

Eudoro de Sousa

Estudos de Cultura entre a Universidade de Brasília e a
Universidade do Porto

COORDENAÇÃO

Celeste Natário

Luís Lóia

Marcus Mota

Universidade do Porto. Faculdade de Letras

2019

FICHA TÉCNICA

Título: Eudoro de Sousa: Estudos de Cultura entre a Universidade de Brasília e a Universidade do Porto

Coordenação: Celeste Natário, Luís Lóia, Marcus Mota

Editor: Universidade do Porto. Faculdade de Letras

Ano de edição: 2019

ISBN: 978-989-8969-24-8

DOI: 10.21747/978-989-8969-24-8/eud

URL: <https://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id022id1685&sum=sim>

Luís Lóia *

Eudoro de Sousa e a Escola Portuense

Resumo:

O presente estudo pretende mostrar como Eudoro de Sousa, embora não tenha frequentado a Faculdade de Letras da Universidade do Porto, se insere na denominada Escola Portuense por ação daqueles autores que primeiro o influenciaram e permaneceram presentes ao longo da maturação do seu pensamento, autores esses que sempre se afirmaram como discípulos do magistério de Teixeira Rego e de Leonardo de Coimbra.

Palavras-chave: Eudoro de Sousa, Escola Portuense, Mito e Mitologia

Eudoro de Sousa and the Escola Portuense

Abstract:

This study aims to show how Eudoro de Sousa, although was not a member or a student of the Faculty of Arts and Humanities of University of Porto, is part of the so-called Portuense School through the action of those authors who first influenced him and remained present throughout the maturation of his thinking. Authors who always affirmed themselves as disciples of the teachings of Teixeira Rego and Leonardo de Coimbra.

Keywords: Eudoro de Sousa, Escola Portuense, Myth and Mythology

* Luís Lóia. Instituto de Filosofia da Universidade do Porto: luisloiaucp@gmail.com

Começamos por afirmar que, apesar de ter nascido em Lisboa e nunca ter frequentado a “primeira” Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Eudoro de Sousa é um membro, um herdeiro, um autor da «Escola Portuense».

Apesar de não ser um designação pacífica, adotamos o termo «Escola Portuense», e não «Escola do Porto» ou outras designações similares, no sentido em que ficou cunhada por Pinharanda Gomes, que, na sua obra *A Escola Portuense: Uma introdução histórico-filosófica*, afirma:

«Ao que se designa por "Escola Portuense" faltam múltiplos predicados, próprios da escola: a unidade magistral, o regime paidêutico, a disciplina metodológica e a unidade institucional. Por isso, a licitude de o substantivo escola ser lido como sinónimo de "clima", ou de "movimento intelectual", com suas inerentes características. Antepostos estes cuidados preliminares, definimos "Escola Portuense" como o movimento cultural, literário e filosófico, que teve por núcleo geográfico a cidade do Porto, por limites temporais os anos de 1850 e 1936 (o que equivale a um período de cerca de três quartos de século) e por predicado capital o compromisso com a recriação original na condição portuguesa, quase um século passado sobre a crise mental do século XVIII, em que, irradiada a Escolástica, não se lhe achou adequando sucedâneo.»²³¹

Da mesma forma, complementado o afirmado com a identificação dos eixos temáticos que originaram a Escola e situando esta entre os «ciclos» percorridos pela filosofia portuguesa entre os séculos XIX e XX, afirma António Braz Teixeira:

«O ciclo seguinte tem o seu marco fundador com a publicação, na revista portuense *A Península*, por um jovem lente de matemática da Academia Politécnica do Porto, Pedro Amorim Viana, de uma série de artigos sobre as conferências do Padre Ventura de Raulica, interrogando, criticamente, não só a possibilidade dos milagres como os principais dogmas do cristianismo, trazendo, deste modo, para o centro do debate filosófico um conjunto de problemas como a ideia de Deus, o problema ou mistério do mal, o conceito de razão, as relações entre razão e fé, filosofia e religião e filosofia e ciência, que, três lustros depois, desenvolvidamente abordaria na sua obra capital *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé* e em torno dos quais iria centrar-se, longamente, a nossa meditação durante vários decénios, ao mesmo tempo que dava origem ao que se convencionou designar por “Escola portuense”, reconhecida espinha dorsal da filosofia portuguesa posterior.»²³²

²³¹ Jesué Pinharanda Gomes, *A Escola Portuense: Uma introdução histórico-filosófica*, op.cit., p. 17.

²³² António Braz Teixeira, *O Essencial sobre a Filosofia Portuguesa (Sécs. XIX e XX)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008, pp. 6-7.

Assim, a Escola Portuense pode ser também designada por forma a identificar a linhagem filosófica que remete para a Faculdade de Letras da Universidade do Porto (encerrada em 1928) e para o magistério de Leonardo Coimbra, espraia-se por Lisboa com a vinda para a capital de discípulos e alunos como Álvaro Ribeiro e José Marinho, mas também de Delfim Santos e Adolfo Casais Monteiro. Curiosamente, Agostinho da Silva fará o caminho inverso, mas apenas para a obtenção do grau de Doutor nessa mesma Faculdade.

Da Escola Portuense, pela mão, sobretudo, de Álvaro Ribeiro, surgirá o autodenominado Grupo da Filosofia Portuguesa²³³, ao qual o nosso autor se ligou e no qual polemizou ao afirmar *a incapacidade especulativa dos portugueses*²³⁴ por comparação com a filosofia alemã. É óbvio que não se tratou de apontar qualquer enfermidade genética; tratou-se, sim, da proposta de criação e de defesa de um *corpus* filosófico original, dotado de uma identidade própria, que resultasse da unidade e coerência do esforço criativo dos pensadores portugueses. No fundo, de uma verdadeira escola de pensamento que refletisse uma e sobre uma mesma cultura, com as consequentes afinidades e as particulares diferenças, de onde emergisse um pensamento e não um ou outro pensador.

Assim, podemos afirmar que Eudoro de Sousa, integrando o Grupo da Filosofia Portuguesa, é também um «produto» da Escola Portuense que se vai afirmando na linhagem de Sampaio Bruno (1857-1915), Teixeira de Pascoaes (1877-1952), Teixeira Rego (1881-1934), Leonardo Coimbra (1883-1936), José Marinho (1904-1975), Álvaro Ribeiro (1905-1981), Agostinho da Silva (1906-1994) e Delfim Santos (1907-1966). No caso particular de Eudoro de Sousa, a continuidade desta linhagem de pensamento manifesta-se na sua obra pela presença de algumas das principais e centrais intuições dessa Escola Portuense, como sejam: a preocupação marcadamente antipositivista, aqui de sobremaneira influenciada pelo romantismo alemão; a insistente sustentação da

²³³ Segundo carta que Álvaro Ribeiro escreve a Delfim Santos, datada de 05 de março de 1942, podemos inferir a composição do chamado Grupo da Filosofia Portuguesa: «nós, antigos alunos de Leonardo Coimbra, reunimo-nos agora mensalmente num restaurante de Lisboa para melhor estreitarmos os nossos laços de fraternidade... o nosso grupo, iniciado fundamentalmente por Adolfo [Casais Monteiro], [António] Alvim, [José] Marinho, Sant'Anna [Dionísio] e por mim, tende a alargar-se pela aceitação de pessoas como o Eudoro [de Sousa] e o [Miguel] Summavielle que pela filosofia se interessam como nós». Cf. Filipe Delfim Santos, «Um colóquio agora mais útil & carta inédita de Álvaro Ribeiro à viúva de Delfim Santos», in *Nova Águia*, n.º 8, 2.º sem., 2011, p. 39.

²³⁴ Eudoro de Sousa, «A incapacidade especulativa dos portugueses», in *Diário Popular*, *op.cit.*. A publicação do artigo no «Diário Popular» muito se fica a dever a Álvaro Ribeiro que com o periódico regularmente colaborava.

complementaridade entre a razão e o irracional incontido, aqui revelado na «Excessividade Caótica» do Absoluto que se situa nesse extremo-horizonte; a instituição da misteriosa unidade indiferenciável no plano da Origem, aqui manifestada no drama ritual e cultural do mito; a temática da cisão, aqui verificada pela instituição do discurso filosófico objetivista e cousista.

Nesta linhagem, alguma originalidade da sua abordagem começa a manifestar-se, por um lado, pelo contacto estabelecido com Almada Negreiros e Sant’Ana Dionísio, donde retira o interesse pela simbólica do real, e, por outro lado, pelo contacto pessoal e confluência de interesses académicos que nunca deixará de ter com Agostinho da Silva, com quem partilha o interesse pelo mundo helénico, em geral, e pela religião grega, em particular. Do mesmo modo, aproximando-se cada vez mais da filosofia alemã, pois que há registo da leitura de *Tendances Actuelles de la Sociologie Allemande*²³⁵, de Georges Gurvitch, logo no ano 1939, e na correspondência de Álvaro Ribeiro para José Marinho, pode-se confirmar que Eudoro é também nessa altura leitor de Scheler, Messer, Spengler, Hegel e Ortega; não obstante, não se livrando dos franceses, não deixa de estudar Bergson²³⁶, autor muito prezado por Leonardo Coimbra²³⁷, despertando também por essa altura o seu interesse pela categoria de complementaridade. É a partir do intuicionismo bergsoniano que fará os seus comentários ao pensamento do Mestre portuense no livro *In Memoriam* organizado por Álvaro Ribeiro e José Marinho, que veio a ser publicado em 1950²³⁸.

Nesse seu texto, intitulado «O pensamento eloquente e romântico de Leonardo Coimbra»²³⁹, a partir da comparação que faz das características da intuição em Bergson e Leonardo, já se vê bem o seu interesse pela *impotência do intelecto e da razão* quando

²³⁵ Georges Gurvitch, *Tendances Actuelles de la Sociologie Allemande*, Paris, Vrin, 1930. Testemunhámos a existência e a assinatura de Eudoro de Sousa nesta obra aquando das pesquisas que realizamos na Biblioteca do Centro de Estudos Clássicos da Universidade de Brasília.

²³⁶ A este propósito, Joaquim Domingues refere: «É sem surpresa, pois, que Miguel Summavielle – outro jovem da mesma roda, prematuramente desaparecido – o encontra, logo após a mote de Leonardo, no “nosso Palladium”, o café onde o grupo reunia, “devorando a Evolução Criadora”» [obra de Henri Bergson, de 1907]. Cf. Joaquim Domingues, «Eudoro de Sousa perante a filosofia portuguesa», in AA. VV. *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa: Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, op.cit. p. 162 [A notícia é retirada de carta de Miguel Summavielle a Álvaro Ribeiro, de fevereiro de 1936, in *Espólio de Álvaro Ribeiro*, Biblioteca Nacional, N9/1015].

²³⁷ Cf. Leonardo Coimbra, *A Filosofia de Henri Bergson*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

²³⁸ AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunho dos seus contemporâneos*, Porto, Livraria Martins Tavares, 1950.

²³⁹ A edição que seguimos é a que está incluída em: Eudoro de Sousa, *Origem da Poesia e da Mitologia e outros Ensaios Dispersos*, op.cit., pp. 305-310.

confrontada com o *limiar de heterógenas e heterónomas regiões do real*²⁴⁰. O tom do texto, revelador do seu apreço pelo pensamento filosófico de Leonardo Coimbra, que não o considera um filósofo bergsonista, confirma, ao mesmo tempo, afinidades e divergências, e essas divergências começam a acentuar-se precisamente na consideração desse limiar – *que será liminar* – a que a razão lógico-discursiva não chega, mas que a visão ginástica, para Eudoro, ainda não alcança completamente, apesar de ser a síntese metafísico-religiosa em que se dá a contemplação do divino. De facto, no seu exemplar de *A Alegria, a Dor e a Graça*, de Leonardo Coimbra, Eudoro de Sousa, ao meditar sobre a questão do mistério aí exposta, escreve em margem: «O que estará dentro do mundo?», anotando à sua margem uma outra questão: «Dentro de Deus?».

O progressivo afastamento de Eudoro de Sousa do Grupo da Filosofia Portuguesa dá-se, de modo concreto, a partir de 1950²⁴¹. Tal ter-se-á ficado a dever, não só ao teor que a própria polémica assumiu, mas também a alguma diferença de opiniões que terá ficado patente com a publicação do seu artigo «Incapacidade especulativa dos portugueses», quando confrontado com o texto de Álvaro Ribeiro *O Problema da Filosofia Portuguesa*. Mesmo que assim tenha sido, estamos em crer que Eudoro de Sousa integrou e foi integrado na Escola Portuense, o que não significa nem significou que fosse para o nosso autor a mesma coisa do que pertencer ao Grupo da Filosofia Portuguesa. Talvez resida aí mesmo a identificação de Fernando Bastos²⁴², também afirmada, entre outros, por Manuel Ferreira Patrício²⁴³, de que terão existido duas fases distintas no desenvolvimento do pensamento de Eudoro de Sousa. Cremos que esta posição pode ter também alguma sustentação no progressivo afastamento de Eudoro de Sousa de uma conceção filosófica da realidade e da verdade de inspiração cristã, que é revelada com maior evidência já no Brasil e se demarca com clareza do pensamento filosófico da maioria dos membros do Grupo da Filosofia Portuguesa, sequiosos que estavam em

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 306.

²⁴¹ Cf. Joaquim Domingues, «Eudoro de Sousa perante a filosofia portuguesa», in AA. VV., *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa: Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, *op.cit.* p. 165.

²⁴² Cf. Fernando Bastos, *Mito e Filosofia: Eudoro de Sousa e a complementaridade do horizonte*, 2.^a ed., Brasília, Edições Universidade de Brasília, 1998, p. 22. Fernando Bastos menospreza o reconhecimento da atividade intelectual desenvolvida por Eudoro de Sousa antes da sua chegada ao Brasil e situa aí a sua proficuidade filosófica.

²⁴³ Cf. Manuel Ferreira Patrício, «A presença de Leonardo Coimbra no horizonte filosófico de Eudoro de Sousa», in AA. VV., *A Obra e o Pensamento de Eudoro de Sousa*, coord., António Braz Teixeira e Renato Epifânio, *op.cit.*, p. 119. Embora não o justifique, a tese defendida por Manuel Ferreira Patrício neste texto é precisamente a da permanência da influência leonardina nas duas *fases* de Eudoro.

combater o positivismo de alguma parte da Academia, mas permanecendo afastados do neotomismo patente em outra parte da Academia.

Há, sim, quanto a nós, a estruturação cumulativa de um pensamento que se enraíza na Escola Portuense e se desenvolve a partir de um dos seus aspetos particulares, que não axial, nem tão pouco central, mas que se vem agora a instituir como significativo, a partir da publicação, em 2015, de *Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, de António Braz Teixeira²⁴⁴.

Segundo António Braz Teixeira, em Portugal, o interesse especulativo sobre o mito, na reflexão filosófica contemporânea, começa em Silvestre Pinheiro Ferreira, Amorim Viana e Cunha Seixas, no século XIX, e depois prossegue com Teófilo Braga e Oliveira Martins, no início do século XX, já numa perspetiva etnológica, histórica, sociológica e positivista, a que se seguem as reflexões e as reações de autores da Escola Portuense como Teixeira Rego, Agostinho da Silva, Eudoro de Sousa, José Marinho e Afonso Botelho. Embora nestes autores se possam identificar diferentes teorias acerca do mito (algumas delas não são sequer teorias, mas apenas apontamentos), estamos em crer que Eudoro de Sousa, a partir destes distintos contributos, formou, efetivamente, uma Teoria do Mito, e tanto mais é significativo demonstrá-lo, quanto por aí se justificará que não existem duas fases no pensamento de Eudoro de Sousa ou um primeiro Eudoro, antes da sua ida para o Brasil, e um segundo Eudoro que terá surgido depois de 1952.

A reação da Escola Portuense contra o positivismo teve como um dos principais alvos Teófilo Braga (1843-1924)²⁴⁵. Para este, deus é uma criação humana que resulta da condensação de todas as emoções ou de uma só emoção, refletindo, por isso, uma conceção da divindade de cada sociedade ou de cada época. Assim, a noção de deus e também de religião ou de religiões é considerada como sendo um facto psicológico e/ou uma construção social; um sentimento do maravilhoso que, através da poesia, cria os deuses que o homem, depois, adora; do mesmo modo, o temor e a reverência pelo sagrado acontecem pela descoberta de uma dependência da natureza, cujo poder ou força se desconhece e não se pode dominar, e que, por isso, se sacraliza, criando deuses que permitem explicar aqueles fenómenos cuja causa se desconhece – trata-se de um naturalismo, a que se sucede um antropomorfismo, em que o homem se separa da natureza

²⁴⁴ António Braz Teixeira, *A Teoria do Mito na Filosofia Luso-Brasileira Contemporânea*, op. cit..

²⁴⁵ Uma das críticas mais acérrimas ao positivismo de Teófilo Braga encontram-na em Fidelino de Figueiredo, que o distingue do positivismo de Oliveira Martins, que, ainda assim, considera menos prejudicial. Cf. Fidelino de Figueiredo, *A Crítica Literária em Portugal: Da Renascença à atualidade*. Lisboa, Cernadas, 1910, pp. 95 e ss.

e a começa a dominar, dessacralizando-a. Assim, para Teófilo Braga, a compreensão do mito, que não se dá sequer por via alegórica, dar-se-á pela sua decomposição e não pela sua interpretação; decomposição nos elementos mais simples para compreender a conceção da natureza que os povos e as épocas que os criaram tinham. Essa é a função do mito, situada na história e particularizada nas diferentes culturas, que, na marcha do desenvolvimento científico positivo, é naturalmente ultrapassada. Conforme afirma:

«As religiões da antiguidade têm sido submetidas a este critério, decompondo-se as suas várias épocas de elaboração em período mítico, cultural ou ritualístico e doutrinário ou teológico; a cada uma destas fases corresponde um critério especial; sem as investigações étnicas mal se compreenderiam os mitos das diferentes raças, sem o método comparativo as cerimónias litúrgicas ficavam sem sentido, sem a crítica filosófica a filiação dogmática desligada de doutrinas anteriores seria sem conexão histórica, e por isso uma revelação privilegiada a um indivíduo ou a um povo.

A marcha da civilização, pelas suas grandes descobertas históricas, pelas suas profundas revoluções políticas, pelas esplendidas aplicações industriais, tende a estabelecer o regime científico como a única fonte donde há-de dimanar o novo poder espiritual que tende a harmonizar em um mesmo intuito os agentes complexos do progresso humano.»²⁴⁶

Diferente da conceção positivista de Teófilo Braga, para Oliveira Martins (1845-1894) o mito é já uma iniciação ou aprendizagem que exprime uma realidade verdadeira e especial, *absoluta dentro da sua esfera própria*. É algo coletivo e espontâneo, um *sistema de sonhos primitivos em que o pensamento inconsciente dos povos representa, a seu modo, a natureza*, que nasce da admiração e do medo e resulta da necessidade de conhecimento inerente à natureza humana. A mitologia primitiva da imaginação inconsciente considera o universo como algo misterioso e o mesmo acontece com o mundo interior, conduzindo à criação de mitos que são cósmicos ou psíquicos; a representação do mundo externo ou interno é o que faz do homem um ser religioso, pois que começa a adorar aquilo que não compreende e a temer o desconhecido, como as forças desconhecidas da natureza. Assim, Religião e Mito são criações mentais e, quando as mitologias primitivas evoluem para caracteres místéricos e metafísicos, originam as religiões, que assim se vão diferenciando e caminhando para um só deus; aí se vê a passagem do inconsciente do mito à razão lúcida; a passagem do animismo ao idealismo pelo naturalismo. Nas palavras do autor:

²⁴⁶ Cf. Teófilo Braga, «Origens Poéticas do Cristianismo», in *Poesia do Direito. Origens Poéticas do Cristianismo. As Lendas Cristãs*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000, pp. 133- 134.

«Collectiva, espontanea, primitiva, a mythologia denuncia em cada um dos seus systemas o temperamento, o character ou o genio da raça que a inventou. [...]

Cada raça em ou teve a sua língua, cada uma das raças tem a sua mythologia – espelho onde se reflecte o pensamento espontaneo de cada variedade de homens. [...]

A mythologia primitiva torna-se logo religiosa, porque para a imaginação inconsciente o Universo é um mysterio: mysterio o mundo interior que animisado produz a eschatologia, mysterio o mundo exterior que, tambem animisado, produz a teogonias cosmicas. [...] Da admiração e do medo, gerados pelo instinto do conhecimento (caracteristica intelectual da especie humana), nascem os mythos que são a raiz da religião.»²⁴⁷

Considera ainda que a transcendência é mistério, é pensamento, é verbo. O cristianismo será a síntese da mitologia egípcia, judaica e grega, será uma mitologia teológica que agrega a escatologia egípcia, o profetismo e o messianismo e a ideia judaica de Deus como causa primeira, vontade criadora, ordenador do mundo, como Verbo ou Ideia Absoluta, mas que são mitos, outros mitos, mitos do pensamento. Nas palavras do autor:

«Chegados, pois, a este momento em que todas as linhas da nossa viagem convergem a um ponto – pois tudo converge para o centro mediterraneo do mundo – achando no pensamento iminente acabada a evolução da mythologia, já nos seus tres momentos metaphysicos (animismo, naturalismo, idealismo), já na série das formas constantes que, partindo das representações ingenuas, seguem pelas divinisações para acabar no humanismo; [...]

Por outro lado, o idealismo, [...] se consolida no christianismo.»²⁴⁸

Comum a Teófilo Braga e Oliveira Martins, embora se intua neles uma evolução na teoria do mito nos aspetos que enunciamos, é ainda uma concepção de uma religiosidade animista, naturalista, pré-lógica que surge no homem primitivo e que se vai desvanecendo na medida em que a razão se apropria discursivamente da compreensão e fundamentação da natureza da relação entre o homem com deus e entre o homem com a natureza, superando o temor do desconhecido e do incompreensivo.

É já com Teixeira Rego (1881-1934), na sua obra *Nova Teoria do Sacrificio*²⁴⁹, que a teoria do mito começa a alcançar um outro estatuto na reflexão filosófica ou

²⁴⁷ Cf. Oliveira Martins, *Systema dos Mythos Religiosos*, 3.^a ed., Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1904, pp. VI-VII.

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 282-283.

²⁴⁹ José Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrificio*, Porto, Renascença Portuguesa, 1918.

filomítica portuguesa; contudo, para este autor, o homem nunca sai da esfera das sensações e é sempre produto do meio onde vive, pelo que o seu conhecimento ou imaginação são apenas modificações interpretações daquilo que o meio proporciona. Não obstante, o mito é sempre o núcleo essencial que se mantém, apesar das versões alteradas ou adulteradas que dele sucedem. Sendo o mito o esqueleto dos ritos, estes, como dramatizações dos mitos, são uma das causas da duração das tradições e do mesmo mito, apesar das suas variações²⁵⁰. Neste sentido, e significativo para os nossos propósitos, considera Teixeira Rego que a tradição mais importante é a que se refere à origem da humanidade – os mitos do pecado original, comuns a quase todos os povos e culturas, derivam da mesma tradição e terão nascido onde a humanidade teve origem, sendo que, depois, se foram diferenciando à medida que as raças se diferenciavam e o meio se modificava²⁵¹. Deste modo, considera o autor, ao contrário dos outros autores atrás enunciados, que a ordem primitiva não era uma ordem pré-lógica, com categorias diferentes das nossas ou das atuais; tais diferenças, evidentemente, existem, mas são sustentadas por uma diferente antropologia. Os motivos, em tempos diferentes, têm acolhimentos diferentes no espírito humano. A lógica de hoje faz o absurdo de ontem e a lógica de ontem faz o absurdo de hoje. É o que se pode constatar nas seguintes palavras do autor:

«É claro que o selvagem, em presença de costumes e crenças cujo sentido se perdeu, procedeu como nós procederíamos – interpretou. Nem mais nem menos como nós, em face do desconhecido.

Os dados eram de conciliação difícil, a explicação era necessária para a tranquilização das consciências; nada admira, pois, que a interpretação forçada não fosse um modelo de clareza e lógica. A diferença, neste caso, entre as nossas hipóteses e as do selvagem, é que nós tomamos as nossas como raciocínios provisórios, ao passo que o selvagem as toma como realidades infalíveis. Mas de que a explicação de um facto seja grosseira e ilógica, não se segue que esse facto seja, na sua génese, absurdo.»²⁵²

²⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 5.

²⁵¹ «A idéia central, para nós, consiste nas circunstâncias que determinaram a passagem do antropoide a homem. A tradição dessas circunstâncias, fatalmente representada, daria origem a um sem numero de ritos, costumes e crenças, que formam a trama das diferentes religiões.

O facto de se tratar da mais importante tradição, pois que ela se refira à própria origem da humanidade, justifica, a nosso ver, o capital destaque que lhe damos, entre todas as outras tradições e lendas.» Cf. *ibidem*, p. 216.

²⁵² Cf. *ibidem*, pp. 195-196.

Ora, como veremos, esta é uma das concepções mais caras ao pensamento de Eudoro de Sousa sobre o mito.

Apenas mais dois apontamentos que queremos sublinhar para sustentar a nossa posição. Em primeiro lugar, a noção de Agostinho da Silva de que a queda do homem, de que falámos, é motivada pela passagem de uma inicial e perfeita convivência deste homem com a natureza, para uma guerra com ela ou contra ela. Daí, resulta um sentimento de posse e o aparecimento das primeiras sociedades ou religiões organizadas, motivado, também, pela submissão e extinção gradual dos instintos e da complementar espontaneidade criadora.

Pela importância que esta tese tem na economia do pensamento de Eudoro de Sousa, justifica-se a longa citação do texto de Agostinho da Silva:

«Mas, pelos fins do século XIX, confirmando-se principalmente com os trabalhos dos etnógrafos e dos viajantes do princípio do século XX surgiu a descoberta de pequenas populações, na África, na Oceânia, na América e na Ásia, que viviam uma existência totalmente diversa da que é habitual aos homens e correspondendo ponto por ponto à descrição que tinham feito os gregos da Humanidade dos primeiros tempos. [...]

Agora já não havia nem tradição de gregos nem simples fantasia de poetas; existiam homens que viviam ainda em plena idade de ouro; e era fora de dúvida que, para se passar dessa idade de ouro, desse paraíso, para o que o mundo fora depois, tinha sido necessária uma revolução radical, uma quase transformação da Natureza, uma queda, para usarmos de uma terminologia que muitos julgam ainda não histórica. Não se via, no entanto, como se tinha dado a mudança, nem existe ainda hoje nenhuma hipótese perfeitamente satisfatória; crê-se, porém, que deve entrar em linha de conta um factor biológico importantíssimo, o da fome. A certa altura, tendo rareado os frutos da floresta, o homem ter-se-ia voltado para a alimentação animal fornecida pela caça e pela pesca, e para uma forma primitiva de agricultura, a que se teria seguido uma forma primitiva de pecuária. Em lugar do contacto perfeito com a Natureza, só possível com uma alimentação frugívora, o homem entrava agora em guerra com a Natureza no que respeita às actividades de caça e pesca. [...]

Não nos interessa neste momento saber se haverá redenção para tal queda e se algum dia se poderá voltar à Idade de Ouro, com o fim da guerra à Natureza, que tem sido a existência histórica da humanidade, com o fim da escravidão dos homens e da submissão de mulheres e de crianças; o que importa fixar agora [...] é que houve uma separação entre a natureza humana e o comportamento humano, que se trocou a espontaneidade pela regra, a alegria pelo sacrifício, a natureza pela sociedade; se não receássemos ir longe demais, diríamos que se trocou o instinto pela razão ordenadora; houve uma quebra entre os impulsos mais profundos e a necessária vida social; foi-se obrigado a remar contra corrente do rio e só em raras ocasiões pôde o homem voltar a esse profundo, íntimo, identificante contacto com o mundo natural.»²⁵³

²⁵³ Agostinho da Silva, «A Comédia Latina», in *Obras de Agostinho da Silva: Estudos sobre cultura clássica*, org. Paulo Alexandre Esteves Borges, Lisboa, Âncora Editora, 2002, pp. 302-303. O texto *A Comédia Latina* é publicado pela primeira vez, no Brasil, em 1946/1947 (?), na Coleção Clássicos de Ouro

Em segundo lugar, a noção de Almada Negreiros para quem o sagrado, o mito e o símbolo fundam uma unidade ontológica de origem divina.

Na obra *Mito, Alegoria, Símbolo*²⁵⁴, concebe Almada o espírito como fenómeno da inseparabilidade da presença do sagrado na alma e da inseparabilidade do sagrado na presença sensível do corpo. Nesse sagrado, anterior a toda a objetividade, também se revela o plano da existência, anterior a toda a subjetividade; é o primado absoluto que é anterior a todo o saber e a todo o conhecimento. Assim, tudo o que acontece é símbolo e é símbolo que parte do mito. Deste modo, mito e símbolo são vias de acesso e de revelação da verdade humana e daquele sagrado essencial invisível que só o sensível torna patente.

Da inicial e perfeita convivência do homem com a natureza, de cuja queda ou cisão falava Agostinho, temos agora a via de acesso a esse saber, que é possibilitado pela natural unidade espírito, alma, corpo, através de um conhecimento simbólico que é, para Eudoro de Sousa, essencialmente estético e não tético.

Com José Marinho e Eudoro de Sousa inicia-se, então, a moderna e verdadeiramente denominada teoria portuguesa sobre o Mito. Ambos reivindicam a especificidade do mito e a sua inconvertibilidade ou redução a qualquer outra realidade porque esta é uma realidade tautegórica. Isto é, suportando-se em Schelling e nas *Lições de Filosofia da Mitologia*²⁵⁵ do autor germânico, em diálogo direto com Eudoro de Sousa, Marinho considera que o mito tem uma natureza, não alegórica, mas sim tautegórica; é o que é, não sendo redutível nem remetível para outra coisa que não seja a sua mesma natureza²⁵⁶. Não é, por isso, uma explicação, mas uma compreensão presentificada por si mesma e de si mesma, que não é de ordem lógica, mas simbólica, que põe, em rito – seu corpo – Homem, Natureza e Deus na sua total profundidade e abrangência inesgotável, inabarcável, misteriosa.

O seu carácter de ser originário, de ser sobre as origens, é o seu primeiro atributo e, por isso, é também sempre originário de um mundo, pois que na história nada se pode

das Edições de Ouro, em prefácio à sua obra *Anfitrião, Os Cativos, Os Adelfos, Aululária, O Gorguho, O Eunuco: Peças de Plauto e Terêncio*.

²⁵⁴ Almada Negreiros, *Mito, Alegoria, Símbolo*, Lisboa, Edições Sá da Costa, 1948. Segundo Joaquim Domingues, Almada Negreiros dedica a Eudoro de Sousa o seu texto «Resumo de Ver e a personalidade de Homero».

²⁵⁵ F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie, in Ausgewählte Schriften*, band 5, ed. Manfred Frank, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

²⁵⁶ Cf. José Marinho, «Sobre a contraposição moderna entre o lógico e o mítico», in *Obras de José Marinho*, vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006, p. 67.

encontrar que o anteceda, daí ser também origem da cultura, da arte, da civilização, da simbólica. Assim, o principal mito é o do irremediável passado porque todos os outros mitos a ele se referem; é o que está na origem do que é do domínio do tempo (Cronos), que subsiste e permanece em todo o ser do tempo, em todo o devir e na história, exprimindo a situação cósmica e biológica do homem. É o ser originário de onde, depois, advém toda a cultura, a arte e ou as próprias civilizações, as religiões e, portanto, tudo e todas as formas de conceber e imaginar de que a razão lógica discursiva é apenas um exemplo²⁵⁷. Marcando a relação com o que permanece imóvel, dando conta da cisão ou queda operada a partir daí, dele procede o discurso da razão, mas é, em si, o a-lógico, ou supra-lógico, onde se pode entender a intrínseca relação entre o ser do homem e o ser de deus. É também de origem mítica toda a simbólica e esta é, primordialmente, imagética, a das imagens captadas na mais pura, radical e primordial originalidade ou proximidade da origem; daí considerar que tudo o que se mostra, apercebe ou concebe, no espaço e no tempo, é símbolo. Conforme nos esclarece:

«Ora é de todo evidente que o mito precede genesiacamente o discurso racional e sábio, pois não pode existir discurso sem o que discorre, movimento sem movente, conceito sem conceber, forma de ser sem ser. E também de todo evidente aparece que a originária sabedoria do mito semelhante ou figurada precede a cultura, como os espontâneos fruto da árvore ou a carne dos bichos precede a cultura dos campos. [...]

«Todo o mito nos evoca o remoto passado e preanuncia o remoto futuro. Mas nisso e por isso nos fala também do autêntico presente, ao mesmo tempo manifesto e oculto no presente fugitivo e passageiro.»²⁵⁸

Nenhum homem ou povo pode criar mitos porque todos se reportam ao mito original, ao verdadeiro e autêntico mito que, além de ser original é originário, originatório de mitos. De outro modo, o homem do mito situa-se entre dois mundos, o do eterno e o do tempo; é o homem do herói ou o homem divino. Por isso, para Marinho, o mito é expressão de fé, isto é, é a relação intimamente vivida com o que ao mesmo tempo é origem e fim de tudo quanto existe e fonte de seu sentido e garantia da sua harmonia; vínculo permanente do homem com a divindade, do tempo com a eternidade. Assim, para

²⁵⁷ «O mito é originário em duplo sentido: primeiro, porque nos fala da origem, segundo, porque a mesma maneira como se concebe e exprime é tal que não podemos na história remota aperceber ou descortinar longinquamente nada que o preceda. Originário na matéria ou potência de sentido, o mito é-o também na forma que aquela humanamente pode assumir.» Cf. *idem*, «Nova interpretação do sebastianismo», in *Obras de José Marinho*, vol. V, *op.cit.*, p. 72.

²⁵⁸ Cf. *ibidem*, pp. 136-138.

este autor, o mito é também expressão da fé na reposição da unidade harmoniosa; a crença na comunidade divina-humana, na memória do bem perdido e na esperança da felicidade pressentida e prometida:

«E assim desde a trindade egípcia, à religião grega e ao cristianismo, uma comunidade simbólica assinala uma verdade permanente. Nela vive o homem, e, em graus diversos, todo o mito, toda a lenda, toda a [forma de poesia ou narrativa saudosa ou irredutivelmente atraída pela esperança imperitura, rememora a separação entre Deus e o homem, a queda, a dor e a morte, preanuncia o restabelecimento da harmoniosa unidade.]»²⁵⁹

É aqui que a reflexão sobre o mito é retomada por Afonso Botelho. Também para este autor, conforme afirma em *Saudade, Regresso à Origem*²⁶⁰ a unidade ontológica, a unidade do Ser, situadas ou concebidas para além do mero juízo crítico e separativo da razão lógico-discursiva e, portanto, filosófica, são dadas pela união conferida pelo mito entre o sagrado e o profano, do mundo humano e do reino dos deuses. O mito é sagrado e verdadeiro, é dádiva de conhecimento da origem e de um eterno presente que supera o tempo histórico e é, por isso, sempre presente. Os mitos, como relatos apenas, serão tantas outras expressões do regresso à origem, ao paraíso e ao desejo de o recuperar²⁶¹. Até o rito, como reflexo do impulso mítico, re-presenta, ou presentifica renovadamente, o mito, mostrando-se como tentativa de atualização desse regresso, expressando, nas suas mais diversas formas, até pelos sacrifícios, esse desejo ou essa lembrança, essa saudade²⁶². Por isso, os mitos, ou melhor, os ritos que o atualizam, esse, o da origem, são ritos de iniciação no mistério; «na misteriosa cosmogonia e na abscôndita teogonia»²⁶³. Assim, o mito tem a possibilidade, não de ser fundado, mas fecundado pela inteligência teórico-sentimental do homem, desde que assistido pela revelação divina, pela graça (palavra tomada em sentido leonardino). A ele se acede, não pelo inconsciente individual ou coletivo, como a psicologia sustentava, mas sim pelo sonho que apela a uma razão mítica. Uma razão que se ocupa de três fontes de conhecimento: o saber tradicional; o conhecimento filosófico e a religião²⁶⁴.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 139.

²⁶⁰ Afonso Botelho, *Saudade, Regresso à Origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997.

²⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 107.

²⁶² Cf. *ibidem*, p. 151.

²⁶³ *Ibidem*, p. 107.

²⁶⁴ Cf. *idem*, *Da Saudade e do Saudosismo*, Lisboa, ICALP, 1990, p.185.

Na conceção mais acabada ou completa da teoria do mito, como vimos e veremos, encontramos Eudoro de Sousa, pois é aí que se dá a síntese dos aspetos que temos vindo a realçar, sendo que essa síntese se foi construindo cumulativamente, entre Portugal, Alemanha e o Brasil, mas teve como Origem²⁶⁵ estas referências da Escola Portuense²⁶⁶. Senão, vejamos: a crítica ao positivismo está bem expressa no artigo *O Prejuízo Positivista na Obra de Oliveira Martins*²⁶⁷, sendo que a conceção de mito de Oliveira Martins, já se afastando da letra de Auguste Comte, ao contrário de Teófilo Braga, não deixa por isso, segundo Eudoro de Sousa, de enfermar por esse prejuízo; da *Nova Teoria do Sacrifício*²⁶⁸, de Teixeira Rego, acolhe, para além do já enunciado, principalmente, a conceção de que na origem da humanidade de encontra um mito, bem como a relação intrínseca entre mito e rito; na simbólica de Almada Negreiros encontramos, verdadeiramente, aquilo que será uma das teses mais significativas de Eudoro de Sousa, quer na crítica que faz à objetividade coisificante do discurso lógico-discursivo, quer como via de acesso a uma, mais do que compreensão, vivência indiferenciada entre Deus, Homem e Mundo²⁶⁹; em Marinho, a aproximação é por mais que óbvia nos termos já enunciados.

Não fosse já o bastante, é ainda de referir que, em termos pessoais, mas também académicos, Eudoro permanecerá reconhecido e devedor a Delfim Santos e Álvaro Ribeiro, conforme testemunho que dá em carta endereçada a Delfim Santos:

«Como uma vez, se bem me recordo, lhe dei a entender, o que eu procurava na Alemanha, não era bem aquilo que V. procurou e encontrou. Conforme é minha natureza ou a influências externas (a influência do Álvaro

²⁶⁵ Grafamos, propositadamente, Origem com maiúscula, no sentido eudoriano do termo.

²⁶⁶ Joaquim Domingues também faz esta identificação destacando os seguintes aspetos convergentes entre o pensamento de Eudoro e a Escola do Portuense: a complementaridade entre o racional e o irracional, conforme sugestão de Leonardo Coimbra, de uma razão ativa em face de um irracional inesgotável; a conexão íntima da filosofia com a religião; o caráter gnóstico, tal como o da filosofia portuguesa, na sua síntese neoplatónica que assume entre a tendência a- -mitológica da cultura helénica e do monoteísmo hebraico, a recusa do dualismo com a noção de complementaridade; a sacralização do mundo que o sacrifício implica e que revela essa mesma complementaridade; a conceção operativa do conhecimento e da linguagem; a ritmanálise de Lúcio Pinheiro dos Santos e o ritmo de Leonardo Coimbra com a dança que engendrou e sustenta o mundo. Cf. Joaquim Domingues, «Eudoro de Sousa perante a filosofia portuguesa», in AA. VV., *Mito e Cultura. Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa: Actas do V Colóquio Tobias Barreto*, op.cit., p. 173 e ss.

²⁶⁷ Cf. Eudoro de Sousa, «O prejuízo positivista na obra de Oliveira Martins», in *Origem da Poesia e da Mitologia e outros Ensaios Dispersos*. op.cit., pp. 285-299. Publicado pela primeira vez, em 1947.

²⁶⁸ Apesar de termos citado o texto a partir da sua primeira edição, veja-se também a seguinte edição: Teixeira Rego, *Nova Teoria do Sacrifício*, (1912-1915), fixação do texto, prefácio e notas por Jesué Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio e Alvim 1989 [cf., em particular, o capítulo XVI].

²⁶⁹ Ver, por exemplo, a abordagem que Eudoro faz da geometria na simbólica do real. Cf. Eudoro de Sousa, «O mito de Psiquê e a simbólica da luz», in *Dioniso em Creta*, op.cit..

Ribeiro foi, sem dúvida, a mais forte destas influências), entreguei-me, logo que cheguei a Heidelberg, ao estudo da filosofia do Romantismo, principalmente Lud [wig] Klages e, através deste, aos filósofos da natureza e da mitologia. Entre estes, Schelling era inevitável!»²⁷⁰

Na aproximação ao pensamento alemão e no estudo da língua alemã, Álvaro Ribeiro foi o seu maior companheiro, no reconhecimento da sua qualidade filológica e hermenêutica, que nasceu da sua capacidade autodidata; Delfim Santos foi o obreiro da sua ida para a Alemanha.

²⁷⁰ O texto reproduzido é parte integrante de uma carta inédita de Eudoro de Sousa a Delfim Santos que nos foi facultada pela filha do nosso autor, conforme referência já feita.

