdade de Letras, o brilho maior ia para a Secção de Filosofia, onde pontificava o engenho de Leonardo; mas, testemunhando a realidade vivida, Álvaro Ribeiro informa: “O prestígio da extinta Faculdade de Letras da Universidade do Porto dependeu principalmente da Secção de Filosofia, e, a seguir, da Secção de História, sem que esta verdade signifique desvalorização dos grupos de filologia”. ⁽⁴⁷⁾ Mas podemos dizer que, sem pesar no brilho de Leonardo, Teixeira Rêgo acabava, com as suas aulas, por ligar a maior influência à Secção de Filosofia, ainda que a sua acção se processasse na História e na Filologia. Teixeira Rêgo cooperou com Leonardo Coimbra na defesa das Escolas Normais Superiores, escrevendo artigos no jornal *A Tribuna*. Porém, a sua actividade ligar-se-ia de modo preferencial ao sector da História, em que a Faculdade de Letras criou exemplos. Por

acção da Faculdade e por criatividade e eficácia de professores como Aarão de Lacerda, surgiu o Instituto de Estudos Históricos da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, editor da *Revista de Estudos Históricos*, em cujo ambiente se concebeu e desenvolveu o projecto de uma obra como a *História de Portugal*, que Damião Peres dirigiu, a partir de 1928, para a Companhia Editora do Minho (Barcelos), e da qual Teixeira Rêgo, com outros confrades universitários, foi colaborador na especialidade de História da Literatura. (48) Até 1931, ano em que a Faculdade encerrou, Teixeira Rêgo prosseguiu a actividade docente e o labor no âmbito editorial da “Renascença Portuguesa”. Vivia na Rua Conde do Alto Mearim, em Matosinhos, onde constituiu numerosa família, sendo pai do Eng. António Guimarães Teixeira Rêgo, do artista Francisco Teixeira Rêgo, dos senhores José Augusto Teixeira Rêgo e Álvaro Guimarães Teixeira Rêgo, e das senhoras D. Maria Tereza G. Teixeira Rêgo (casada com Augusto Maia Pinto), D. Maria Amélia e D. Maria Laura Teixeira Rêgo.

Em 1933, o sábio adoeceu, mas melhorou lentamente e, nos começos de 1934, o seu estado de saúde não inspirava cuidados. Com os hábitos profissionais alterados, em virtude do encerramento da Faculdade, a dispersão de alguns dos convivas, e o início da fase decadente de *A Águia*, prosseguia, no entanto, os estudos em casa, como sempre fizera, pois dispunha de importante biblioteca. Dois dias antes de morrer levantou-se, para dar um passeio no quintal de sua casa, mas a morte, por síncope, surpreendeu-o por fim ao raiar de Abril de 1934. O seu funeral constituiu impressionante manifestação de civismo, durante a

cerimónia tendo discursado, em louvor do falecido, o Reitor da Universidade, Dr. Adriano Rodrigues e o seu grande amigo, de palavras e de obras, Leonardo Coimbra. ⁽⁴⁹⁾

No Porto culto, e como portuense ilustre, Teixeira Rêgo é uma das chaves da “Renascença Portuguesa” que, a nosso ver, apresentava o seu espírito, tanto em *A Águia*, como na Faculdade de Letras. De facto, também aqui prevaleceu o ideário aguilista: “congregar, no momento genésico e caótico da Pátria, todas as forças intelectuais reconstrutivas, sejam quais forem as divergências religiosas, filosóficas ou artísticas; criar com elas um novo Portugal, dentro do seu carácter de alma original e eterna, desde sempre animada pelo sentimento-ideia Saudade”. ⁽⁵⁰⁾

Uma chave para este capítulo: considerava Teixeira Rêgo que a vocação portuguesa era mais a contemplação do que a acção, aspecto em que concordava com Bruno. No seu entender, “o português não é, em geral, um homem de acção, mas um contemplativo, um homem de pensamento”. ⁽⁵¹⁾

IV / EVOLUCIONISMO E TRANSFORMISMO

A Filosofia ocidental patenteia duas viagens: de progresso, uma, de regresso, outra. A primeira viagem decorre, a nosso ver, da perifísica para a Filosofia, ou seja, dos perifísicos e pré-socráticos para Aristóteles, em que, de um naturalismo mágico, através do fatalismo e do determinismo, se arriba ao realismo. É uma viagem de progresso, ascendente, em que, do inseguro conhecimento natural, se atinge o seguro conhecimento natural e sobrenatural. Aristóteles é o eixo desta viagem, que podemos designar por *idade aristotélica*, conclusa nos finais do século XVI mediante o apogeu do aristotelismo hispânico. A segunda viagem decorre na inversa, vai do realismo para o fatalismo, com passagem pelo idealismo, pelo determinismo e, de novo, pelo naturalismo. No regresso, ou na via descendente, transitamos da idade aristotélica para a *idade perifísica*. A partir do século XVII, concluída a idade aristotélica, a Filosofia ocidental passou a ser mais contemporânea dos pré-socráticos do que de Aristóteles. A Filosofia da Natureza, repleta dos mitos antigos, ultrapassou a Filosofia como ciência do saber do ser. O Positivismo

faz parte desta viagem de regresso, e constitui uma das suas estações.

Em 1865, ao publicar a *Carta do Bom Senso e Bom Gosto*, Antero de Quental citava os nomes de Augusto Comte, de Emílio Littré e de Stuart Mill como sendo os mestres da sua geração; e, em virtude da dissolução do ensino teológico, a Filosofia era cada vez mais aliada da Ciência, e cada vez menos aliada da Teologia, em contraposição à herança escolástica hispânica. Comte encheu as frases feitas dos escolares e, do clima, fez-se eco Teófilo Braga, colaborador, na tarefa, com Júlio de Matos. No entanto, antes do acesso de Teófilo ao Curso Superior de Letras, já o Positivismo era ensinado nas escolas médicas e politécnicas, e mesmo nas jurídicas, nas disciplinas em que eram adoptados os manuais de autores franceses. O decénio português do Positivismo, com suas amarras posteriores e anteriores, medeia, *grosso modo*, entre 1870 e 1880, embora se considerem como decénios de Positivismo consolidado os que se situam entre 1880 e 1920, durante os quais se operaram as mudanças sociais e políticas. Mas foi entre 1872 e 1880 que Teófilo Braga levou a efeito o lançamento do ideário, logo seguido e partilhado por toda uma geração. Em 1872, competindo com Pinheiro Chagas e Luciano Cordeiro, Teófilo Braga obteve a cadeira de Literaturas Modernas do Curso Superior de Letras, onde iria exercer acção sobre considerável número de discípulos, os quais logo o envolveram, como colaboradores e publicistas, nas publicações de matriz positivista. ⁽⁵²⁾ Um ano depois, Teófilo Braga aparecia, ao lado de Manuel Emídio Garcia e de Teixeira Bastos, na fundação do Partido Republicano Português, assumindo

uma acção pragmática, tendente a envolver toda a sociedade portuguesa.

O Positivismo teofilista foi, apesar dos seus limites, dos mais puros, e assim o procurou assumir na revista portuense *O Positivismo* (1878-1882), de algum modo continuada por outras publicações ⁽⁵³⁾ posteriores. No mais, os aderentes positivistas não raro se deixaram marcar por variantes, como o evolucionismo, o sociologismo, o transformismo, o atomismo, e, na ordem social, pelo socialismo, tão matriciado a Proudhon como aos divulgadores marxistas. Os livros de Comte, Spencer, Darwin e Littré, de Huxley e de Haeckel, obtiveram grande número de leitores, pelo que o evolucionismo triunfou até certo ponto no ambiente positivista. Darwin interessava mais como propositor da lei da continuidade evolutiva, enquanto Spencer era preferido como filósofo da história e inspirador de uma nova ordem política. ⁽⁵⁴⁾

Embora o evolucionismo fosse, até certo ponto, um dissolutor do rigidismo positivista, é verdade também que, no “primeiro decénio do século XX começou a difundir-se uma sociologia de obediência à lei de Malthus, à lei de Darwin, e à lei de Marx, em oposição à sociologia espiritualista da Igreja”. ⁽⁵⁵⁾ A oposição à Igreja começara, de resto, no evolucionismo de cariz cientista. As teses evolucionistas logo puseram em foco as aparentes contradições das crenças religiosas sobre a criação e, muito antes do século XX, o marechal Saldanha via-se compelido a escrever um curioso tratadinho: *Concordância do Génesis com as Ciências* (1868), visando demonstrar que a Bíblia não estava em desacordo com as teses básicas do Evolucionismo. De facto, acerca da criação, a Bíblia é evolucionista — e a

narrativa do *Génesis* tem a mais o ser uma exposição breve e poética das teses que os sábios do nosso tempo só conseguiriam expôr em ilegíveis tomos de ciência.

Entre os positivistas de feição evolucionista contaram-se, entre outros, Teixeira Bastos, no *Ensaio sobre a Evolução da Humanidade* (1881), João Bonança, em *História da Lusitânia* (1887), J. A. da Silva Cordeiro, em *A Crise* (1896), A. A. Mendes Correia, em *As Novas Ideias sobre a Evolução* (1920), e em *A Contenda Transformista* (1932), Francisco de Arruda Furtado, em *O Homem e o Macaco* (1881), Albino Augusto Geraldês, em *O Darwinismo* (1888), Pedro Gastão Mesnier em *Ensaio de Filosofia Antropológica* (1875), Bento Nasica, etc. De um modo geral, este Evolucionismo, de cariz positivista, afirma-se anti-religioso e, mais do que isso, anti-católico. O Porto, beneficiário da publicação positivista, teve um considerável surto de opinião evolucionista, em que se distinguiu um Roberto Guilherme Woodhouse, depois converso católico, poliglota, em certos aspectos próximo do perfil de erudição de Teixeira Rêgo.⁽⁵⁶⁾ Mais importante é, porém, o carácter evolucionista da mentalidade vigente no grupo de *A Águia*, em que, tanto Leonardo como Pascoaes são, cada um a seu modo, partícipes da via evolucionista, apesar de, já então, se assistir a uma reacção de certas personalidades (Cunha Seixas, Bruno...) contra “o positivismo comteano e spenceriano, o naturalismo, o cientismo empirista e o materialismo sob todas as suas formas”.⁽⁵⁷⁾

A oposição católica ao Evolucionismo, tal como se apresentava, começou no próprio momento da sua mais forte implantação, através dos pensadores tomistas, reunidos na revista conimbricense *Instituições Christãs* (1883-1893), através de uma variada gama de estudos e

de réplicas, nem sempre isentas de paixão. Não obstante, tornar-se-ia longo referenciar os ensaios especulativos de José Duarte Dias de Andrade, José Maria de Andrade, Heitor de Ataíde, Francisco de Paula Peixoto da Silva e Bourbon, Araújo e Gama, Manuel Vieira de Matos, Augusto Eduardo Nunes, J. P. Rachão, Luís Maria da Silva Ramos, José Maria Rodrigues, Tiago Sinibaldi, mentores do pensamento católico anti-positivista nos finais do século XIX, que aceitaram como lógico um determinado quantitativo de teses evolucionistas, desde que explicáveis pela Bíblia e pela Tradição. O seu pensamento encontra-se um tanto sintetizado, com vocação original e polémica, na obra do P. Manuel Fernandes Sant'Anna. ⁽⁵⁸⁾

Ora, “o Evolucionismo, considerado como uma lei particular das formas orgânicas, é perfeitamente conciliável com a religião, quando não traga ressaibos de materialismo”, ⁽⁵⁹⁾ o mesmo se verificando com o Transformismo, desde que reconheça a existência de Deus, dado na Igreja haver lugar para um Monismo Espiritualista segundo o qual as espécies actuais são o resultado de uma evolução. Esta doutrina é, aliás, a de Pio X na Encíclica *Pascendi*, como é a de Pio XII, na Encíclica *Humani Generis*, ⁽⁶⁰⁾ ainda que o Evolucionismo não seja considerado um sistema irrefutável, nem mesmo no campo das ciências naturais. Teixeira Rêgo não viveria na ignorância destes dados, sabido como Bruno era um ávido leitor e um homem informado de tudo. De resto, no Norte saíam, era Teixeira Rêgo um jovem, os textos de apologética, em que o publicista Gomes dos Santos exarava toda a problemática do tempo. Da Póvoa de Varzim saíram livros como os de Hamard, Colomer e Savio, destinados

a esclarecer as relações entre a dogmática eclesial e as doutrinas evolucionistas e transformistas. ⁽⁶¹⁾

O Evolucionismo dos pensadores de *A Águia*, com seu viço científico, não é, nem irreligioso, nem arreligioso; mais parece que o Evolucionismo fundamentava as aspirações celestes da Saudade, garantido que a estada do homem na terra, na situação actual da História não é permanente, antes sendo uma viagem para outro mundo, o mundo novo. Havia, nas motivações e informações dos pensadores portuenses, algo que se mostrava destituído de apelo religioso. J. Bettencourt Ferreira, por exemplo, dá preferência a uma perspectiva em que vê o aparecimento da família *Hominidae*, seio do aparecimento do *tipo adâmico*, pois que, no seu entender, a antropogénese requer a prévia existência de um tipo capaz de se tornar humano. ⁽⁶²⁾ A tese de Ferreira é pouco explícita, nesse caso, quanto à criação divina do homem, mas aproxima-se da concepção, própria de Teixeira Rêgo, segundo a qual houve uma *metamorfose*. Por outro lado, os pensadores eram colocados perante a tendência transformista mais fácil, a do Monismo, de tudo reduzir ao átomo material e à unidade das espécies na origem — vector que em Teixeira Rêgo não parece bastante claro.

Teixeira Rêgo foi leitor de Ernesto Renan, e admitiu que a passagem da animalidade à humanidade se fez em várias partes do globo, ⁽⁶³⁾ o que não calharia de todo à tendência hermenêutica de Sampaio Bruno, mais aberto a situar o fenómeno no Paraíso Terrestre, origem do mundo, eventualmente a zona ártica. ⁽⁶⁴⁾ O aparecimento do mundo num local do Universo é pormenor tão omissa na tradição histórico-sapiencial bíblica como no formulário evolutivo-transformista. Há

outra diferença ainda: se a Bíblia propõe que o mundo é acto criado do nada por Deus, algum Evolucionismo omite este ponto. Afirma a existência do mundo, a evolução da existência e a transformação das espécies, mas é omissa quanto à forma como apareceu o mundo. Quer dizer: algum Evolucionismo afirma saber algo acerca da metamorfose dos seres e das coisas, mas de todo ignora como, e quando, esses seres e essas coisas apareceram.

O Monismo, na continuidade de Espinosa, com identificação de naturante e de naturado, proveu à necessidade dos que, sendo incapazes de negar Deus, O não podiam afirmar como algo diferente da Criação; mas este Monismo, sem conhecimento dos atributos divinos, acabou por se revelar um ateísmo, em que o nome de Deus é somente o nome para a Natureza naturante. Nesta ordem de ideias, o pensamento emisso de Teixeira Rêgo indica situar-se neste Monismo de Natureza naturante, ainda que conceptualizada diversamente de Espinosa. E, ainda em termos de pensamento emisso, é exacto que Rêgo foi omissa em teses quanto ao aparecimento do mundo: se por criação, se por geração espontânea e casual.

Instruído no transformismo de autores que abundantemente cita — Depéret, Heer, Quatrefages, Saporta — e nas teses evolucionistas de Darwin, Spencer, Renan e outros, mormente os especialistas em História das Religiões, está fora de causa a global aceitação do Evolucionismo transformista por Teixeira Rêgo. Educado no conhecimento da antropologia alemã, ele oferece pontos de contacto com a Escola de Colónia, com Frobenius e com Eduardo Hahn (fal. 1928), na medida em que a evolução transformista da

espécie humana se processou desde a colheita dos frutos para a caça, através da agricultura, enquanto na escola alemã os estádios previstos se situavam na inversa: caça, colheita dos frutos e agricultura. Daqui a impossibilidade de situar o pecado original onde Rêgo o situava: no primeiro estágio da evolução humana, o mítico, em que o homem pecou por caçar, ou provocar o derramamento de sangue.

O Transformismo foi tão rejeitado pelo Criacionismo, como o Criacionismo pelo Evolucionismo. Em Leonardo Coimbra, ainda que a Natureza não proceda por saltos, há uma dinâmica evolutiva: De Deus para o Mundo — um hiato — e do Mundo para Deus. As criaturas divinas humanizam-se e caem no abismo mas, do abismo, subirão para o mundo novo, Deus. Enquanto Leonardo tem uma correcta visão da Criação, Teixeira Rêgo omite essa visão, e parece assumir que o Transformismo vale mais do que o Criacionismo. Mas, na generalidade dos pensadores “renascentistas”, a solução para as falhas evolucionistas é dada através do Panteísmo, do qual Rêgo não partilhava, pelo menos no senso literal. Guerra Junqueiro, um pensador tão preocupado com a Unidade do Ser como Bruno e Leonardo, afirmava “um evolucionismo panteísta, misto do transformismo de Darwin, Haeckel, etc. e dum hegelianismo de segunda mão, onde vive um como que dinamismo psíquico de Leibniz”.⁽⁶⁵⁾

A ideia de *estado* é substituída pela ideia de *tendência*, em Junqueiro, tal como em Leonardo que, por isso, são pensadores paulinos, — o idealismo em acção⁽⁶⁶⁾ — enquanto em Teixeira Rêgo o estado prevalece sobre a tendência, de onde a diferença entre o pessimismo

teixeiriano e o optimismo leonardiano, junqueiriano, e pascoaliano, diferença essa onde, como se torna resultante, se afasta também do optimismo futurante e messiânico do seu mestre Sampaio Bruno.

Pensador e hermeneuta de uma “antropologia naturalista e transformista”, ⁽⁶⁷⁾ o filósofo de Matosinhos afirmou uma perspectiva da natureza e da história segundo um critério transformista de base evolucionista, sem violento compromisso ideal com o domínio cultural do Positivismo.

V / LINGUÍSTICA, FILOLOGIA E SIMBOLOGIA

Eixo do pensamento de Teixeira Rêgo é a Filologia, através da qual cumpre o trânsito da indagação ao revelado e ao oculto na expressão linguística, oral e escrita. Uma das causas do menor valoramento do ilustre filho de Matosinhos consiste na geral impreparação filológica dos seus leitores, que não foram elucidados para a inteligência das relações substantivas da Filologia e da Teologia, através do saber filosófico.

Ao modo do que sucede com Bruno, há uma ascendência, que vai da degradação para a homogeneidade do absoluto. A degradação e a sagração encontram-se noticiadas, de modo crítico ou pseudonímico, na língua e na palavra, e o enigma procurado por Bruno na ética existencial é também pesquisado por Rêgo na ordem linguística. O filólogo procura, na Filologia, os argumentos ou provas demonstrativas do ternário brunino: queda ou degradação afectadora do próprio ser divino, absoluto, e homogeneidade do absoluto, com restituição da dignidade divina a Deus. A palavra é, portanto, e sempre, um enigma, cuja verdade cumpre revelar para

conhecimento do mistério último que ela sugere, insinua ou propõe. ⁽⁶⁸⁾

Dos modos de filologicizar, salientamos dois: o mecanicismo, que tudo situa na ordem fenoménica e na mecânica dos órgãos, mecanicismo esse que, na época, se apresentava vestido da linguística positivista; e o biologismo, que entende a palavra como um dom, inspiração e revelação, dependente da inteligência criadora, e manifesta através dos órgãos, pelo que os órgãos são posteriores à língua, ou à palavra. Os órgãos adaptam-se à necessidade de libertar a palavra; nunca a palavra se sujeita à configuração do órgão dado. ⁽⁶⁹⁾ A concepção mecanicista origina a linguística, mas a concepção biológica garante a Filologia, onde se aborda o enigma do pensamento e o revelado do enigma, a palavra, como pau de dois bicos. O elenco dos autores e das obras citado por Teixeira Rêgo evidencia a abertura às ciências antropológicas alemãs. Todavia, um mínimo de positivismo é esperável de um autor mergulhado num ambiente positivista. Com efeito, quem eram os linguistas mais respeitados em seu tempo, na escola portuguesa?

A falta de um censo bibliográfico-cronológico na especialidade da Antropologia Cultural, com incidência nas disciplinas da Etnologia, da Etnografia, do Folclore e da Linguística, tolda-nos a visão clara dos antecedentes e consequentes daquelas ciências, artes, ou disciplinas. Em 1965, labutando com maior interesse na área etnográfica, tivemos ensejo de sugerir a um probo investigador etnografista, e especialista na obra de José Leite de Vasconcellos, a necessidade de realização de uma bibliografia etnográfica, convencidos de que esse nosso amigo — o nome aqui fica: Paulo Caratão

Soromenho — era o autor indicado para levar a efeito tão meritória tarefa. Manifestou ele, porém, a consciência de como a tarefa, sendo aliciante, se mostrava de real dificuldade, tanto em termos de pesquisa, como de confecção, como, ainda, de publicação. Referia como exemplos possíveis, mas incompletos, as experiências da “Bibliografia Filológica” do Centro de Estudos Filológicos, da “Bibliografia Científico-Literária Portuguesa”, de Jorge Dias, no *Bosquejo Histórico de Etnografia Analítica* e, enfim, da ampla informação constante das edições da *Etnografia Portuguesa*, de Leite de Vasconcellos. Na área da Linguística, José Pedro Machado teve uma valiosa oportunidade quando Eduardo Salgueiro lhe incluiu a *Breve História da Linguística* na série “Cadernos Culturais”, da Editorial Inquérito. Pedro Machado dispunha de acuradas informações e poderia, com algum cuidado, simpatia e devoção, ter dedicado pelo menos um capítulo orgânico, crônico e lógico, à Linguística portuguesa, de modo a abranger as áreas relativas e correlativas.

A dificuldade de uma abordagem ciente à Etnolinguística e de um modo geral à Antropologia Cultural, depende da falta de um instrumento de consulta, ainda que só relativo a uma época, considerada entre os inícios do Romantismo e o fim da primeira metade do século XX, época essa onde avultariam, julgamos, as incidências da antropologia positivista, do realismo inglês e das ciências antropológicas alemãs, que deveras motivaram as escolas conimbricense e lisbonense. As ciências antropológicas alemãs vinham carregadas de pós-kantismo, com todo o teor de idealismo, mesmo que na vertente mais concreta do fenomenologismo. Na escola alemã, a Antropologia,

com suas disciplinas maiores e menores, constituiu um laboratório de formas de uma outra arte, de um outro saber, a Filosofia, da qual a Antropologia demorou a desligar-se, se é que alguma vez se desligou — da Filosofia continuando a ser uma bolsa de dados, acerca do *estar do homem*.

O inovador português nestas disciplinas foi Francisco Adolfo Coelho, iniciado nas escolas alemãs, com esfuziante formação românica, atento ao magistério de um Diez. A ele se deve a introdução da Filologia moderna, a qual não isolou do contexto existencial, pois as vigílias que dedicou à Fonética, à Morfologia, à Gramática Geral, dedicou também à literatura popular. A influência de Teófilo é, porém, relevante. A cadeira de Antropologia coimbrã foi fundada em 1885, nela se distinguindo um sociólogo de formação teofiliana, Teixeira Bastos. No Porto, cadeira análoga foi criada (1911) e nela se desenvolveu, porventura, a componente mais avantajada da nossa Antropologia Cultural, uma vez que à sua sombra nasceu a Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, em cuja esfera se distinguiram, por seus contributos, por vezes pequenas mas úberes monografias, autores que vão desde Damião Peres a Teixeira Régio e de Mendes Correia a J. Santos Júnior.

O carácter positivizante desta Antropologia oitocentista, e já novecentista, ainda se imbui de outros afluentes: evolucionismo, transformismo, vitalismo, mecanicismo. Todavia, uma constante percorre esse carácter, a visão romântica inicial, a que o método preferido por cada antropólogo dá razão de ser. As metodologias positivista, evolucionista e mecanicista, nunca destruíram, na nossa Etnologia, o carisma

romântico, pois que toda ela, ou quase toda ela, assenta em uma nítida e acarinhada “saudade da terra”.

A partir de 1919 há certa curiosidade nas orientações linguísticas de Coimbra e do Porto. Além, prevalece a metodologia positivista; no Porto, e por iniciativa de Teixeira Rêgo, os alunos de Filologia Românica recebiam a iniciação no estruturalismo de Fernando de Saussure, cujo *Cours de Linguistique Générale*, na edição de Charles Bally e de A. Séchehaye (1916) já era dominado pelo humanista que Leonardo contratara para a portuense Faculdade de Letras. Fernando Saussure, com as novas propostas de linguagem estática e de linguagem evolutiva, envolvendo uma concepção de díade existencial, segundo os ritmos sincrónico e diacrónico, só muito depois acharia audiência maior no país. Naquela data era uma novidade para os estudantes, aos quais a sua doutrina era exposta e comentada. Foi neste ambiente que se formulou — com ramificações derivadas de outras fontes — a Etnolinguística portuguesa, ainda que o conceito de Etnolinguística enquanto tal seja posterior. A importância do Porto na moderna linguística passa também pelo núcleo da revista *Lusitânia* (1924-1929), cujos escritores se orientavam para a Etnografia e para a Linguística, para a Etnolinguística, segundo o critério de uma quase espontânea objectologia. Convém, no entanto, memorar que a chamada Objectologia só se divulgou nas universidades portuguesas a partir de 1931, por iniciativa de Manuel de Paiva Boleó, ao traduzir o conceito de *Sachwissenschaft*, proposto por Rudolfo Meringer na obra *Wörter und Sachen, Palavras e Coisas*. Havia diferenças de fundo e de método entre os escritores de *A Águia* e de *Lusitânia*, mas a ambas é

peculiar um nacionalismo romântico, cuja valoração dos factores da espiritualidade popular lhe merece primazia. Enquanto os escritores de *A Águia* recriavam, segundo a arte poética e a especulação teórica, os superiores mitos portugueses, os escritores de *Lusitânia* apresentavam-se como memorizadores de puras tradições. Não as recriavam, mas registavam-nas em todas as facetas da morte e da vida, continuando a preferência que, na área etnológica, já vinha desde 1860.

Olhando de raspão para os decénios que decorrem de 1860 a 1930 — introdução e morte do Positivismo — encontramos nomes, quais os de Francisco Adolfo Coelho, (fal. 1919), iniciador da moderna linguística, defensor da teoria psico-social, mas desobediente ao determinismo da escola alemã de Frederico Diez (fal. 1876); A. R. Gonçalves Viana (fal. 1914), que se especializou como foneticista; Augusto Epifânio da Silva Dias (fal. 1916); Guilherme de Abreu (fal. 1906), investigador das matrizes orientais; J. Gonçalves Guimarães (fal. 1919); Carolina Michaelis de Vasconcellos (fal. 1925) e José Leite de Vasconcellos (fal. 1941) — sendo que os três últimos, psicologistas, etnologistas e positivistas, deram preferência à matriz latina. ⁽⁷⁰⁾

Estes autores, a par de estrangeiros como Darmesteter, Hatzfeld e Littré, aparecem nos estudos linguísticos de Teixeira Rêgo — embora nem sempre lhes aceite os pontos de vista. No predomínio positivista, o pensador dispunha do conhecimento da obra de Fernando Saussure (fal. 1913), genebrino, formulador da linguística estática ou sincrónica e da linguística evolutiva ou diacrónica, que levou a entender a linguagem como sistema de signos. A cinemática de

Saussure, com as visões sincrónica e diacrónica — estática e evolutiva — não podia desagradar ao intelecto sinalista, ou signalista, de Teixeira Rêgo, que no processo de Saussure encontrava instrumento para as abordagens de tendência enigmática. Por isso, o facto de ele explicar Fernando de Saussure nas aulas, ⁽⁷¹⁾ e por isso, a verdade de se distinguir — no quadro da linguística positiva — pelos “estudos aparentemente afastados da linguística, mas sem os quais a filologia degenera até ao gramaticalismo da mais baixa espécie”. ⁽⁷²⁾ Quer dizer: da linguística faz parte o estudo da hierologia, pelo que, na obra de Rêgo, devem ser também considerados como estudos e controvérsias linguísticas, esses que dedica aos actos geralmente situados na história comparada das Religiões.

A Filologia é, para Rêgo, a arte de decifrar signos e símbolos, orais ou escritos, vocabulares ou hieroglíficos, rituais, teatrais, litúrgicos e cripticos. Uma letra tem três valores: o de sinal singular, o de sinal visual e o de sinal auditivo, em que a letra não soa como letra, mas como palavra. Um carácter é uma letra, mas pronunciado é uma palavra, ainda que monossilábica. Os ritos são textos. Por exemplo, no baptismo, pôr o sal, deitar a água; ou no matrimónio, meter a aliança; nada significam sem o recurso à palavra que lhes dá o significado. O gesto é também símbolo e, nessa medida, palavra. A palavra é um gesto da inteligência, tanto como o gesto é palavra do silêncio transmitido pelo recurso à expressão fisionómica ou corporal. Tudo, no Universo, proclama a verdade do Verbo. O silêncio é a palavra em repouso.

Então, toda a escritura, toda a palavra, é uma Cabala. As letras trocam-se, confundem-se ou sobrepõem-se. A

tipografia pode alterar o texto matriz e criar outro texto, apócrifo ou degenerado. *Elisão* pode originar *ilusão*, *casal* é motivo para *casar*, a *dúvida* transforma-se em *dívda*, e *falar* pode devir *falir*. A teórica cabalística das letras e das palavras fornecia a Teixeira Rêgo o argumento para não aceitar à letra as passagens inverosímeis do Antigo Testamento, pois admitia que, no trânsito dos copistas, houvesse alteração do dado inicial. Aceitava, desse modo, a lei judaica de proibição das Bíblias corruptas, ou indevidamente copiadas, já que a alteração de um iota altera a Tora, imutável. Pouco lhe interessava a mecânica da transformação dos fonemas, no que divergia dos positivistas. Estava mais atento à evolução transformativa dos valores, postulando a manutenção do original.

Esta posição tornou-se vinculativa perante a reforma ortográfica da República, inspirada por Luís António Verney e querida pela mentalidade positivista. Com efeito, a reforma ortográfica tinha, aqui, um antecedente iluminista, Verney, que, em tempo, ⁽⁷³⁾ materializara a língua, empobrecendo-a do rigor formal. Verney dizia que ouvia o *b* na palavra *obstáculo*, mas que não ouvia o *b* em *homem*. Motivo para se manter o *b* e extrair o *h*, assumindo que as letras só servem para serem ouvidas, nunca para serem vistas, jamais para serem interpretadas. Os reformadores aceitaram muitas das sugestões de Verney, procurando uma escrita concorde com a audição e divorciada da visão, sem respeito pela simbólica das letras, cuja presença atesta a matriz iniciática. Como é óbvio, na palavra *homem*, e segundo a Cabala, *homem* é a letra H. O segundo som vem por acréscimo, é como que um eco da presença hominal. A letra *y* não é uma vogal, mas a reforma positiva

transformou-a numa vogal, *i*, sem atender à dignidade simbólica da sua realidade como não-vogal no contexto vocabular. O ouvido ouve, mas a vista vê. Retirar um sinal a uma palavra é ocultar, à vista, a intrínseca realidade da mesma palavra.

O sinal e o tonal fazem a palavra. Não obstante, apesar das propostas em contrário, elaboradas por Teixeira Rêgo, que tentava reassumir a pureza inicial, os grafismos ilumino-positivistas prevaleceram contra a tese de que a palavra é, para além de um corpo material, uma ideia formal, uma forma espiritual, um símbolo em sua inteireza. Nem toda a correspondência fonética tem equivalência simbólica, por isso que importa distinguir entre homónimos, homógrafos, sinónimos e antónimos. A proposta de Teixeira Rêgo para a manutenção dos sinais *y*, *ph*, *trema*, *consoantes dobradas*, reveladores de uma sabedoria integral, deriva de mais do que de um acto de mecânica fonética: ele vislumbra na palavra um símul, um símbolo, uma natureza que a palavra tenta dar sem cortes nem censura. Por isso, “pelos seus estudos de hierologia e de etnografia, chegou a conclusões incompatíveis com todas as formas de positivismo linguístico”. (74) Letra, palavra e símbolo foram temas da controvérsia filológica de Rêgo, que adiantou teses arrojadas, documentando-as com argumentos, provas e demonstrações, que só não colheram maior repercussão, porque, desta Finisterra, o eco mal se ouve na pagã Europa.

Em 1894, os Padres José Brenha e Rafael Rodrigues descobriram em Alvão (Vila Pouca de Aguiar), um conjunto de símbolos, designado por *Alfabeto do Alvão*. Acerca deste achado arqueológico fizeram-se declarações várias, algumas roçando pela calúnia aos

descobridores, como se estes houvessem congeminado uma filológica aldrabice. A escola positivista não podia admitir a antiguidade do Alvão; aceitá-la, seria denegrir os sábios mestres da escola, que também se mostrou renitente a aceitar as ilações que, a propósito de um alfabeto ocidental, eram extraídas por outros especialistas, que punham em causa a prioridade do alfabeto de Glozel. Ricardo Severo, Rocha Peixoto e Mendes Correia analisaram o achado em profundidade e, após longa polémica, Mendes Correia — uma das mais seguras cabeças do evolucionismo científico português — aceitava a tese de o Alfabeto do Alvão ser autêntico, de que a sua antiguidade é um facto, datando, do período neolítico.

Orientalista, mas não tanto que olvidasse a situação ocidental, Teixeira Rêgo contestou parte da tese de Mendes Correia. Não se admirara com a descoberta do Alfabeto de Glozel, por, já nessa altura, conhecer o de Alvão. A seu ver, contra os defensores de Glozel, os caracteres e a morfologia do Alvão demonstram que, sendo embora neolítico, é de maior antiguidade, e que a origem do alfabeto deve ser procurada tanto no Oriente como no Ocidente europeu, numa das bolsas peninsulares europeias, já que nestas bolsas se formaram as culturas europeias: Grécia, Itália e Hispânia. Sendo embora uma degenerescência do Madelenense, ⁽⁷⁵⁾ o Alvão garantia a certeza da existência de uma matriz evolutiva, a partir do espaço ariano e celta de Trás-os-Montes. Ricardo Severo aderiu, logo que testemunhou a descoberta, ao teor neolítico e antiquário do Alvão, porque estava mentalizado para inferir que, numa área de tanto valor arqueológico, tudo era passível de espera. Os ídolos antropomórficos e zoomórficos, as pedras

com covinhas, os sinais solares e lunares, as inscrições epigráficas indecifráveis, punham a claro a notícia de uma vida cultural que jazia oculta. Jazia, e jaz ainda, embora caiba assinalar que o conjunto cifra uma unidade linguística e religiosa — e que só através de uma metafísica, mesmo apenas simbólica, se torna possível valorar essa unidade. O simbolismo de Teixeira Rêgo, aliado da visão metapsíquica, não ficaria indiferente à mensagem do oculto — tudo, ali, era língua.

Para um ariano-orientalista do nível de Teixeira Rêgo, a reforma materialista constitui um atentado primordial. Extrair o *h* de *homem*, transformar o *y* em *i*, reduzir o *ph* a *f* ultrapassa o acto de castração. É a decapitação do homem, a pena de morte aplicada ao homem, senão no corpo, na alma que o significa. Humanista e antropólogo, é evidente que, ao gosto de Protágoras, também para ele o homem é a medida de todas as coisas, enquanto são e das que são, enquanto não são. O dito de Protágoras é assimilável a uma ideia hebraizante — se o homem é a medida de todas as coisas, e se o homem é a imagem de Deus, Deus é a medida de todas as coisas. A ideia de Deus é a medida da ideia de todas as coisas. O pensador não conclui o silogismo com explicitude, mas, no recurso da pesquisa, extrai a analogia do corpo humano, por este ser o microcosmos, o compêndio da vida criada.

No estudo dos caracteres, prestou constante atenção ao símbolo — e o Alvão veio confirmar-lhe a tese de que sinais objectivos eram simultaneamente sinais simbólicos. Assim, viu a *escada*, cuja presença assinalou e comparou na sua aparição em diversos pontos do globo, em diversos contextos culturais e vivenciais. Ao símbolo *escada* dedicou oportuna meditação, ⁽⁷⁶⁾ demonstrando

que a escada, vertical ou horizontal, é um sinal alfabético. A escada é símbolo da Gnose, e serviu-lhe para evidenciar uma tese de Filosofia da Religião acerca de um estado inicial puro, seguido de um estado posterior, impuro ou degradado, de que o homem tenderia a libertar-se, mesmo que, para tanto, recorresse à simbólica do sacrifício. A *escada* simboliza o teor das costelas masculinas, harpa da criação geracional da mulher, intermediária, ou anjo, do pecado original?

O corpo humano é, na visão biológica, o espelho especulativo da palavra. Não há palavras humanas criadas fora do homem. As mesmas onomatopeias surgem do ouvido; e as explicativas surgem da anatomia, psíquica ou somática. Um dos mais sérios contributos para uma parcial demonstração da tese antropológica surge na genealogia do substantivo *gonzo*. A escola positivista radicava o substantivo em *gonphus*, e Gonçalves Guimarães, Leite de Vasconcellos, Carolina Michaelis e Cândido de Figueiredo, recusaram a proposta de Rêgo, embora este último evidenciasse alguma dúvida na negativa. Ora, o substantivo *gonzo* significa uma articulação, extraída por analogia do corpo humano, do mais próximo, a *mão*. *Gonzo*, deriva, pois, de *condvile*, a articulação dos dedos. A tese, publicada em *A Águia* (1915) ⁽⁷⁷⁾ concitou as diferenças, e só colheu do conselho de D. Carolina para que Rêgo continuasse a obra como “um valente obreiro no campo filológico”. ⁽⁷⁸⁾ A explicação teixeiriana não entrou nos Dicionários, mas afirmou a realeza do único penhor ainda agora possível: a Filologia não é a ciência da linguagem, é a arte dos símbolos, em que o Logos se exprime, ou manifesta, isto é, dá a mão.

Apesar de preferir situar a origem da vida humana a Ocidente — e isto porque a vida humana introduz o ocaso na existência — Rêgo estava avisado quanto aos factores orientais na expressão humana em geral. Mostrou isso por várias vezes, mormente nas etimologias de *abrolho* e do verbo *haver*.⁽⁷⁹⁾ O recurso ao sânscrito, mais do que ao hebraico, num autor que dominava tantas línguas, obturava o caminho aos latinistas, e dificultava o acesso aos que não dispunham de educação bíblica. Embora o testemunho bíblico seja pouco nos escritos de Rêgo, importa salientar a sua iniciação hebraica, apoiada em conhecimentos pessoais de individualidades hebraizantes: Nahum Slousch, que sugeriu fosse contratado para professor de hebraico na Faculdade; Moses Bensabat Amzalak, que esteve quase contratado para a mesma Faculdade; e o marrano portuense Artur Carlos de Barros Bastos (Ben-Rosh), que regeu a cadeira de hebraico na Universidade, ao mesmo tempo que preparava a restauração da Comunidade Judaica do Porto, e com quem Rêgo deverá ter aprendido a valorar os factores da tradição bíblica no depósito cultural do povo.

Inteligia que a linguística não é um saber de língua morta, e que toda a língua é viva, embora sob as espécies da metamorfose. Pelo estudo da vida aprende-se a palavra e vice-versa, nunca separando a palavra da vida: a palavra morre tanto como morre a vida. Nada se perde, tudo se transforma.

VI/ EVOLUÇÃO MÍTICA E IMAGINAÇÃO LITERÁRIA

A educação pela estética substitui, nas épocas de crise espiritual, a educação religiosa. O fenómeno tem dupla origem: no magistério que sabe carecer de uma adequada *didaké*, ou catequese religiosa, e, por isso, opta pela *estesia*, ou iniciação estética, como forma e método de aperfeiçoar os sentimentos e de apurar as tendências em sociedade; e no magistério, que absolutamente carece de uma tabuada religiosa e preenche o vazio com uma tabuada estética.

A literatura como forma de iniciação moral, política e ética encontra neste lugar uma ampla actividade significativa, posto que, estética. A literatura raro deixa um dos seus mais profundos caracteres: o vector religioso. A literatura pela literatura é uma equação irresolúvel. Toda a literatura se orienta no sentido da formulação encantatória dos princípios éticos, morais e políticos, ainda que vá por via negativa, ou pela saliência do contraste, como se verifica na literatura da náusea existencialista. Superiores paradigmas morais são o “Avarento”, o “Hipócrita” e outros de análogo teor, que se destinam a demonstrar como não se deve ser nem proceder. O “Generoso”, o “Sincero” são os seus

opostos, e têm por fim animar o mesmo conhecimento ético, demonstrando como se deve ser. O preceito “diz-me como és, dir-te-ei quem és” colhe complementaridade noutra “diz-me como não és, dir-te-ei como deverás ser”. A literatura, sendo *letradura*, é seara de saber expresso; e o saber autêntico tem a ver com os últimos fins do homem e, pois, com os dons do Espírito.

Antes que a escola oficial o soubesse, já a escola popular reconhecia o valor didáctico da literatura e dele fazia pragmático e propedêutico uso. A bem dizer, da literatura é peculiar a função religiosa, e esta função torna-se visível e amável nos contos tradicionais, infantis ou juvenis, e nas parábolas e comparações para gente adulta, pois da literatura tradicional é próprio o vector iniciático. ⁽⁸⁰⁾ A asserção só se torna surpreendente quando as culturas esquecem essa regra primordial, posta em relevo, durante e depois do século XIX, pelos ensinamentos dos irmãos Grimm, de Mircea Eliade e de Claude Lévi-Strauss.

O Romantismo, época espiritual em que a erupção da subjectividade pôs em causa o valor do dogma como via de objectividade, buscou na tradição da história literária o sucedâneo para algumas carências, tanto mais que a descoberta da mitologia helénica evidenciou o carácter paidêutico dos mitos ou das lendas gregas e chamou a atenção dos povos para o seu próprio património espiritual. A crise positivista, talvez a fase decadente do Romantismo, com sua inibição dogmática e simultânea apetência religiosa, valorizou em altura o teor tradicional e iniciático dos contos e das lendas, ainda que o ensino oficial, mais preocupado com a formação profissional, se risse, ou desfizesse nesses

achados de pepitas de ouro que a literatura popular lhe aportava. ⁽⁸¹⁾

Para Teixeira Rêgo toda a literatura é uma forma de iniciação. Esta iniciação não é abstracta, mas tem expoente: o expoente da iniciação religiosa, como via de introdução nos enigmas e nos mistérios. Não há literatura sem propósito e, nas mais das vezes, o texto anódino constitui uma mensagem críptica, em que uma funda controvérsia se oculta. A literatura é sempre literatura de ideias, exprime ora e logo uma ideologia: a crença, a convicção, a situação e a oposição. Em dois níveis é situável a filosofia da literatura de Teixeira Rêgo: o nível da literatura iniciática ou educativa, e o nível da literatura polémica ou combativa.

As origens populares dos mitos históricos merecem o seu apreço, já como divulgador dos lugares selectos da literatura educativa — dirigiu a Biblioteca Popular e Infantil da “Renascença Portuguesa”, para a qual traduziu textos — e descobriu a relação do sol nascente e do sol poente, na medida em que, maugrado a influência da antropologia e da cultura alemãs, soube valorar o conteúdo das formas populares de óbvia matriz oriental, em que o caminho árabe das Mil e uma Noites foi mais significativo do que o caminho francês. A importância do caminho francês tem outro lugar, que não este da literatura educativa. O Animismo — de que algum evolucionismo se apresentou grávido — insistiu na catarse das tradições, mesmo as tidas como negativas e supersticiosas. Ainda que as supersticiosas fossem objecto de combate, os animistas tendiam a salvar as superstições poéticas, os mitos e os contos, por serem consideradas fontes de ficção e de uma filosofia panteísta, tão agradável ao Animismo. ⁽⁸²⁾ É de

reconhecer, por isso, o serviço prestado pelas correntes evolucionista e animista na recolha das tradições populares iniciáticas, para cuja compreensão falhou, na devida altura, o contributo de uma leitura exegética da escola cristã.

Os resíduos bíblicos e talmúdicos foram atendidos, ainda que se tornasse difícil descobrir a matriz sob as formas cristianizadas da cultura popular europeia. No ver de Rêgo, a *bagadah*, ou narrativa moral para iniciação moral e ética no judaísmo, sendo constituída por alegorias, parábolas, exortações, comparações, mnemónicas e lenga-lendas, fixa ritmos intencionais na memória colectiva. No tempo em que Teixeira Rêgo meditava a literatura infantil, a Sinagoga do Porto, através da acção do capitão Artur Carlos de Barros Basto (Ben-Rosh), procedia ao inventário das tradições judaicas delidas na memória portuguesa do Nordeste. ⁽⁸³⁾ A inferência do conteúdo delido para os grandes mitos bíblicos não se tornou difícil, por evidente aos iniciados. A lenga-lenga intitulada *A Formiga e a Nere* é uma variante da narrativa hagádica *O Cabrito*, destinada pelos pais a iniciar os filhos no conhecimento de um dos atributos de Deus, *Shadai*, a Omnipotência. Parlendas infantis como *João Pequeno* e *Sentença Justa* glosam a Justiça Divina e o direito salomónico, bem como a ideia de Providência. E, neste quadro analógico, o filólogo portuense intui, com recurso à literatura comparada, o vector das constantes na variedade das regiões. Mitos hebraicos encontram espelho em contos do Extremo Oriente e, estes, por sua vez, identificam-se com sagas russas e escandinavas, muitas das quais têm termo comparativo na mitologia sânscrita. Tais são os casos dos contos *João Mandrião* e *O Peixinho Encantado*,

cuja figuração leva Teixeira Rêgo a remeter para a deformação do episódio do Dilúvio. ⁽⁸⁴⁾ Análogo teor se desprende do conto *Emiliano Parvo*, que vivia numa “ilha muito bonita” — alusão ao Paraíso — e da figura mítica do peixe *Lúcio*, um animal agradecido a Noé, nítida alusão ao Dilúvio, ⁽⁸⁵⁾ que ele aceita como acontecimento histórico, dada a sua presença em tão remotas tradições.

Que é, nesse caso, a literatura infantil? Postulando o triunfo dos contos tradicionais e a recusa à literatura infantil constituída por narcóticos, diz o educador: “Os contos tradicionais populares são elaborações de antiquíssimas ideologias, onde se aglomeram vestígios míticos, factos de remota história, alusão a fases culturais e culturais dos primitivos”, ⁽⁸⁶⁾ ou seja, os contos infantis são como que um Antigo Testamento, dado noutra dimensão. O inacreditável é verosímil; e o impossível só o parece por estar dado em fragmentos destituídos da unidade histórica a que se referem. O culto e a cultura são o teor da literatura, que é um valor religioso. Teixeira Rêgo, que não era um pragmatista ocluso, talvez o fosse no domínio da literatura, em que, no propósito educativo, lhe seria possível aceitar uma visão pragmática como “filosofia das soluções possíveis”. ⁽⁸⁷⁾

A visão propedêutica da literatura infantil levava-o a postular o primado da educação literária e artística, sem a qual a educação política era de nulo efeito. Apoiado na psicologia de Ribot e interessado no desenvolvimento da imaginação, Rêgo dizia que a educação literária era essencial, mas nunca disse que deveria ser a única, tanto mais que ele sabia que essa educação acabaria por afluir a outra, política ou religiosa, por imposição dos

paradigmas e dos arquétipos. Mas toda a educação deveria começar por aí: “as primeiras leituras a fazer às crianças, deverão ser os contos populares ou com base nos contos populares, os rimances”.⁽⁸⁸⁾ O ensinamento enquadrava-se nos interesses da “Renascença Portuguesa” e, por isso, Rêgo quis dar testemunho prático, elaborando dois trabalhos, hoje significativos na sua obra: a tradução dos *Contos* (1914), de Marie Catherine Jumelle de Berneville, Comtesse Aulnoy, e a tradução e coordenação da *Pequena Antologia Clássica. De Homero a Tolstoi*. Mesmo sem metafísica prévia, é como se ele visse, nos contos, a notícia do que, no mundo, restava do submundo e do transmundo, valorizando os contributos dos irmãos Grimm, de Perrault e de Madame Aulnoy, que apresentavam o condão de se inspirarem nos contos tradicionais, com referência às grandes coordenadas da Religião: os animais agradecidos, a montanha encantada, a planta da vida, o Paraíso.

A selecção de textos clássicos visa preencher o segmento sequente à imaginação — a *iniciação* nos paradigmas morais e éticos, não incluindo autores portugueses, por ser intenção preparar um segundo volume, só a eles destinado. Não obstante, o que importa neste livrinho do autor — saído numa valiosa colecção, onde já tinham sido editados textos de Lessing e de Jaime Cortesão, entre outros — é a ordenação ao propósito da educação cívica com fundamento moral, que, na visão de Teixeira Rêgo, passa pelo conhecimento do Mal como fenómeno social e como deficiência individual.

VII/ LITERATURA: EVIDÊNCIA E OCULTAÇÃO

Pensador tão versado na letra e na palavra não ficaria indiferente ao texto. Aliás, Teixeira Rêgo é propositor de teses deveras originais na história da Literatura Portuguesa, cuja exegese efectuou numa base comparada, recorrendo, por isso, aos conhecimentos de que dispunha acerca das literaturas antiga e clássica ⁽⁸⁹⁾, e à sua capacidade de leitura, a nosso ver comparável à de Bruno. O primeiro estudo de fundo na Literatura Portuguesa foca o movimento literário na Idade Média, ⁽⁹⁰⁾ discorrendo sobre a poesia dos Cancioneiros e respectiva problemática e sobre a prosa e respectivos ciclos da Bretanha, da França, da Grécia e de Roma.

As teses de maior originalidade referem-se à poesia e, nesta, às cantigas de amigo e às cantigas de amor. A originalidade galaico-portuguesa das cantigas de amigo era, na época, proposta pela maior parte dos romanistas, fazendo escola a tese de Teófilo Braga, segundo a qual a tradição lírica galaico-portuguesa se estabeleceu “fora de toda a influência directa ou imediata dos trovadores occitânicos”, ⁽⁹¹⁾ opondo-se ao critério de D. Carolina M. de Vasconcellos, para quem a cantiga de amor é o ponto de partida da cantiga de amigo. A tese da

originalidade acabou por ser aceite, ⁽⁹²⁾ e para isso contribuiu a força do paralelismo na poesia portuguesa medieval. Teixeira Rêgo rejeitou esta originalidade, seguindo a tese médio-latinista, pelo que achou não ser o paralelismo o factor característico das cantigas de amigo, como também o não seria o facto de ser a mulher a falar. Demonstra, aliás, exemplos típicos na tradição provençal para rejeitar a tese galaico-portuguesa, deixando sugerido que a cantiga de amigo é a cantiga de amor, modificada na Galiza e em Portugal. ⁽⁹³⁾ Essa tese importava sobremodo a Teixeira Rêgo, por lhe dar a possibilidade de alargar à lírica medieval o que julgava ser característica essencial da poesia provençal: o cripticismo polémico, o veículo da heterodoxia e, também, da heresia.

A poesia provençal nasce nas *côrtes de amor*, envolta num jogo ocultista, o “trobar clus”, o estilo *car*, diferente, e até oposto, à intencionalidade do trovar *plan*, *leu* ou *legier*, despido da intenção que em verdade caracterizaria o trovar ocluso. A poesia, aí, é conspiratória e revolucionária, gnóstica e cátara, pelo que, a partir da acção dos trovadores, importa compreender as *côrtes*, “mormente tendo-se em vista que *amor* era Roma às avessas, anti-Roma, como sugerira, entre outros, Aroux, nos seus estudos sobre Dante”. ⁽⁹⁴⁾ Sem prejuízo do aspecto lúdico, Teixeira Rêgo valoriza o motivo da anti-Cruzada, o movimento anti-Roma, a síntese provençal da Gnose e da Cabala, em que se aliavam a reminiscência pagã da velha Europa, a simbólica cabálica e a mitologia gnóstica. A poesia serve mais para *advertir* do que para *divertir*, e este aspecto é relevante porque, na teoria religiosa do pensador, tudo se liga a um centro: a recuperação das

origens. A tese, já elaborada muito tempo antes, foi continuada por Dante Gabriel Rossetti, e desenvolvida por Denis de Rougemont, ⁽⁹⁵⁾ e por aí se tenta evidenciar como, no amor cortês, o perfeito cavaleiro corresponde ao albigense, como a dona representa a igreja herética albigense e, o marido tirânico, a Igreja de Roma, a *Roma enganairitz*, dos serventeses de Cardenal e de Figueira. No inventário das heterodoxias medievais hispânicas, inventário esse efectuado por Frei Álvaro Pais, no *Collyrium Fidei Adversus Haeresis*, não é difícil pressentir ecos da teoria poética e gnóstica que via, na Igreja, a Grande Meretriz.

Todavia, e pese embora o conhecimento de Teixeira Rêgo acerca dos autores que postulavam a tese do *amor* como anagrama de *Roma*, para significar *contra Roma*, cremos que a confirmação a recebe do convívio com Sampaio Bruno que ao tema dedicou curiosos estudos, só tarde reunidos em volume, *Os Cavaleiros do Amor*, em que sobressai a exegese dos símbolos e do ocultismo, em que se escondia a reacção contra a unidade da Igreja católica. Como podemos inferir, as ideias de Bruno acabam por constituir uma teoria da Literatura Portuguesa, em que a especulação sobre o factor sugerido ou oculto ultrapassa a análise dos factores evidentes. A teoria da literatura torna-se, então, uma arte do oculto.

A teoria da literatura como arte do oculto — aplicada por Rêgo a outras manifestações da vida humana — surge também a propósito da prosa, uma vez que remete a origem de Barlaão e Josafat para o *Lálita Vistara*, oriental, em que se narra a vida de Buda. Os ramos teosóficos e gnósticos da nossa primeira metade do século XX aceitaram bem estas ligações ou

inferências, pelo facto de elas garantirem a existência de um tecido unitário, matriciado no Oriente. A esta tendência cumpre referir também o tentame de Rêgo para encontrar uma solução judaica para o livro *Amadis de Gaula*,⁽⁹⁶⁾ tentame que não nos parece conseguido, embora não saibamos se atingiu o objectivo no livro que prometia sobre Bernardim Ribeiro, e que teria ficado, ou inconcluso, ou inédito.⁽⁹⁷⁾

O *Amadis* introduz-nos na matéria judaica, em que Teixeira Rêgo efectuou, porventura, os mais arriscados exercícios de teoria da literatura, sempre com base na exegese do cripticismo. Onde a história identifica três pessoas — Bernardim Ribeiro, Samuel Usque e Leão Hebreu — Teixeira Rêgo confirma essas três, mas intui a existência de uma outra. A sugestão nasce no estudo do *Livro da Menina e Moça*, em que, para explicação de certas possibilidades propostas pela crítica, se levantava a questão de saber porque, sendo um livro idólatra, ele fora impresso na tipografia judaica de Ferrara. A hipótese mais aceite era a de Carolina Michaelis, para quem o livro fora impresso em Ferrara por gratidão de Samuel Usque a Bernardim Ribeiro, a quem teria imitado no estilo cromático e pastoril. Teixeira Rêgo discordou da hipótese e visou demonstrar como Samuel Usque nada devia a Bernardim, uma vez que o cromatismo de Usque dependia de Sannazzaro. Não identificou nenhum escritor cromatista português anterior a 1553, ano da publicação da *Consolaçam às Tribulaçoens de Israel*, de Samuel Usque, havia pouco editada por J. Mendes dos Remédios. Baseando-se no contexto cronológico e nas relações culturais, Rêgo concluiu que o cromatismo de Usque é bebido em Sannazzaro, e que de Usque parte a influência para o

autor da *Lusitânia Transformada*, Fernão Álvares do Oriente; e que Usque, não Bernardim, foi o introdutor do cromatismo na literatura portuguesa ⁽⁹⁸⁾ cromatismo esse devido ao poeta da *Arcádia*. A literatura judaica fôra, portanto, a introdutora do pictural na literatura portuguesa e esse pictural tinha uma origem italiana. ⁽⁹⁹⁾

De pé continuava o problema da identificação das pessoas. O esquema de Teixeira Rêgo conclui pelo seguinte: Bernardim Ribeiro era judeu, e judeu de categoria; e, na obra, parodia os ritos cristãos; Usque e Bernardim só se relacionam na matéria hebraica; Manuel Gomes é o anagrama regular de Samuel Usque; e Bernardim Ribeiro é o anagrama regular de Judah Abravanel: Bernaldim. Logo, o autor do *Menina e Moça* é Judah Abravanel que, por sua vez, não se identifica com Leão Hebreu, o autor dos *Diálogos de Amor*. ⁽¹⁰⁰⁾ Apresentava, assim, uma solução radicalmente diferente das apresentadas por Teófilo Braga, Carolina M. de Vasconcellos, Silva Gaio e Mendes dos Remédios, pelo que Hernâni Cidade lhe faria o jus de o considerar o autor das teses mais originais acerca de Bernardim. ⁽¹⁰¹⁾

Que levava Usque, nesse caso, a imprimir a obra de Abravanel? O facto de Abravanel (Bernardim) ser judeu, e o facto de a novela constituir uma novela mística, concomitante da literatura da Diáspora marrana, sendo uma alegoria do exílio de Israel, perseguido pela *Cluersia*, isto é, *Aeclesia*, a Igreja com a Inquisição. Cremos, não obstante, que o exercício identificativo levado a efeito por Rêgo ficou por concluir, dada a intromissão no esquema do nome de Cristóvão Falcão. Na época, Delfim Guimarães identificava Bernardim Ribeiro com Cristóvão Falcão, ⁽¹⁰²⁾ sendo esta identificação aceite por Bruno, o que perturbava a imaginação de Rêgo que,

por vezes, prefere identificar, tal como fazia Guimarães. Só que, nesse caso, sendo Bernardim o mesmo que Cristóvão, e sendo Bernardim o mesmo que Abravanel, Cristóvão viria a ser Abravanel!

Vemos, por conseguinte, como, nas teses de história da literatura, Teixeira Rêgo tende a aplicar o método de esclarecimento dos enigmas ocultos, que aplicava em Filologia e em Simbologia religiosa. O método filológico-simbólico do autor persistiu neste caminho: descobrir o oculto na forma evidente ou visível, descortinar a claridade no escuro, descobrir a escada de subir na descida, encontrar a metamorfose original, para a regeneração iniciática.

VIII /O PECADO ORIGINAL E O PROBLEMA DO MAL

O inferível do pensamento de Teixeira Rêgo na esfera da Filosofia da Religião é que, usando a terminologia positivista, o homem ainda se encontra no estado mítico, infinitamente longe do estado teológico e, pois, do estado positivo, esse que, melhor do que Comte, Bruno descreve como sendo o tempo de um Cristo que fará prodígios e em que a *crença* será *ciência*.

Há duas premissas a considerar neste plano de abordagem: em primeiro lugar, Teixeira Rêgo não nega, nem afirma, a existência de Deus. Nome pouco frequente nas suas escrituras, parece constituir apenas uma ideia do homem, um problema mais antropológico do que o núcleo de uma ciência separada, a Teologia. É problema, porque a evolução vital da Humanidade a levou a um conceito, ou a uma certa ideia de metamorfose inferiorizante, miticizada, em termos bíblicos e hieráticos, na Queda e no Pecado Original, eventos ocorridos em lugar e em tempo imemoriais — o que testemunha a sua atracção para a teoria da cisão, tal como acontecia em Bruno, ⁽¹⁰³⁾ e, de algum modo, em Basílio Telles. O pensador não participava, contudo, da visão monista integral de Espinosa, na medida em que,

ao contrário deste, não emite uma teodiceia global e demonstrada. ⁽¹⁰⁴⁾ Em segundo lugar, a ideia de Infinito e, portanto, a de criação, é duvidosa no pensamento de Teixeira Rêgo. Ele interpreta o Arenário como sendo a Arca de Noé, e, portanto, o Infinito como um Finito imensurável, correspondente à capacidade da Arca de Noé, cuja infinitude não é hiperbólica mas matemática. A capacidade da criação é tanta quanta a capacidade de protecção da Arca, ou Carro da Natureza e, logo, das areias do Firmamento: $308\ 409\ 794\ 56 + 10^{35}$. Em todo o caso, temos duas premissas: a omissão acerca da existência de Deus e a dúvida quanto à natureza actual da criação.

Seria, porém, ateu? “Quando outros professores da Universidade do Porto lhe perguntaram insidiosamente, se era ateu e positivista, porque republicano, sempre o ilustre filólogo respondia explicando que era agnóstico, quer dizer, discordante dos teólogos apenas quanto à definição dos atributos de Deus”. ⁽¹⁰⁵⁾ Dadas estas duas premissas surge, sem aparente ligação com elas, mas baseada no testemunho colhido das tradições, a crença numa tragédia genesíaca, no pecado original. Uma ordem de factores terá ajudado a formular esta visão: primeiro, a óbvia decadência natural, com específico fragor na esfera humana; segundo, a comparação da teoria da decadência, patente mesmo nos evolucionistas católicos atentos à história das Religiões; ⁽¹⁰⁶⁾ terceiro, a polémica racionalista em torno da vida de Cristo, polémica essa levantada em torno dos estudos de Ernesto Renan, e que a linha teosófica combateu, por achar que o Positivismo retirava a auréola a Cristo; ⁽¹⁰⁷⁾ quarto, a sua leitura de Freud, que primeiro divulgou nas escolas universitárias, na medida em que as explicações

psicanalíticas freudianas se ajustavam às suas concepções metapsíquicas; quinto, a tendência simbologista na história das Religiões, como se verificaria na obra de um seu colega de Universidade, Aarão de Lacerda; ⁽¹⁰⁸⁾ sexto, a influência de pensadores vários, próximos ou remotos incluindo Teilhard de Chardin, já lido e comentado por Leonardo Coimbra.

O pecado original é aceite, mesmo por autores aparentemente desligados da crença. Oliveira Martins admitia-o, atribuindo-o ao amor carnal, ou amor concupiscente, sujador da relação espiritual entre as criaturas, e expôs a sua teoria no *Sistema dos Mitos Religiosos*. Littré admitia que o culto do vegetal referenciava um pecado carnal; Smith e Reinach, autores do conhecimento de Rêgo, estavam certos de que a longa teoria de *tabus* era altamente significativa de uma contravenção legal, fosse na ordem natural ou divina. A par disto, Tolstoi, admirado por amplos círculos literários portugueses, partilhava da problemática do Mal, sobre ela escrevendo uma bela página, em que enumerava as possíveis origens dele: a Fome (Corvo), o Amor (Pombo), a Perversidade (Serpente), o Medo (Veado) e, até, “a nossa própria natureza”, no dizer de um Eremita.

A simbologia laica, mormente jacobina, nem sempre baseada numa iniciação fecunda e bíblica, buscava por colaterais caminhos a verdade do sofrimento. Teixeira Rêgo partilhou dessa busca, ainda que, sabedor do hebraico, lhe tivesse sido mais frutuoso percorrer a via bíblica, segundo uma análise anagógica e analógica. O ambiente evolucionista estava, porém, possesso de Animismo, apoiado nos eruditos orientalistas, entre os quais se contavam, tanto Rêgo, como um Visconde de

Figanière e um Vasconcelos Abreu. ⁽¹⁰⁹⁾ Este Animismo era ampliado, esclarecido e sublimado pelo vitalismo, devido ao pensamento de Bergson, muito querido no ambiente portuense, e suscitador de vários estudos exemplares nesse tempo. ⁽¹¹⁰⁾ O *élan vital* garantia não tanto a ascensão como o antecedente: a degradação, sem a qual a ascensão se tornava supérflua.

O fundamental da perturbação de Teixeira Rêgo flui, no entanto, por uma ribeira, onde se situam Pedro de Amorim Viana, Sampaio Bruno e Basílio Telles. Pedro de Amorim Viana enunciou um teísmo racionalista, em que a Revelação se inspira no sentimento moral e em que os ritos e as cerimónias são produto da alma sensitiva. Preferindo a tradição hebraica, postula que o mal não tem essência real, mas apenas causa deficiente, procedendo da imperfeição da criatura e nunca de Deus, sumo bem. ⁽¹¹¹⁾ O ateísmo nasce, de um modo geral, da dificuldade em compreender como é que o mal natural e o mal humano existem, não obstante a imensa bondade divina.

Ora, por não poder atender a esta coexistência do mal natural com a bondade divina, firmemente explanada na filosofia cristã, Sampaio Bruno começou por combater o cristianismo, que considerava religião de desespero, por o mal humano ser inevitável, perante a impassibilidade da bondade divina. Fez esta profissão ideológica num livro que depois renegou, à custa de muita dor, *Análise da Crença Cristã* (1874) e cuja retractação Teixeira Rêgo testemunhou. O pensamento de Bruno evoluiu da impossibilidade da compreensão do misterioso dilema para a justificação do mesmo. Encontrou a solução pelo mistério da queda ou da degradação da homogeneidade do absoluto em que,

pelo pecado original, tanto a natureza humana como a essência divina foram terrivelmente afectadas. A queda humana significou um prejuízo para Deus. A reconquista da inicial condição significará a devolução da homogeneidade pura ao Ser Supremo. ⁽¹¹²⁾ Bruno permanece no teísmo racionalista, embora heterodoxo, na medida em que, ao propôr a degradação do Absoluto, admite a negação de um dos atributos divinos: a imutabilidade.

O teísmo racionalista de Amorim Viana, e o teísmo racionalista de expectativa messiânica de Bruno diferenciam-se de uma singular posição perante Deus, essa que foi assumida por Basílio Telles, em obras como *Prometeu Agrilhoado* (1914) e *O Livro de Job* (1912) nos quais, pela escolha de dois arquétipos — helénico, um, semita, outro — tenta demonstrar a profunda indiferença de Deus perante o mal dos homens. A convicção desta indiferença leva Basílio a um antiteísmo agonista: admite a existência de Deus, mas nega a sua bondade. Ou seja, enquanto Bruno negara a imutabilidade, Basílio nega a bondade de Deus. Deus é o déspota, com ou sem pecado original. ⁽¹¹³⁾ Teixeira Rêgo não podia ser indiferente a tão dramáticas e próximas convicções, tanto mais que fora íntimo de Basílio. ⁽¹¹⁴⁾ Confessado o agnosticismo quanto aos atributos divinos, ficava-lhe a aporia de indagar em que consistira o Pecado Original.

O sacrifício, acto central ou rito primacial da Religião, aparece aí, no momento da consciência do pecado, afectando a natureza da psiquidade humana. A metafísica será abordada pela via metapsíquica: o evidente mostra o oculto, a memória testemunha o olvido. ⁽¹¹⁵⁾ A pesquisa de Rêgo orienta-se para o

objectivo de saber em que consistiu o Pecado Original, prestando funda atenção aos *traumas*, ou impressões precocemente vividas e mais tarde esquecidas, numa linha que evoca o método psicanalítico de Sigmundo Freud. O Pecado Original matriciado a uma questão de ordem sexual era muito corrente no tempo de Teixeira Rêgo, por causa de Schopenhauer. No entanto, Rêgo, que não sofria de pelagianismo, porque realmente admitia o Pecado Original, ainda que considerasse a hipótese deu-lhe pouca atenção, ao contrário de alguns autores estrangeiros publicados no país. ⁽¹¹⁶⁾ No Pecado Original, e por causa dele, o justo paga pelo pecador. Mas em que consistiu o pecado original?

O pensador acata o significado dos tabus sexuais, mas não refere o Pecado Original ao sexo. Antes do pecado havia um controlo animal e, depois, veio o descontrolo racional, a luxúria; o ciclo menstrual da mulher e a depilação do corpo humano são fenómenos aferidos ao sexo; e o pecado original altera as relações matrimoniais. A lenda de D. João, disseminada em terras portuguesas e espanholas, contém o mito do “convidado de pedra”, que, por sua vez, corresponde a uma sobrevivência dos banquetes fúnebres. ⁽¹¹⁷⁾ Esta sobrevivência é tão patente no conto popular *Mirra*, recolhido por Teófilo Braga no Algarve, como no *D. Juan*, de Tirso de Molina. Por isso, em matéria de relação sexual, o *Dom João* de Guerra Junqueiro possui uma outra exemplaridade: é, de facto, uma interpretação erótica do Pecado Original, que passa pelo domínio do macho todo poderoso. Porém, o sexo é, na visão de Rêgo, um efeito. Toda a explicação do enigma passa pelo acto alimentar.

O antropóide ingeriu um alimento carnívoro e derramou sangue: este, o drama central, acto funesto da história humana. O assassinato do animal, sendo a passagem do *estado frugívoro* para o *estado carnívoro*, é o momento crucial da queda — momento esse que a memória registou em contos, mitos, lendas, epígrafes, oralidades, todo o elenco memorial se destinando a servir de peso na consciência, perante uma degradante metamorfose que afastou o homem da Árvore da Vida, o estado frugívoro. ⁽¹¹⁸⁾ Rêgo postula que a palavra semítica *mélon*, da tradição relativa ao Pecado Original, não deve ser traduzida por *fruto*, ou *maçã*, mas o deve ser por *cabra*, cuja grafia é análoga. Pela tradução tradicional o mito é pouco compreensível, mas torna-se claro pela tradução de *cabra*, a seu ver mais garantida, dadas as analogias existentes entre a história bíblica e as mitologias escandinava, germânica, romana e grega. Teixeira Rêgo obedece, nesta sua visão, a um cúmulo de tradições populares, hieráticas e gnósticas. A nossa Idade Média regista a existência de uma seita cristã que não admitia que se matassem animais comestíveis. ⁽¹¹⁹⁾ A herança islâmica ensina que Deus proibiu os animais mortos; ⁽¹²⁰⁾ e, no *Talmud*, o pecado do Veado de Ouro transmite-se a todas as gerações. ⁽¹²¹⁾

A tese coincide com a de João Bonança — cujo evolucionismo darwinista rejeitava, todavia, que a evolução humana passasse pelo macaco — que exprimiu o parecer de que, no princípio, o homem estava condenado a viver de frutos moles, e que as modificações terrestres acarretaram modificações alimentares que levaram à procura da carne. “Com a variedade de alimentos, o homem fortificou o organismo e a sua inteligência: e começa a sua vida

realmente assombrosa de rei da terra, disputando à natureza as suas forças ingentes”.⁽¹²²⁾ O verbo *disputar*, no texto de Bonança, alerta-nos para um motivo central no Pecado Original: a cobiça, o ódio, a guerra. A desarmonia entre o *homem natural* e o *homem fabril*, o caçador. Logo que o homem come carne e disputa a natureza, os animais afastam-se dele.⁽¹²³⁾ O antropóide ergue-se e perde o pelo, torna-se pejorativo à natureza. O homem, que é o que come, torna-se *ardiloso*. O crescimento do cérebro desenvolve nele a potência da maldade — o *ardil*, ou seja, “el cazador es el hombre alerta”,⁽¹²⁴⁾ por isso que o homem se transforma num trânsfuga da natureza. Quem porfia mata caça. O homem ficou de mal com o Paraíso.

Tudo isto é uma interpretação material do que, o *Génesis* explica alegoricamente: o alimento original (vegetal), a Árvore da Vida e a Árvore da Ciência, da qual o homem não havia de comer.⁽¹²⁵⁾ Obviamente, Rêgo não identifica o animal que foi comido, embora não deixe de sugerir, tal como Freud, o pecado de antropofagia, em que os filhos comeram o pai. Todavia, a tese de Rêgo encaixa-se no projecto de Darwin e de Haeckel, pelo que a lei de selecção natural seria a lei do mais forte, isto é, do mais ardiloso: o capaz de comer o outro, que dá, na filosofia socialista da história, a exploração dos ricos.

Do pecado original ressalta a ideia trave da separação, ou da cisão: o Diabo, o Separador, a Serpente — em que a humanidade, pecadora e trânsfuga, assinala imputativamente o seu próprio mal. Os *tabus* e os *totems* têm uma função didáctica e catártica, são sinais de trânsito: o *totem* animal é a vítima; o *totem* vegetal é a planta da vida. Significam o receio de comer carne sem

as devidas precauções e, de sacrifício, esse receio passou para a vida quotidiana. Torna-se claro que Rêgo não podia, logo, concordar com a teoria do bom selvagem de Rousseau. Bom selvagem, o homem, só o fôra antes de comer carne.

O sonho do homem é a causa perdida por sua própria natureza. É a planta da vida. “A planta da vida é representada pelo trigo, pela cevada, por bolos desta farinha”. ⁽¹²⁶⁾ A planta da vida é o caldeu *Irru*, de cuja sombra o homem nunca se deveria ter separado. Deste modo, Teixeira Rêgo vem a convergir com as dietas vegetarianas da tradição bíblica: “come pão, bebe água, viverás sem mágoa”. Afastado da carne, não saberás o que é o sofrimento, a dor, o mal: “O senhor alimentou o seu povo com a flor da farinha e saciou-o com o mel dos rochedos” (mento, a dor, o mal: “O senhor alimentou o seu povo com a flor da farinha e saciou-o com o mel dos rochedos” ⁽¹²⁷⁾ isto é, alimentou-o de pão e água, o verdadeiro alimento, que o sangue maculou. Daqui resulta que Teixeira Rêgo haveria de tender para uma economia fisiocrática, atenta aos valores do vegetarianismo e da Agricultura, bem ajustados a um certo teor ruralista, campestre e silvestre, que percorre as artérias dos escritores, poetas e pensadores de *A Águia*.

IX/ A TEORIA DO SACRIFÍCIO

A seguir ao pecado, a floresta maravilhosa da *montanha encantada* transformou-se na *floresta negra*, que o homem encheu de tabus e de totems, tornando-a assim, em negro pano de fundo, numa *floresta sagrada*. “Com efeito, a humanidade foi sempre infeliz. Como a tradição, a sua ciência nesses tempos remotos, lhe ensinava sibilinamente que todo o seu mal provinha de ter matado e comido certo animal, tendo como castigo a perda dum alimento maravilhoso, que lhe dava a imortalidade, a cura de todas as doenças, a plena felicidade em que vivera antes da queda, e o trabalho e as dores de toda a espécie; a humanidade, dizíamos, acharia duas soluções para tamanhos males: ou a ressurreição da vítima, que lhe perdoaria o crime, e que ela própria guiaria para os maravilhosos lugares da sua origem e do seu descanso; ou então que um santo, ou um matador de monstros, ou um iluminado, a levaria a essa terra santa”.⁽¹²⁸⁾ Com isto, o pensador oferece uma interpretação para toda uma cadeia de fenómenos, nas ordens literária, estética, litúrgica e sacramental, incluindo a Eucaristia, que não cita verbalmente mas a que de facto alude.

Os ritos são dramatizações de mitos, partem da ideia geral de alimento, e os ritos mais importantes aludem à carne e logo ao sexo, — o corpo e o sangue do Cordeiro, cuja ingestão humanizou, degradando, o antropóide. O sobrenatural, de que a simbólica e a literatura são expressão, enchendo o mundo de sinais recônditos, ⁽¹²⁹⁾ é a memória do tempo anterior à metamorfose carnal. Sobrenatural não tem um valor teológico; é um valor mítico na ordem metapsíquica. Nada se situa fora do espírito do homem.

De que nasce o sacrifício? Nasce da imputação. No tempo de Teixeira Rêgo, já fazia escola o princípio jurídico da imputação, devido a Kelsen. O “Bode Expiatório” é uma alegoria deste princípio da imputação: alguém faz, outrém paga: o justo pelo pecador. O princípio da imputação permite justificar, ao modo de Nietzsche, a criação da ideia de Deus, criação essa, com outro intento, sugerida por Gabriel Marcel: “A imputabilidade, melhor, a necessidade de imputar (de ter qualquer coisa ou alguém com quem se desculpar) não estaria na origem de toda a ‘explicação causal’? Tenho o sentimento de que isto poderia levar muito longe” ⁽¹³⁰⁾ — ao longe denominado Deus. Teixeira Rêgo visa descobrir, ou inventar, o princípio da imputação na teoria do sacrifício, que investiga, através dos sinais menos complexos que lhe é dado ver e observar.

O livro *Nova Teoria do Sacrifício* é como que uma introdução a um sistema de filosofia, cujo programa o autor prometia explicitar. ⁽¹³¹⁾ Nele, Teixeira Rêgo, mal preparado na Teologia Sacramental, não distingue entre *Sacrifício* (ordenado ao culto divino) e *Sacramento* (ordenado à santificação dos homens), nem sequer se

aproxima do teor litúrgico da *bodah* hebraica, prólogo de Cristo, o “liturgo das coisas sagradas”.⁽¹³²⁾ De resto, fosse por modéstia, fosse por respeito, Teixeira Rêgo nunca cita directamente os mistérios cristãos, preferindo descrever casos analógicos, como quem faz o tiro de longe. Na floresta sagrada convém distinguir, para evitar enganos. O inconsciente colectivo regista a memória do Pecado Original — só respeitante à natureza de um antropóide pecaminoso, imerecedor dos companheiros — através da Etnologia. Neste aspecto, Rêgo partilha das opiniões de Freud, Jung e Saussure, mas leva o espírito do *totem* para a heresia.

Começando pelo primeiro tronco da floresta sagrada, refira-se Jesus. Jesus é o Menino do Amor, Cupido, Pluto — lido em várias mitologias — e derivado dos mistérios elêusicos, onde o centro é o Menino Sagrado. Jesus nasce no seio da Sagrada Família, ou das uniões sagradas, resíduos tradicionais das *hierografias*, e a tradição do nascimento de Jesus tem de ser explicada pelo culto do mistério elêusico.⁽¹³³⁾ Rêgo serve-se dos “Apócrifos”, tal como era uso e abuso dos sábios da Escritura do seu tempo, incluindo Raul Leal, incluindo Renan, que, alfim, acabava por negar a historicidade do nascimento de Jesus Cristo.

A história sagrada é, portanto, o manto sobrenatural que o homem pecador lança sobre a nudez do natural. Difere do Positivismo por admitir uma metamorfose metapsíquica, mas afere-se a uma teoria evolucionista e biológica, tão harmonizada com Spencer como com Darwin. Deus é uma âncora na ideia do homem: não possui atributos.⁽¹³⁴⁾ Rêgo não acredita numa revelação; segue as famílias de mitos, numa ordem naturalista, aliás muito aceite ao tempo, conforme se infere da obra

literária de um portuense, contemporâneo de Rêgo, Ângelo Jorge, o teósofo Nantur Marnés, iniciado naturista na teosofia do judeu marrano Martins Pascoal.

A simbologia religiosa depende, então, do juízo de Aristóteles — toda a tragédia é imitação de uma acção grave e, por isso, paidêutica. “A tragédia é muito menos o drama de Deus que o drama do homem? Sim, mas também drama de Deus enquanto o homem por gula dele se separou e se procurou a ida para o mundo”.⁽¹³⁵⁾ O percurso fica estabelecido: Natura — Cultura — História — Pecado — História — Pecado — História — Cultura — Natura. O progresso não se faz sem regresso. Nesta perspectiva, tudo é sagrado: a circuncisão é uma atenuante da castração. O *ectoplasma* é o centro do sacrifício, e aparece sob as mais inusitadas formas: sangue, soma, visco, azeite, óleo — tudo significando o *elixir da longa vida*, se não as vísceras, (*viscus*, plural latino de *visco* também significa víscera). A ofiolatria alude ao pecado da carne. A serpente é o receptáculo das almas, e, na simbólica hebraica, a serpente queima e morde — *saraph*. As sinuosidades da Serpente significam o Sol, que abrasa ou queima a Natureza: a soberba da luz sobre a insignificância da Natureza animada, que transfere para o totalitarismo da Cruz gamada.⁽¹³⁶⁾ O visco oleoso dos Druídas destina-se à obtenção do *epiploon* — análogo do ectoplasma, para comunicação dos santos vivos, porque o visco, *viscus quercu*, simbolizado no ramo da oliveira e no ramo de ouro, *rosa de ouro* — abre todas as portas,⁽¹³⁷⁾ incluindo a que se fechara por culpa do pecado.

Entre os hindús, o *soma* é uma planta, chamada *haoma* entre os persas e refere-se ao *visco (maná)* caído do céu, integrando-se na família dos elixires (beberagens ou

epileicos) da tradição mágica, talismânica e cabalística, frequente nos contos populares: *Alice no País das maravilhas*, *O Touro Encantado*, *Branca de Neve e os Sete Anões*, *O Caldo de Pedra*, etc. ⁽¹³⁸⁾ Análogo propósito inere às pedras e estátuas animadas, à unção das pedras com azeite (substituto do sangue), e a todo o símbolo que sugira o ectoplasma, como o polvo. O culto do Polvo (massa mole, origem da vida) aparece nas cerâmicas de Glozel, nos sóis do Alvão; e a Suástica estiliza o Polvo. ⁽¹³⁹⁾ A obtenção do ectoplasma obteve confirmação na tese de um discípulo de Rêgo, o médico José B. Fernandes de Matos, que afirmava que, no período neolítico, se fazia a trepanação aos mortos para se obter o... ectoplasma! ⁽¹⁴⁰⁾

Toda a floresta de símbolos se ordena a um altar, situado no centro do bosque sagrado — a Pedra Filosofal. “A grande obra dos alquimistas, a *pedra filosofal* que pretendiam produzir, não é mais, supomos, do que uma nova tentativa de substituição do ectoplasma”. ⁽¹⁴¹⁾ A Pedra Filosofal visa, mais do que a comunicação com os mortos, a criação do *homunculus*, de que sairia o verdadeiro homem, o homem regenerado da carne e do sangue, imerso na primacial natureza sagrada, isento de pecado. O mercúrio filosófico é o leite da Virgem; e, de Paracelso a Goethe, ⁽¹⁴²⁾ o propósito é o homem novo.

O aparecimento da *Nova Teoria do Sacrifício* provocou surpresa e originais comentários. Basílio Teles, em seu rigorismo ascético, mostrava dificuldade em entender o emaranhado da floresta de enganos em que o amigo se metera. Bruno, afoito mas precavido, numa fase de ascensão para a ideia de Deus em sua transcendente pureza, evitou dar parecer, por andar molestado. Teófilo Braga, em seu positivismo, adianta que Teixeira Rêgo

deveria ter descrito as três fases nutritivas da Religião: o mito do Éden, ou religião ctoniana; o mito da Serpente, ou o rio gelado; e o mito do Fruto Perdido, ou da bebida fermentada. Não tinha que fazer isso, o autor do livro, para quem a Religião só surgiu após o Pecado Original, sendo, por isso, uma das provas da queda. ⁽¹⁴³⁾ Segundo a lógica, Rêgo estava mais certo do que Teófilo: só há Religião por ser necessário re-ligar algo que se cindiu. Só há *re-nascença* por importar nascer de novo.

Numa perspectiva abertamente metafísica, panteísta e evolutiva, que é, para Rêgo, o sacrifício? “O sacrifício é o carro que traz os deuses”. E assim aceita o que lera noutra, ⁽¹⁴⁴⁾ sem prejuízo da sua leitura original dos símbolos, leitura sempre aferida à díade Sacrifício-Pecado Original.

X / O SIGNO DA FÉNIX

O primeiro quartel do século XX português é caracterizado, na ordem do pensamento e da imaginação, pela ideia projectiva e pragmática da “renascença”. Dos tipos de acção literária vindos a público em veículos impressos, só o do Porto ousou transladar essa ideia *ipsis verbis*, na iniciativa (digamos: grupo) da “Renascença Portuguesa”. Explicitamente interessado em obter incidências de ordem política, o grupo de *A Águia* negava-se, porém, a dar o primado à política, pondo a tónica na educação nacional, ou na arte de ser português que, para o pensamento aguilar, era um modo de ser homem. E não acreditava no individualismo político como forma de solução para os problemas imediatos que se punham ao projecto “renascentista”. O quadro ideológico de *A Águia* desenha-se em quatro pontos cardeais: o Criacionismo de Leonardo Coimbra, o Saudosismo de Teixeira de Pascoaes, o Pragmatismo político de alguns aderentes logo saídos, v.g. António Sérgio, e o neo-garrettismo dos poetas, v.g. António Correia de Oliveira, Afonso Duarte e Augusto Casimiro. Que o pragmatismo da intervenção política não era tónica da “Renascença”, logo se vislumbra com clareza no oportuno abandono

do movimento por António Sérgio e por Jaime Cortesão, um, porque dava o primado à Política, outro, porque valorava a História acima da Poesia e da Filosofia. *A Águia* tendeu cada vez mais a constituir um núcleo de pensamento reflectido, visando a política como arte, enquanto, na fímbria, se definiam as personalidades para as quais a política era, ou a ciência da conjuntura, ou a intervenção partidária.

Mais patente no avesso do que no direito, *A Águia*, que só a inusitada morte de Leonardo Coimbra levaria ao termo, provocava, mais do que causava, os sucedâneos e os subsequentes, mesmo que inconsequentes. Era, de um lado, a intervenção estética pura no domínio do *Orpheu*, de outro, a intervenção política primária, necessariamente dividida no dualismo fatídico de um velho país, dos homens livres da *Seara Nova* e de a *Nação Portuguesa*, que substanciavam os projectos republicano e monárquico de uma “renascença”. Em *A Águia* ficava o substantivo: o Criacionismo e o Saudosismo. Em *Orpheu* murava-se o esteticismo, tanto literário como artístico (Almada, Santa Rita...) enquanto nos outros grupos se definiam e plantavam os dois primeiros SS (Sardinha e Sérgio) que, por sua dialéctica e partidária intervenção, preconizavam o terceiro S, que seria o de Salazar. Só a política gera políticos, de onde o país ter herdado mais políticos do que filósofos.

A Águia e o *Orpheu*, isto é, o substantivo, ficaram pelo caminho, tanto mais que, para a sensibilidade comum, as páginas da *Nação Portuguesa* e da *Seara Nova* eram muito mais acessíveis do que as especulações “renascentistas”. Os caracteres dos dois primeiros movimentos tornaram-se recessivos, enquanto os caracteres dos dois últimos se

afirmaram predominantes. Com todas as diferenças de modo e de método, de crença e de dúvida, os grupos de intervenção política tinham uma identidade maurrasiana: a política antes de mais. Este facto não obsta à predominância, em ambos os grupos, da mesma ideia final dos homens de *A Águia*: a renascença nacional, a regeneração portuguesa, a restauração moral e a ressurreição espiritual da Pátria. Mas um factor genético era anquilosado ou mesmo desprezado: o da afirmação de uma genuína espiritualidade na ordem sófica. O primado que *Orpheu* dava à poesia, o primado que *A Águia* dava à Filosofia, foram substituídos pelo primado que, nas ciências do espírito, tanto os integralistas como os seareiros davam à História. Ora, a História não é uma ciência, a menos que seja expressão de uma Filosofia e, no caso, de uma Filosofia da História.

Sem uma concepção filosófica da História, ambos os movimentos evitaram inteligir e projectar uma genuína história pátria. Pelo contrário, preferiram seleccionar episódios e factos que, uma vez interpretados, dessem peso argumentativo às respectivas posições ideológicas, abrindo o caminho às alterações aportadas pelos modismos geracionais. Sem uma arquitectura mestra, os movimentos deixaram de ser sistemáticos e transformaram-se em modísticos. Este fenómeno não ocorreu no Integralismo Lusitano porque, falecido António Sardinha, o corpo do Integralismo como que se cristalizou, para isso contribuindo a suspensão da revista. Anulados, por efeito de condicionalismo político, os factores criacionistas, saudosistas e integralistas, no campo de batalha restava a *Seara Nova*: um núcleo de intervenção política imediata, com uma perspectiva histórica republicana e partidária, mas sem

um sistema fundante. Desaparecida a primeira geração (António Sérgio, Jaime Cortesão...) e sem a existência de uma arquitectura de princípios inelutáveis, aberto ficava o caminho à insinuação de princípios aleatórios. É o fenómeno que, mormente a partir da Segunda Grande Guerra, se verifica na vida seareira: a transformação da ideologia republicana e liberal na ideologia socialista e totalitarista e a erupção de um materialismo histórico francamente oposto à espiritualidade secularista da primeira geração. O predomínio de Sérgio, do seu nacionalismo pragmatista e fechado, mesmo anti-criacionista e anti-saudosista, fechava o ciclo do projecto que se colocara, em várias formas e feitios, sob o signo da Fénix. Um pensamento afilósofico como o de Sérgio que, ao mesmo tempo, era tão interveniente, só podia conduzir, através dos caminhos do cooperativismo (forma que se tentava opor ao corporativismo) ao Estado Social e, depois ao Socialismo. O Corporativismo daria o Estado Social; o Cooperativismo daria o Estado Socialista. Assim se encerrou um século espiritual que, a ter prevalecido a ideia inicial e iniciática da Fénix, poderia ter tido, aí, o seu princípio. O que de mau havia no signo da Fénix morreu, deveras, no trânsito político. Mas, o que está latente, renascerá das cinzas?

Se a inteligência, como diz Bergson, é caracterizada pela incompreensão natural da vida, então fica espaço para inferir que um grau diferente de compreensão da vida definiu os pensadores da “Renascença” e os ideólogos dos movimentos sucedâneos. *A Águia* queria compreender naturalmente a vida, por saber “que o progresso humano tem sido marcado pelas conquistas do *homo faber*”, as quais “condicionam em grande parte

os aspectos da vida social”.⁽¹⁴⁵⁾ O que distingue *A Águia da Seara Nova* é em parte esta visão do homem: os pensadores portuenses preferiam o homem natural, enquanto os “seareiros” preferiram o homem fabril, prelúdio da classe operária e, pois, da proletária, de onde ser lógica a sequência seareira do Liberalismo para o Socialismo. Enquanto os pensadores aguilistas sabiam que a Economia é apenas um vector religioso, os pensadores ideológicos viam nela a esfera superior da actividade humana. Não era em vão que, um pensador ligado a Teixeira Rêgo, Manuel Maia Pinto, prevendo as tendências, sublinhava o valor religioso da Economia, enquanto afirmava ser o economismo uma atitude desnaturada, ciência do que separa ou do Diabo, pelo que o materialismo histórico, sua fundante, era um “equivoco do pensamento e loucura da acção”.⁽¹⁴⁶⁾ Enquanto na oposição à religiosidade de *A Águia* se assumia o homem como produtor e consumidor, além considerava-se a grande regra bíblica, aliás sintetizada por Eucken — o homem é o auxiliar da evolução da natureza do Espírito —, síntese antevista no prólogo de Leonardo, em que o homem não é tanto o herdeiro de um mundo feito como o obreiro dum mundo a fazer.

Este quadro ideístico garante o finalismo da “Renascença Portuguesa”. Leonardo Coimbra assumia que “o homem foi criado em natureza para se fazer em liberdade”;⁽¹⁴⁷⁾ Guerra Junqueiro preconizava a evolução para a Unidade do Ser, na sequência de Bruno;⁽¹⁴⁸⁾ Teixeira de Pacoaes inteligia um plano inclinado de regresso ao Paraíso, à original e pura condição.⁽¹⁴⁹⁾ Todos assumiam a ideia de Deus e o sentido do pecado ou do Mal.

Ao modo destes autores, e sem confessar uma *crença*, Teixeira Rêgo assemelha-se a Bruno e a Junqueiro, na medida em que, nas suas reflexões simbólicas, implica três instantes: o homogéneo, o heterogéneo (devido à transformação pelo crime da carne) e o retorno ao homogéneo. A teoria “nutritiva” de Rêgo não obsta a uma teoria redencionista nem a uma visão de esperança. No seu entender, a filosofia do messianismo explica-se na necessidade pós-queda, de a humanidade acreditar numa força que a conduza ao Paraíso, ao lugar e à forma originais. Neste capítulo, coincide com Bruno e Pascoaes, já que, tanto *A Ideia de Deus*, como *O Regresso ao Paraíso* são tratados messiânicos. E coincide ainda com a teoria do regresso pascoalino, se houvermos em mente que uma tese era constante nos pensadores da “Renascença Portuguesa”: a salvação pelo regresso, o “nascer de novo”, a regeneração da espécie, a salvação pelo Ungido. Que a filosofia do messianismo apareça em aliança com teses localizáveis no evolucionismo dinamista, é facto que não deve passar despercebido a quem saiba da força que o Evolucionismo teve nos pensadores de matriz teológica, nos pensadores da Esperança e da Saudade, quais Bruno, Leonardo, Pascoaes e mesmo Rêgo, em oposição, já ao determinismo, já ao pessimismo nacionais, em que ao sentimento trágico se sucede a visão épica, ⁽¹⁵⁰⁾ destinada à conquista do Reino que não é, nem pode ser, uma Utopia. O símbolo da visão épica, substanciada na Vida, é *Din*, palavra grega dual, que tanto significa a *tensão do arco* como o *tiro da vida*. Este regime tensional é mais patente nos filósofos optimistas, como Leonardo e Pascoaes, e menos evidente nos pensadores pessimistas, quais Basílio e Rêgo.

A meditação do problema do mal, da sua origem e do seu fim, é o que motiva e fundamenta o pensamento de Teixeira Rêgo. Enquanto em Pascoaes e Leonardo *este mal* leva à Esperança na reintegração divina, em Rêgo esta crença é menos clara. A falta de Deus como Ser real na filosofia de Rêgo é causa de uma visão frustrada e frustrante da história humana? Sim, e não. Sim, porque Teixeira Rêgo não nos legou uma clara profissão de crença; não, porque, ao traduzir *A Loucura da Europa*,⁽¹⁵¹⁾ de Hans Gobsch, ele avalizava um livro alemão de prognóstico futurante, livro esse que é uma visão, e não um romance-chave, que procura contribuir para a reconciliação entre os homens, no instante em que a terra fremia, prenhe de uma nova guerra. Todavia, a reconciliação entre os homens não passa por uma reconciliação com Deus. Comparando a sua teoria cinegética com a de Ortega, vemos como a de Ortega é *lúdica*, e como a de Rêgo é *trágica*, eticamente diabólica, no que está mais perto da verdade do que o filósofo espanhol, que se revelou incapaz de diagnosticar, no *caçador*, o facínora e o ladrão que vem, artiloso, atraçoar o sono do Bom Pastor. No entanto, na filosofia de Rêgo, em que há o predomínio do Relativismo, com necessária carência de Absoluto, a crença racional em Deus não existe: Deus é um nome (mito) criado noutro mito — o mito adâmico — o da queda ou do Pecado Original, em que o fruto da vida da época floral foi substituído pelo sangue do cordeiro (época carnal). Nunca o autor saiu deste esquema, pelo que, a nosso ver, apesar da esperança de retorno à pureza pré-carnívora, há nele um ateísmo positivizante, na medida em que nega a existência real de Deus, que não é afirmável senão qual mito primário, não sendo sequer

uma ideia mas somente uma “relação entre factores positivos”.

Cometido o pecado, o homem elabora um mito — Deus — e cria um rito — o sacrifício — em que o actor é o homem e a vítima representa o animal que primeiro foi morto. Então, em vez de originar uma teodiceia afirmativa, o pensamento de Rêgo origina uma estética, de onde as fundas relações que estabelece entre o Pecado Original, o sacrifício e o teatro, mormente na forma da tragédia. Teoria bio-sociológica, com exclusiva saída para a psicologia e para a estética, a história humana decorre em duas coordenadas: as dores do parto e a queda do pelo. A dor nasce na metamorfose, a seu ver ignara e dificilmente ultrapassável, o que nos leva a admitir que o seu positivismo não é tanto a resultante de uma acusação, mas a resultante da oposição à saída metafísica. ⁽¹⁵²⁾ A saudade é, portanto, nele, apenas a esperança na resolução terrestre e humana do problema do mal, e não tanto um conhecimento suadoso. ⁽¹⁵³⁾ A renascença da Fénix vem a ser uma nova transformação, recuperadora do estado inicial natural. O Messias é o próprio homem (*Mesbia*, hebraico, corresponde a *Mashia*, zend, e tudo significa *Adão*). Em todo o caso, parece haver certa contradição nos termos em que Rêgo espera do homem. Por um lado, aceita uma epígrafe de Pascal sobre o mistério do pecado original; por outro, diz que o Messias é o Homem; por outro, não acredita no Homem.

Quando Leonardo Coimbra publicou *O Pensamento Criacionista* (1914), Teixeira Rêgo ainda não tinha dito algo de claro sobre as hipóteses regeneracionistas do homem. Teve, porém, ensejo de escrever uma nótula

crítica ao livro de Leonardo — cujo humanismo exaustivo, mas não antropolátrico, é uma apoteose, que o leva a Cristo, o que estabeleceu a paz “pelo sangue da sua cruz com todas as criaturas”.⁽¹⁵⁴⁾ O otimismo de Leonardo desagradou a Teixeira Rêgo, que discorda frontalmente do filósofo criacionista, afirmando que “o homem é um produto artificial, aberrante, um verdadeiro escândalo na natureza”.⁽¹⁵⁵⁾ O matosinhense não diz que o homem seja um *escândalo da natureza*, porque a natureza não produz escândalos, isto é, o Mal; o homem é que é um *escândalo na natureza*, isto é, para a natureza, nela pondo a mácula maléfica. A natureza é a única harmonia possível, em que o homem surge de um pecado contra-natura. O homem nasce de um adultério: o pecado contra a Árvore da Vida.

O homem não tem fácil saída. Mito, Deus não o salva. E o sacrifício, que o ilude, não o salva. O humanismo pessimista de Rêgo de todo se afasta da visão paraclética de Raul Leal: “O Drama da Vida, feito de contrastes alucinantes, em que a criação espiritual surge da morte, do aniquilamento em que forças destruidoras e construtivas, rancorosas e impregnadas de amor simultaneamente bailam com violência astral, para que dessa loucura estonteante, dessa vertigem espasmódica, possa emanar, enfim, o Sublime”.⁽¹⁵⁶⁾

Quem melhor se apercebeu da oposição dos humanismos de Leonardo e de Rêgo foi Pascoaes. O poeta do Marão declarou-o e, para tanto, comparou as teses dos dois autores, num notável escrito, destinado a glosar o pessimismo de Rêgo no comentário ao livro de Leonardo: “A teoria de Teixeira Rêgo, tendo grande valor pelas faculdades investigadoras e construtivas que revela... afigura-se-me, todavia, dum pessimismo sem

remédio, unido a um idealismo naturalista”, (157) de onde a sua óbvia preferência pelo humanismo de Leonardo. De facto, ao aceitar o homem de Darwin, sujeito a uma tragédia de pecado por sua própria culpa, sem apelo nem remissão para a Causa Primeira, Rêgo não mais assumiu a análise do sacrifício de quem, por optimismo humanista, levou esse optimismo ao paradoxo da morte: a morte na Cruz. Entendemos, assim, que, no momento em que Teixeira Rêgo se detinha no homem a braços com o destino, Leonardo fosse capaz de assumir a saída pelo topo da Cruz. Como diria Pascoaes: “O Espírito não traduz, portanto, uma aberração da Natureza, mas a sua virtude sobrenatural, o seu poder infinito de excedência, de auto-transfiguração ideal”. (158)

Transformação e transfiguração, eis os dois nós do problema inerente ao pensamento de Rêgo. A transformação é algo como que na ordem natural, enquanto a transfiguração é algo como que na ordem espiritual. A forma natural pode conter a figura espiritual e vice-versa, porque uma não exclui a outra, e só na totalidade óptica a metamorfose ocorre, como realização da imagem que a esperança viva põe no signo da Fénix: estar em degradação e ascender para a sagração, estar e ascender para a sagração, estar e ascender que, não obstante, foram o motor do idealismo naturalista dos pensadores da “Renascença Portuguesa”.

O enigma de Bernardim Ribeiro/Judá Abarbanel

Se Bernardim Ribeiro era judeu, uma questão mais grave surge: será esse o seu verdadeiro nome?

A existência de nomes duplos nos judeus é incontestável, diz D. Carolina Michaëllis. E sendo assim, tendo o autor da *Menina e Moça* um nome hebraico, haverá meio de determinar qual ele fosse?

Algumas das relações em que o nome cristão aparece ao lado do nome hebraico, são regularizáveis. Sabemos que umas vezes, se o nome hebreu dava por tradução um nome português aceitável, adoptavam os hebreus essa tradução; outras, se o nome hebreu se aproximava na pronúncia dum nome português, tomavam essa forma semelhante; outras, se o nome hebreu dava por anagrama um nome português vulgar, serviam-se desse nome vulgar. Outras vezes ainda, as relações são menos evidentes.

Segundo Isaac da Costa e Kayserling, Samuel Usque fora Manuel Gomes em Lisboa, informa-nos D.C. Michaëllis. Este dado é precioso para o nosso caso. Qual a relação entre os nomes Samuel Usque e Manuel Gomes? É, creio, uma relação anagramática. Tenhamos

presentes algumas das regras usuais dos anagramas para o verificar. Recordemos, pois, que não se podem introduzir novas letras, podendo cada uma das letras da palavra dada ser empregada várias vezes. Podem sobrar letras que já tivessem sido empregadas uma vez. Há equivalência das seguintes letras: m = n; q = g; I = J; o = u. Tudo isto será documento no trabalho que preparamos.

Aplicando estes princípios, vemos imediatamente que Manuel Gomes é o anagrama regular de Samuel Usque. Esta nossa pequena descoberta levou-nos a procurar se algum judeu português teria nome hebraico que desse por anagrama Bernardim Ribeiro, consoante Samuel Usque dera Manuel Gomes. A investigação teria, assim, de obedecer às seguintes condições: 1.^a Nome de um judeu de alta categoria que estivesse numa relação anagramática com B.: Ribeiro; 2.^a Tratar-se de indivíduo, que estivesse tempo suficiente em Portugal para ser um dos maiores escritores portugueses; 3.^a Ter estado tempo suficiente em Espanha para dar lugar a um romance popular e aparecer num cancionero espanhol uma poesia sua ou pelo menos a ele atribuída; 4.^a Ter ele ou sua família relações com os Usque, editores da *Menina e Moça*; 5.^a Ter a sua vida decorrido em tempo compatível com o atribuído ao B. Ribeiro oficial; 6.^a Ser um escritor.

Julgo que em Judá Abarbanel (ou Abravaniel, Abarbinel) se reúnem todas estas condições, difíceis de explicar pelo acaso.

Efectivamente: 1.^a O nome desse Judeu de alta categoria, Judá Abarbanel ou Abarbinel, está numa relação anagramática regular com o nome de Bernardim Ribeiro, como se pode verificar, tendo em consideração

os princípios acima enunciados. Pode o leitor seguir a biografia desse homem eminente na obra do ilustre professor dr. Joaquim de Carvalho, *Leão Hebreu Filósofo*.

2.^a Judá Abarbanel saiu de Portugal em 1483, já médico e com fortuna própria.

3.^a Viveu em Espanha uns nove anos.

4.^a O seu irmão Samuel Abarbanel foi objecto da maior admiração por parte de Samuel Usque, que lhe chama na sua *Consolagem*, “um Tremegisto... três vezes grande, grande Sábio na ley, grande nobre e grande rico”.

5.^a Judá Abarbanel nasceu em 1465 e, como se sabe, Teófilo Braga, antes de se ter desorientado pelas blagues de Freitas e de Baena, fixava a data do nascimento de B. Ribeiro em 1475, e recordemo-nos que a insigne crítica D. Carolina Michaëlis, por inferências legítimas, afirma que a letra do original de Bernardim era medieval.

6.^a Judá Abarbanel era um escritor, restando-nos dele, pelo menos, os versos hebraicos que estudaremos no trabalho de que este artigo é um muito imperfeito esboço. E dissémos — pelo menos — porque há fortes dúvidas que Judá Abarbanel seja o autor dos *Diálogos do Amor*, matéria que também será desenvolvida no nosso estudo.

Finalmente, direi que, para prova que de algum modo o estilo da *Menina e Moça* andava na família de Judá, seu pai Isaac Abarbanel, tendo fugido para Espanha por ocasião da conspiração do Duque de Bragança, escrevia no prefácio dum seu livro: “Vivia eu tranquilo na casa que tinha herdado de meus pais...”, passagem que ainda recorda o começo da *Menina e Moça*.

(*Estudos e Controvérsias*, II, 63-66).

Arcaísmo dos contos populares

Todos conhecem este tema largamente disseminado nos contos populares. Um serviço prestado por o herói do conto a um animal em circunstâncias críticas, provoca da parte deste um reconhecimento que salva o seu benfeitor. São muito vulgares nos contos os reconhecimentos de abelhas, formigas, peixes, etc., etc. É de crer que este tema não nascesse da observação directa de tais reconhecimentos e que tenha origem em outra ordem de especulações. É a matéria deste artigo. Procura-se qual o animal protótipo deste tema e em que ordem de factos ou em remota tradição ele se integra.

Claramente, o animal tipo de que os outros são simples variantes deve encontrar-se em contos vastamente espalhados e deve relacionar-se com tradições ou factos antiquíssimos.

Vai servir-nos de base para este estudo o conto popular russo “Emiliano Parvo”, que faz parte da bela colecção de “Contos Populares Russos” do Dr. Alfredo Apell, ilustre professor da Faculdade de Letras de Lisboa.

Resumamos, pois, esse conto, dando, porém, textualmente as passagens que mais nos interessam.

Emiliano, parvo e preguiçoso, vai ao rio buscar água, de mando das cunhadas. “Quando chegou ao rio, fez um grande buraco no gelo. Depois encheu os baldes de água e pô-los em cima do gelo e deixou-se estar ao pé do buraco, olhando para a água.

“O parvo viu nadar um pequeno lúcio no buraco; ora o Emiliano, embora fosse parvo, queria não obstante apanhar o lúcio, e por isso foi-se aproximando a pouco e pouco, e quando estava bem perto dele,

agarrou-o com a mão, tirou-o da água, meteu-o no seio e queria ir para casa. Mas o lúcio disse-lhe: — Oh Parvo, para que é que me apanhaste?...

— Para quê? disse ele, levo-te para casa e digo às minhas cunhadas que te cozam.

— Não, Parvo, não me leves para casa, deita-me ao rio que te faço rico.

Mas o Parvo não se fiava nele, e queria ir para casa.

O lúcio, vendo que o parvo o não largava, disse:

— Escuta, Parvo, deita-me ao rio; hei-de te fazer tudo que desejares.

O Parvo, ao ouvir isto, ficou muito contente”.

Ensinou-lhe o lúcio, depois, a fórmula que lhe daria tudo o que desejasse: “manda o lúcio e peço eu que...”

De posse desta fórmula, o Parvo ia obtendo quanto desejava, até que um dia, vendo a filha do rei à janela, não pôde deixar de dizer baixinho: “Manda o lúcio e peço eu que aquela linda rapariga se apaixone por mim”. Apaixona-se a princesa e pede ao pai para casar com o Parvo.

O rei, irritado, manda meter num tonel o Parvo e a filha.

“Trataram imediatamente de fazer o tonel e trouxeram-no ao rei. Quando o rei tinha tudo pronto, mandou meter no tonel a filha e o Parvo, e alcatroar o tonel, e depois o rei mandou deitar o tonel ao mar...”

Depois de o tonel ter andado algumas horas, o parvo invocou o auxílio do peixe a instâncias da sua companheira:

“Manda o lúcio e peço eu que o mar deite este tonel em seco, na praia, perto do nosso reino...”

“Mal o Parvo proferiu estas palavras, logo o mar começou a agitar-se e deitou o tonel em seco, na praia.

O Emiliano levantou-se e foi com a princesa por aquele sítio onde se encontravam, e viu que estavam numa ilha muito bonita, onde havia muitíssimas e variadas árvores de fruta...”

De novo a instâncias da princesa, Emiliano invocou:

“Manda o lúcio e peço eu que no meio desta ilha apareça um palácio melhor que o do rei e que no meio haja gente de todas as condições.

Mal proferiu estas palavras apareceu logo um palácio enorme e uma ponte de cristal.

Seguidamente o Parvo pediu para ser esperto e belo, e “depois o Emiliano mandou um criado ao rei a convidá-lo mais aos seus ministros. O enviado de Emiliano foi ao rei pela ponte de cristal” convidar o rei a jantar com ele, e as pazes fizeram-se.

(...) Pensamos que este conto é uma deformação do mito do dilúvio. Já em o nosso livro *Nova Teoria do Sacrifício*, tivemos ocasião de aludir ao dilúvio, dando algumas versões desse mito e inclinando-nos para a sua unidade, contrariamente às teses arrojadas, de Paul Regnaud e outros. Será a narrativa do dilúvio eco dalgum fenómeno glaciário, dalguma simples inundação local, terá, mesmo, por base outros factos? No livro citado adiamos para futuro estudo o exame dessa questão. Ainda faremos agora o mesmo. Brevemente, porém, publicaremos os documentos que coligimos tendentes a justificar outra interpretação desse mito. Unicamente pretendemos agora estabelecer que o conto do Emiliano e congéneres pertence ao ciclo do dilúvio, sejam quais forem os factos a que o mito se refere, sem discutirmos também se a prioridade das várias versões do dilúvio pertence às arianas ou às semíticas.

(Estudos e Controvérsias, II, 125-129).

Perfil de Sampaio (Bruno)

Há perigo em resumir (...) em demasia simplista, a obra dum metafísico. O mesmo embaraço que assaltava o grande pensador, se apodera de nós. Além da tremenda responsabilidade da interpretação, existe a possibilidade de, apresentadas secamente, claramente, certas concepções parecerem pueris. Porque de facto o sejam? Não, as especulações de José Sampaio são perturbadoramente profundas, visam à solução dos mais terríveis problemas do ser; mas, mesmo por tal motivo, chocarão a frivolidade nacional. A convite da “Renascença Portuguesa”, na qualidade de amigo íntimo do morto, abalançámo-nos a escrever este pequeno artigo, no qual quereríamos especialmente frisar que a sua actividade não era dispersiva, que, ela toda, convergia para o mais alto fim que se pode tentar — a explicação do universo.

Os dois pólos da filosofia são a existência ou a não existência de Deus. Todos os aspectos que possam oferecer as diferentes épocas e as diferentes escolas filosóficas são uma função da afirmação ou negação dum princípio supremo, consciente e bom. Se se envereda pela afirmação, surge um problema decisivo — como conciliar a existência de Deus com o mal que há no mundo? É o chamado problema do mal. Se é pela negação que se vota, aparece o problema complementar — como conciliar a harmonia, a ordem, o bem que há no mundo, com o acaso? Chamemos-lhe o problema do bem.

Ora Sampaio (Bruno) que na sua mocidade se inclinara para o ateísmo (*Análise da Crença Cristã*) veio, pela reflexão e até por factos que pretendiam ser revelações, a crer em Deus. E o inevitável problema do mal acudiu instante, terrível, ao seu espírito admiravelmente lógico. Era legítima a sua crença em Deus? O que sabemos nós? O facto é que creu, e procurou resolver o problema da contradição entre a bondade de Deus e a existência do mal, ao mesmo tempo que tentava compreender o mundo e o próprio Deus.

O problema do mal tem seduzido todos os filósofos. Lembremos que os mais altos espíritos o têm estudado, e que as soluções, mais ou menos engenhosas, são inúmeras. Supondo conhecida de todos a solução cristã; a dos dois princípios — Deus e Satã — e a de Leibniz, recordemos a de Aristóteles, que sanará as dificuldades asseverando que Deus não conhecia o mundo; que o aspecto de tanta dor perturbaria a felicidade do acto puro. A matéria é que, deslumbrada pelo esplendor de Deus, para ele tende, e assim Deus faz mover a matéria pelo desejo de dele se aproximar. Deus cria sem o saber, é um motor imóvel.

Com Schelling vamos chegar ao mais próximo, ao quase coincidente pensamento com a filosofia de Bruno, razão porque o citamos em último lugar. Faguet pôde assim resumir a parte que nos interessa das concepções de Schelling: “Em face deste mundo (a natureza e o homem) há um outro mundo que é Deus. Deus é o infinito e o perfeito e, particularmente, a Vontade perfeita e infinita. O Mundo que conhecemos é uma degradação dele, sem que nós, de resto, possamos conceber como o perfeito se possa degradar e como

uma emanção do perfeito possa ser imperfeita, e como o não-ser possa sair do ser, pois que, relativamente ao infinito, o finito não existe, e, relativamente ao perfeito, o imperfeito é nada. Parece contudo que assim seja, e que o mundo seja uma emanção de Deus em que ele se degrada e uma degradação de Deus tal que se opõe a ele como o nada ao todo”.

Bruno não conhecia com precisão, disse-me, esta doutrina de Schelling, embora tivesse lido algumas das suas obras e mesmo o citasse várias vezes. Outras causas o fizeram chegar de per si a análogo conceito, que, aliás, se afasta em muitos pontos do do pensador alemão.

É tempo de expormos a ideia de Deus do nosso saudoso amigo. São suas estas palavras: “No princípio era a Perfeição, o espírito homogéneo e puro. No segundo momento, mercê do efeito dum mistério, temos o espírito diminuído e a seu par a diferença que o tornou heterogéneo. Assim, três são os instantes supremos do crescimento. Um: é o espírito homogéneo e puro, que foi e há-de voltar a ser. Eis o ponto de partida e o ponto de chegada. Outro: é o espírito puro mas diminuído actualmente, pelo destaque separativo do universo. Enfim, o outro ainda: é esse universo, que aspira a regressar ao homogéneo inicial”.

“Nós não podemos compreender como foi esse mistério da diferenciação de parte do espírito puro. Porém, que ele dado se houvesse é necessário: para que um tanto inteligível o enigma universal nos seja, ainda que em seu limiar, acessível”. “Nem Deus é indiferente à nossa dor nem a sua maldade possível nos alucina. Ele não goza duma plena felicidade egoísta; também ele sofre da diminuição do espírito puro e do mal da

criatura, espírito alterado, ascendendo na sua convergência de regresso”.

O fim do homem é ajudar a evolução da Natureza, na frase de Novalis. Mas como? Trabalhando para saber, a fim de poder. E podendo, cumpre-lhe esquecer-se, não acreditando que a decifração do mistério é para satisfação da sua curiosidade, ou para seu maior prazer. O homem tem de dar conta do supremo dever que lhe incumbe, o dever para com a natureza inteira. Libertando-se a si, libertando os seus irmãos, ele contribuiu já para a libertação do Universo.

(Estudos e Controvérsias, II, 42-46).

O Messianismo de Bruno

(...) José Sampaio, conseqüente com a sua filosofia, admitia as profecias, as revelações. Houve sempre, cria ele, homens inspirados a quem foi revelada a directriz dos acontecimentos, em luta com os amantes das comodidades da vida; com o catolicismo que não compreendeu a beleza e profundidade do cristianismo; com a Inquisição; com os grandes da terra. As profecias eram comunicadas a medo, enigmaticamente; seitas secretas formaram-se, com o fim de os seus membros entre si comunicarem, e misteriosamente, cabalisticamente, espalharem as verdades divinas. Essas seitas eram consideradas heréticas pela ortodoxia. Já em *O Encoberto* há larga referência a essas heresias e tenta-se discriminar a noção de sebastianismo da de messianismo. Bandarra, o inspirado sapateiro de

Trancoso, prediz que o herói, o Paracleto “tirará toda a erronia / Fará paz em todo o mundo”.

Tal a doutrina. As explicações encadeavam-se logicamente, e por mais extravagantes que pareçam isoladamente conhecidas, tornam-se harmónicas e lógicas quando filiadas nos princípios. Esses princípios são também a chave de livros que ficaram propositadamente incompletos, deliberadamente abstrusos, como *O Encoberto*, por ex. Desde que se admita com Bruno a profecia, a revelação, um Deus que pretende a sua passada plenitude, lógico se torna que ele comunique aos homens os meios da salvação; e que esses meios, em conflito com os interesses, com as instituições, com os poderes constituídos, sejam ou imperfeitamente revelados — somente uma direcção — ou revelados mais claramente, e, neste caso, os homens cuidadosamente os conservem, agregando-se em associações secretas, usando um adequado simbolismo.

Tal seria a origem das seitas secretas que têm aparecido em todos os tempos. Os iluminados pela revelação, afrontando a religião corrente, produto de compromissos e interesses vários, teriam um carácter herético. A esperança da reintegração do mundo em Deus, pela última revelação, numa fase mais depurada do mundo, constituiria a ideia messiânica, que os portugueses deverão distinguir do sebastianismo, ideia particular e local. A preparação para a grande unificação, seria a convergência de todas as vontades e de todas as inteligências:

“O limite ideal da realidade é a unidade. Os idealistas de outrora desvairavam na submissão, porém. *Um só homem, um só pastor* professavam animando-se. Assim, o erro do Passado consistiu em supôr a unidade só

possível sob a Autoridade. A glória do futuro será conseguir a unidade na liberdade”. Quer isto dizer: a revelação, a princípio vaga, decretara a unidade; os homens só viram a possibilidade dessa unidade por *um só pastor, um só rebanho*. Preparados os espíritos para a unidade, revelações ulteriores indicaram a liberdade como meio.

Os dragões, os inimigos que em algumas obras aparecem, até nos poetas épicos portugueses, seriam, segundo Bruno, referências à Inquisição, que, imobilizada pelo dogma, perseguia os que iam subindo os degraus da verdade. Recordo-me do meu amigo me ter contado que considerava a rainha Santa Isabel uma herética, não só pela oposição levantada à sua canonização, mas ainda por ponderosas razões que me diria depois. Não chegou, porém, a dizê-las.

(Estudos e Controvérsias, II, 48-50).

O Diabo

Como apareceria no homem a ideia do diabo? Por contraste com a do bem? É demasiado abstracto para cérebros primitivos. O problema parece-me de resolução fácilima, tal é a grande quantidade de elementos fisiológicos, iconográficos, e etnográficos que possuímos.

Não vou esgotar o assunto. Limitar-me-ei a deixar delineado um novo modo de ver sobre o papel do diabo na tentação do homem.

O máximo terror do homem primitivo devia ser causado pelos grandes carnívoros. Eram repugnantes

matando animais indefesos, eram sobretudo terríveis pela sua nocividade. Eram os maiores, os mais pavorosos inimigos do homem. As grandes serpentes, por engolirem animais inteiros e pela sua forma, deviam ser particularmente temidas e odiadas. Eis a primeira ideia de seres maus, de demónios — os *animais carnívoros* — Paul Regnaud confirma esta opinião dizendo: — “O epíteto *Kraviat*, comedor de carne, é aplicado aos demónios védicos”. A maior parte dos demónios nas diferentes religiões antigas, são serpentes, lobos, chacais, etc. Os maus espíritos da Pérsia são o lobo, o chacal, a serpente. Conhecem-se os dragões, as hidras, o dragão babilónico, a serpente Ahriman, Typhéu, o próprio diabo cristão, que é um animal, os diabos lobos, as serpentes da Índia, etc., etc. Sendo o diabo um animal carnívoro, como se poderia demonstrar mais amplamente com centenas de provas, qual foi o seu papel na tragédia do Génesis?

Do que procede, vê-se claramente a sua intervenção. Os primitivos homens imitaram um animal carnívoro, uma serpente, por exemplo, e comeram carne. A serpente foi a sugestionadora, foi a tentadora. O homem foi pois tentado pela serpente, pelo diabo, a comer o fruto proibido — alimento proibido — quer dizer alimento nocivo, funesto.

Resta-me dizer que, quanto a alguns mitos que aparecem, dando a causa da queda como sendo resultado da sedução por uma mulher, lembrarei que a palavra *bhrug*, como vimos, deu para o latim entre outras palavras, a palavra *fruor*, gozar, e que as palavras sânscritas que exprimem a ideia de fruto, alimento, exprimem também a ideia de gozo. Daí essas variantes que são os mitos de Manú, de Hércules, de Sansão,

seduzidos por mulheres. Talvez daí também a intervenção de Eva. Mais de espaço tratarei este assunto. Esclarecerei o papel da árvore da vida — o alimento natural, os frutos — da árvore da ciência — a carne — das vítimas, dos mediadores, das ambrósias, à nova luz das ideias expostas, sem os exclusivismos contudo, que tanto prejudicam a escola de Lange e a dos seguidores de Müller.

Tão somente quis que aqui ficasse exarado o seu modo de ver sobre a serpente e esse alimento proibido que foi a causa da civilização e da ciência, esse alimento que foi a origem de todo o mal mas que foi também a origem de todo o bem.

(In *Porto Médico*, V, II [1908]1336-337).

Mito e Rito do Messianismo

Num livro recentíssimo, falando seu autor da anterioridade do mito ou do rito, conclui a enumeração de possibilidades: “Enfim, é corrente que o mito e o rito sejam intimamente ligados, porque, instituídos ao mesmo tempo, procedem da mesma ideia. O valor religioso e primitivo do mito vem-lhe da sua recitação, frequentemente acompanhada de mímica, nas cerimónias de culto. Identifica-se o grupo, por estes exercícios, com os personagens míticos, etc.”

Não cremos, pois, que nos contestem o facto de o mito do pecado original ser representado como os outros mitos. De resto, veremos no decurso destes artigos que mitos do pecado já referidos se acompanharam do respectivo rito.

Se alguns, segundo parece, não foram dramatizados, é que nos chegaram por via literária, embora esta os haurisse da tradição popular ou sacerdotal. A forma literária surpreendeu-os numa dada fase da sua existência, visão do momento presente, e imobilizou-os. À distância, depois, é difícil, discriminar-se-lhes o rito, que, mesmo, já devia ser excedido pela fase fixada do mito, pois que a forma oral evolve mais rapidamente do que a forma activa. Assim, ainda que o rito exista, a forma literária, derivada da tradição mas aumentada dum coeficiente, embora mínimo, de invenção, dificilmente lhe poderá corresponder. Terá tão somente um vago ar de parentesco, a não ser que, sendo muito antiga, o rito, evolucionando, a fosse encontrar, convergência em todo o caso improvável, dados o subjectivismo que afecta a forma literária e os agentes externos da modificação dos ritos.

De facto, da passagem do antropóide para homem e suas consequências, origem do mito do pecado original, foi-nos possível organizar um esquema; possível será também formar o esquema da dramatização desse mito, visto como lhe conhecemos a estrutura e sentido. Esse esquema será ao mesmo tempo o esquema do sacrifício. Ulteriormente veremos se existe ou não correspondência entre as particularidades rituais e as particularidades míticas.

Dissemos no nosso primeiro artigo que o esquema dos mitos da queda do homem seria: “um alimento (ou derramamento de sangue) foi uma acção funesta que trouxe à humanidade ou ao seu símbolo, um homem, grandes desgraças. Eis o facto central que devemos esperar se mantenha. Os acessórios — começo da espécie, felicidade anterior à queda, especificação das

desgraças sucedidas, essas, ou cairão ou se virão desfigurando, etc., etc.”

A este esquema dos mitos do pecado original, corresponderia nos ritos a morte violenta e manducação dum animal e qualquer sofrimento aparente ou real infligido ao sacrificante, representando alguma ou algumas das consequências do pecado. Dissémos a morte dum animal e sua manducação (e não o consumo de qualquer outro alimento vegetal, por ex.) pela razão de que a atribuição da queda do homem ao consumo dum vegetal é certamente muito posterior à instituição do sacrifício (vem desde o início da tradição, sem dúvida). Uma das causas da confusão é até, como já dissémos, a intervenção da planta da vida (a alimentação primitiva, os frutos) que veremos figurar mais ou menos claramente no sacrifício. Como a narrativa se modifica mais rapidamente do que o rito, deveria o sacrifício continuar empregando a carne dos animais, em vez de se adaptar às novas formas do mito. O sacrifício do soma e do haoma, que parece contrariar o que dizemos, será mais adiante estudado e reduzido às suas verosímeis proporções.

Mas outras circunstâncias do mito aparecem com singular constância no sacrifício, em muitos povos, que, neste capítulo de generalidades, convém mencionar. Citemos como mais frequentes o estado paradisíaco, de santidade, o uso dum alimento maravilhoso, os frutos, (dado que muitas vezes degenera em qualquer alimento vegetal ou mesmo líquido), o jejum representando a ausência do alimento pecaminoso, ‘antes do assassinato do animal (a *queda*), a realização de actos correspondentes a miúdas particularidades da consequência da queda, a esperança na ressurreição da

vítima. (Há muitas vítimas que nos mitos ressuscitam, Diόνisos, por exemplo). Com efeito, a humanidade foi sempre infeliz. Como a tradição, a sua ciência nesses tempos remotos, lhe ensinava sibilamente que todo o seu mal provinha de ter matado e comido certo animal, tendo como castigo a perda dum alimento maravilhoso, que lhe dava a imortalidade, a cura de todas as doenças, a plena felicidade em que vivera antes dessa queda; e o trabalho e as dores de toda a espécie; a humanidade, dizíamos, acharia duas soluções para tamanhos males: ou a ressurreição da vítima, que lhe perdoaria o crime, e que ela própria a guiaria para os maravilhosos lugares da sua origem e do seu descanso; ou então que um santo ou um matador de monstros, ou um iluminado, a levaria a essa terra santa.

Eis toda a filosofia do messianismo. Expondo ao meu querido amigo José Pereira de Sampaio (Bruno) esta ideia de que um messias era um iluminado ou um herói a quem a humanidade atribuía o poder de o conduzir ao paraíso, isto é, ao lugar da origem, ao lugar a que os mitos se referiam como sede de felicidade, e não ao céu, derivação ulterior, tive a felicidade de ouvir o genial pensador, uma das mais autênticas glórias de Portugal, que igualmente essa ideia lhe viera, no decorrer dos seus estudos sobre a *Odisséia* e a origem ártica da humanidade. Como de modo independente chegámos à mesma conclusão, era um dever de lealdade exarar o facto.

(*Nova Teoria do Sacrifício*, cap. XVI).

NOTAS

- (1) A verdadeira história da “Escola Portuense” consta de Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado* (3 vols., 1977-1980).
- (2) Pinharanda Gomes, *Pensamento Português I* (1969), p. 53.
- (3) P. Gomes, *Teoria do Pão e da Palavra* (1973), p. 11.
- (4) Amorim de Carvalho, *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia* (s.d.), pp. 195 e ss.
- (5) P. Gomes, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea* (1974), pp. 31, 53-54-56, 135.
- (6) Id., “Teixeira Rêgo e a Renascença Portuguesa”, in *Bol. da Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos* (1981), n.º 25.
- (7) Id., “Nótulas. 1981: O Centenário do Matosinhense Teixeira Rêgo”, in *Jornal de Matosinhos*, 24.10.1980.
- (8) Bento Feijóo, *Teatro Crítico Universal*, III.
- (9) P. Gomes, “Bernardino de Santa Rosa, a Física Simbólica e a “Renascença Portuguesa”, in *O Comércio do Porto*, 30.11.1982.
- (10) Álvaro Ribeiro, pref. a Fernando Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa* (s.d.), p. 9.
- (11) Fernando Pessoa, *A Nova Poesia Portuguesa* (s.d.).
- (12) Leonardo Coimbra, “A Poesia e a Filosofia Moderna em Portugal”, in *Atlântida*, 25 (1917), pp. 224-226.
- (13) Pascoaes, *A Arte de Ser Português* (1920), p. 149.
- (14) Leonardo Coimbra, *O Criacionismo* (1958), p. 174.
- (15) Id., id., p. 66-67.
- (16) Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas* (1951) passim.
- (17) P. Gomes, *Pensamento Português-IV* (1979), pp 90 e ss.
- (18) P. Gomes, *Joaquim Alves da Hora ou a Crítica Teológica do Positivismo* (1980).

- (19) Ferreira Deusdado, *A Filosofia Tomista em Portugal*. Trad., pref. e notas de P. Gomes (1979).
- (20) Prudêncio Q. Garcia, *A Teologia Tomista em Portugal*. Coord., pref. e notas de P. Gomes (1980).
- (21) João Chagas e Ex-Tenente Coelho, *História da Revolta do Porto* (nova ed., 1978).
- (22) Amorim de Carvalho, “Basílio Telles. Algumas Notas sobre os últimos anos da sua Vida e sobre a sua Morte”, in *Portucale*, 9 (1936); Cruz Malpique, *Basílio Telles, o Ascético e Solitário Pensador de Matosinhos* (1980).
- (23) José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra* (1945), p. 53.
- (24) Cf. Verbo, *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. XX, col. 997.
- (25) Delfim Santos, in *Dicionário de Literatura*, II, p. 913.
- (26) Álvaro Ribeiro, *A Literatura de José Régio* (1969), p. 65.
- (27) José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo* (1976), p. 195.
- (28) Semanário republicano, fundado por Hernâni G. de Melo, sob a divisa “Ordem e Progresso”.
- (29) Cruz Malpique, ob. cit., p. 45.
- (30) Teixeira Rêgo, “Basílio Telles”, in *A Águia*, 2.^a s., 8 (1923), p. 68.
- (31) A. de Carvalho, loc. cit., p. 23.
- (32) Id., *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia* (s.d.), pp. 195 e ss.; Id., *Bárbaros*, sonetos (1927).
- (33) Delfim Santos, *Obras Completas-II* (1973), p. 257.
- (34) Teixeira Rêgo, “A Unidade de Pensamento em Sampaio Bruno”, in *A Águia*, 2.^a s., 48 (1915) 184-192. Estudo incluído in *Estudos e Controvérsias II*.
- (35) P. Gomes, *Pensamento Português-IV*, p. 175.
- (36) A. de Carvalho, *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno* (1960).
- (37) J. Marinho, ob. cit., p. 197.
- (38) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, I, p. 55.
- (39) Alberto Pinheiro Torres, “O Valor Espiritual do Porto”, in *Diário de Notícias*, Lx.^a, 2.2.1925.
- (40) Decreto n.º 5770, in *Diário do Governo*, n.º 98. Suplemento 140, I Série, de 10.5.1919.
- (41) *Diário do Governo*, n.º 85, I Série, de 14.4.1928.

- (42) Luís de Pina, *A Faculdade de Letras do Porto. Breve História* (1978), p. 37.
- (43) Decreto n.º 15656, in *Diário do Governo*, n.º 186, 1 Série, de 15.8.1928.
- (44) L. de Pina, ob. cit., pp. 43 e 48.
- (45) A tese de Agostinho da Silva, *Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*, foi argumentada por Teixeira Rêgo e Aarão de Lacerda, em 1929. Cf. L. de Pina, ob. cit., pp. 52, 74.
- (46) Delfim Santos, *Obras Completas-II*, p. 59.
- (47) Álvaro Ribeiro, “O Porto e os Estudos Humanísticos”, in *O Tripeiro*, 7 (1945), p. 13.
- (48) São várias as publicações onde Teixeira Rêgo colaborou: *O Debate*, *Porto Médico*, *A Tribuna*, *A Águia*, *Dyonisus*, *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, *Diário de Notícias*, etc.
- (49) Cf. *O Comércio do Porto* e *O Primeiro de Janeiro* de 3.4.1934.
- (50) Hernâni Cidade, “A Poesia”, in *História da Literatura Portuguesa Ilustrada. Século XX* (1942), p. 336.
- (51) Cf. *O Debate*, Matosinhos, 2.8.1914.
- (52) Cf. Teófilo Braga *perante as Gerações Escolares de 1872 a 1922* (1922).
- (53) Citamos em especial a *Revista de Estudos Livres* (Porto, 1883-1888), dirigida por Teófilo Braga, José Leite de Vasconcellos e Teixeira Bastos.
- (54) A. Sérgio, “Prefácio para uma Tradução dos Ensaios Políticos”, de Spencer, in *A Águia*, n.º 13, 1917.
- (55) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, I, p. 173.
- (56) A. de Magalhães Basto, *Figuras Literárias do Porto* (1947), pp. 197-208.
- (57) L. Cabral de Moncada, *Para uma História da Filosofia em Portugal no Século XX* (1960), p. 6.
- (58) Sant’Anna, *Questões de Biologia. O Materialismo em Face da Ciência* (2. vols., 1899-1900).
- (59) Feliciano Guimarães, “O Transformismo”, in *Estudos Sociais*, IV (1908), p. 62.
- (60) Henrique Mouta, “Pio XII e o Evolucionismo”, in *Jornal da Beira*, Viseu, 5.6.1964.
- (61) A. Hamard, *Darwinismo, Monismo, Transformismo* (1904); B. Colomer, *A Bíblia e as Teorias Científicas* (1905); Carlos Savio, *A Evolução e a Religião* (1908).
- (62) Cf. *A Águia*, 55-57 (1927) 23-27.
- (63) E. Renan, *Histoire du Peuple d’Israel* (1887) I, p. 1.

- (64) Bruno, *Teoria Nova da Antiguidade*. Ed. póst., Lx.^a, s.d.
- (65) Leonardo Coimbra, “Guerra Junqueiro”, in *A Águia*, 13-14 (1923), p. 37.
- (66) Junqueiro, “Discurso”, in *Jornal A Gleba*, (Celorico da Beira), n.º 19.
- (67) António Brás Teixeira, “O Problema do Mal na Filosofia Portuguesa Contemporânea”, in *Espiral*, I, 1 (1964), pp. 16 e ss.
- (68) António Telmo, “Notas sobre Teixeira Rêgo”, in *Diário de Notícias*, Lx.^a, 29-9.1955.
- (69) Análoga tese ocorre em Visconde de Figanhière. Cf. P. Gomes, *Pensamento Português-IV*, pp. 140 e ss.
- (70) Jacinto do Prado Coelho, in *Dicionário de Literatura I* (1969), pp. 531-534 não cita Rêgo entre os nossos filólogos.
- (71) Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, I, p. 88.
- (72) Id., “Para a História da Filologia Portuguesa”, in *Boletim da Sociedade da Língua Portuguesa, IV* (1953), pp. 149-151.
- (73) Verney, *Verdadeiro Método de Estudar*, Carta I.
- (74) Álvaro Ribeiro, loc. cit., p. 151.
- (75) Teixeira Rêgo, *Estudos e Controvérsias, I*, cap. IV. Cf. Santos Júnior, “A Batalha de Glozel”, in *A Águia*, 59 (1972), pp. 167-173.
- (76) Teixeira Rêgo, *Estudos e Controvérsias, I*, cap. V.
- (77) Id., id., cap. I.
- (78) Id., id., p. 18.
- (79) Id., “Estudos de Glotologia Indo-Europeia. I. Uma nova Etimologia dum Verbo”, in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 1-1 (1920), pp. 102-109 e 329-346; Id., “Notas Etimológicas. Abrolho”, in *A Águia*, 2.^a s., 13 (1918), pp. 44-46.
- (80) António Quadros, *A Aventura e o Mundo Original e os seus Aspectos Educativos* (1927), p. 12.
- (81) No caso português, basta citar os contributos de Teófilo Braga (*As Lendas Cristãs*, 1884; *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*, 1885; *Contos Tradicionais do Povo Português*, 1914); Adolfo Coelho (*Contos Populares Portugueses*, 1879); e bem assim as colectâneas devidas a Carolina M. de Vasconcellos, José Leite de Vasconcellos e Ana de Castro Osório.
- (82) Visconde de Carnaxide, *As Superstições e o Crime* (1916), p. 43.
- (83) Barros Basto, *H'ad Gadiab. Influências Hebraicas no Folclore Português* (1928).
- (84) Teixeira Rêgo, *Estudos e Controvérsias, I*, p. 7.

- (85) Id., “Os Animais Agradecidos nos Contos Populares e o Dilúvio”, in *Revista de Estudos Históricos*, I (1924), pp. 1-2 e 8-23.
- (86) Id., “A Literatura Infantil”, in *A Águia*, 2.^a s., 28-30 (1924), pp. 152-153.
- (87) Id., “O Domínio Pragmatista”, in *A Águia*, 2.^a s., 40 (1915), pp. 162-166.
- (88) Id., *Pequena Antologia Clássica* (1916), Prólogo.
- (89) Entre as obras inéditas teria deixado umas *Lições Elementares de Grego (Língua e Literatura)*.
- (90) Teixeira Rêgo, “Literatura. Idade Média”, in *História de Portugal*, II (1929), pp. 566-598.
- (91) T. Braga, *História da Literatura Portuguesa, Idade Média* (1909), p. 167.
- (92) Rodrigues Lapa, *Lições de Literatura Portuguesa (Época Medieval)* (5^a ed.), p. 103.
- (93) Teixeira Rêgo, loc. cit., p. 579.
- (94) Id., id., 573. Hernâni Cidade, colega e coetâneo de Rêgo, não valoriza esta tradição Cf. H. Cidade, *O Conceito de Poesia como Expressão de Cultura* (1957).
- (95) D. de Rougemont, *O Amor e o Ocidente*, Trad., port. de Ana Hatherly (1968).
- (96) Teixeira Rêgo, loc. cit., p. 596.
- (97) Id., id., p. 598.
- (98) Id., “Um Problema de História Literária. Da Aparição do Estilo Pitoresco na Literatura Portuguesa”, in *Revista de Estudos Históricos*, II (1925), pp. 47-67. O autor retomou o tema em “Literatura. O Século XVI”, in *História de Portugal*, V (1933), pp. 527-554.
- (99) Discordou desta tese o medievalista Narciso de Azevedo. Cf. *A Arte Literária na Idade Média* (1947), pp. 165 e ss., que se refere a Fernão Lopes.
- (100) Teixeira Rêgo, art. cit. na *História de Portugal*, V, p. 533 e ss.; “Bernardim Ribeiro”, in *Diário de Notícias*, n.º 21481 (1925), “Notas sobre Bernardim Ribeiro”, in *A Águia*, 49-54 (1926), pp. 20-27.
- (101) H. Cidade, “Literatura de Ideias e Crítica Literária”, in *História da Literatura Portuguesa Ilustrada. Século XX* (1942), p. 353.
- (102) Delfim Guimarães, *Bernardim Ribeiro. O Poeta Crisfal* (1908).
- (103) José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo* (1976), p. 197.
- (104) Álvaro Ribeiro, *A Literatura de José Régio* (1969), p. 65.

- (105) Id., ob. cit., 150.
- (106) Cf. D. M. Sotto-Mayor, “Estudos sobre a História das Religiões”, in *Instituições Cristãs*, 1883-1889.
- (107) João Antunes, *As Origens Históricas do Cristianismo e o Racionalismo Contemporâneo* (s.d.) Cumpre assinalar que, na sua revista *Eléusis* (Lx.^a, 1928) Antunes transcreveu vários artigos de Teixeira Rêgo publicados em *A Águia* sobre filosofia da religião.
- (108) Aarão de Lacerda, *O Fenómeno Religioso e a Simbólica* (1924).
- (109) Visconde de Figanière, *Estudos Esotéricos. Submundo. Transmundo* (1889); G. Vasconcelos Abreu, *O Animismo em Geral* (1889). Julgamos que Rêgo daria relevo ao factor oriental no livro inédito *Introdução à História das Religiões*.
- (110) Cf. Eugénio Aresta, *O Método de Bergson. Algumas Aplicações* (1928) e *A Noção de Vida na Filosofia de Bergson* (1929); Sant’Anna Dionísio, “O Bergsonismo e o Nietzscheísmo”, e “Uma Tese de Bergson sobre o Riso”, publicados in *A Águia*, em 1927 e 1928; Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson* (1932); Álvaro Ribeiro, “Bergson Filólogo”, in *Escritores Doutrinados* (1965) 31-116.
- (111) Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* (1866), p. 313.
- (112) Bruno, *A Ideia de Deus* (1902).
- (113) P. Gomes, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea* (1974), pp. 60 e ss., 153 e ss.
- (114) Teixeira Rêgo, “Bazílio Telles”, in *A Águia*, 8 (1923), p. 168.
- (115) Id., “Religião e Metapsíquica”, in *Dyonisus*, 3.^a s., 4 (1927), pp. 262-274 e I (1928), pp. 26-28.
- (116) Cf. A. W. Newilow, *A Tragédia Biológica da Mulher* (trad. port., s.d.).
- (117) Teixeira Rêgo, *Estudos e Controvérsias*, I, cap. VI.
- (118) Id., “Nova Interpretação da Tragédia do Génesis”, in *Porto Médico*, V, 11 (1908), pp. 329-337; Id., *Nova Teoria do Sacrifício* (1918), pp. 147-152.
- (119) Álvaro Pais, *Colório da Fé*, V, VI
- (120) *Alcorão*, II, 168 e V, 1-4.
- (121) *Talmud, Moéd, Taanith*, 68 c.
- (122) João Bonança, *História da Lusitânia*, p. 491.
- (123) Teixeira Rêgo, *Nova Teoria do Sacrifício*, p. 268.
- (124) Ortega y Gasset, *La Caza y los Toros* (1962), p. 109.
- (125) *Génesis*, 1.29; 2.9; 2.17.
- (126) Teixeira Rêgo, ob. cit., cap. 18.

- (127) Do Responsório do *Ofício Divino*.
- (128) Teixeira Rêgo, *Nova Teoria do Sacrifício*, p. 152.
- (129) Esta perspectiva tem gerado obras, quais as de Ernesto Junger e Mircea Eliade. Uma recente análise consta de Carl Jung, *Man and his Symbols* (1964).
- (130) G. Marcel, *Être et Avoir* (1968), p. 8. A mesma imputação explicaria, apenas psicologicamente, as teses de Freud. Cf. *Moisés e a Religião Monoteísta*, trad. cast. (1974).
- (131) No prólogo do livro, o autor informa que ele foi impresso à medida que os capítulos iam saindo em *A Águia*, pelo que não lhe podia fazer alterações.
- (132) *Aos Hebreus*, 8.2-6. Cf. M. Pinto, *O Valor Teológico da Liturgia* (1952), p. 30.
- (133) Teixeira Rêgo, “O Menino Deus”, in *A Águia*, 3 (1932), pp. 152-161.
- (134) A tese de Rêgo sobre o nascimento de Jesus depende de Saint Yves, *Les Vierges Mères et les Naissances Miraculeuses* (1908), que Ribeiro de Carvalho traduziu para a língua portuguesa.
- (135) P. Gomes, “Os Valores Religiosos do Teatro”, in *Estudos*, 42 (1964), p. 214.
- (136) J. Bettencourt Ferreira, “Vestígios do Culto da Serpente”, in *A Águia*, 28-30 (1924), p. 130.
- (137) Teixeira Rêgo, “O Visco dos Druídas”, *id.*, 59 (1927), pp. 163-166.
- (138) Em edições nortenhas, nas feiras e mercados anteriores a 1950, apareciam livrinhos contendo tais contos e mitos. Há muito tempo que não vemos retomado esse costume.
- (139) Teixeira Rêgo, “O Deus Soma”, in *A Águia*, 60 (1927), pp. 211-215; *Id.*, “Pedras e Estátuas Animadas”, *id.*, 4-5 (1928), pp. 115-123.
- (140) J. B. F. de Matos, “A Trepanação Neolítica e a Metapsíquica”, in *A Águia*, 4-5 (1928), pp. 124-131.
- (141) Teixeira Rêgo, “A Pedra Filosofal”, in *A Águia*, 1 (1932), pp. 17-24.
- (142) Paracelso, *De Natura Rerum*, II, 1; Goethe, *Fausto*, 2.^a Parte.
- (143) Teixeira Rêgo, *Nova Teoria do Sacrifício*, p. 262.
- (144) P. Regnaud, *Le Rig-Véda*, p. 289.
- (145) Eugénio Aresta, “A Noção de Vida na Filosofia de Bergson”, in *A Águia*, 4^o s., 7-8 (1929), p. 200.
- (146) M. Maia Pinto, *Economismo. O Equívoco sobre o Valor da Economia Política* (1932).

- (147) L. Coimbra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1962), p. 21.
- (148) Id., “Guerra Junqueiro”, in *A Águia*, 13-14 (1923), pp. 18-51.
- (149) Pascoaes, *Regresso ao Paraíso* (1923).
- (150) António Quadros, *O Espírito da Cultura Portuguesa* (1967), p. 330.
- (151) H. Gobsch, *A Loucura da Europa* (1934). Trad. do alemão (1933).
- (152) Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa. III. Época Contemporânea* (1973), p. 466, considera Rêgo um “positivista portuense”.
- (153) Dalila L. Pereira da Costa e P. Gomes, *Introdução à Saudade* (1976).
- (154) *Colossenses*, 1, 19.
- (155) Cf. *A Águia*, 42 (1915), p. 259.
- (156) Raul Leal, *Problemas do Desporto. Ensaio de Filosofia Desportiva* (1970), p. 34.
- (157) Pascoaes, “Uma Carta a Dois Filósofos”, in *A Águia*, 43 (1915), p. 19.
- (158) Id., loc. cit., p. 19.

BIBLIOGRAFIA

Publicações Periódicas

A Águia, Porto.

O Comércio do Porto.

O Debate, Matosinhos.

Diário do Governo, Lisboa.

Diário de Notícias, Lisboa.

Dyonisus, Porto.

Espiral, Lisboa.

Elêusis, Lisboa.

Jornal de Matosinhos.

Nova Silva, Porto.

Porto Médico, Porto.

Portucale, Porto.

O Primeiro de Janeiro, Porto.

Revista de Estudos Históricos, Porto.

Revista da Faculdade de Letras do Porto.

Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.

A Tribuna, Lisboa.

A Tribuna, Porto.

Vida Portuguesa, Porto.

Livros e Artigos

- Abreu*, G. de Vasconcelos — *Investigações sobre o Carácter da Civilização Ária-Hindú*, Lx.^a 1878.
— *O Animismo em Geral*. Lx.^a 1889.
- Andrade*, José Duarte Dias de — “A Moral e a Escola Evolucionista”, in *Instituições Christãs*, X, 1.^a s., 10 (1892) 304-311; id., 2.^a s., 1 (1892), pp. 20-24.
- Andrade*, José Maria de — “A Geologia e o Génesis ou a Manifestação da Omnipotência de Deus Cristo”, in *Inst. Christãs*, XI, 1.^a s., 2 (1893), pp. 35-40.
- Anónimo* — “Prefácio para uma Tradução dos ‘Ensaio Políticos’ de Spencer”, in *A Águia*, 13 (1917).
- Antunes*, João — *As Origens Históricas do Christianismo e o Racionalismo contemporâneo*. Porto, s.d.
- Araújo e Gama* — “Breves Considerações sobre o Determinismo”, in *Inst. Christãs*, 1.^a s., II (1884), pp. 47-51, 77-81, 175-178, 215-219, 313-318.
— “As Causas Finais e as Ciências”, id., II, 2.^a s., (1884), pp. 207-212, 229-234.
- Aresta*, Eugénio — *O Método de Bergson. Algumas Aplicações*. 1928.
— “A Noção de Vida na Filosofia de Bergson”, in *A Águia*, 4.^a s. 7-8 (1929), pp. 197-208.
- Aulnoy*, Marie Catherine J. de B. — *Contos* trad. port. J. T. Rêgo, Porto, 1914.
- Aristóteles* — *Arte Poética*, trad. port. de Eudoro de Sousa, Lx.^a, 1964.

- Athaíde*, Heitor de — “*Animismo e Vitalismo. Defesa da Doutrina de Santo Tomaz*”, in *Inst. Christãs*, III, 2.^a s., (1885), pp. 19-24, 45-48, 78-81, 110-113, 142-145.
- “O Génesis e a Escola Transformista”, id., 2.^a s., 11 (1887), — pp. 332-335, 369-371.
- Azevedo*, Narciso de — *A Arte Literária na Idade Média*. Porto, 1947.
- Barata*, F. A. Correia — “O Homem Primitivo e a sua Linguagem”, in *O Instituto*, 22 (1876), pp. 265-277.
- Basto*, A. C. Barros — *H’ad Gadiab. Influências Hebraicas no Folclore Português*. Porto, 1928.
- Basto*, A. de Magalhães — *Figuras Literárias do Porto*. Porto, 1947.
- Bastos*, Teixeira — *Ensaio sobre a Evolução da Humanidade*. Porto, 1881.
- Bonança*, João — *História da Lusitania e da Ibéria*, Lx.^a, 1887.
- Bouisson*, M. — *A Magia*. Trad. port. Lx.^a, s.d.
- Braga*, Teófilo — *Traços Gerais de Philosophia Positiva*. Lx.^a, 1877.
- *As Lendas Cristãs*. Porto, 1884.
- *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*. Coimbra, 2 vols., 1885.
- *História da Literatura Portuguesa. Idade Média*. Porto, 1909.
- *História da Poesia Popular Portuguesa*. Lx.^a, 1902.
- *Contos Tradicionais do Povo Português*. Porto, 1914.

- Bruneti*, Almir de Campos — *A Lenda do Graal no Contexto Heterodoxo do Pensamento Português*. Lx.^a, 1974.
- Bruno*, Sampaio — *Análise da Crença Cristã*. Porto, 1874.
 — *A Ideia de Deus*. Porto, 1902.
 — *Os Cavaleiros do Amor*. Ed., póst. Lx.^a, 1960.
 — *Nova Teoria da Antiguidade*. Ed. póst. Lx.^a, s.d.
- Canto e Castro*, Eugénio Vaz Pacheco — *Dos Impossíveis em Filosofia Natural*. Ponta Delgada, 1899.
- Candeias*, Alberto — *A Vida e a Obra de Darwin*. Lx.^a, 1943.
- Carvalho*, Amorim de — *Bárbaros*. Sonetos. Porto, 1927.
 — “Basílio Telles. Algumas Notas sobre os últimos Anos da sua Vida e sobre a sua Morte, in *Portucale* 9 (1936), pp. 49-50.
 — *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*. Lx.^a, 1960.
 — *Deus e o Homem na Poesia e na Filosofia*. Porto, s.d.
- Catroga*, Fernando de Almeida — *Os Inícios do Positivismo em Portugal. O seu Significado Político-Social*, Coimbra, 1977.
- Chagas*, João e Ex-Tenente Coelho — *História da Revolta do Porto*. Lx.^a, 1978.
- Cidade*, Hernâni — “Literatura de Ideias e Crítica Literária”, in *História da Literatura Portuguesa Ilustrada. Século XX* (Porto, 1942), pp. 352-353.
 — “A Poesia”. Id., id., pp. 323-344.
 — *O Conceito de Poesia como Expressão da Cultura*. Coimbra, 1957.

- Coelho, Francisco Adolfo — *Contos Populares Portugueses*, Lx.^a, 1879.
- Coimbra, Leonardo — *O Pensamento Criacionista*. Porto, 1914.
- “Guerra Junqueiro” in *A Águia*, 13-14 (1923), pp. 18-51.
- *A Filosofia de H. Bergson*. Porto, 1932.
- *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Porto, 1962.
- Colomer, Eusébio — *A Bíblia e as Teorias Científicas*, Trad. port. de Gomes dos Santos. Póvoa de Varzim, 1905.
- Cordeiro, A. J. da Silva — *A Crise nos seus Aspectos Morais*. Lx.^a, 1896.
- Correia, A. A. Mendes — *As Novas Ideias sobre a Evolução*. Porto, 1920.
- *A Contenda Transformista*. Lx.^a, 1932.
- “A Escola Antropológica Portuense” in *Actas do Congresso do Mundo Português*, XII.
- Correia, José Augusto — *Evolução Filosófica do Espírito Humano*. Lx.^a, 1916.
- Costa, Dalila L. Pereira da — *Duas Epopeias das Américas*. Porto, 1974.
- e Pinharanda Gomes — *Introdução à Saudade*. Porto, 1976.
- Deusdado, M. A. Ferreira — *A Filosofia Tomista em Portugal*. Ed. preparada por Pinharanda Gomes. Porto, 1978.
- Dicionário Lello Universal* — Rêgo, J. T., vol II, 724.

- Dionísio, J. Sant'Anna — “O Bergsonismo e o Nietzscheísmo” in *A Águia*, 37-48 (1925), pp. 35-37.
- “Uma Tese de Bergson sobre o Riso”, id., 55-60 (1927), pp. 42-45; 104-106; 218-220.
- Ferreira, António Maria — *Polémica Científica sobre a Origem da Vida*. Angra do Heroísmo, 1895.
- Ferreira, J. Bettencourt — “Vestígios do Culto da Serpente”, in *A Águia* 28-30 (1924), pp. 23-32.
- “Nosso Pai Venerável... Evocação Literária do Paraíso Terrestre segundo o conto de Eça de Queiroz: Adão e Eva”. Id., 55-57 (1927), pp. 23-37.
- Freud, S. — *Moisés e a Religião Monoteísta*. Trad. cast., Madrid, 1974.
- Furtado, Francisco de Arruda — *O Homem e o Macaco*. P. Delgada, 1881.
- Garcia, Prudêncio Quintino — *A Teologia Tomista em Portugal* Ed. preparada por Pinharanda Gomes. Porto, 1979.
- Geraldes, Albino Augusto — *Questões de Filosofia Natural. II. O Darwinismo ou a Origem das Espécies*. Coimbra, 1879.
- *O Darwinismo*. Coimbra, 1888.
- Gobsch, Hans — *A Loucura da Europa (1934)*. Trad. port. de J. Teixeira Rêgo, Porto, 1933.
- Gomes, J. Pinharanda — “Os Valores Religiosos do Teatro” in *Estudos*, 42 (1964), pp. 212-223.

- *Pensamento Português* — I. Braga, 1969.
 - *Teoria do Pão e da Palavra*. Lx.^a, 1973.
 - *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*. Lx.^a, 1974.
 - *Gnose e Liberdade*. Braga, 1976.
 - *Pensamento Português-IV*. Lx.^a, 1979.
 - “J. T. Rêgo e a Filosofia da Religião” in *Gil Vicente II* (1981), pp. 263-280.
 - “O Signo da Fénix”, in *A Tribuna*, Lx.^a, 30.12.1979.
 - “Nótulas — 1981: O Centenário do Matosinhense Teixeira Rêgo”, in *Jornal de Matosinhos*, 24. 10. 1980.
 - J.T.R. e a “Renascença Portuguesa”, in *Boletim da Biblioteca Pública Municipal de Matosinhos*, n.º 25 (1981).
 - “Rêgo, José Augusto Ramalho Teixeira”, in *Enciclopédia Verbo*, vol. XX. col. 997.
- Guimarães, Delfim* — *Bernardim Ribeiro. O Poeta do Crisfal*. Lx.^a, 1908.
- Guimarães, Feliciano* — “O Transformismo”, in *Estudos Sociais IV* (1908), pp. 61-65.
- “O Monismo”, id., id., pp. 129-132.

- Hamard, A. — *Darwinismo, Monismo, Transformismo*. Trad. port. de Gomes dos Santos. Póvoa de Varzim, 1904.
- Hora, Joaquim Alves da — *Critica Hodierni Positivismi Analysis*. Coimbra, 1879.
- Jung, Carl — *Man and his Symbols*. Londres, 1964.
- Junqueiro, Guerra — *D. João*. Lx.^a, 1874.
- Lacerda, Aarão de — *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*. Porto, 1924.
- Lapa, M. Rodrigues — *Lições de Literatura Portuguesa. Época Medieval*. Coimbra, 1964.
- Leal, Raul — *Problemas do Desporto. Ensaio de Filosofia Desportiva*. Guimarães, 1970.
- Lebesgue, Philéas — “Nova Teoria do Sacrifício”, *A Águia*, 12 (1918) p. 160.
- Lopes, Óscar — *História da Literatura Portuguesa. III. Época Contemporânea*. Lx.^a, 1973.
- Machado, A. — *A Suposta Crise do Transformismo*. Porto, 1936.
- Machado, José Pedro — *Breve História da Linguística*. Lx.^a, s.d.
- Malpique, Cruz — *Basílio Teles, o Ascético e Solitário Pensador de Matosinhos*. Matosinhos, 1980.
- Marcel, Gabriel — *Être et Avoir*. Paris, 1968.
- Marinho, José — *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*. Porto, 1945.
— *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*. Porto, 1976.
- Martins, J. P. Oliveira — *Sistema dos Mitos Religiosos*. Lx.^a, 1922.
- Matos, José B. Fernandes de — “A Trepanação Neolítica e a Metapsíquica”, in *A Águia*, 4.^a s., 4-5 (1928), pp. 124-131.

- Matos, Manuel Vieira de — Princípios Constitutivos dos Corpos.* Coimbra, 1888.
- Mesnier, Pedro Gastão — Ensaios de Filosofia Antropológica.* Coimbra, 1875.
- Moncada, L. Cabral de — Para uma História da Filosofia em Portugal no Século XX.* Coimbra, 1960.
- Moraes, Silvestre de — Evolução e Determinismo. Caracteres Filosóficos.* Coimbra, 1912.
- Mouta, J. Henriques — “Pio XII e o evolucionismo” in Jornal da Beira, Viseu, 5.6.1964.*
- Nesica, Bento — O Transformismo e a Filosofia Positiva.* Coimbra, 1876.
- Newilow, A. W. — A Tragédia Biológica da Mulher.* Trad. port. Lx.^a, s.d.
- Nunes, Augusto Eduardo — O Antropocentrismo perante a Razão e a Revelação.* Coimbra, 1880.
- Ortega y Gasset — La Casa y los Toros.* Madrid, 1962.
- Paes, Fr. Álvaro — Colírio da Fé contra as Heresias.* trad. port., Lx.^a, 2 vols., 1954-1956.
- Pascoaes, Teixeira de — “Uma Carta a Dois Filósofos”, in A Águia, 2.^a s., 43 (1915), pp. 11-19.*
— *Regresso ao Paraíso,* Porto, — 1923.
- Pelsencer, P. — Os Primeiros Tempos da Ideia Evolucionista.* Lx.^a, 1922.
- Perdigão, Henrique — Dicionário de Literatura.* Barcelos, 1934.
- Pina, Luís de — A Faculdade de Letras do Porto. Breve História.* Porto, 1978.
- Pinto, Manuel — “O Valor Teológico da Liturgia,* Braga, 1952.
- Pinto, Manuel Maia — Economismo. O Equívoco sobre o Valor da Economia Política.* Porto, 1932.

- Pio X, Papa — *Encíclica Pascendi*. Texto bilingue, in *Estudos Sociais*, III (Coimbra, 1907), pp. 478-553.
- Pio XII, Papa — *Encíclica Humani Generis*. Trad. port. Rio de Janeiro, 1950.
- Quadros, António — *O Espírito da Cultura Portuguesa*. Lx.^a, 1967.
 — *A Aventura e o Mundo Juvenil e os seus Aspectos Educativos*. Lx.^a, 1973.
- Rachão, J. P. — “A Escola Transformista e o Método Experimental Inductivo”, in *Inst. Christãs*, III, 2.^a s. (1885), pp. 233-236; 262-265; e IV, 1.^a s. (1886), pp. 1719, 108-110; 138-140; 176-178; 235-238; 268-271.
- Ramos, Luís Maria da Silva — “O Frenologismo ante os Princípios e os Factos”, in *Inst. Christãs*, I, 1.^a s. (1883), pp. 16-18; 55-58; 102-104; 216-220.
 — “O Dogma Católico e a Pluralidade dos Mundos Habitados”, id., I, 1.^a s. (1883), pp. 189-192.
- Raposo, P. A. Bettencourt — *Os Estudos Filosóficos e Fisiológicos sobre a Vida*. Lx.^a, 1870.
- Rêgo, José Augusto Ramalho Teixeira — “Nova Interpretação da Tragédia do Génesis”, in *Porto Médico*, V (1908), pp. 329-337.
 — “Rocha Peixoto”, in *O Debate*, 9.5.1909.
 — “O Domínio Pragmatista”, in *A Águia*, 2.^a s.
 — *Contos da Condessa Aulnoy*. Tradução. Porto, 1914. 40 (1915), pp. 162-166.
 — “A Unidade de Pensamento em Sampaio Bruno”, id., id. 48 (1915), pp. 184-192.
 — *Coriolano*, de Shakespeare. Tradução. Porto, 1910.

- *Pequena Antologia Clássica. De Homero a Tolstoi*. Porto, 1916.
- “O Mistério de Totem”, in *A Águia*, 2.^a s., 63 (1917), pp. 97-101; 64, pp. 160-164 e 65, pp. 131-134.
- *Nova Teoria do Sacrifício*, Porto, 1918.
- “Notas Etimológicas. Abrolho”, in *A Águia*, 2.^a s., 13 (1918), pp. 44-46.
- “Estudos de Glotologia Indo-Europea. I. Uma Nova etimologia dum Verbo”, in *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 1-2 (1920), pp. 102-109 e 3-4, pp. 329-346.
- “Bazílio Telles”, in *A Águia*, 2.^a s., 8 (1923), p. 168.
- “Literatura Infantil”, id., 28-30 (1924), pp. 152-153.
- “Os Animais Agradecidos nos Contos Populares e o Dilúvio”, in *Revista de Estudos Históricos*, I (1924) 1-2 e 8-23.
- “Bernardim Ribeiro”, in *Diário de Notícias*, n.º 21481, Lx.^a, 1925.
- “Um Problema de História Literária. Da Aparição do Estilo Pitoresco na Literatura Portuguesa”, in *Ver. de Est. Históricos II* (1925), pp. 47-67.
- “Nota sobre Bernardim Ribeiro”, in *A Águia*, 49-54 (1926), pp. 20-27.
- Prefácio a ‘Bárbaros’ de Amorim de Carvalho. Porto, 1927.
- “O Visco dos Druídas”, in *A Águia*, 59 (1927), pp. 163-166.
- “O Deus Soma”, id., 60 (1927), pp. 211-215.

- “Religião e Metapsíquica”, in *Dyonisus*, 4 (1927), pp. 262-274 e 1 (1928), pp. 26-28.
 - “Pedras e Estátuas Animadas”, in *A Águia*, 4.^a s., 4-5 (1928), pp. 115-123.
 - “Literatura: Idade Média”, in *História de Portugal*. Direcção de Damiano Peres. Vol. II (Barcelos, 1929), pp. 566-598.
 - *Estudos e Controvérsias*. Porto, 2 vols., 1931.
 - “A Pedra Filosofal”, in *A Águia*, 1, 20.º ano (1932) pp. 17-24.
 - “Zoolatria”, id., 2 (1932), pp. 73-86.
 - “O Menino Deus”, id., 3 (1932), pp. 152-161.
 - “Literatura: O Século XVI”, in *História de Portugal*, V (Barcelos, 1933), pp. 527-554. (O estudo foi completado por Hernâni Cidade, em virtude do falecimento de Teixeira Rêgo).
 - *A Loucura da Europa*, de H. Gobsch. Tradução. Porto, 1933.
 - “O Alfabeto do Alvão”, in *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, III, III.
 - *Bernardim Ribeiro*, inédito.
 - *Cinco Ensaios*, inédito.
 - *Introdução à História das Religiões*, inédito.
 - *Lições Elementares de Grego (Língua e Literatura)*, inédito.
- Reis, Manuel Póvoa dos — *O Evolucionismo perante a Religião*. Coimbra, 1950.
- Renan, E. — *Histoire du Peuple d'Israel*. Paris, 1887.
- Ribeiro, Álvaro — “O Porto e os Estudos Humanísticos”, in *O Tripeiro*, 7 (1945), p. 153.
- *Os Positivistas*. Lx.^a, 1951.

- “Para a História da Filologia Portuguesa”, in *Boletim da Sociedade da Língua Portuguesa*, IV, (1953), pp. 149-151.
 - *A Razão Animada*. Lx.^a, 1957.
 - “Bergson, Filólogo”, in *Escritores Doutrinados*, (Lx.^a, 1965), pp. 31-116.
 - *A Literatura de José Régio*. Lx.^a, 1969.
 - *Memórias de um Letrado*, Lx.^a, 3. vols., 1977-1980.
- Rodrigues, José Maria — *Pensamento e Movimento. Estudo Histórico-Crítico sobre o Materialismo*. Coimbra, 1892.
- Rougemont, Denis de — *O Amor e o Ocidente*. Trad de Ana Hatherly. Lx.^a, 1968.
- Saint-Yves — *Les Vierges-Mères et les Naissances Miraculeuses*. Paris, 1908. (Há trad. port. de Ribeiro de Carvalho).
- Saldanha, Marechal de — *Concordância das Ciências Naturais (...) com o Génesis*. Viena de Áustria, 1845.
- Sant’Anna, Manuel Fernandes de — *Questões de Biologia. O Materialismo em Face da Ciência*. Lx.^a, 2 vols., 1899-1900.
- Santos, Delfim — “Rêgo, José Teixeira”, in *Dicionário de Literatura*, II, p. 913.
— *Obras Completas*. Vol. II, Lx.^a, 1973; Vol. III, Lx.^a, 1977
- Santos Júnior — “A Batalha de Glozel”, in *A Águia*, 39 (1927), pp. 147-173.
- Savio, Carlo — *A Evolução e a Religião*. Póvoa de Varzim, 1908.
- Silva, Agostinho da — *Sentido Histórico das Civilizações Clássicas*. Porto, 1929.

- *O Transformismo*. Lx.^a, 1942.
- Silva e Bourbon*, Francisco de Paula Peixoto da — *O Criador, o Homem e a Natureza*. Coimbra, 1887.
- Sinibaldi*, Tiago — “O Transformismo”, in *Inst. Cristãs*, VI, 2.^a s. (1888), pp. 9-17 e 46-57.
- Sotto-Mayor*, D. M. — *Estudos sobre a Origem e História das Religiões*. Coimbra, 1889.
- Teixeira*, António Brás — “O Problema do Mal na Filosofia Portuguesa Contemporânea”, in *Espiral*, I, 1 (1964), pp. 16 e ss.
- Telles*, Basílio — *O Livro de Job*. Porto, 1912.
— *Prometeu Agrilhoado*. Porto, 1914.
- Telmo*, António — “Notas sobre Teixeira Rêgo”, in *Diário de Notícias*, Lx.^a, 29-9-1955.
- Teófilo Braga perante as Gerações Escolares de 1872 a 1922*. Lx.^a 1922.
- Torres*, Alberto Pinheiro — “O Valor Espiritual do Porto”, in *Diário de Notícias*, Lx.^a, 2.2.1925.
- Viana*, Pedro de Amorim — *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*. Porto, 1868.
- Visconde de Carnaxide* — *As Superstições e o Crime*. Lx.^a, 1916.
- Visconde de Figanière* — *Estudos Esotéricos. Submundo. Mundo. Transmundo*. Porto, 1889.
- Woodhouse*, Roberto Guilherme — *O Naturalismo ou o Dogmatismo aplicado à Ciência*, Porto, 1875.