COLÓQUIO/Letras

ISSN: 0010-1451 - Página principal / Homepage: https://coloquio.gulbenkian.pt

A dialéctica aberta de Eduardo Lourenço

Mendo Castro Henriques

Para citar este documento / To cite this document:

Mendo Castro Henriques, "A dialéctica aberta de Eduardo Lourenço", *Colóquio/Letras*, n.º 170, Jan. 2009, p. 318-32.

EDIÇÃO E PROPRIEDADE

FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

A dialéctica aberta de Eduardo Lourenço

Mendo Castro Henriques

HETERODOXIA DE SER LIVRE

Nos ensaios, nos comentários, nas entrevistas e em múltiplas intervenções culturais, Eduardo Lourenço ganhou um lugar incontornável, antes e depois de 1974, ao repensar Portugal na Europa. E fê-lo a partir da análise das configurações que construímos de nós próprios, nesse «labirinto da saudade» que escolheu para título de um dos seus principais livros, preferindo a pesquisa à margem dos consensos, a suspeita face aos cânones e recusando seduções ortodoxas e tentações relativistas. Os investigadores têm vindo a desbravar a sua obra tornando-a mais «acessível» ao público e facultando chaves de compreensão, afinal a intenção deste Congresso. Uma dessas «chaves de reflexão», para a qual pretendo chamar a atenção, reside numa dialéctica aberta que lhe proporcionou uma «grelha de leitura» para as realidades culturais e, mais especificamente, para as configurações da identidade nacional.

Não é possível falar de dialéctica sem invocar Hegel. E o confronto de Lourenço com Hegel surge em *Heterodoxia I*, o seu livro que li com olhos de aprender. Publicado em 1949, numa época em que dominava o confronto entre ortodoxias e niilismos, a obra rasgava horizontes novos: «A heterodoxia é a humildade do espírito, o respeito simples em face da divindade inesgotável do verdadeiro.»[1] Estas palavras hegelianas eram uma promessa de abertura, herdando de António Sérgio a visão crítica, mas prolongando-a com uma espiritualidade que se alimenta de um cristianismo e de um naturalismo reflectidos em estudos posteriores sobre Kierkegaard e Camus.

O livro vinha encabeçado por um prólogo em que, muito poeticamente, se anunciava a paixão circular da vida por si mesma, ilustrada pela mítica serpente Migdar, que aliás ornamenta o logotipo deste mesmo Congresso.

No primeiro capítulo, «Europa ou o Diálogo Que Nos Falta», Eduardo Lourenço é muito contundente ao anunciar o que será a sua área de eleição durante sessenta anos: «O mundo da cultura portuguesa arrasta há quatro

que só parece ter analogia com o do *povo judaico*. Tudo se passa como se Portugal fosse para os Portugueses como a Jerusalém para o povo judaico.» (Eduardo Lourenço, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, ed. cit., p. 10.)

[17] V. José Eduardo Franco, «A Ideia de Europa nas Reformas Pombalinas da Educação»: *http://www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/Jose%20Eduardo%20Franco.htm*.

[18] Cf. idem, *O Mito dos Jesuítas em Portugal, no Brasil, no Oriente e na Europa*, 2 vols., posfácio de Eduardo Lourenço, Lisboa, Gradiva, 2006-2007, *passim*.

[19] Cf. idem, «Portugal, de Face a Cauda da Europa: Notas para o Estudo da Ideia de Europa na Cultura Portuguesa», *Brotéria*, Lisboa, vol. 167, n.º 2/3, Ago.-Set. 2008, pp. 191-9.

[20] Jorge Borges de Macedo, «Marquês de Pombal», *in* Joel Serrão (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, vol. V, Porto, Figueirinhas, 1980, p. 113.

[21] Cf. Luís Machado de Abreu e José Eduardo Franco, *Dois Exercícios de Ironia: 'Defesa da Carta Encíclica de Pio IX' de Antero de Quental e 'Contra os Jesuítas' de Sena Freitas*, ed. actualizada e notas críticas, Lisboa, Prefácio, 2005, *passim*.

[22] Cf. José Eduardo Franco, «La idea de Europa en los escritos masónicos del período de liberalismo portugués: el pensamiento europeísta y universalista de Sebastião de Magalhães Lima», *in* J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *La Masonería española en la época de* Sagasta. *Actas do XI Symposium Internacional de Historia de la Masonería Española (Logroño, del 6 al 8 de Julio de 2006),* vol. II, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2007, pp. 1061-82.

[23] Jorge de Sena, *O Reino da Estupidez*, Lisboa, Livraria Morais Editora, 1961.

[24] Eduardo Lourenço, *Heterodoxia I*, ed. cit., p. 21.

[25] Idem, *ibid*.

[26] *Ibid*.

[27] *Ibid*., pp. 24-5.

[28] *Ibid*., p. 25.

[29] Eduardo Lourenço, *Eduardo Lourenço: Honoris Causa pela Universidade de Bolonha*, destacável da *Newsletter* da Fundação Calouste Gulbenkian, n.º 89, Jan. 2008.

[30] Idem, *A Europa Desencantada*, ed. cit., p. 9.

[31] Idem, *ibid*.

[32] *Ibid*., pp. 9-10.

[33] *Ibid*., p. 30.

[34] *Ibid*., p. 234.

[35] *Ibid*., pp. 235, 237-8.

[36] *Ibid*., p. 234.

[37] *Ibid*.

[38] *Ibid*., p. 240.

[39] *Ibid*.

[40] Eduardo Lourenço, «L'Europe et son imaginaire», in *L'Europe des Nations*, Lisboa/Paris, Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2000, pp. 141-6.

[41] Maria Manuel Baptista, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, ed. cit., p. 417.

Em suma, Eduardo Lourenço, revelando-se, nas suas obras, como um mestre da desmitificação e da desconstrução à maneira derridariana, torna-se, por fim, o advogado de uma mitificação, da criação de um mito e de uma utopia para a Europa[40]. Como analisa Maria Manuel Baptista, «na verdade, o discurso utópico mais recente de Eduardo Lourenço, e que se tem espraiado sobretudo pelas temáticas ligadas à construção/invenção da Europa (reflexão sempre determinada pela questão da Liberdade e da Democracia), designa-o, frequentemente, o próprio filósofo, como *discurso mítico*»[41]. De facto, o autor, mitocrítico e mitólogo, conhece melhor do que ninguém a função unificadora do mito e da utopia enquanto criadores de sentido e mobilizadores de acção.

NOTAS

1 Miguel Real, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 2008, p. 19.

2 Guilherme d'Oliveira Martins, *Portugal: Identidade e Diferença*, Lisboa, Gradiva, 2007, p. 172.

3 Miguel Serras Pereira, «Eduardo Lourenço ou da 'Temática do Tempo' à Arena de Sentido», *in* Maria Manuel Baptista (coord.), *Cartografia Imaginária de Eduardo Lourenço*, Maia, Ver o Verso, 2004, p. 71.

4 Ver o pioneiro estudo da, ao lado de Miguel Real, maior especialista em Eduardo Lourenço, Maria Manuel Baptista, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Asa, 2003, p. 418.

5 Eduardo Lourenço, *Heterodoxia I*, Coimbra, Coimbra Editora, 1949.

6 Idem, *Heterodoxia II*, Coimbra, Coimbra Editora, 1967.

7 Idem, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, D. Quixote, 1978.

8 Eduardo Lourenço, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 3.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.

9 Idem, *ibid.*, p. 67. V. tb. *O Outro Lado da Lua. A Ibéria segundo Eduardo Lourenço*, ed. e entrevista de Maria Manuel Baptista, Porto, Campo das Letras, 2005.

10 Idem, *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, 2.ª ed. aumentada, Lisboa, Gradiva, 2001.

11 Idem, *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*, Lisboa, Gradiva, 2005.

12 Idem, *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999.

13 Idem, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999.

14 Cf. Miguel Real, *Eduardo Lourenço — Os Anos de Formação (1945-1958)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

15 José Eduardo Franco e Annabela Rita, *O Mito do Marquês de Pombal. A Mitificação do Primeiro-Ministro de D. José I pela Maçonaria*, Lisboa, Prefácio Editora, 2004, *passim*.

16 Na sua análise sobre a identidade portuguesa, Eduardo Lourenço afirmava claramente aquilo que recentemente Manuel Clemente veio a classificar no seu *Portugal e os Portugueses* (Lisboa, Assírio & Alvim , 2008): «Portugal é um povo bíblico.» Com efeito, Eduardo Lourenço considera que «nas relações consigo mesmos os Portugueses exemplificam um comportamento

séculos: «Tornarmo-nos 'europeus' levará longos anos, talvez séculos, se isso supõe uma 'nação-Europa'.»[33]

Dado este diagnóstico e estabelecida a terapêutica para a ausência de uma ideia afectiva da Europa, Lourenço tenta na sua reflexão definir aquilo que entende ser este continente assim intitulado e tornado projecto político e utopia de convivência comum de povos e culturas. Mais facilmente encontra melhores vias de definição pela negativa. Assim, começa por considerar claramente que a «Europa não é uma nação. Também não é um conjunto de nações já estruturado para se viver e agir como uma nação»[34]. Sempre foi, como bem percepciona, um continente de identidades múltiplas em dinamismo triádico de construção, desconstrução e reconstrução: «a Europa continua a viver-se como continente-Penélope. No que a Europa — como ideal ou utopia — sempre tropeçou, foi em si mesma». De facto, conclui que «a Europa foi sempre e apenas *Europas* para retomar o belo título de um livro de Yves Hersant»[35].

Mas lá chega a uma definição, embora sempre dubitativa, do seu objecto de reflexão e preocupação, pela positiva: «a Europa — uma parte dela — é uma trama de forças económicas, de dispositivos de ordem financeira, administrativas e mesmo políticas de um nível e coerência notáveis, mas suspensa da concretização efectiva desse horizonte-Europa que lhe daria um suplemento de existência»[36]. E não deixa de ver a Europa nova que está a ser construída como uma ficção ainda carente de sustentação com alicerces seguros, capazes de a manter em duração longa: «A ficção-Europa precede a sua encarnação, a essência (virtual), a sua existência.» No presente, a Europa é um projecto em concretização que vive e se alimenta de ideal, e apesar de tudo, tem resultado: «A Europa é — neste momento — uma espécie de *ideal* à maneira de Kant, ponto de fuga do projecto europeu. Não é pouco.»[37]

5. MANIFESTO EM FAVOR DE UM MITO PARA A EUROPA

O resultado crítico, e desencantado numa primeira análise, do seu diagnóstico não o leva a um apelo em favor da desistência em relação ao projecto-Europa. Antes advoga que «uma utopia europeia assumida só é digna de ser vivida como vitória da Europa sobre a Europa, da ficção de si mesma que, consciente ou inconscientemente, tem condicionado o seu destino, contra a sua realidade. Em suma, do triunfo da sua sublime não identidade sobre os fantasmas da sua alucinada identidade»[38]. Eduardo Lourenço acaba por terminar o seu livro dedicado especificamente a desenvolver um pensamento autónomo sobre a Europa com um manifesto em favor da recriação, invenção de uma utopia consistente para a «Europa/Democracia/Liberdade», em ordem a construir uma «imagem identitária para a Europa», «a partir de um imaginário cultural partilhável pelos Europeus»[39].

Nas obras que dedica à compreensão da Europa de forma autonomizada em relação à sua preocupação por Portugal, Eduardo Lourenço, acaba, pois, por aplicar o método de diagnóstico psicanalítico-cultural usado para o caso de Portugal. Embora não arriscando chamar-lhe psicanálise da mitologia europeia, não deixa de ser do mesmo modo uma tentativa de pôr a nu criticamente a fantasmagoria europeia, desconstruindo o seu imaginário de si, o seu excesso de memória, o peso problemático do seu passado, em nome do reencontro da Europa consigo mesma nas condições reais do seu presente, em ordem à construção do futuro possível e realisticamente desejável.

Neste sentido, preocupa-o e salienta o facto de «a chamada 'Europa'» ser «a 'entidade' menos definida, não só porque histórica e culturalmente assim é, mas porque nenhum desses actores da cena mundial tem interesse em que o venha a ser»[30]. Neste quadro problemático encontra «a raiz objectiva da fragilidade europeia». Esta Europa «frágil na cena do mundo», com dificuldade de «se constituir com um mínimo de coerência política», tem *deficit* de ligação afectiva da parte dos cidadãos europeus. A Europa precisa de constituir-se como um referente afectivo mobilizador, isto é, de impor-se no imaginário dos europeus com suficiente carga mítica e utópica.

A carência de mitificação necessária para concitar afectividade, emoção pela Europa como um todo é um dos aspectos estruturantes da fragilidade europeia actual. Por isso o autor lamenta: «quarenta anos de sonho europeu não fizeram da Europa um 'mito' para a consciência do cidadão comum da Comunidade Europeia»[31]. Urge, em seu entender, reinventar a Europa, agora no plano do imaginário, atribuindo a este e à sua intervenção e definição estratégicas um valor decisivo: «Ou se a palavra 'mito' assusta, pelas suas conotações irracionais, ao menos um referente, de conteúdo cultural e imaginário naturalmente partilhável, uma espécie de património comum, em função do qual tenha algum sentido ou possa mesmo ser uma finalidade exaltante inventar uma 'Europa' que por ter existido de mais não sabe que não existe com aquela imperiosa evidência dos que escapam à subalternização histórica.»[32]

A dificuldade básica de a Europa nova erguer-se como mito viável no imaginário dos seus cidadãos deve-se certamente a essa consciência de subalternização em virtude da assunção de novas potências imperiais que a ultrapassaram e abateram o seu eurocentrismo que tinha conquistado no último milénio. Mas também, sem dúvida, por ainda estarem muito acesos e em revivalismo surpreendentes os afectos nacionalistas, que se constituem como referentes míticos fracturadores do projecto de União Europeia.

Por isso, a consciência de pertença a uma Europa Una deverá ser um trabalho de transformação e formação de mentalidades, um trabalho da ordem do mítico, e, como tudo o que implica transformar mentalidades, demora

Verney, de Herculano, de Oliveira Martins, de Antero, de Gama Barros ou, mais junto a nós, o de Raul Proença, para não falar senão de autores mortos.»[28]

Na sequência da tentativa iniciada pela I República de restauração do diálogo perdido, levando ela ao extremo essa tentativa e de maneira trágica com a entrada na I Guerra Mundial, o regime de Salazar consagrou como doutrina de Estado o corte do diálogo desejado pela voz intelectual europeísta que via nessa religação umbilical o segredo para o nosso progresso e afirmação moderna e modernizante.

4. PENSAMENTO AUTÓNOMO SOBRE A EUROPA

Mais tarde este jovem pensamento lourenciano sobre a visão de Portugal na sua relação com a Europa vai evoluir, distanciando-se e complexificando-se criticamente em relação aos seus referentes intelectuais antecessores, nomeadamente do pensamento ensaístico de António Sérgio.

Analisando, já muito recentemente, a visão esfíngica de Fernando Pessoa que eleva Portugal ao estatuto de olhar, de face da Europa, Eduardo Lourenço acusa essa univalente e totalizante valorização mitificante da Europa «sinónimo de civilização e cultura», na linha de Eça e dos Vencidos da Vida: «Este olhar de Portugal como Europa, não enxergando nada diante dele que valha a pena — salvo uma América que se prepara para ser o Império Romano que a Europa não tem a força de sonhar —, não é apenas a utopia de um poeta apto como ninguém para apreender a ausência da realidade do que chamamos Mundo e História, enquanto espera de uma cada vez mais improvável vinda de Godot, mas o mito mesmo de uma cultura que a nossa Poesia glosou e glosará sem fim, o mito sebastianista que não tem, em suma, outro conteúdo que não o regresso sem fim de Portugal ao seu estatuto onírico de olhar-mundo que foi outrora por conta da Europa e de ninguém.»

Este Portugal hiperfixado na Europa e na ideia que tem dela, com o muito de irrealismo que há também nessa imagem, deve muito a essa mitologia que o mobiliza, no entanto, para o desejo de progresso e para a culpabilização pelo seu não progresso. Portugal deve menos, no dizer de Eduardo Lourenço, «ao orgulho e arrogância inerentes à sociedade europeia, tão contente consigo, do que ao ressentimento de todos os que dela se crêem excluídos — ou o são realmente —, enquanto banquete dos deuses».

Quanto à Europa e à sua cultura, Eduardo Lourenço não é menos crítico e a sua análise não é menos psicanalítica, como o tinha sido em relação a Portugal e à sua cultura nacional. É este o retrato-diagnóstico da cultura europeia: «Não há no mundo exemplo de cultura mais masoquista do que a europeia. Outrora esse sentimento era um luxo de ricos que Rousseau, o sonhador de olhos abertos de Genebra, ilustrou e analisou como ninguém, à espera de Nietzsche para o radicalizar.»[29]

relação à Europa formulado na ideia de ruptura dialógica de Portugal com a parte mais criativa e avançada do continente em que está inserido.

No título sugestivo desse capítulo de abertura, «Europa ou o Diálogo Que Nos Falta», o autor aponta, filiando-se naquela longa tradição diagnostical das *causas da decadência dos povos peninsulares* inaugurada por Antero de Quental, os motivos do corte dialogal e os campos em que o diálogo mais gravemente se fez sentir, fechando Portugal num imobilismo que o colocou em situação de cauda da Europa, e de que o presente era expressão gritante.

O silêncio que impediu o diálogo e o progresso, no entender de Eduardo Lourenço, esteve na ausência de uma ruptura, de choque decisivo em termos religiosos, de revolução filosófica e em termos de criação científica. Aponta assim sucintamente essas razões: «Passando à margem dos três decisivos acontecimentos espirituais da idade moderna — a cisão religiosa das reformas, a criação da físico-matemática e a filosofia cartesiana —, a nossa cultura dos séculos XV e XVI perdeu o que tinha de vivo e prometedor, para conservar apenas o comentarismo ruminante e estéril, do qual aliás jamais se libertara completamente, mesmo nas suas horas mais felizes.»[24]

São estes, pois, os domínios onde o diálogo não se verificou deixando-nos fatalmente entregues a nós próprios, estando isso na base da afirmação judicativa global de partida: «O mundo da cultura portuguesa arrasta há quatro séculos uma existência crepuscular.»[25]

Reconhece, todavia, que houve esforços no sentido de procura e aproximação daquilo que é apresentado como medida e meta: «ascender de novo ao espírito da Europa»[26]. No entanto, lamenta que esses rasgos, essas tentativas louváveis tenham sido enfermados pelo facto de não terem constituído um movimento contínuo, determinado e forte. Foram tentativas individuais, isoladas, que não garantiram consistência capaz de lançar decisivamente Portugal para a frente: «E os casos isolados a que nos referimos? Fernão Lopes, Nuno Gonçalves, Camões, Bernardim, Gil Vicente, Pedro Nunes? Cada um deles pertence a um período cultural fora da consideração do nosso tema, pois fazem parte duma fase da nossa cultura ainda identificada com o sentido fundamental da cultura cristã ou humanista da Europa do seu tempo. Eles provam o nosso ponto de vista, não o desmentem.»[27]

Nesse período do humanismo renascentista, Portugal estava, na perspectiva do pensador, ainda umbilicalmente ligado à Europa e participava, de certa forma também como protagonista, do Espírito da Europa, de algum modo vendo nessa participação aquilo que fez a época mais luminosa da história de Portugal.

Depois, e alinhando claramente na leitura decadentista instituída de forma claramente afirmada pela Geração de 70, apenas vê casos isolados de tentativas de religar Portugal à Europa: «Os casos isolados a que aludimos são antes os de

triadicamente, ou tridimensionalmente, bebendo, de algum modo, na visão cíclica dos esquemas mitificantes de leitura do devir histórico.

Acentua-se o diagnóstico de uma fase de decadência histórica bem delimitada, que é antecedida por uma idade de Ouro que se engrandece e tende a instituir-se como modelo de revisitação e de recuperação para afirmar plenamente e em apoteose uma *renovatio temporum*, numa Nova Era figurada com contornos utópicos. Nesta era *quasi* escatológica, o país atingiria a realização plena como povo, a sua destinação última, na leitura iluminista e depois cientista, já no século de Oitocentos, consubstanciada na idade da razão e da ciência.

O século XIX liberal vai acentuar, pois, o diagnóstico pombalino, nomeadamente com o pensamento emblemático da Geração de 70 que se agravará na avaliação decadentista mais pessimista e trágica da Tertúlia dos Vencidos da Vida. Entre os intelectuais que decretaram o diagnóstico negro, preponderam figuras cimeiras da cultura oitocentista como Almeida Garrett, Eça de Queirós, Alexandre Herculano, Antero de Quental, Oliveira Martins, entre outros[21].

Na viragem do século, outros pensadores críticos, como Sebastião de Magalhães Lima, Sampaio Bruno e António Sérgio, se assumirão como analistas participantes deste diagnóstico discutindo e afirmando o conceito de Reino Cadaveroso que já vinha de António Nunes Ribeiro Sanches para caracterizar metaforicamente esse Portugal velho que resistia ao progresso modelado pela Europa da razão e da ciência[22]. Caracterização dessa velha resistência que Jorge de Sena glosará em pleno Estado Novo, intitulando a sua desilusão por este Portugal incriativo pelo conceito metaforizado de *Reino da Estupidez*[23].

Eduardo Lourenço é, pois, herdeiro desta corrente que procura fazer o diagnóstico da situação portuguesa face ao paradigma progressivo europeu. Neste quadro, a Europa é pensada e olhada na sua relação com a discussão da ideia de Portugal e da necessidade de avaliar Portugal e até a viabilidade de Portugal como nação.

Inscrevemos, portanto, o pensamento lourenciano na referida corrente que podemos apelidar de europeísta ou de europeizante, que pensa e repensa a identidade portuguesa, a sua situação e as condições de progresso por contraponto a uma dada Europa, e tendo esta como medida e prumo do seu estado de progresso, ou melhor de não progresso.

Nesta primeira etapa, o pensador olha a Europa a partir, portanto, de uma perspectiva portuguesa e da avaliação do estado de progresso de Portugal a diversos níveis.

Em pleno Estado Novo, que se afirma com um ideário declaradamente antieuropeu consubstanciado na afirmação salazarista do «orgulhosamente sós», Eduardo Lourenço, na abertura da sua *Heterodoxia I* editada pela primeira vez em 1949, reedita a avaliação do diagnóstico do atraso português em

Pombal, no conhecimento por dentro da Europa mais avançada, isto é, viajando, vivendo e trabalhando no coração dessa Europa pulsante de razão, arte e ciência novas, onde se destacaram países como a França, a Holanda, a Itália, a Inglaterra e a Áustria[15].

Usufruindo da sua experiência de contacto com a Europa, como viajantes, estudiosos, diplomatas, correspondentes, puderam estabelecer um confronto crítico entre os reinos ditos iluminados, onde as artes e as ciências avançavam ao serviço da afirmação dos povos, e a situação presente de Portugal. É certo que nos séculos anteriores, intelectuais viajantes portugueses da Europa, como são os casos de Damião de Góis e de Vieira, colheram lições importantes para modificar a realidade portuguesa, em muitos aspectos imóvel no tempo e contente consigo e com o seu passado glorioso[16].

Certo é que o Iluminismo instaurou política e culturalmente a necessidade mobilizadora da mudança, da fractura, da revolução em nome da regeneração de Portugal à luz do paradigma de uma Europa que também se mitificava na percepção hipervalorizada daqueles que a faziam modelo e utopia de novos tempos para o nosso país.

A corrente inaugurada pelos intelectuais iluministas impõe a necessidade de repensar e reformar Portugal ao mesmo tempo que se afirmava hiperbolicamente o poder do Estado e a sua centralidade. Data desse período a emergência de uma espécie de religião do Estado assente na concentração do poder total na pessoa do Rei e dos seus ministros, entendida como forma única de garantir a felicidade do povo — que se figurava imageticamente brotar das mãos do monarca — que, por sua vez, recebia o poder legitimador directamente de Deus[17].

O Marquês de Pombal encabeça e simboliza esta nova corrente de cariz iluminista que, em Portugal, se vai denominar especificamente de Pombalina.

É neste momento refundante do Reino, em que se aspira, com sabor mítico-utópico, a uma *renovatio temporum*, que se estabelece uma avaliação profundamente negativa do recente passado bissecular, dito jesuítico, de um Portugal que teria desaguado numa calamitosa situação presente. O diagnóstico crítico pombalino cria de forma culturalmente conceptualizada os conceitos de decadência, de degenerescência, de atraso, de ignorância, de falta de luzes, de obscurantismo e de ostracismo[18].

Instaura-se aqui o conceito de atraso, de distanciamento grave em relação ao modelo louvado da Europa Culta. Estabelece-se a base para se afirmar o conceito, que virá a impor-se mais tarde, de um Portugal país-cauda-da-Europa, ou de última carruagem do comboio da Europa-progresso[19].

Esta visão de Portugal é construída na elaboração de uma história judicativa, «partidária» no dizer do Borges de Macedo[20], que se elabora e pensa

uma Europa-Europa de uma Europa Menor já não servem de critério distintivo, senão a título histórico. Espanha e Portugal deixaram de ser aquelas áreas culturais onde, na época moderna, só por milagre nasciam os Cervantes, os Camões, os Goyas, os Machados e os Pessoas.»[9]

Mais tarde distinguir-se-á uma segunda fase em que esse pensamento sobre a Europa ganha alguma autonomia em relação ao seu pensamento central sobre o país, especialmente depois da entrada de Portugal na Comunidade Económica Europeia e com obras de referência de que se destacam *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia* (1994)[10] e *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito* (2005)[11].

Embora esta segunda fase, que poderíamos chamar de pensamento autónomo sobre a Europa e sobre a sua identidade e deriva, não implique o abandono do pensamento sobre Portugal, que, de facto, nunca suspende, mas continua em paralelo ou de maneira correlacionada, em livros e textos dispersos, em que sobressaem *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade* (1999)[12] e *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia* (1999)[13].

3. A EUROPA PENSADA EM FUNÇÃO DE PORTUGAL

A Europa como objecto de reflexão e estudo começa a desenvolver-se no pensamento de Eduardo Lourenço especialmente a partir do capítulo de abertura da sua primeira obra de referência, *Heterodoxia I*, articulada com a sua preocupação pensante das trajectórias históricas da cultura portuguesa. Aqui a Europa funciona como meta utópica. Portugal e o seu progresso/retrocesso é arguido em função de uma avaliação a partir da relação binomial de aproximação/distanciamento em relação à parte mais progressiva do continente em que está inserido.

Nesta fase, importa não perder de vista em Eduardo Lourenço a centralidade de Portugal, da sua identidade, a «doença» do seu imaginário e deriva, que é pensada criticamente à luz de dois vectores que mobilizam o autor: a paixão e a preocupação pelo seu país de nascimento[14].

A sua ideia de Europa começa por inscrever-se originária e genealogicamente na corrente inaugurada pela racionalidade iluminista estabelecida em Portugal, nomeadamente a partir da segunda metade do século XVIII, pela matriz pombalina de olhar com preocupação grave o distanciamento de Portugal em relação ao mundo europeu dito culto, iluminado e progressivo.

Para a matriz aqui designada do iluminismo português, canonizado com timbre oficial e estatal, contribuíram modelarmente pensadores de craveira como Luís António Verney, António Nunes Ribeiro Sanches, António Pereira de Figueiredo e Frei Manuel do Cenáculo. Os dois primeiros ao lado de

termo próxima daquela que assume nos contos de fadas), de qualquer estado de facto ou instituição global de indivíduos e da sociedade — ser simultaneamente uma aposta na imaginação mítico-poética que permitirá a essa arena [...] religar-se à fonte onde tem origem»[3]. Esta *arena de sentido*, continente real e imaginário de identidades múltiplas, em Eduardo Lourenço tem na origem a reflexão numa relação dialógica que o acompanhará sempre, de algum modo: a relação pensante com Portugal, ou melhor, de Portugal com a Europa no quadro global da sua hermenêutica desmitologizante, a «mitologia crítica», no dizer do autor citado. Aliás, a presença do tema «Europa» em Eduardo Lourenço é tão frequente quantitativamente e intensa qualitativamente que faz dele um dos maiores, senão o maior autor da cultura portuguesa com mais produção de pensamento sobre a Europa. Eduardo Lourenço é hoje a voz europeia em Portugal e a voz de Portugal da Europa, enquanto voz cultural por excelência[4].

2. AS DUAS FASES DO PENSAMENTO SOBRE A EUROPA

Em Eduardo Lourenço podemos divisar duas grandes fases no seu processo de pensar a Europa. Numa primeira fase, a Europa é pensada no decurso e como função de espelho do seu esforço de pensar e repensar Portugal. A Europa-espelho-de-Portugal, na qual o nosso país, pela voz eduardina, se vê e revê, tristemente distanciado e deformado em relação a uma Europa que mitifica, glorifica e endeusa, e com a qual, por vezes, se assemelha, quase por milagre. Nesta etapa e nesta visão diagnostical de Portugal pontificam como emblemáticas quatro obras que, dentro desta fase, também denunciam uma evolução no seu pensamento: *Heterodoxia* I (1949)[5] e II (1967)[6], *O Labirinto da Saudade* (1978)[7] e *Nós e a Europa ou as Duas Razões* (1988)[8].

Eduardo Lourenço apontou o excesso de imaginário mítico e de passado que Portugal carrega sobre si. Este excesso de passado, se é uma vantagem identitária, em alguns aspectos, é também uma ficção mítica que aprisiona o olhar sobre a sua história e o impede de olhar decididamente o presente e de projectar o futuro, enredado que fica na espera agónica de sebastiões de outro tempo que possam ressurgir para resolver a nossa crise — os problemas de um Portugal-sempre-em-crise.

Mas com o amadurecimento do seu pensamento, Eduardo Lourenço vai recusar aquela distinção, que numa primeira fase parece claramente defender, entre duas Europas dentro da Europa, a peninsular, «a Europa Menor», onde na mesma barca de diagnóstico do atraso encaixa Portugal e Espanha aquém da Europa transpirinaica, a outra Europa Maior. Escreverá já nos anos 80, procurando legitimar a nossa entrada de pleno direito na Comunidade Europeia: «Numa Europa sujeito e objecto de fluxo cultural planetário, onde tudo é centro e margem, as 'duas razões' que separavam, hierarquicamente,

O mito e o espelho

A IDEIA DE EUROPA EM EDUARDO LOURENÇO

José Eduardo Franco

> Porém, vendo na Europa o eldorado bem-aventurado da Terra sem Mal, tornámo-nos europeus com a mesma inocência angélica, isto é, ingénua e dogmática, com que no passado fôramos imperiais e colonialistas, como a ortodoxia católica imaginara ser Portugal o Paraíso terrestre sob o Estado Novo e como a ortodoxia comunista imaginara ser a União Soviética o «Sol da Terra». Neste sentido, tornámo-nos heterodoxos porque a democracia e a liberdade a isso nos impunham, mas, dentro da heterodoxia, logo buscámos uma Terra Prometida, mãe consoladora e remédio de todos os males.
>
> MIGUEL REAL[1]

> Eduardo Lourenço surpreende-nos ao falar de uma Europa desencantada. A Europa era, de algum modo, vítima do seu próprio sucesso. Acabara a Guerra Fria, o império soviético desmoronava-se e havia novas expectativas e novas perplexidades a ditarem a sua lei. A fragilidade europeia estava à vista, provindo quer da dificuldade interna de superar contradições antigas, quer de uma campanha externa persistente no sentido de não deixar o velho continente ser aquilo que desejaria ser.
>
> GUILHERME D'OLIVEIRA MARTINS[2]

1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A Europa como *espelho* e *mito* emerge em Eduardo Lourenço, enquanto «europeísta convicto», como um dos temas centrais, recorrente, quer de maneira explicitamente declarada quer hiper-implícita e para-explícita. Assim bem analisa Miguel Serras Pereira: esta complexa arena de sentido que é a Europa implica «dessacralização, ou desencantamento (numa acepção deste

[1] Eduardo Lourenço, «O Nosso Tempo e o Tempo dos Outros», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 16 Jan. 2008, p. 8.
[2] Idem, *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, 2.ª ed. aumentada, Lisboa, Gradiva, 2001, p. 218.
[3] Idem, «Uma Certa Ideia da Europa», entrevista por Clara Ferreira Alves, *Expresso/Revista*, Lisboa, 27 Mar. 1993, p. 46.
[4] Idem, *Heterodoxia I*, Coimbra, Coimbra Editora, 1949, p. 31.
[5] Idem, *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, Lisboa, Gradiva, 2004, p. 146.
[6] Edmund Husserl, «A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia», *Europa: Crise e Renovação*, trad. do alemão por Pedro Alves e Carlos Morujão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 124.
[7] Idem, *ibid*., p. 128.
[8] *Ibid*., p. 135.
[9] Eduardo Lourenço, «O Diálogo Que Somos», *Expresso/Revista*, Lisboa, 29 Dez. 1984, p. 35.
[10] Karl Jaspers, «O Espírito Europeu», *in* AA.VV., *Encontros Internacionais de Genebra. O Espírito Europeu*, trad. do francês por João Bénard da Costa, Lisboa, Publicações Europa-América, 1962, p. 300.
[11] Idem, *ibid*.
[12] *Ibid*., p. 302.
[13] Cf. João Tiago Pedroso de Lima, *Existência e Filosofia. O Ensaísmo de Eduardo Lourenço*, Porto, Campo das Letras, 2008, pp. 21-44.
[14] Eduardo Lourenço, *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, ed. cit., p. 44.
[15] Idem, *ibid*.
[16] Idem, *Heterodoxia I*, ed. cit., p. 30.
[17] Idem, *ibid*., p. 31.
[18] *Ibid*., p. 21.
[19] *Ibid*.
[20] Eduardo Lourenço, «A Europa e a Questão do Imaginário», *in* AA.VV., *Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo*, Lisboa, Fim de Século Edições, 1999, pp. 14-5.
[21] Karl Jaspers, *ob. cit*., p. 301.
[22] Edmund Husserl, *ob. cit*., p. 123.
[23] Milan Kundera, *A Arte do Romance*, trad. de L. Feijó e M. J. Delgado, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, p. 150.
[24] Eduardo Lourenço, «O Império Desembarca em Sua Casa», *Público*, Lisboa, 6 Jun. 2004, p. 6.
[25] Idem, *ibid*.
[26] Idem, «O Nosso Tempo e o Tempo dos Outros», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 16 Jan. 2008, p. 9.
[27] Idem, «Europa Paralisada e Mutilada», *Público*, Lisboa, 1 Set. 2008, p. 33.
[28] Idem, *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, ed. cit., p. 240.

viu, na televisão decerto, «imaculado, com aquela cara de primeiro comungante que pôs para ver o Papa, o Presidente George Bush [ao comemorar o chamado *Dia D*] [...] e com ele a América» no momento em que o Império, sessenta anos depois, *desembarcou na sua própria casa*. Os Estados Unidos talvez não tenham sido os únicos vencedores da Segunda Guerra Mundial, mas não restam dúvidas que «nas planícies da Ucrânia [...] e nas praias de Okinawa e da Normandia»[25], não morreram apenas os rapazes da Virgínia e de Massachusetts. Também uma imagem (mítica, nostálgica, hegeliana) sucumbiu nas margens de um certo fim da história. Claro que daqui não decorre a legitimidade, moral ou outra, de os Estados Unidos se transformarem doravante em sujeitos da História, em olhar e consciência absolutos no qual o mundo inteiro se revê porque a isso é obrigado. Mas, para a Europa, os Estados Unidos constituíram-se como lugar de contraste que simultaneamente *exerce o seu fascínio e o seu poderio*. Ao retornar ao seu ponto de partida, a embarcação de Colombo traz consigo o espelho onde a Europa se recusa a conhecer-se a si própria.

Num dos escritos mais notáveis que dedicou aos problemas da cultura europeia, por ocasião da lição que proferiu na Cátedra com o seu nome, na Universidade de Bolonha, Eduardo Lourenço lança-nos um convite para, enquanto europeus, jogarmos esse que é o mais urgente e mais impossível dos desafios: o do encontro connosco mesmos. «Como já não estamos como actores da História, enquanto políticos, no centro do mundo, imaginamos que como cultura fomos retirados da mesma história. Mas somos nós que nos retiramos, fantasmando em excesso a sedução alheia e enegrecendo inconsideravelmente o nosso próprio rosto. Não nos espantemos que seja agora de fora que a imagem finita de nós mesmos nos seja apresentada.»[26]

São imensos os textos e as intervenções públicas em que Eduardo Lourenço, especialmente desde os anos 80, tem vindo a desenhar múltiplas imagens da Europa. Num dos mais recentes ensaios que publicou, fala dela como «uma entidade à procura de existência credível» e que por isso está «paralisada» e «mutilada»[27]. E, no entanto, Eduardo Lourenço desde há muito que se preocupa em distinguir Europa e *europeísmo*, espécie de autoficção alucinada que, «consciente ou inconscientemente, tem condicionado o seu destino, contra a sua realidade»[28]. O europeísmo talvez seja uma máscara ou uma nova imagem mítica que construímos obsessivamente para afugentarmos o pavor de não nos reconhecermos europeus, ou seja, navegantes de um barco que já não transporta a humanidade inteira. E que talvez apenas como ficção um dia terá chegado a partir.

entra numa estranha dança de imagens e de máscaras. Neste quadro, talvez o que agora esteja em jogo passe a ser o desejo de desvendar o imaginário do que responde pelo nome de Europa. Em ensaio precisamente intitulado «A Europa e a Questão do Imaginário», Eduardo Lourenço diz o seguinte: «o imaginário e a sua função, na arquitectura global do que chamamos nosso destino, não se situa no simples prolongamento do real, como sublimação dele ou compensação da sua ausência [...]. O espaço do imaginário, individual ou colectivo, [...] não é um mundo que se contempla, é um mundo que nos invade e no qual estamos imersos enquanto esse imaginário existe»[20].

Posto o problema nestes termos, deixa de ser fácil acreditar, sem mais, na hipótese de se criar um imaginário europeu. Ou, se se preferir, de o *importar* como se fosse uma mercadoria de que uma determinada cultura (por exemplo, a portuguesa) sentisse a falta. Ver a Europa de acordo com este quadro de referências é continuar a imaginar uma Europa mítica. Desde logo, porque a Europa viveu, nestes últimos vinte anos, pelo menos de uma forma anteriormente nunca tão consciencializada, as circunstâncias que fazem do seu próprio destino uma verdadeira questão. Por outro lado, um imaginário não se inventa. Pelo contrário, nós é que nos poderíamos descobrir como europeus se, num certo sentido, tivéssemos sido *inventados* por qualquer coisa que, num primeiro momento, se tivesse estabelecido como um *imaginário europeu*. Jaspers disse-o em tempo útil: *a Europa toma consciência do que lhe é próprio por contraste*.

Contudo, e isso não deixa de ser curioso, o mesmo Jaspers defende que esse contraste e essa *euro-descentração* «mantêm-se ainda, no entanto, no interior do mundo cristão — a Europa, enquanto Ocidente, estendendo-se tão longe quanto a religião bíblica e assim compreendendo a América e a Rússia»[21]. Por seu turno, para Husserl, «no sentido espiritual, é manifesto que os domínios ingleses, os Estados Unidos, etc., pertencem à Europa»[22]. Os Estados Unidos não são ainda vistos como exterior (nem como interlocutor, nem como ameaça) da Europa, como contraste de uma cultura que se vai estendendo planetariamente sem, contudo, perder o seu centro originário. Hoje, nada nos poderia parecer mais longe da realidade do que esta espécie de nostalgia sem sentido. Será que Kundera tem cada vez mais razão quando define o europeu como «aquele que tem a nostalgia da Europa»[23]?

O acontecimento-chave nesse processo de *euro-descentração*, identifica-o Eduardo Lourenço com o famoso *dia mais longo* «do desembarque libertador na Normandia [...] [que significou] a maior cruzada da liberdade que até hoje conhecemos, [na qual] quase meio milhão de homens se ofereceu ou foi oferecido pela lógica de uma história que os ultrapassava e os sacrificava, para que uma Europa, tenebrosamente seduzida pelo demónio da violência, acordasse da sua noite totalitária»[24]. Estas palavras escreveu-as o nosso ensaísta quando

nem vivem a sua aventura isolados das outras civilizações. Mais: a própria afirmação da civilização europeia, no que ela se foi revestindo de identidade e diferença, radica num processo, complexo e muitas vezes violento, de diálogo e de conflito com outras culturas.

É no quadro destas reflexões que cruzam a filosofia da história e a Europa que, para nós, se deve situar o ensaio de 1949 de Eduardo Lourenço. Porque dizemos nós que, nesse texto em particular, encontramos não ainda uma questionação da Europa, mas, isso sim, uma sua imagem mítica? Por outras palavras, por que motivo sustentamos nós que se trata de um texto que se move dentro de um paradigma hegeliano? Claro que é preciso sublinhar, em nome do rigor, que Eduardo Lourenço alerta o leitor para o facto de, ao contrário do «tempo de Herculano ou de Antero, [em que] a linha do espírito europeu parecia desenhar-se com uma certa nitidez e era relativamente fácil caminhar sobre ela»[16], a cultura europeia estar a viver uma realidade atribulada. Em relação ao tempo da Geração de 70, «toda a solidez desse mundo se encontra já fragmentada caoticamente. Pensemos em Fernando Pessoa»[17]. A referência a Pessoa, que, como bem sabemos, se irá revelar determinante em toda a obra de Eduardo Lourenço, não é, todavia, explorada como certamente hoje o seria. Funciona como uma distorção, sintomática mesmo assim, numa imagem mítica da Europa que, neste ensaio de 1949, não apresenta outras fissuras. Ou seja, a Europa é ainda o lugar da manifestação histórica do Absoluto. Na verdade, definida como cultura cuja «primeira e fundamental das exigências é a liberdade», a imagem da Europa como realidade conflitual e encontro de diferenças pode servir, para o jovem Eduardo Lourenço, como modelo a seguir por uma cultura, a portuguesa, que, «[p]assando à margem dos três decisivos acontecimentos espirituais da idade moderna — a cisão religiosa das reformas, a criação da físico-matemática e a filosofia cartesiana»[18], vem arrastando «uma existência crepuscular»[19]. Ora, como já vimos em Husserl e em Jaspers, era a própria Europa configurada pela modernidade que, nessa altura, começava a fornecer indícios de estar a sucumbir. A Europa descobre-se, por fim, como problema para si própria. E disso, a não ser obliquamente (lembre-se a menção a Fernando Pessoa), o ensaio de Eduardo Lourenço não trata. Aos olhos do seu autor, parece ainda não ser claro que a Europa deixara de ser *o sujeito da História*.

III

Sem que se possa considerar isso paradoxal ou até bizarro, a verdade é que os impasses e os desafios, os momentos eufóricos e depressivos da chamada construção europeia vieram a reclamar e a fazer crescer o questionamento que a Europa e os europeus fazem acerca de si mesmos. Ao colocar-se o problema da sua identidade, a Europa acha-se numa encruzilhada. Ou, se se preferir,

desiludido e, por isso, afirma: «Humanismo, civilização, equilíbrio político, Igrejas, todas estas coisas grandes parecem mais não ser que fachada de primeiro plano. Não podemos contar com elas. São-nos indispensáveis, mas não bastam.»[10] Por outro lado, Jaspers, num movimento que parece análogo ao de Husserl, embora a fonte que ambos pretendam recuperar seja distinta, sugere: «Devemos voltar-nos para épocas mais remotas, para as nossas origens históricas, para donde outrora arrancavam a sua seiva as forças que hoje tão enfraquecidas se encontram.»[11] Detectamos, por isso, uma certa assimetria entre a diagnose e a terapia para a crise que a Europa vive. De qualquer modo, Jaspers esboça já uma perspectiva da Europa que poderíamos considerar, passe a expressão, *euro-descentrada* ou, nas palavras de Eduardo Lourenço, uma Europa que de *sujeito da História* passou a estar em jogo e num jogo que já não controla por completo. Segundo Jaspers, «a Europa toma consciência do que lhe é próprio por contraste e perde, por isso, o seu carácter absoluto»[12].

Dir-se-ia que, neste trânsito entre as imagens que da Europa fazem Husserl e Jaspers, qualquer coisa de essencial parece estar a mudar. Com efeito, ambos os filósofos parecem, por um lado, coincidir no modo como julgam ser possível ultrapassar a crise europeia. E por isso ambos decidem recuperar o passado da Europa como se tratasse de uma espécie de *património comum* a todos aqueles que se vêem como europeus. Contudo, este não é um território isento de dificuldades. Muito pelo contrário. De resto, isso já era visível naquele que, desde sempre, Eduardo Lourenço escolheu como um dos mais importantes interlocutores do seu pensamento, ou seja, o programa hegeliano de construção de um Saber Absoluto[13]. Em texto com a data de 1989, o nosso ensaísta lembra que «o olhar europeu [...] será convertido por Hegel, nas suas *Lições sobre a História Universal*, em olhar absoluto da história sobre si mesma»[14]. E, a seguir, remata, numa fórmula que evoca inevitavelmente a conferência de Husserl: «[em Hegel], a história do espírito é a história da consciência humana como consciência ocidental, ou, ainda melhor, da consciência ocidental como consciência humana»[15].

Ora, uma das maiores dificuldades com que a Europa, hoje mais do que nunca, se depara consiste em pensar (e até em *pensar-se*) num registo que vamos designar como pós-hegeliano. Ou seja, a Europa continua a não querer aceitar o facto de já não ser o Sujeito da História, sendo que formular assim a questão é provavelmente incorrer no equívoco (a que Hegel não foi imune) de admitir que, alguma vez, ela tenha sido detentora de tal estatuto. Não se trata aqui, evidentemente, de procurar defender uma espécie de eurocentrismo invertido. Muito menos de negar as evidências: os povos e as culturas da Europa (o que não é sinónimo de: *a* Europa) desempenharam um indispensável papel em momentos decisivos da história da humanidade. O que talvez seja preciso recordar, como Jaspers já o fez, é que os europeus não viveram

um conjunto de tarefas que se distinguem, antes de mais, pela sua infinitude. Segundo Husserl, a filosofia e as ciências, provenientes desse acontecimento genésico, obtêm resultados culturais distintos dos de qualquer outra actividade humana conhecida. Os produtos materiais que o homem realiza são temporalmente limitados. Ao invés, «as aquisições científicas [...] têm um modo de ser totalmente diferente, uma totalmente diferente temporalidade. Elas não se desgastam, são imperecíveis»[7]. Por conseguinte, a filosofia e as ciências que nela se fundam abrem caminho para uma nova atitude, na medida em que é com elas que se revela uma ideia de verdade completamente nova: a verdade incondicional, a verdade que vale apenas por si mesma.

No quadro da fenomenologia husserliana, esta ideia de verdade incondicional resulta da natureza rigorosamente teorética da filosofia, que se demarca com nitidez da chamada atitude natural, esta sim, confinada a preocupações de cariz prático ou material. Mesmo se considerarmos que a atitude religiosa tem uma amplitude universal, nem por isso ela deixa de ter como fim, do ponto de vista de Husserl, «servir os homens nas suas finalidades humanas, para que conformem a sua vida mundana do modo mais feliz possível, a possam proteger da doença, da fatalidade de todo tipo, da miséria e da morte»[8]. É neste ponto preciso que se destaca a atitude estritamente teorética inaugurada pela filosofia. Trata-se de uma atitude que apenas cria (e apenas pretende criar) objectos teóricos e científicos, isto é, objectos ideais e espirituais que se situam numa temporalidade própria, visto que são imperecíveis. Ora, a crise que assola a Europa tem a sua fonte numa espécie de doença, que se propaga ao longo da modernidade filosófica, e a que Husserl chama objectivismo, o qual consiste no desejo de importar para as regiões do espírito a metodologia das chamadas ciências da natureza. Na perspectiva de Husserl, ao identificar conhecimento com conhecimento objectivo e factual (e, por isso, limitado espacio-temporalmente), ao identificar ciência e ciência da natureza, a Europa, ou melhor, a humanidade europeia, está a secar a sua fonte espiritual grega e, portanto, a destruir a sua teleologia imanente.

A Europa muda profundamente na década seguinte ao ano da conferência de Husserl em Viena. Como assinalou em devido tempo Eduardo Lourenço, esses dez anos correspondem ao momento crepuscular de uma certa imagem da Europa. Com efeito, escreve o nosso ensaísta em Dezembro de 1984 (em pleno processo de entrada de Portugal na então CEE, portanto): «entre 1914 e 1945 a velha Europa como *sujeito da História* suicidou-se para se tornar em seguida, pouco a pouco, *enjeu* da mesma História, lugar onde a vontade extra-europeia exerce o seu fascínio e o seu poderio»[9]. Em nosso entender, a perspectiva de Karl Jaspers, na sua intervenção nos famosos *Encontros Internacionais de Genebra*, reflecte, ao menos em parte, essa transmutação. Por um lado, este filósofo da existência revela-se profundamente

o dealbar do projecto Jean Monnet e Robert Schuman, constitui sobretudo uma nova investida nessa espécie de *guerra civil cultural* que, em Portugal (um pouco como, aliás, sucedia em Espanha), se travava a pretexto ou, quanto muito, *em nome de uma ideia ou imagem mítica da Europa*. Nele encontramos um discurso redigido num tom polemizante, à maneira típica de uma certa mentalidade da cultura portuguesa dos anos 40. Julgamos inclusivamente que se trata de um texto algo *datado*, até, se o compararmos com outros escritos de Eduardo Lourenço dessa sua época coimbrã que, em nosso entender, resistiram melhor à usura do tempo. Por outro lado, o próprio título é razoavelmente enganoso. O que está verdadeiramente em causa talvez seja mais o diálogo que nos falta (e aí o ensaio de Eduardo Lourenço não esconde a sua ascendência, pois nele reencontramos certos argumentos anteriormente esgrimidos por Antero e por António Sérgio) do que propriamente o interlocutor Europa.

De que Europa se tratava, ainda assim, nesse texto do jovem ensaísta heterodoxo? Se, por um lado, emergia a consciência de que não se viviam tempos fáceis, a verdade é que, mesmo assim, Eduardo Lourenço foi capaz de escrever o seguinte: «hoje [em 1949], a Europa é novamente a luta para encontrar um sentido para o destino histórico dos homens, uma luta mortal por um mínimo de certezas materiais e espirituais suficientes para tornarem viável o convívio humano. / É essa luta perpétua para alcançar uma harmonia no mundo do espírito e da acção que é essencial à Europa»[4]. Apetece dizer sobre esta tese, e até sobre todo o ensaio de onde ela é retirada, algo de muito semelhante àquilo que Eduardo Lourenço, há alguns anos, afirmou acerca de uma muito conhecida página de António Sérgio no seu ensaio «O Reino Cadaveroso ou o Problema da Cultura em Portugal»: «Precisava de um semestre para a comentar linha a linha como se faz para os versículos bíblicos.»[5] Deixo esse propósito para outra ocasião, pois agora é possível trilhar outra pista. Por exemplo, relacionar esta tese de Eduardo Lourenço sobre a missão histórica da Europa e as concepções que, a respeito do mesmo assunto, são defendidas por Edmund Husserl e por Karl Jaspers, em duas palestras intercaladas precisamente pela Segunda Guerra Mundial.

A 5 de Maio de 1935, na sala de conferências do Österreichisches Museum em Viena, Husserl lança a seguinte interrogação: «*A forma espiritual da Europa* — que é isso? É mostrar a ideia filosófica imanente à história da Europa (da Europa espiritual) ou, o que é o mesmo, a sua teleologia imanente.»[6] Assinalando, desde já, que encontramos nestas palavras de Husserl uma ressonância evidentemente hegeliana, importa dizer que, também neste caso, se visa desenhar os contornos de uma filosofia da história da Europa, mergulhando as suas raízes numa determinada concepção de filosofia (identificada por Husserl com o que defende ser a sua origem na Grécia Antiga) que se caracteriza precisamente por ser uma atitude em que o espírito humano propõe a si mesmo

ocasião de verificar, a posição de Jaspers abra caminho para uma abordagem já distinta.

Ora, a partir de meados dos anos 80 do século passado e até hoje (no sentido quase literal da expressão), com uma permanência praticamente sem falhas, Eduardo Lourenço dedicou às relações da Europa com as suas imagens e, por vezes até, à própria incapacidade de a Europa construir novas imagens de si própria, uma vasta atenção. Neste novo capítulo do seu percurso intelectual, Eduardo Lourenço parece descobrir a Europa como questão, pois, de mito regulador, ela vê-se agora enredada num jogo labiríntico do qual ninguém possui o segredo, nem sequer os Estados Unidos da América, como, por vezes, alguns europeus gostam de imaginar, enquanto outros há que parecem viver apavorados só com a hipótese de isso suceder. Claro que pensar ou imaginar a Europa no nosso tempo, sem tomar em consideração o papel dos EUA num mundo cada vez mais global (e a temática da globalização também não escapa à reflexão questionante de Eduardo Lourenço — relembre-se, a título de exemplo mais representativo, *O Esplendor do Caos*), seria incorrer numa imensa ingenuidade. Não por acaso Eduardo Lourenço afirma, em texto de 1999: «Há meio século que somos os gregos do império americano, o único vencedor, sabemo-lo melhor hoje, da Segunda Guerra Mundial.»[2] Pensar a Europa, nos nossos dias, talvez passe também por explorar o que se esconde por detrás do sentido, só aparentemente óbvio, desta metáfora.

II

É costume dizer-se que a temática da Europa está presente desde sempre na obra de Eduardo Lourenço. Para isso recorda-se um texto que abre o primeiro volume de *Heterodoxia*, que foi publicado numa época em que também muitos outros intelectuais europeus dedicavam ao futuro do Velho Continente grande parte das suas preocupações. Essa tendência nada tem de surpreendente, pois a Europa vivia a *ressaca* da Segunda Guerra Mundial. Assim, Eduardo Lourenço estaria a par das inquietações da Europa desse tempo. O próprio não hesita em lembrar esse facto, quando, em entrevista à *Revista* do jornal *Expresso*, publicada a 27 de Março de 1993, declara: «O primeiro ensaio que escrevi, o que figura em primeiro lugar na *Heterodoxia*, é de 1949 e já se chamava 'Europa ou o diálogo que nos falta'.»[3] Compreende-se a quase irresistível tentação de lembrar esse capítulo e sobretudo o seu famoso título, mas a verdade é que há qualquer coisa de ilusório nessa evocação. Relendo hoje o referido ensaio, só com algum esforço poderemos considerar que a Europa é aí questionada, quer na sua definição, quer no seu destino histórico.

Com efeito, «Europa ou o Diálogo Que Nos Falta», publicado embora numa quase plena (ainda que, de certo modo, irreal) contemporaneidade com

Imaginar a Europa

DE SUJEITO A «ENJEU» DA HISTÓRIA

João Tiago Pedroso de Lima

I

Nos últimos cinquenta anos, a imagem da *Europa*, ou daquilo que se «abriga» por detrás deste conceito, sofreu múltiplas transformações. Podemos dizer, aliás, que as *imagens* que os europeus desenharam e continuam a desenhar da sua própria condição de viajantes nesse destino comum estão bastante longe de reunir um consenso minimamente alargado. Eduardo Lourenço é um ensaísta europeu (o que não é exactamente o mesmo que dizer *europeísta*). Também ele embarcou, portanto, nessa aventura imaginária, pois «foi sempre como um barco que o imaginário europeu se representou o seu destino de viajante — barca de Noé, barco de Ulisses, nau dos loucos, nau redentora de Colombo — levando a bordo a humanidade inteira»[1]. De resto, Eduardo Lourenço parece ter entrado nesta embarcação bem cedo. Sabemos que, desde o texto que abre o primeiro volume de *Heterodoxia* (1949) e que tem como título «Europa ou o Diálogo Que Nos Falta», a temática europeia está presente na obra do pensador que é o assunto deste Congresso. A perspectiva que aqui adoptamos funda-se no pressuposto de que a primeira imagem da Europa que se encontra no pensamento de Eduardo Lourenço, não deixando de integrar elementos problemáticos e até interpeladores, assume um estatuto que poderíamos designar de mítico. Deste modo, julgamos pertinente estabelecer um paralelo entre essa primeira imagem da Europa segundo Eduardo Lourenço e as concepções quase contemporâneas delineadas por dois importantes filósofos europeus, a saber: Edmund Husserl, na célebre conferência «A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia», proferida em Viena a 7 de Maio de 1935, e Karl Jaspers, na comunicação «O Espírito Europeu», apresentada nos famosos *Encontros Internacionais de Genebra*, a 13 de Setembro de 1946. O que há de comum a estes três textos que, como é evidente, não são homogéneos, talvez seja o tomar a Europa como *sujeito* da História, embora, como teremos

———, «*Quo vadis* Europa?», Comunicação apresentada à Conferência Internacional de Lisboa, em 6 de Dezembro de 2005, disponível em <http://www.ieei.pt/index.php?article=2075&visual=5>.

Reis, Carlos, «O Ensaísmo como Revelação do Escritor», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, n.º 851, 14 Maio 2003, pp. 8-9.

Seixo, Maria Alzira, «O Mito Que É Tudo», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias,* Lisboa, n.º 851, 14 Maio 2003, p. 17.

[10] Já agora não esqueçamos o que se passou na ex-Jugoslávia na última década do mesmo século.

[11] Eduardo Lourenço, «Divagações de Um Europeu à procura da Europa», *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia,* Lisboa, Visão, 1994, p. 12.

[12] Idem, *ibid*., pp. 22-3.

[13] *Ibid*., p. 12.

[14] *Ibid*., p. 10.

[15] *Ibid*., p. 12.

[16] *Ibid*., p. 13.

[17] *Ibid*., p. 11.

[18] *Ibid*., p. 21.

[19] Eduardo Lourenço, «*Quo vadis* Europa?», Comunicação apresentada à Conferência Internacional de Lisboa, em 6 de Dezembro de 2005, disponível em <http://www.ieei.pt/index.php?article=2075&visual=5>, p. 1.

[20] Idem, *ibid*., p. 2.

[21] *Ibid*.

[22] Afirmou o próprio em entrevista conduzida por Maria Manuel Baptista, emitida no Espaço-Férias da Universidade Aberta, na RTP 2, em 19 de Julho de 2006.

[23] Eduardo Lourenço, «O Passo Suspenso da Europa» [2000/12/27], *Europa: Novas Fronteiras*, Lisboa, n.º 8, Dez. 2000, p. 22.

[24] Cf. Onésimo Teotónio de Almeida, «A Magia de Uma Personalidade», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, n.º 851, 14 Maio 2003, p. 22.

[25] Eduardo Prado Coelho, *Tudo o Que Não Escrevi. Diário II*, Porto, Edições Asa, 1994, p. 83.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Onésimo Teotónio de, «A Magia de Uma Personalidade», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, n.º 851, 14 Maio 2003, p. 22.

BAPTISTA, Maria Manuel, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Asa, 2003.

COELHO, Eduardo Prado, *Tudo o Que Não Escrevi. Diário II*, Porto, Edições Asa, 1994.

D'ORMESSON, Jean, «Le Bonheur d'être Français», *Le Figaro Magazine*, n.º 18526, 28 Fev. 2004, transcrito no *site* do Conseil Régional du Culte Musulman em França (disponível em <http//www.crcm-cha.org/modules.php?name=News&file=article&sid=170>).

JORGE, Lídia, «Espaço de Liberdade sem Negócio», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, n.º 851, 14 Maio 2003, pp. 20-1.

LOURENÇO, Eduardo, Introdução e comentários de Eduardo Lourenço ao texto da sua conferência «Os Jovens e a Europa do Futuro» (1989), *I Encontro de Lisboa. Os Jovens e a Cultura na Europa do Futuro*, Lisboa, Centro Nacional de Cultura e Instituto da Juventude, 1990, pp. 207-12.

———, «Divagações de Um Europeu à procura da Europa» [1991/06/23], *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia,* Lisboa, Visão, 1994, pp. 9-23.

———, «Europa Real e Europa Virtual», *Visão*, Lisboa, 16 Jun. 1994, p. 34.

———, «Mitterrand: a Palha e o Grão da História», *Público*, Lisboa, 9 Jan. 1996, p. 6.

———, «O Passo Suspenso da Europa» [2000/12/27], *Europa: Novas Fronteiras,* Lisboa, n.º 8, Dez. 2000, pp. 21-2.

———, «Da Identidade Europeia como Labirinto» [2000/12/27], *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, 2.ª ed. aumentada, Lisboa, Gradiva, 2001, pp. 233-40.

E, se nos sobram ainda muitas dúvidas sobre o presente e o futuro da Europa e da França, duas certezas ficam connosco também.

A primeira é que vamos continuar a ler, ouvir e discutir Eduardo Lourenço de quem aprendemos, entretanto, a apreciar o espírito vigilante e o extraordinário sentido de humor.

Que nos seja, por isso, permitida a «informalidade» e o aparente «despropósito» de aqui recordar a pequena história real, contada por Onésimo Teotónimo de Almeida, de acordo com a qual, certa vez, convidado para uma festa de *Halloween* de uma universidade americana, onde é tradição ir-se fantasiado, Eduardo Lourenço se apresentou quotidianamente vestido e, quando inquirido sobre a falta de fantasia, contestou declarando-se fantasiado de «europeu»[24].

Por fim, segunda certeza e uma confissão: nesta altura, mais do que o receio admitido no início desta comunicação, face à densidade, argúcia e excelência da palavra e da reflexão ensaística de Eduardo Lourenço, ficou-nos sobretudo uma enorme «inveja» que, com a devida vénia, expressamos nas palavras de Eduardo Prado Coelho: «gostaria muito de ter a invenção de escrita, a densidade humanística, a diversidade de interesses ou a cultura histórica de um Eduardo Lourenço»[25].

Tal não nos é naturalmente possível, mas, a ser verdadeira a asserção de Bernard de Chartres, aos «ombros» deste «gigante» da cultura, há ainda toda uma realidade cultural, histórica, literária, política que se oferece aos nossos olhos, no futuro, próximo, esperamos.

NOTAS

1 Lídia Jorge, «Espaço de Liberdade sem Negócio», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, n.º 851, 14 Maio 2003, p. 21.

2 Idem, *Ibid.*

3 Cf. Carlos Reis, «O Ensaísmo como Revelação do Escritor», *ibid.*, p. 9.

4 Lídia Jorge, «Espaço de Liberdade sem Negócio», *ibid.*, p. 20.

5 Maria Alzira Seixo, «O Mito Que É Tudo», *ibid.*, p. 17.

6 Eduardo Lourenço, «Da Identidade Europeia como Labirinto», *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, 2.ª ed. aumentada, Lisboa, Gradiva, 2001, p. 234.

7 Idem, «Europa Real e Europa Virtual», *Visão*, Lisboa, 16 Jun. 1994, p. 34.

8 Idem, «O Passo Suspenso da Europa» [2000/12/27], *Europa: Novas Fronteiras*, Lisboa, n.º 8, Dez. 2000, p. 22.

9 Maria Manuel Baptista, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Asa, 2003, p. 441.

Por outro lado, a França, ela própria, parece viver num estado de excepção permanente e, nas últimas décadas, subitamente lançada numa espécie de choque das civilizações acrescido das consequências de desígnios geopolíticos e empenhamentos internacionais vários.

Tal combinação de factores tem vindo a revelar-se internamente explosiva para a França, porque potenciadora de alguma revolta social. E, como velhos hábitos custam a morrer, ainda hoje a França se debate, por vezes, com este sentimento de incomodidade face a uma Europa que deixou de ser à sua imagem e semelhança, porque se alargou à dimensão do continente e passou a integrar uma Alemanha reunificada e plenamente soberana, para além de conter agora no seu «ventre» uma parte do Islão em razão de uma imigração maciça, nem sempre bem assimilada.

Conjuntura essa que a reflexão europeia de Eduardo Lourenço não ignora. Pelo contrário, são suas as palavras que se seguem, relativas à fundura da crise francesa e, indirectamente, da crise europeia, «de que não por acaso a França é, ao mesmo tempo, o centro e a circunferência»[19]: a França «é o epicentro da crise da Europa e mesmo do mundo como modernidade — [...] de perfil e conteúdos novos. [...] Ela que é a nação identitária por definição»[20].

Assim, Eduardo Lourenço defende que «a razão profunda da crise francesa tem uma relação directa com a construção europeia. É a Europa — esta Europa que a França é, superlativamente — e não só a seus olhos — que interpela uma França que não só perdeu a sua quase mágica influência ideológica e por consequência cultural na mesma Europa — que desestabiliza a sociedade francesa [...], tentada por um multiculturalismo em forma de caos cultural, sem razão alguma em mil anos de História e tradição intelectual»[21].

Não é, portanto, desta França actual em crise de identidade — onde Eduardo Lourenço trabalhou, vive e continua a produzir reflexão, mas para onde hoje já não se «expatriaria»[22] — que a Europa pode receber a inspiração e o impulso de que tanto precisa num momento em que, no seu próprio entender, a mesma Europa — «e com ela o mundo — não está à beira de nenhum abismo. Só está à beira do abismo que ela conhece desde que existe como fascinado espaço para si e para os outros: o da própria Europa. Quando a cegonha-Europa ousará pousar os passos na sua própria ponte sem medo de si mesma?»[23].

Não temos resposta para esta questão de Eduardo Lourenço, como a não temos também para muitas outras que nos foram surgindo ao longo desta deambulação pela sua reflexão europeia. Tal como prevíramos, não chegámos a soluções milagrosas nem a propostas teóricas muito inovadoras, mas, mesmo não afirmando, como Eduardo Lourenço, que a Europa nos «dói», na procura das respostas, teremos certamente entendido melhor o que representa, afinal, hoje «ser europeu» e pertencer a esta comunidade de valores partilhados a que, desde Heródoto, chamamos Europa.

No entanto, deve salientar-se que, qual D. Quixote, Eduardo Lourenço nos revela, proporcional e concomitantemente, uma constante capacidade de *re-sonhar* (em sentido onírico mas também poético) a Europa e a chamada «cultura europeia» para que o Velho Continente não fique reduzido a um simples parceiro no «mero jogo económico-político sem alcance histórico-espiritual, uma forma talvez ainda brilhante por fora, mas oca por dentro»[11].

Na verdade, Eduardo Lourenço tem a clara noção de que existe falta de correspondência entre o «mito Europa» e a Europa institucional e política, como se, à medida que esta se reforça enquanto realidade vivida em termos de troca de práticas sociais, a sua necessidade simbólica se diluísse e o sentimento de pertença à Europa se realizasse, afinal, essencialmente, através de dinâmicas económicas, hoje ainda mais acentuadas no contexto da globalização.

Desta forma, da análise de boa parte da mais recente reflexão lourenciana sobre a Europa, parece concluir-se que para o autor há dois grandes factores que contribuíram para a actual situação desta «Europa-Penélope» «em que cada um parece investir o mínimo para receber o máximo»[12].

Verifica-se que, por um lado, o Velho Continente já não está «sozinho» e, por outro, que foi incapaz de não «comprar» o modelo de vazio ontológico que os Estados Unidos foram vendendo, sobretudo ao longo da segunda metade do século XX. Nesta «Disneylândia planetária» somos todos «americanos», sem percebermos que «infelizmente, a *world culture* não é a cultura de ninguém»[13].

Ora, defende igualmente o ensaísta que nem a França — «o berço mais dinâmico da cultura ocidental»[14] — conseguiu ficar imune a esta quase ausência de sentido civilizacional e que actualmente o país de Montaigne e de De Gaulle «parece sentir pela *World culture* aquela vertigem que em tempos, mas por motivos mais prementes, outras nações da Europa, ou fora dela, sentiam pela sua cultura, quando [a França] se assumia como virtualmente universal»[15].

Uma focagem mais directa em alguns dos variadíssimos ensaios, entrevistas, conferências, textos jornalísticos de Eduardo Lourenço sobre o lugar/a imagem da França na Europa mostrou-nos como, segundo ele, se foi diluindo o antigo «brilho» do «espelho da Europa durante os quatro últimos séculos»[16] e, esgotado o «modelo francês» de vocação universalizante, mesmo tendo a França levado a cabo «a tentativa mais bem sucedida e o esforço mais pertinaz de criar uma civilização estruturalmente 'laica'»[17], a verdade é que essa associação, outrora reconfortante, aos valores do Hexágono *carré* já não permite à Europa continuar a ter a «velha pretensão [...] de ser o paraíso da cultura, o espaço por excelência onde o sentido da História se fazia e refazia, o único que gozaria do privilégio de ver sem ser visto, de julgar sem ser julgado»[18].

Em termos sumários, diremos que, na «mitologia» europeia de Eduardo Lourenço, esta seria uma «Europa-Nação» ou uma «Nação-Europa» que, sem se substituir às antigas comunidades nacionais, pela tomada de consciência desse consenso de raízes, pela comunicação entre estas «realidades» do Imaginário, pela partilha de valores não totalmente definidos, é certo, constituiria uma aventura de configuração cultural comum e, assim, um modo particular de ver o mundo.

Na verdade, ainda que com inflexões, avanços, recuos e embora admitindo que a Europa se define realmente pela oposição ao Outro, desde 1949, com «Europa ou o Diálogo que nos Falta», até à actualidade, Eduardo Lourenço mantém *uma ideia* permanente e uma crença de/na Europa da Cultura.

Assim, onde outros vêem uma construção artificial (incitada sobretudo pelo impulso de se distinguir de terceiros — o mundo islâmico, os Estados Unidos, o Bloco de Leste, o poderio económico de potências actuais como a China e a Índia), Eduardo Lourenço reconhece o valor simbólico inestimável de uma entidade «fugidia» e mítica, sem existência real, porque é da essência europeia manter-se como uma construção inacabada conduzida por uma perpétua insatisfação.

Ora, esta Europa sempre a criar e a criar-se, a enriquecer e a enriquecer-se nas/pelas voltas da História, foi merecendo, por parte de Eduardo Lourenço, umas vezes o seu encanto, outras, a sua desilusão desencantada. Por isso é que, em jeito de lembrança recorrente, sempre foi por ele invocada como um *lieu de mémoire*, diriam os franceses, a necessitar de se instituir igualmente, em termos de idealização «futurante», como *lieu d'avenir*.

Em suma, Eduardo Lourenço constrói, a partir do real, uma Utopia-Europa de pendor «trágico» conscientemente assumida, «pois que esta se encontra fundada numa periclitante identidade cultural, feita de multiplicidades e culturas parcelares, por vezes, em luta e oposição dilacerada»[9].

Mesmo assim, ou talvez por isso mesmo, constatámos como Eduardo Lourenço, através da sua análise filosófica, política e cultural, não deixou de se perguntar recorrentemente como podia a *ideia de Europa* sobreviver em momentos particularmente difíceis da vida deste continente e do mundo: as duas guerras mundiais da primeira metade do século XX[10], (particularmente face às consequências «bárbaras» da Segunda com o Holocausto), a queda do muro de Berlim e o subsequente desmoronamento do Bloco de Leste, a invasão do Afeganistão, a Guerra do Golfo, o *Não* à Constituição Europeia...

Assim sendo, diremos que, mesmo partindo de uma noção de Imaginário criador, Eduardo Lourenço não ignora nunca a realidade de um Ocidente em mutação vertiginosa, pelo que um desânimo crescente face à realidade europeia se foi plasmando na sua reflexão mais centrada na esfera cultural e política.

desterritorialização de alguém sempre em viagem também fisicamente, num périplo constante, primeiro pelo mundo, depois sobretudo pela Europa, sempre entre Portugal e a França.

Uma errância física de que facilmente se pode encontrar paralelo na sua reflexão europeia — como no conjunto do seu pensamento — pois Eduardo Lourenço pensa a actualidade europeia (e nela, especialmente a francesa), mas de igual modo o seu percurso.

De facto, a Europa, matéria central da sua inquietação há décadas, foi adquirindo, ao longo do tempo e dos contextos, na sua análise de filósofo da cultura, novas tonalidades e pressupostos de problematização distintos. Há, no entanto, um conjunto de traços de fundo que se mantiveram constantes na reflexão europeia lourenciana.

No que concerne aos primeiros — os diversos ângulos de análise deste «paradoxal objecto histórico-cultural, que vivemos e chamamos Europa»[6], sempre com a «casa-França»[7] a ocupar lugar essencial —, verificámos que Eduardo Lourenço, muito para lá de um ponto de vista geográfico restritivo e redutor, nos guiou por critérios e prismas tão ricos e complexos como o são os de natureza histórica, religiosa, cultural, simbólica e mítica.

Foi assim que fomos conhecendo uma Europa que parece ter de si própria uma imagem «estilhaçada» onde coexistiram no passado e sobressaem ainda nos nossos tempos relações de oposição estabelecidas em termos de centralidade/periferia (a França, a Alemanha e a Inglaterra/a Península Ibérica), virtualidade/realidade (essência utópico-cultural/realidade político-económica).

De tal constelação de forças potencialmente identitárias ou, pelo contrário, causa dos muitos momentos de hesitação e suspensão que Eduardo Lourenço também não deixa de assinalar, fazem prova, julgamos nós, diversíssimos artigos do autor em que são recorrentes expressões como «Europa cristã», «Europa virtual», «Europa mítica», «Europa real» e em cujos títulos é habitual o uso do plural da palavra Europa muitas vezes associado à copulativa *e* ou à disjuntiva *ou*. Deste modo, não espanta que Eduardo Lourenço insista que «de resto, para a maioria das nações europeias, à parte a sua pertença a um espaço geográfico mais ou menos identitário, a Europa são sempre *os outros*»[8].

Quanto aos traços comuns do património identitário da Europa, segundo Eduardo Lourenço, diremos que talvez o primeiro seja a dimensão conflitual, quase fratricida do Velho Continente, que nunca o deixou ser outra coisa senão uma Europa de nações, de diferenças, embora tendo definitivamente uma finalidade histórico-política partilhada: instituir-se como uma realidade rica de sentido civilizacional, unida e coesa em torno de um triplo legado de valores, imagens, mitos e sonhos — da Grécia, da Roma imperial e do cristianismo — enquanto espaço de paz, de liberdade e de democracia.

Pela sua irradiação comunicativa, pela interdisciplinaridade da sua observação crítica, feita por incursões nas múltiplas áreas do saber e até do nosso quotidiano, pela fluidez e fragmentação do discurso, pelo rigor da problematização nesta viagem intelectual, Eduardo Lourenço é «praticante» de um género indefinido: o ensaio que herdámos de Montaigne.

Diríamos, em síntese, que, tal como o autor dos *Essais,* Eduardo Lourenço exerce definitiva e organicamente o *mester* de pensar, de se pensar — e a nós consigo — num «exercício» constante, tão lógico quanto poético, de (re)interpretação, de autognose individual, de compreensão «apaixonada». Convocando Álvaro de Campos e Carlos Reis[3], poderíamos talvez compará-lo a um novelo enrolado para o lado de fora, a suscitar em cada um de nós, seus interlocutores, um constante desejo de o desenrolar.

E quanto a si próprio, enquanto autor dessa mesma obra plural, a *classificação* (ensaísta, escritor, filósofo, pensador...) é igualmente tão aberta quanto redutora. A tal ponto que, ainda com Lídia Jorge, nos apetece concluir que o mais indicado será optarmos «pelo simples nome, como se Eduardo Lourenço, entre nós, mais do que um pensador, fosse por si só um género, e ele próprio, como intelectual, se revelasse inqualificável e inapreensível, à luz das disciplinas comuns»[4].

Face a tal dificuldade, se não impossibilidade, de, pelo menos sem polémica, «catalogar» a actividade de produção intelectual de Eduardo Lourenço — às atrás referidas poderiam juntar-se novas propostas: poeta, professor, sábio, mestre... todas recusadas por restritivas e inadequadas —, talvez pudéssemos recordar a quase milenar descrição do elo que se estabelece entre o discípulo e o mestre, feita pelo monge e filósofo francês do século XII Bernard de Chartres, segundo a qual é «empoleirados» nos ombros de «gigantes» da cultura como Eduardo Lourenço que vamos olhando para a frente e conhecendo com os nossos olhos o que os seus passos e a sua elevada estatura nos permitem ver.

Ora, desta forma responsabilizados, mas mais confiantes, acreditamos que, melhor do que qualquer expressão portuguesa, o uso de um galicismo poderá ajudar-nos a dar conta do que primeiro detectámos na raiz da actividade reflexiva lourenciana. Neste balancear constante entre o filosófico e o poético, Eduardo Lourenço surge-nos *bien dans sa peau* e, no mesmo movimento, diz-nos Maria Alzira Seixo, detentor da «capacidade manifesta do entendimento do imenso, representada num homem que, talvez por isso mesmo, se apresenta como um elo perdido ou desemparelhado em relação à sua matriz, ou pascaliano junco precário, mas vibrátil, cuja flexibilidade dá conta da dimensão humana do pensar diverso mas coeso que permite erigir o ser frente à grandeza do divino»[5].

Chegamos assim ao domínio da reconhecida «heterodoxia» de pensamento de Eduardo Lourenço, mas igualmente ao que sentimos como a eterna

— com total ausência de arrogância «intelectual» — favorecem a profusão de retratos biobibliográficos plenos de jogos de palavras com os títulos dos livros do ensaísta de *O Esplendor do Caos* — a que estes se oferecem saborosamente, aliás — e as afirmações genéricas sobre a pujança luminosa do seu pensamento.

Sendo também longuíssima a lista de adjectivos aduzidos para qualificar o brilho do seu trabalho pensante — de difícil reprodução e a consentir-nos apenas listar meia dúzia de epítetos como: polémico, irreverente, irónico, mitólogo, original, criativo, de pensamento moderno e vivo, subtil, às vezes, ruptural, outras, criador de obra interrogante, inquieto, heterodoxo, livre, lúcido... —, o que poderíamos nós acrescentar de ainda não dito?

Por isso mesmo, e na procura de alguma segurança que nos «defenda» nesta hora de dúvida, permitimo-nos lembrar — como o fez Lídia Jorge num lindíssimo texto dedicado a Eduardo Lourenço, aquando do seu octogésimo aniversário — que, no caso do ensaísta-filósofo de São Pedro de Rio Seco, há a considerar não só a reflexão ensaística escrita, impressa, publicada em livro, mas igualmente a sua «outra obra, a segunda, aquela que Eduardo Lourenço foi improvisando, incitado pelo momento e pelas circunstâncias»[1].

Daqui decorre a «inapreensibilidade» da obra — se não mesmo do próprio Eduardo Lourenço enquanto autor — que a escritora de *O Cais das Merendas* pressente nestes «*impromptos* extraordinários, [...] peças únicas de um pensamento tão mais luminoso quanto mais oral, como se o colóquio em estado puro fosse o território privilegiado para a agilidade e o brilho do seu discernimento»[2].

E se aqui recordamos o consabido prazer lourenciano da palavra falada, da conversa, do «palear» — assumido total e muito prosaicamente pelo próprio, que diz adorar, hoje como no passado à mesa dos cafés de Coimbra, o «paleio» ocasional, o «palrar» horas a fio em debates, conferências, seminários, entrevistas... —, insistindo na qualidade e quantidade da obra de Eduardo Lourenço de natureza volátil, por «oral» e improvisada, mais não pretendemos do que assumir a nossa incapacidade para, em tão honrosa quanto «assustadora» circunstância, ousarmos qualquer tentativa de originalidade ao referirmo-nos ao «pai» de uma obra que se institui como uma constante deriva, porque ora se distancia do objecto para melhor o observar e perceber, ora se funde com ele.

Ficamo-nos, então, pelo parafrasear das palavras de muitos dos oradores aqui reunidos em torno de um mestre da arte de nos pensar e «pesar» não só como portugueses, mas também na nossa humana e fragmentada condição — com a generosidade, a acutilância e a agilidade crítica próprias de um hermeneuta cultural interessado mais pelo sentido das coisas do que pela sua existência real.

A Europa e a «excepção» francesa segundo Eduardo Lourenço

Dulce Martinho

> [...] de algum modo, a Europa me dói. [...] a Europa é um objecto de reflexão preocupada porque o que foi Europa, o que é Europa, o que pode ser a Europa traz essa marca interna de uma interpelação constante, aquilo que nós somos como seres humanos, aquilo que nós somos como projecto, aquilo que nós somos como destino.
>
> eduardo lourenço, 1989

> [...] a França vive e está dependente dessa mitologia: a de uma nação «exemplar» na Europa e mesmo no mundo. E, mais do que exemplar, pura excepção histórica.
>
> eduardo lourenço, 1996

> Comment va la France, Môssieur? — Pas très fort, Môssieur. Mais vous savez..., c'est la France.
>
> jean d'ormesson, 2004

> Somos como anões empoleirados nos ombros de gigantes [...].
>
> bernard de chartres, século xii

«viajantes de primeira jornada», sentimos, perante tão reputado e esclarecido grupo de companheiros, a dupla angústia da «página em branco» e da dificuldade em juntar algo de novo ao muito que já se disse sobre Eduardo Lourenço.

Mesmo não abundando os estudos académicos sobre a obra deste gigante da cultura portuguesa, a verdade é que a sua presença constante em eventos de relevância mediática e a facilidade que parece ter em conceder entrevistas

Europa e História

[23] Eduardo Gianetti, *Mercado das Crenças. Filosofia Económica e Mudança Social*, trad. de Laura Teixeira Motta, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

[24] Manuel Valls, *Pour en finir avec le vieux socialisme... et être enfin de gauche! Entretiens avec Claude Askolovitch*, Paris, Laffont, 2008.

[25] Bernard Crick, *Socialismo*, trad. de M. F. Gonçalves Azevedo, Lisboa, Estampa, 1988 (1.ª ed. ingl., 1987). A propósito de uma comparação entre o Reino Unido e Portugal, cf. Filipe Abreu Nunes, «Mudança de Valores e de Estratégia nos Partidos: o PS e o Labour em Comparação», *Finisterra, Revista de Reflexão e Crítica*, 2001, p. 141 ss.

[26] Mário Sottomayor Cardia, *Socialismo sem Dogma*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1982.

[27] Comentando a questão, *v.g.*, Italo Calvino, *Ponto Final. Escritos sobre Literatura e Sociedade*, trad. de José Colaço Barreiros, Lisboa, Teorema, 2003, p. 306 ss.

[28] *Le Magazine Littéraire*, n.º 479, Out. 2008.

[2] Contextualiza esta temática o recente livro do nosso amigo Miguel Real, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 2008, máx. p. 157 ss.

[3] Tendo, por exemplo, afirmado nos tempos matinais da revolução Mário Sottomayor Cardia no *Jornal de Notícias* (10 Jan. 1976): «um partido social-democrata de esquerda não é um partido social-democrata de direita». Talvez esta dicotomia explique a perene complicação do socialismo (nas suas diversas formas) *vs.* social-democracia entre nós. Cf. o nosso *Repensar a Política. Ciência & Ideologia*, 2.ª ed., Coimbra, Almedina, 2007, máx. p. 269 ss. e n. 364. Outra dicotomia é a que evoca Eduardo Lourenço, para a refutar, entre «socialismo nórdico» e «socialismo do sul», com ligações à ideia de «norte rico» e «sul pobre». Cf. Eduardo Lourenço, «O Socialismo à sombra de Hamlet», *O Fascismo Nunca Existiu*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1976, p. 202.

[4] Eduardo Lourenço, «Ideologia e Dogmatismo», *Heterodoxia II*, Coimbra, Coimbra Editora, 1967, p. 159.

[5] O mesmo, porém, não teriam feito (mas de formas diversas e quiçá com alcance diferente) designadamente um Mário Sottomayor Cardia e um Francisco Salgado Zenha. V. Paulo Ferreira da Cunha, *Repensar a Política. Ciência & Ideologia*, ed. cit, p. 206.

[6] Comissão Dinamizadora Central do MFA de apoio à Campanha de Dinamização Cultural e Acção Cívica, *O Que É a Política*?, s.e., s.d., p. 3.

[7] Cf., para mais desenvolvimentos, o nosso «Ideologia e Direito na Constituição de 76», *in* AA.VV., *Estudos em homenagem ao Prof. Doutor Jorge Ribeiro de Faria*, Coimbra, Coimbra Editora, 2003. Ainda sobre as posições do PS e do PPD (hoje PSD) na Constituinte, o nosso *Direito Constitucional Anotado*, Lisboa, Quid Juris, 2008, p. 147 ss.

[8] Enquanto Eduardo Lourenço teve momentos de afastamento do PS, como quando seria conotado com a UEDS, de Lopes Cardoso.

[9] Eduardo Lourenço, «Socialismo Impuro», *O Fascismo Nunca Existiu*, ed. cit., p. 122.

[10] Referimo-nos, evidentemente, ao conceito em Vattimo: <http://it.wikipedia.org/wiki/Pensiero_debole>.

[11] Eduardo Lourenço, «O Socialismo ou o Complexo de Marx», *Opção*, Lisboa, n.º 1, 1976, p. 25.

[12] Idem, «Socialismo Impuro», *O Fascismo Nunca Existiu*, ed. cit., p. 124.

[13] Diogo Freitas do Amaral, «Democracia Cristã», in *Polis. Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol. II, São Paulo/Lisboa, Verbo, 1984, col. 91.

[14] Eduardo Lourenço, «II *Post Scriptum* para Eduardo Prado Coelho», *Jornal Novo*, 21 Ago. 1975; reprod. in *O Fascismo Nunca Existiu*, ed. cit., p. 142.

[15] Idem, «O Socialismo à sombra de Hamlet», *O Fascismo Nunca Existiu*, ed. cit., pp. 202-3.

[16] Idem, *Antero ou du socialisme comme utopie*, separata de *Actes du Colloque Utopie et socialisme au Portugal au XIXe siècle, Paris, 10-13 de Janeiro de 1979*, Lisboa/Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1982, p. 259.

[17] Idem, «Socialismo Impuro», *O Fascismo Nunca Existiu*, ed. cit., p. 127.

[18] Idem, «O Socialismo à sombra de Hamlet», *O Fascismo Nunca Existiu*, ed. cit, p. 207.

[19] Idem, «Esquerda na Encruzilhada ou fora da História?», *Finisterra, Revista de Reflexão e Crítica*, Lisboa, Outono 2002, n.º 44, p. 10; reprod. in *Público*, 18 Fev. 2003, p. 12.

[20] Idem, «O Socialismo ou o Complexo de Marx», *Opção*, Lisboa, n.º 1, 1976, p. 25.

[21] Idem, «Merecer a Vitória e o Nome», *Portugal Socialista*, 9 de Maio de 1975; reprod. in *O Fascismo Nunca Existiu*, ed. cit., p. 119.

[22] Avultando a questão da identidade nacional e seus labirintos: idem, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978.

O interessante, porém, é que há socialistas, por exemplo em França, que parecem fazer *hara-kiri* ideológico, considerando que o passo em frente é precisamente a própria negação. É o caso de Manuel Valls, cuja tese fica esclarecida pelo título do seu recente livro: *Pour en finir avec le vieux socialisme... et être enfin de gauche!*[24]. O que nos parece profunda contradição nos próprios termos.

A questão, em geral, parece estar em latência no imaginário político e nas relações entre ideologias, numa perspectiva até de genealogia das ideologias. Alguém considerou já que a social-democracia é uma heresia do marxismo, enquanto a democracia cristã o seria do liberalismo. O problema é que o projecto de socialismo de que falava Eduardo Lourenço em 1975 e 1976, e que Manuel Alegre sintetizou um dia como «o método científico de Karl Marx, o sonho de Antero, a pedagogia de António Sérgio e o realismo criador de Mário Soares», pode ser concebido de outra forma que não como simples heresia ou impureza. Pode ser concebido como um novo composto, que não tem necessariamente de complexar-se com Marx, como com Marx se não complexaram os Fabianos britânicos e o velho *Labour*[25].

A relativa *epoché* do socialismo afirmativo (ou o seu longo limbo «na gaveta») não terá trazido a paz às hostes sociais *latissimo sensu*. Pois elas se continuam a excomungar reciprocamente, embora os pluralistas e impuros o não façam em nome da ortodoxia, mas da *praxis*.

Se Marx significar mais que Marx, e sobretudo mais que esse Marx que se disse não marxista, poderemos quiçá sintetizar que o que divide os socialismos é uma questão de fé e de dogma (recordando também um título de Sottomayor Cardia[26]) ou de um método crítico mas sem receitas para cozinhas futuras[27]. Ao fanatismo literalista *escriturístico* de um marxismo e de um socialismo dogmáticos se opõe o *marxianismo* inspirador (e por isso dialogante e susceptível de hibridações) do espírito que vivifica. Foram a letra, o dogma e a utopia fechada que mataram o socialismo real. E o mesmo espírito fechado — já chamado «teologia de mercado» — está a matar o seu sucessor e gémeo-inimigo neoliberal. E contudo o último *Le Magazine Littéraire* já tem como título «Marx: Les raisons d'une renaissance»[28].

NOTAS

[1] Eduardo Lourenço, «Estou em Dívida para com a Humanidade Inteira», entrevista por Carlos Vaz Marques, *Ler*, *Livros & Leituras*, Lisboa, n.º 72, Set. 2008, p. 35 (referindo-se a uma «seita ideológico-literária» da sua geração). Importa ler a entrevista. A citação é obviamente utilizada com o valor simbólico de permanente espírito de heterodoxia, de um «Sei que não vou por aí!».

Contudo, essa fraqueza parece manter em latência a possibilidade de ser superada. Apesar de ser um texto de vitória eleitoral, publicado no órgão oficial do PS, não deixará de poder ver-se essa aspiração a uma ideologia socialista autónoma (e não o *fatum* da heresia marxista apenas) neste passo:

> Não houve nunca, mas menos há agora, motivos para que o Partido Socialista se determine negativamente ou viva fascinado pelo espectro de partidos minoritários com inegável capacidade de luta e de proposição revolucionárias. Sendo *socialista* e sem necessidade de *surenchères* demagógicas infantilistas, [...] não precisa de se nortear por ninguém, nem de sentir complexos diante de que partido for.[21]

Atente-se no título deste texto: «Merecer a Vitória e o Nome». Sempre a preocupação pela identidade do *quid* socialismo. E a questão da identidade é recorrente em toda a sua obra[22].

Num clima revolucionário, a tendência para disputa entre os dois principais protagonistas da marca socialismo, marca então dominante no mercado das ideias[23], era naturalmente de molde a acentuar as clivagens. O mundo globalizado do neoliberalismo, em que o comunismo sofreu duríssimo revés com a queda do muro de Berlim, o fim da URSS e um certo revisionismo na China, e o socialismo democrático foi evoluindo para terceiras vias e afins, sob a crítica de ter esquecido os princípios, colocará mais em evidência não apenas o que possa unir os que se reivindicam do socialismo, *tout court*, como ainda todos os que tenham um projecto social, por contraposição ao neoliberal? Se sim, englobar-se-iam na mesma ampla «frente» não apenas socialistas puros (comunistas), como impuros (democráticos), como ainda, quiçá, além da esquerda revolucionária, social-democratas de esquerda (não neoliberais), social-liberais e até democratas cristãos (de esquerda e até de centro) que partilhem da comum fé no Estado Social e nos direitos sociais. Na adversidade do socialismo contemporâneo ter-se-á encontrado, finalmente, a sua pedra de toque e o cerne, para o futuro? Não amanhãs que cantam nem sociedade sem classes, mas, simplesmente, o Estado e os Direitos sociais? Pois não foi já afirmado que é esse o sentido do «socialismo» que permanece inscrito no Preâmbulo da nossa Constituição? Estado social em liberdade, evidentemente, pode ser o mínimo denominador comum de uma ampla frente em que comungam socialistas, puros e impuros, e ainda outros. Mas tal não nos parece que resolva, por si, o problema da pureza e do dogma do socialismo. Precisamente porque, por essa ordem de ideias, todos os que *ainda* defendem o Estado social seriam (ainda que apesar deles próprios)... socialistas.

Outra alternativa deve pois haver, que liberte a polémica sobre o socialismo da arqueologia museológica, se não, mesmo, dos caixotes do lixo da História para que alguns já a votam, morta e enterrada.

rescaldo, entre pureza e impureza socialistas. Puro ou impuro o socialismo de Antero? Decerto de uma outra pureza, de pureza num sentido totalmente outro, *pureza de alma*... Daí o seu utopismo. Se o socialismo comunista ortodoxo clássico, o socialismo «real», apesar de Marx se ter negado a «dar as ementas para os restaurantes do futuro», é um exemplo da utopia racionalista, geométrica, concentracionária e totalitária, já o utopismo de Antero, fundador do primeiro partido socialista português, constitui o poético sopro de renovação. Onde está o socialismo impuro, entre estas duas formas adversas de pureza?

Dir-se-ia, recordando Eduardo Lourenço e os velhos teólogos, uma do inferno e outra do céu?

Mas o debate continuou, e sobretudo a História não parou. Com algo de profecia, Eduardo Lourenço terminava o seu primeiro artigo de resposta a Eduardo Prado Coelho com o voto de que o maniqueísmo trágico da oposição comunistas-socialistas não viesse a ser pago «com língua de palmo»[17]. Pensava explicitamente em Praga e Santiago do Chile. Mas pode sempre haver outras formas de «pagar». Também em clave semelhante conclui o seu ensaio shakespeariano, aludindo a um espectro a pedir contas «do Socialismo evaporado»[18].

O tempo passa, e o diagnóstico foi muito crítico: no seu estudo «Esquerda na Encruzilhada ou Fora da História?», de 2002 e republicado em 2003, afirma nomeadamente sobre o socialismo democrático:

> Como tendo tão rara e penosamente chegado ao poder na maioria das sociedades ocidentais não esteve à altura das suas responsabilidades? Como tendo sacrificado tanto na sua luta para tornar a sociedade mais justa e igualitária sucumbiu, como se o vírus burguês fosse fatal, à atracção dos valores e das práticas dos seus inimigos? Como se mimetizou ao ponto de se tornar, nos seus responsáveis, numa classe política dificilmente discernível daquela que pretendeu substituir e superar?[19]

Num dos primeiros artigos da sua reflexão, tinha Eduardo Lourenço afirmado:

> [...] diante da *ideologia perfeitamente estruturada do socialismo-comunista*, aquilo a que se pode designar de *ideologia socialista*, ideal teórico de um *socialismo-outro*, ou não tem rosto, ou se resume numa amálgama de verdades ou lugares-comuns caídos da grande árvore marxista ou da mais frondosa ainda do marxismo-leninismo. Para sermos claros: *Não existe ideologia socialista*, ou se se prefere, aquilo que por tal se toma, não tem o poder de convicção *íntima e exterior* que torna o marxismo tão revolucionário.[20]

É naquele mesmo texto que Eduardo Lourenço nos parece acrescentar um elemento importante à sua aproximação ao socialismo: ele não é só *impuro*. Ele é *aberto*. E essa abertura irá levar, no futuro, como sabemos, a muitas leituras e muitas novas «vias». Assim, afirma:

> [...] quando o *socialismo* não é ninguém, nem algo que seja confiscável senão ao nível do 'imaginário', mas o *processo mesmo através do qual a ex-classe dominada toma uma posse criadora dos instrumentos da produção social no seu conjunto, cumprindo nessa subversão não só o resgate da sua alienação própria, como o da sociedade inteira que nessa alienação se alienava.*[14]

Mas neste trecho está também um tópico essencial ao problema de fundo: o carácter teórico, do imaginário, do conceito e da ideia (dir-se-ia, com esta dicotomia) do socialismo. Ora, coisa teórica que antes de mais é, o socialismo, em qualquer das suas versões, e em si mesmo, pode ser concebido de forma muito diversa. E onde uns vêem ortodoxia, apontam outros heresia.

Num outro texto ainda deste período inicial da Revolução, de 6 de Março de 1976, Eduardo Lourenço dá conta de uma possível inversão de canonicidade (não nos atrevamos a falar já em ortodoxia). É que o autor distingue, não tanto entre sociais-democratas e socialistas, nórdicos e sulistas, ricos e pobres, mas entre fiéis a alguma pureza (ainda que impura) e os puramente oportunistas e camaleónicos:

> A divergência [...] é entre partidos para os quais a sigla 'socialismo' tem um conteúdo complexo mas inegavelmente *socialista*, e aqueles para quem a mesma sigla traduz uma prática reformista sem princípios, voluntariamente ambígua em todos os planos, desde o económico ao das relações exteriores.[15]

Apesar da sua abertura e da sua impureza, haverá, certamente, um círculo mínimo, um núcleo duro, com o qual se é realmente socialista, e sem o qual se deixa de o ser.

Outro não nos parece ser também o sentido da citação de Adolfo Casais Monteiro que o autor coloca em exergo do seu ensaio sobre Antero, *Antero ou du socialisme comme utopie*: «Que ele tenha sido socialista à Marx ou à Proudhon é realmente de importância secundária; o que importa é saber-se que o socialismo não foi para ele uma 'atitude' — mas uma maneira de ser.»[16] Embora não se possa dizer que, no geral, seja apenas a atitude ou a vivência socialista o único critério de *socialismo impuro verdadeiro.*

Este ensaio parece-nos abrir mais uma porta de teoria: ultrapassando a dicotomia, muito determinada pela polémica do Verão quente de 75 e seu

> dessa *pureza ideológica*, dessa capacidade metafísica que um exíguo grupo de homens se atribui de separar o trigo do joio, a luz imaculada da revolução da espessa treva reaccionária.

Contudo, depois desta tirada magistral, Eduardo Lourenço começa (cremos que será aqui que publicamente começa) a conceder, face ao monumento da ortodoxia, uma certa fragilidade da heterodoxia socialista. Até que ponto é um conceder retórico? Não nos parece que o seja. Heterodoxo, não recusa fraquezas de um pensamento que, já na altura, talvez pudesse ser considerado «débil»[10], por contraposição ao fortíssimo pensamento da ortodoxia comunista. Afirma mesmo preferir a fragilidade de um pensamento que não tem uma figura simbólica como a de «Marx».

Pouco tempo depois, na revista *Opção*, insistirá de novo na fragilidade ideológica do socialismo democrático:

> É inútil fingir que o pensamento *socialista*, enquanto instrumento teórico da acção política encarnada pelos chamados partidos socialistas, tenha hoje aquele mínimo de coerência interna e eficácia práticas capaz de corresponder às esperanças que milhões de homens depositaram nele.[11]

Entretanto, se o autor não leu a proclamação da ala comunista-esquerdista do MFA que respigámos *supra* (que parece ter lido, e responder-lhe), estava obviamente a par das suas ideias, que na altura se difundiam profusamente aos quatro ventos, e já no artigo anterior explicitamente recusava a identificação da URSS e das democracias populares com um «socialismo democrático»[12]. Aqui, a expressão «socialismo democrático» terá, naturalmente, outro sentido. Porque o sintagma completo era já, na época, dotado de um significado, de uma conotação e de uma denotação precisamente contrárias ao socialismo «real» dos países do Leste europeu.

O debate com Eduardo Prado Coelho continuou, como se sabe, mas em alguns aspectos deixou o terreno mais teórico para discutir (sobretudo no «II *Post Scriptum*») a prática e a composição sociológica do PS, assim como a prática do PCP e dos militares, etc. Será no «II *Post Scriptum*» que a questão ideológica nos parece voltar mais profundamente, começando com a questão da sociedade sem classes, a qual Eduardo Lourenço justamente considera como «teoricamente justo, mas abstracto» para *quid specificum* do socialismo. Por essa altura, a Declaração de princípios do que viria a ser o partido mais à direita do espectro constituinte, o CDS — Centro Democrático Social — também defendia uma «sociedade sem classes», além de uma via original para o socialismo... E a mesma reivindicação da «sociedade sem classes» para a democracia cristã pode ainda ver-se no respectivo artigo na enciclopédia *Polis*, no ano de 1984[13].

poucos marxistas, o programa do Partido Socialista considerava o marxismo não um dogma, mas um guia para acção, e o respectivo secretário-geral, Mário Soares, que com os comunistas travaria uma dura luta política, teria dito que o que os dividia não seria Marx, mas Lenine e os seus pósteros[5].

Nesses tempos de Verão quente, publicara a própria Comissão Dinamizadora Central do MFA de apoio à Campanha de Dinamização Cultural e Acção Cívica também um testemunho sobre a ortodoxia socialista:

> Socialismo burguês é aquele que existe em certos países da Europa e que de socialismo só tem o nome. No fundo ele não se distingue muito da democracia burguesa, apenas lança um pouco mais de poeira nos olhos dos trabalhadores a fim de melhor ocultar a exploração capitalista. Socialismo proletário é o mesmo que democracia popular. Há socialismo proletário na União Soviética, na Hungria, na Alemanha Oriental, na Bulgária, em Cuba, etc. Nestes países a exploração do homem pelo homem acabou definitivamente e por essa razão o socialismo aí existente não é uma fachada.[6]

Durante os debates da Assembleia Constituinte, o Partido Socialista em várias ocasiões do debate reivindicaria uma certa ortodoxia marxista[7] (sempre na perspectiva de um socialismo humanista e de liberdade) contra os comunistas e seus aliados, a quem, por seu turno, a extrema-esquerda ou «esquerda revolucionária» trotsquista e maoísta apelidava de «revisionista». Ora o «revisionismo» (*hoc sensu* — porque hoje também se fala de revisionismo histórico com outra dimensão e outras colorações ideológicas) é, embora com conotação negativa, uma espécie de heterodoxia.

Em 26 de Julho de 1975, polemizando no *Jornal Novo* com Eduardo Prado Coelho (que cremos terá aderido mais tarde ao próprio Partido Socialista[8]: convertendo-se à «impureza» socialista?), Eduardo Lourenço reivindica para si o *socialismo impuro* que o primeiro criticara a Mário Soares, designadamente com este argumento decisivo:

> Diziam velhos teólogos que a pureza só se encontrava no céu ou no inferno. Não tenho a certeza de que o 'puro socialismo' ao serviço do qual mobiliza a sua caneta ágil não seja da segunda espécie, embora eu não o responsabilize pela existência dele mas apenas por escrever como se ele não existisse.[9]

E mais adiante, insiste, noutra clave, filosófico-prática:

> Se Hegel escreveu que o Terror era a moral de Kant posta em prática, com mais verdade [sim, com muito mais verdade, porque Hegel não estava certo: pobre Kant!] se pode argumentar que o intolerável Arquipélago Gulag é filho directo

Eduardo Lourenço, socialismo e heterodoxia

Paulo Ferreira da Cunha

> Havia essa seita. Mas eu não era dessa seita. Ou por outra, também fui um bocadinho.[1]

a reflexão de Eduardo Lourenço sobre o socialismo, e em especial sobre essa corrente e movimento do socialismo (e também da democracia) que dá pelo nome de «socialismo democrático», afigura-se-nos como uma parcela determinada e muito particular no grande mapa da reflexão cultural, filosófica, literária, verdadeiramente enciclopédica e humanística de um polígrafo interdisciplinar. Limitaremos a nossa breve abordagem a alguns momentos dessa reflexão, que é mais vasta e rica[2].

O pensamento de Eduardo Lourenço parece-nos ser, nesta como noutras matérias, absolutamente fiel ao projecto dessa grande obra que marcou a sua *fortuna*, *Heterodoxia*. Trata-se, pois, desde logo, de um socialista heterodoxo. E já o socialismo democrático poderia, em si, ser considerado também uma heterodoxia.

Esse parece-nos ser o primeiro problema, e aquele em que neste estudo nos haveremos de centrar (e também limitando-nos às suas primeiras reflexões *post*-25 de Abril): será o socialismo democrático, ou seja, o socialismo dos «socialistas» (e de alguns que se dizem «social-democratas»: o problema em Portugal sempre foi polémico[3]), uma heresia relativamente ao socialismo ortodoxo, digamos, numa palavra, o socialismo dos comunistas? E com a institucionalização de um socialismo democrático mais «ortodoxo», em si mesmo, não terá também de procurar-se uma nova heterodoxia socialista? É que, «Num dado momento tudo forma sistema, até o que parece situar-se fora dele» — como se afirma no início de «Ideologia e Dogmatismo»[4].

Tudo pareceria passar, em boa medida, por Marx. Porém, a seguir ao 25 de Abril (e obviamente antes), os socialistas compreendiam no seu seio não

sem lamentações do nosso passado histórico e aos povos ex-colonizados o «ressentimento» de Caliban contra Próspero, seu criador, segundo o drama *A Tempestade*, de Shakespeare.

NOTAS

[1] Cf. Eduardo Lourenço, «Contribuição para Um 'Debate Difícil'» [1969], *O Fascismo Nunca Existiu,* Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1976, pp. 51-75.

[2] Para uma referência geral a estas eleições, cf. Dawn Linda Raby, *A Resistência Antifascista em Portugal*, Lisboa, Ed. Salamandra, s/d. [1990], pp. 262-3.

[3] Eduardo Lourenço, «Brasil — Caução do Colonialismo Português», *O Fascismo Nunca Existiu,* ed. cit., p. 44.

[4] Idem, «Quantas Políticas Africanas Temos Nós?», *O Fascismo Nunca Existiu*, ed. cit., p. 78.

[5] Idem, *ibid*., pp. 81-2.

[6] *Ibid*., p. 85.

[7] *Ibid*., p. 87.

[8] Eduardo Lourenço, «*Requiem* por Um Império Que Nunca Existiu», *O Fascismo Nunca Existiu,* ed. cit., p. 99.

[9] Idem, *ibid*., p. 102.

[10] *Ibid*., p. 103.

[11] *Ibid*., p. 113.

[12] *Ibid*., p. 114.

[13] Eduardo Lourenço, «Apelos aos Retornados», *O Fascismo Nunca Existiu,* ed. cit., pp. 186-7.

[14] Idem, *ibid*.

[15] *Ibid*., p. 190.

[16] Eduardo Lourenço, «Ressentimento e Colonização ou o Complexo de Caliban», *O Fascismo Nunca Existiu,* ed. cit., p. 241.

[17] Idem, *ibid*., p. 242.

[18] *Ibid*, p. 243.

Breve, o Império cairia e a «minoria branca», santo e senha das trovas gloriosas do colonialismo, fugiria do teatro de guerra, atropelada pela precipitação histórica de um Império há muito à deriva, «mais sonho compensador do que verdade histórica»[12].

Em 27 de Dezembro de 1976, no artigo «Apelo aos Retornados», publicado no *Diário de Notícias*, Eduardo Lourenço relembra que nem antes nem depois do 25 de Abril de 1974 a descolonização fora elevada a questão central da política portuguesa, precavendo o descalabro que seria (foi, de facto) a fuga em massa da minoria branca das ex-colónias:

> Em função de urgências históricas que não estão provadas, os colonos foram pura e simplesmente leiloados ou pouco menos, que a noite a que foram deixados, pagando por todos um colonialismo orgânico, a nada mais se parece que a um leilão histórico, a um atroz desfazer de feira imperial.
>
> A pedagogia da descolonização não mobilizou seriamente ninguém e não o podia fazer quando os dados já estavam lançados no tapete de um auto-ilusionismo que é o último e o mais funesto reflexo da colonização e do colonialismo.[13]

Eduardo Lourenço continua: «tudo se passou [uma descolonização impensada] como se não houvesse dificuldade de maior, nesta brutal indolência ou incapacidade de prever o dia de amanhã, que parece uma das constante do comportamento nacional»[14]. Com efeito, o «colonialismo diferente»[15] que existia em Portugal (o «colonialismo orgânico») a todos vedava a real e normal dimensão colonialista de Portugal, como se fosse invisível ou se assumisse inocente aos olhos da História. Invisível para Portugal, mas bem visível para os povos sofredores do nosso colonialismo e, neste sentido, Eduardo Lourenço prevê, em «Ressentimento e Colonização ou o Complexo de Caliban», publicado em 4 de Maio de 1976, após o auge da descolonização, que a *forma mentis* da relação dos povos descolonizados para com Portugal será durante longo tempo a do «ressentimento», «labirinto de que ninguém sai sem ajuda»[16], em que só «a tragédia se estabelece [...] e só o *sacrifício*, como os Gregos o souberam, restabelece a ponte entre o homem do ressentimento e aquele que é a sua origem ou pretexto [o colonizado]»[17]. Acordámos tarde e violentamente para o processo de descolonização e acordámos como se todo o processo tivesse sido pervertido pelos povos africanos colonizados, esquecendo-nos — porque o nosso colonialismo nos vestia como uma segunda pele — da «incicatrizável ferida da negação absoluta de que [os povos colonizados] foram objecto pelo facto mesmo da nossa colonização»[18], que os tornara povos não-existentes, por nós próprios rasurados da História. Neste sentido, a nós, cabe-nos a compreensão

de Setembro de 1974, Eduardo Lourenço antevê este final abrupto e sem glória do Império português. Com efeito, o Império fora vivido por via do «irrealismo histórico intenso» do regime do Estado Novo, criador de «uma das mais grotescas mitologias colonialistas de que há memória ao equiparar Angola e Moçambique ao Minho ou a Trás-os-Montes»[8], cristalizando assim, em profundidade, a noção delirante de Portugal não existir na História como um país colonialista. Assim, porque nunca problematizámos historicamente o Império, sempre nos sentimos tão portugueses quanto povoadores de novas parcelas do mundo. Não havia que disfarçar, éramos portugueses como éramos colonialistas e assim nos deveríamos assumir quando nos encontrávamos perto de arriscar o Império. Porém, o novo poder democrático portava-se internacionalmente como o antigo poder autoritário — como se o problema das colónias não existisse, no passado porque estas se encontravam «naturalmente» integradas no território português; actualmente porque, face a tão ingente problema como o da perda do Império, Portugal parecia desconhecer que tem o dever de responsabilidades políticas, económicas, culturais e, até, civilizacionais, isto é, portava-se como se o Império nunca tivesse existido[9]. Tão entranhada está em nós a consciência de um Portugal imperial que, verdadeiramente, «quer queiram, quer não, todos os portugueses são colonialistas até ao fundo da alma»[10] — reiteração, em 1974, da sua tese de 1960, que designa como «colonialismo orgânico», isto é, invisivelmente entranhado no corpo da nação. Assim, sonhando, Portugal visava simultaneamente descolonizar e manter laços exemplares com os povos descolonizados, o que a Bélgica, a Inglaterra e a França não conseguiram, uma espécie de união pós-colonial sem «neocolonialismo». Conseguirá Portugal?:

> A descolonização é irreversível. Ela impõe o dever de descolonizar sem *arrières-pensées,* quer dizer, em função dos interesses efectivos e inegáveis dos antigos colonizados e da complexa situação que lhes foi criada pelos agentes da colonização. O que o Ultramar era ou é constitui razão suficiente para o descolonizar, agora e antes. Não é lícito nem são operar a descolonização na óptica do nosso interesse específico de metropolitanos que precisam dela para poder construir a Democracia em casa. Em suma, não é legítimo subordinar o processo descolonizador a imperativos que são ainda, em prioridade, os da política metropolitana e, por conseguinte, do colonialismo voltado do avesso. Na realidade, os autênticos interesses da descolonização são só, e apenas, os dos antigos colonizados e por isso mesmo nem é a nós que incumbe determinar *a priori* o seu perfil [político] futuro. Mas, queiramo-lo ou não, e paralelamente, estamos implicados, mais do que um processo sem dor de descolonização requereria, num contexto que comporta um segundo elemento, ou questão, aquela que a presença branca representa.[11]

colonialista, único no mundo [...] tragicamente conforme a essa vocação»[3]. Agora, em 1974, três meses depois do 25 de Abril de 1974, à beira do início da descolonização e consequente fim do Império, Eduardo Lourenço alerta para a existência de «África», isto é, para a ingente questão colonial, como verdadeiro «centro da política portuguesa»[4]. Com efeito, face ao dilema «autodeterminação» ou «independência» dos povos colonizados, Lisboa, capital do Império, pressionada pelos movimentos de libertação das colónias, responde com o arrastamento da situação política, que, breve, declara Eduardo Lourenço, se veria impossibilitada de acautelar um duplo interesse português em África — o da perpetuidade da língua portuguesa e o dos interesses da minoria branca nos novos países:

> [...] nenhum «independentista» *branco* está em condições de afiançar e garantir de maneira absoluta a *presença branca* numa África independente. Ou só o está a título de *aposta* que até hoje não foi ganha em parte alguma. É o *colonialismo português* essa mítica excepção que permitirá pôr-lhe fim evitando a tragédia humana e política a que deu lugar noutras latitudes e noutros contextos? Tanto os «autodeterministas» como os «independentistas» partilham essa esperança que nalguns é da ordem da fé. Mas o que os distingue é o grau de confiança nessa possibilidade. É porque o general Spínola [defensor de uma política federalista para as colónias portuguesas assente na autodeterminação e, só posteriormente, na independência] e aqueles que pensam como ele *não estão seguros* dessa permanência no caso de concessão de independência sem processo estruturado de «autodeterminação», que recusam tal hipótese. E nenhum «independentista» pode asseverar que ele se engane. Ao fim e ao cabo, a hipótese do general Spínola (vista a questão sempre do «lado português»...) não é menos lógica que a do «entreguismo» concebido como «não-entreguismo» [tanto se arrasta a situação que no final não existe outra hipótese que entregar as colónias aos movimentos nacionalistas]. Trata-se de *duas apostas* que excluem a única questão-tabu, aquela que nenhum político responsável ousa formular abertamente e menos ainda fornecer-lhe uma resposta: *que atitude deve tomar o País diante da perspectiva de uma independência sem fatal presença branca*?[5]

Segundo Eduardo Lourenço, Portugal deveria ter tomado primazia na iniciativa política, não permitindo a radicalização acelerada dos movimentos de libertação das colónias, a ponto de, breve, se tornar impossível a coexistência «que se quer salvaguardar»[6] e de nada haver a «negociar»[7], passando-se aos factos consumados. Eduardo Lourenço acertou. A independência das ex-colónias precipitou-se entre 1975 e 1976 e Portugal teve de acolher cerca de 500 000 «retornados» através de uma das maiores pontes aéreas da história. Em «*Requiem* por Um Império Que Nunca Existiu», datado

Eduardo Lourenço e o conceito de «colonialismo orgânico»

Miguel Real

desde «europa ou o Diálogo Que Nos Falta», de *Heterodoxia I,* publicado em 1949, que a opção política de Eduardo Lourenço é indubitavelmente pelo sistema democrático. Em 1958, no texto analítico referente às Forças Armadas portuguesas, de novo se revigora a pulsão democrática de Eduardo Lourenço, repetida no texto «A Nova República Deve Nascer Adulta» publicado em 1959 no jornal paulista *Portugal Democrático*, onde o autor apela para a construção de uma democracia europeia em Portugal. Em «Contribuição para Um 'Debate Difícil'»[1], «carta fechada às oposições portuguesas», escrito em 1969, na véspera das primeiras eleições para a Assembleia Nacional após a subida a primeiro-ministro de Marcello Caetano, Eduardo Lourenço confessa o seu apoio à ceud (Comissão Eleitoral de Unidade Democrática), influenciada pela corrente socialista, que se opunha à cde (Comissão Democrática Eleitoral), influenciada por sectores particularmente ligados ao Partido Comunista Português[2].

Assim, no interior de uma permanente vinculação democrática, podemos datar a opção de Eduardo Lourenço pela corrente política do socialismo democrático do ano de 1969. O livro *O Fascismo Nunca Existiu* evidencia a reflexão política de Eduardo Lourenço após a revolução do 25 de Abril de 1974 sobre dois temas maiores, bem como a sua escolha político-ideológica. Os dois temas, disseminados ao longo dos artigos, prendem-se, por um lado, com a democratização geral de Portugal, ameaçada pela avalancha revolucionária do Partido Comunista Português e de pequenos mas aguerridos movimentos políticos trotskistas e maoístas, e, por outro, com a ingente questão da descolonização. Em 1960, interpretando a viagem a Portugal do presidente do Brasil, Juscelino Kubitschek, no artigo «Brasil — Caução do Colonialismo Português», publicado no jornal oposicionista português de São Paulo, *Portugal Livre*, Eduardo Lourenço considerara que, no interior do «irrealismo prodigioso» desenvolvido pela «mitologia» heróica e patrioteira portuguesa do Estado Novo, Portugal «não é acidental mas essencialmente

ser ficcionante. Independentemente do que seja o objecto dessa ficção. Nós estamos sempre ficcionando.» (*Ibid.*)

[5] À pergunta de Catherine Portevin sobre o porquê de não se ter tornado romancista, Eduardo Lourenço declara, sem rodeios, a sua inaptidão artística para a criação ficcional e desabafa: «Je donnerais tout pour savoir écrire une nouvelle de dix pages que les gens pourraient retenir. Mais que voulez-vous: pour écrire de la bonne fiction, il faut avoir le sens du réel. Moi, je l'ai au deuxième degré: mon réel à moi est instantanément conceptualisé. Je ne peux pas faire autrement. Mon regard ne voit pas l'arbre, il voit déjà un système de relation. Si on ne prend pas l'arbre au sérieux, on ne peut pas être écrivain. Nous autres intellectuels, on rêve, mais c'est tout.» (Eduardo Lourenço, *La Culture à l'ère de la mondialisation*, s. l. [Bordéus], Carrefour des Littératures, 2001, p. 30.)

[6] Eduardo Lourenço, *O Complexo de Marx ou o Fim do Desafio Português*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979, p. 5.

[7] Idem, *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*, Lisboa, Gradiva, 2005, p. 17.

[8] Idem, «Sartre no Purgatório», *JL – Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 19 Dez. 2008, p. 39.

[9] Idem, *O Esplendor do Caos*, ed. cit., p. 112.

[10] «Vous voyez, je suis une victime... une victime de mon appétit infini.» Resposta a Catherine Portevin, *in* Eduardo Lourenço, *La Culture à l'ère de la mondialisation*, ed. cit., p. 31.

[11] Eduardo Lourenço, *A Morte de Colombo*, ed. cit., p. 33.

[12] Idem, *O Esplendor do Caos*, ed. cit., p. 125.

8

Do olhar perspicaz sobre o poder e a sua invencível impotência decorre sempre uma sábia moralidade. A fragilidade que pune a exuberância e a audácia do poder inscreve-se numa espécie de história da salvação. Em virtude dela o homem acaba por redimir-se da *hybris* em que tinha caído. Reconhecendo que «nada custou mais caro à humanidade que as suas utopias, e entre elas, a utopia das utopias, a do Paraíso», pode tirar de imediato a correspondente moralidade. E apresenta-a nestes termos inequívocos: «mas esse sonho de absoluto, fonte de horror, é o único que sem cessar extrai os homens da sua original inumanidade»[11].

9

Desce sobre a prosa de Eduardo Lourenço uma luz crepuscular que mal se adivinha nas formas de dizer sempre lúcidas. É uma luminescência de sombra progressiva a caminho da extinta luz. O império, a glória, os heróis são figuras de poder feridas, condenadas, fogo fátuo no arraial da vida.

Não podendo cantar as *magnalia Dei*, o místico sem fé que como tal se confessa tem de entoar trenos sobre grandezas que foram ou julgaram ser, e se desfazem em tragédias e comédias de pequenez, não-poder, irrisão. Deste modo a obra singularíssima de Eduardo Lourenço, com seu pensamento crepuscular e clima de fim de festa, ao instituir no espaço da cultura portuguesa a sabedoria que medita sobre a impotência vingadora de todos os poderes do mundo, reedita no contexto de uma actualidade semeada de perplexidades a já longínqua proclamação de que também as civilizações são mortais.

A nós, celebrantes da História sem mestre de cerimónias, cabe a tarefa de partir de novo e de tudo inventar. Levemos então connosco o sobressalto sibilino legado pela voz oracular de Eduardo Lourenço, que nos alerta para o diálogo assimétrico de todos os poderes: «Temos as respostas, mas não as questões. Que Édipo desvendará o lugar donde o poder nos fala sem que nós possamos falar com ele?»[12]

NOTAS

1 Eduardo Lourenço, *O Esplendor do Caos*, Lisboa, Gradiva, 1998, p. 123-4.

2 Idem, *Heterodoxia I e II*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 220.

3 Idem, «Estou em Dívida para com a Humanidade Inteira», entrevista por Carlos Vaz Marques, *Ler, Livros & Leituras*, Lisboa, n.º 72, Set. 2008, p. 37.

4 Na entrevista a Carlos Vaz Marques, confessa a sua pouca ou mesmo nula aptidão para aventuras literárias no domínio da ficção e reconhece que ela se transferiu «para uma ficcionalidade em segundo grau. Foi o ter tomado, em última análise, a aventura cultural como objecto. Também como *rêverie*, como entusiasmo, como fruição, tudo o que se quiser. O Homem é um

6

Admitindo, como parece inevitável, que a experiência ensaística é da ordem da procura e do questionamento, deve ser-lhe reconhecida uma marca de cepticismo de grau variável. O exercício ensaístico de Eduardo Lourenço não foge à regra. E isso revela-se naquele ar de reserva com que ele trava o aplauso fácil em que inconsideradamente tendem a descair tanto as pressurosas conquistas da verdade como as porfiadas vitórias sobre o erro. É essa reserva crítica que relança a indagação e obriga a regressar ao caminho e a prosseguir na procura de mais luz e de mais cor. E não se conhece maneira mais eficaz de derrotar a monotonia das certezas contentes e sempre definitivas com que se impõem todas as ortodoxias. É de interrogação e dúvida que se faz o ensaio, qual diálogo interior de moderna maiêutica. Dessas páginas sábias, tantas vezes desencantadas e impiedosas, apetece dizer que foram escritas em odor de cepticismo. Também por esta via se insinua o não-poder que desgasta e desconcerta aquela vontade de poder sempre desejosa de celebrar a conquista das suas verdades. É nesta atmosfera que respira e se regenera o espírito de resistência, princípio dinamizador e chave do ensaísmo, tribuna onde a liberdade de pensar reclama o direito à heterodoxia.

7

Na hora suprema da impotência, todos os poderes são tentados a remeter para a categoria de traição os porquês da sua ruína. Sentem-se traídos. É ainda o poder cego pela prepotência e pela pretensão de absoluto que assim raciocina e fala. Mas não é desse lugar que procede o discurso de Eduardo Lourenço sobre o fracasso anunciado dos poderes. À sua reflexão subjaz um diagnóstico que lê na dominação enquanto triunfo da vontade, e na sua falsa inocência, a doença mortal do poder. Para a prevenção de doença tão fatal recomenda-se a prática do ensaio e a adopção do seu espírito interrogativo e crítico. O ensaísta tem na vontade de saber o impulso sempre renascido que não lhe deixa saciar a fome de perguntar. Em nenhuma resposta ele vislumbra o fim do caminho, a revelação última, o eterno descanso do espírito. Mas, atenção! O impulso que o sobressalta e move não é vontade de poder. Ele desconfia desta vontade e, vigilante, mantém-na sob suspeita. Não se deixa comandar por ela e faz da interrogação e da ironia a válvula de escape por onde se despeja o enchimento e a arrogância do poder. O poder do intelectual ou outro qualquer.

Mais do que simples proclamação da fragilidade do poder dos outros, o discurso ensaístico do não-poder é performativo. Pratica e realiza aquilo que significa. É discurso de vítima, de vítima que, a propósito da sua incapacidade como romancista, se confessa em Eduardo Lourenço: «sou uma vítima... uma vítima do meu apetite infinito»[10].

episódios das guerras do Golfo mostraram até que ponto ela primou pela ausência e, em virtude dessa não comparência, aí mesmo terá naufragado. Assiste-se, desde então, à fulgurante evanescência da Europa imperial que a si mesma se vem remetendo à insignificância no palco das potências internacionais.

A construção orgânica da *Decadência do Ocidente*, tal como Spengler a concebeu, pensava-se em termos de decadência produzida por europeus no cenário geográfico das suas próprias sociedades. Em *A Morte de Colombo*, livro tanatográfico onde à escala europeia se parece reeditar Oliveira Martins, esboça-se a máscara mortuária da Europa-Colombo cuja morte acontece, agora, longe de solo europeu. Foram seus mandatários os próprios filhos de Colombo transplantados para um Novo Mundo onde inventaram um «outro» Ocidente que transformou o nosso «no museu de um passado que nunca tínhamos tido»[7].

Na velha Europa convertida em museu de um Ocidente em crise de afirmação, o poder sente-se cansado e padece de melancolia.

5

É na noção mesma de intelectual que está contida a dupla inscrição do poder e da efectiva falta dele. Em fórmula particularmente feliz, Eduardo Lourenço responde à pergunta sobre o que é um intelectual do modo seguinte: «Alguém que se torna sujeito de Poder, actor da história efectiva do seu tempo, unicamente através da forma mesma do não-poder que é, a título individual, a escrita.»[8] Sujeito de poder, sim, mas sujeito ao qual a fragilidade do poder que tem torna mais atractiva a entrada na roda dos verdadeiramente poderosos.

É bem conhecido o fascínio dos intelectuais pelo poder totalitário representado tanto pelo comunismo soviético como pelo nazismo. Nomes sonantes de filósofos e de literatos participaram no coro de mestres cantores das excelências de tais poderes.

Depois de tombados os ídolos de pés de barro, nada seria mais fácil e sem grandeza do que a condenação póstuma de tamanha cegueira de parte da melhor *intelligentsia* europeia perante a perversidade mais infame e criminosa. Seja como for, torna-se inevitável que nos interroguemos como foi possível tal monstruosidade.

Ora é exactamente a propósito de uma hipótese explicativa para esta anomalia cultural que Eduardo Lourenço recorre de novo à dialéctica do poder e do não-poder, remetendo ironicamente a sedução dos intelectuais pelo poder enquanto poder para «a compensação, nada misteriosa, de uma impotência original própria de uma classe que, em princípio, só dispõe do 'poder' simbólico»[9].

um princípio de análise e às vezes de denúncia, actua também como factor de reserva e contenção. Exactamente por isso, o autor de *O Complexo de Marx* não faz do horizonte da política ou da ideologia objecto efectivo de incursões reflexivas, pois entende que «nem a ideologia nem a política englobam a totalidade da experiência humana»[6]. E, de facto, o plano de análise que o seduz não consente o aprisionamento em esferas regionais do humano como são as esferas do ideológico e do político, nem se resigna a expressões de âmbito meramente antropológico. Para além delas, interessa-lhe a vastidão ilimitada da totalidade da experiência humana. Não se pense, contudo, que o horizonte último deste discurso ensaístico é a antropologia. Não só não se esgota nela como, aquém e além dessa totalidade experiencial do humano, mergulha na radicalidade da própria condição ontológica.

Decorre de quanto fica dito que o princípio do poder impotente, facilmente identificável em expressões históricas de natureza política, social, religiosa e cultural, só adquire a plenitude do alcance interpretativo quando devidamente inscrito na sua dimensão ontológica, isto é, como traço de finitude e contingência de tudo quanto existe.

De todos os seres e de cada ser no seu todo, saberemos apenas, se efectivamente chegarmos a saber, a história do seu poder ser, os momentos que pontuam o percurso da sua existência contingente, isto é, de que modo no seu ser se vão cruzando poder e não-poder.

3

Quando percorremos a obra ensaística de Eduardo Lourenço deparamos lado a lado, e por vezes em fascinante interacção, com estudos de crítica literária, e densos comentários e reflexões sobre a realidade social e cultural, tanto de Portugal como da Europa. São dois pólos aglutinadores da escrita do ensaísta que embora coexistam desde sempre se parecem intensificar e distribuir diferentemente no decorrer de duas épocas. Dir-se-ia que o crítico literário exerceu o ofício e produziu mais até à década de 1980, e que o atento comentador da actualidade social e cultural de Portugal e da Europa expandiu o seu labor nestas áreas, sobretudo a partir do final da referida década. Vou recortar na obra produzida ao longo deste segundo momento algumas figuras de poder em que se torna bem visível a intuição lourenciana do não-poder. Vejamos de maneira muito sucinta as figuras da Europa, do intelectual e da heterodoxia.

4

Foi a Europa que escreveu a história do Ocidente e que ocupou durante vários séculos o centro de todas as encruzilhadas culturais e políticas do planeta. Dir-se-ia que entretanto chegou a hora de ela sair da história. Os

Quando lemos a fenomenologia do poder a partir de um campo semântico que transcende amplamente a sua previsível e redutora conceptualização política como figura de dominação e de soberania, deparamos com muitos outros territórios de poder, mais ou menos insidiosos, entre os quais podemos enumerar a ortodoxia, o sistema, o absoluto, a ideologia, o imaginário, o império. Territórios de poder, sim, mas de poder ferido de morte, minado pelo trabalho subterrâneo que promove a cultura da heterodoxia, do fragmentário, do relativo e provisório ou, simplesmente, a desproporção entre sonho e realidade.

O leitor atento reconhecerá sem dificuldade que a referida intuição se impõe sob a forma de uma espécie de tropismo para a Verdade, mas Verdade pressentida «como presença eternamente ausente»[2]. Por um lado, há o poder e deslumbramento da Verdade como vertigem de Absoluto e plenitude; por outro, sente-se o rasgão deixado na carne pela «presença eternamente ausente» que nenhuma aventura de conhecimento jamais consegue cicatrizar em definitivo.

2

Qualquer que seja o ensaio por onde se entre no universo de Eduardo Lourenço, espera-nos um emaranhado de fios onde realidade e ficção percorrem o mesmo caminho sem nunca chegarem a deslindar-se completamente. A imaginação goza aqui de um estatuto operacional muito próprio e sobre o qual o ensaísta se tem pronunciado em diversos momentos. Para além das habituais funções criadora e reprodutora, o que avulta neste estatuto da imaginação é a sua função efabuladora entendida como arte de tomar por realidade a imagem mesma. Com razão somos levados a pensar que existe nesse estatuto algum défice de realismo, isto é, de sentido do real. Mas o que, acima de tudo, se verifica é a aceitação consequente, por parte do ensaísta, do enunciado por ele repetido em diferentes contextos, segundo o qual «a nossa relação com o real é uma relação imaginária»[3].

Ora, se a perspectiva em que as coisas caem sob o olhar de Eduardo Lourenço é a da imaginação, ao poder assim considerado só pode estar destinada uma aproximação predominantemente imaginária, fazendo convergir nela todos os recursos do engenhoso poder de imaginar alimentado pelo manancial de uma cultura sem fronteiras e pela infrene paixão da actualidade. É o que o ensaísta chama ora «uma ficcionalidade em segundo grau»[4], ora «o real muito meu repentinamente conceptualizado»[5].

É precisamente neste real lourenciano, feito de «ficcionalidade em segundo grau», que se instalou como indutor de leitura e *a priori* discursivo o princípio nada banal do não-poder que trabalha no interior de todos os poderes e os marca com o estigma de fragilidades quase sempre recalcadas. Sendo

Nos labirintos do poder impotente

Luís Machado de Abreu

> O actual poder económico-mediático-cultural, nas suas manifestações mais eficazes, só pode ser comparado ao de uma teocracia sem Deus. Por mais perverso que seja um poder teocrático, há nele um abismo entre a sua pretensão e o seu conteúdo. Não é o caso de uma teocracia sem Deus. A sua realidade, o seu conteúdo de poder, confundem-se com o seu imaginário e, em última análise, é o imaginário — no nosso caso a sua face cultural — que lhe dá conteúdo e o legitima.
>
> EDUARDO LOURENÇO, *O ESPLENDOR DO CAOS*[1]

I

Há na prosa ensaística de Eduardo Lourenço duas características óbvias. É vastíssimo o espaço temático abrangido por ela, espraiando-se desde o ensaio filosófico à crítica literária, da meditação histórica ao comentário político, da apreciação da pintura à opinião sobre a sétima arte. É, além disso, vivaz e fecunda, prolongando-se ininterruptamente desde a década de 1940, contando por isso com mais de sessenta anos de produção.

Uma obra tão extensa e variada levanta, entre outras questões, a de saber quais as intuições e os princípios que lhe dão coerência e unidade, e que a assinalam aos olhos do estudioso como singular arquitectura de imagens e de ideias. Ao propor-se ajudar a interpretar formas complexas de existência individual e colectiva, exige, também ela, que a interpretemos e compreendamos. Ora, uma das intuições nucleares de Eduardo Lourenço, que atravessa a obra toda na sua imponente diversidade, pode compendiar-se na afirmação segundo a qual não há poder que não se revele sempre, mais tarde ou mais cedo, ferido de impotência ou em que a irredutível inscrição da mortalidade não pulse no seu coração.

NOTAS

[1] *O Fascismo Nunca Existiu*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1976, e *O Complexo de Marx*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979.

[2] *Heterodoxia II*, Coimbra, Coimbra Editora, 1967, pp. XVII e 23, e *O Complexo de Marx*, pp. V. e 63-4.

[3] Recorde-se que a estes dois filósofos é dedicado o longo ensaio «Sören Kierkegaard, Espião de Deus (1813-1855). Repetição», incluído em *Heterodoxia II*, pp. 79-153.

[4] *Heterodoxia I*, Coimbra, Coimbra Editora, 1949, p. 95.

[5] *Ibid.*, p. 103.

[6] *Ibid.*, p. 105.

[7] *Ibid.*, p. 15.

[8] *Ibid.*, p. 33.

[9] *Ibid.*, p. 15.

[10] Cf. A. Braz Teixeira, *Conceito e Formas de Democracia em Portugal e Outros Estudos de História das Ideias*, Lisboa, Sílabo, 2008, pp. 13-55.

[11] «A Nova República Deve Nascer Adulta» e «Contribuição para Um 'Debate Difícil'», ambos em *O Fascismo Nunca Existiu*, respectivamente, pp. 15-35 e 51-75.

[12] *O Complexo de Marx*, pp. 69 e 71.

[13] *O Fascismo Nunca Existiu*, pp. 163-4, e *O Complexo de Marx*, pp. 213-4.

[14] *O Fascismo Nunca Existiu*, pp. 27 e 34.

[15] *O Complexo de Marx*, pp. 158 e 195.

[16] *O Fascismo Nunca Existiu*, p. 26.

[17] *Ibid.*, pp. 26-7 e 32-3.

[18] *Ibid.*, pp. 28-33, e *O Complexo de Marx*, p. 41.

[19] *O Fascismo Nunca Existiu*, pp. 34-5.

[20] *O Complexo de Marx*, pp. 168-9 e 173-4.

[21] *O Fascismo Nunca Existiu*, pp. 139-142.

[22] *Ibid.*, pp. 122-3.

[23] *O Complexo de Marx*, pp. 16 e 34.

[24] *Ibid.*, p. 259.

[25] *Ibid.*, p. 261.

socialismo, caracterizado pela ausência da confiscação privada da mais-valia, representaria, para Eduardo Lourenço, «um estádio objectivamente superior e mais desalienante da actividade transformadora e autoliberante da classe trabalhadora», o que só poderá conseguir-se quando o Estado for «a expressão do interesse objectivo da classe trabalhadora, por ela explicitado, definido e controlado»[21].

Recusando a versão marxista do socialismo, o autor de *Nós e a Europa* defende o que designa por um socialismo impuro, crítico e não dogmático nem «científico», realista e personalista. Tal socialismo corresponderia a uma visão ideológica, política e social inscrita nos limites do conhecimento humano verificável e rectificável, alheio a qualquer pretenso «sentido da história», reconhecendo o seu propugnador que a assumida relatividade do poder teorético e consequentemente prático deste novo socialismo lhe confere uma evidente fragilidade teórica e uma certa ambivalência prática relativamente ao socialismo historicamente dogmático vigente no mundo comunista[22].

Constituindo a forma mais elevada de conciliação entre a justiça social e a vocação ética do indivíduo, o socialismo é mais uma ética do que uma política, que implica uma sensibilidade própria, intrinsecamente antiburguesa, que deve ser o lugar por excelência de duas paixões: a da revolta das classes humilhadas e a do cristianismo, o que faz dele uma ideologia sumamente exigente, por implicar ou pressupor uma nova visão social que requer que o indivíduo se torne outro para ser o que pretende ser[23].

O novo socialismo que Eduardo Lourenço então propunha pretendia-se ideológica e politicamente independente relativamente às sociedades comunistas ou marxistas ortodoxas e ao tipo de sociedade capitalista que dominava o mundo ocidental e que recusava tanto o colectivismo económico, fonte de inevitável totalitarismo ideológico-cultural, como a dependência do domínio das multinacionais de que as formas democráticas existentes no ocidente seriam o reflexo e o subproduto[24].

Reconhecendo a dificuldade ou a impossibilidade de, no final dos anos 70 do século passado, realizar ou instaurar este socialismo ideal que propunha e de que, em seu entender, crescentemente crítico, os rumos então trilhados pela democracia portuguesa e pelo seu maior partido se vinham progressivamente afastando, o ensaísta, um tanto a contragosto, acabava por admitir que a social-democracia, enquanto socialismo provisório ou do provisório, constituiria, talvez, um momento de transição possível e viável para um novo socialismo não-autoritário e a única forma de escapar ao «espectro totalitário» que, até então, havia acompanhado o socialismo, apresentando-se, pois, como perspectiva mais realista do que a exigência, sempre adiada, de um socialismo integral, sem compromisso com qualquer democratismo, mais formal do que substancial[25].

possibilidade e o triunfo da vontade popular, Eduardo Lourenço mostra-se consciente das dificuldades técnicas e práticas suscitadas pela ideia de «representação», ao notar que, à medida que se amplia a sua base social, «o consenso ideal que permitia ao parlamentarismo ser eficiente» e «representativo» do jogo político diluiu-se pouco a pouco, tendo-se entrado numa fase de acentuada crise parlamentar.

Daí que o ensaísta recuse as versões parlamentaristas da democracia ou o regime de Assembleia e defenda a existência de um Executivo forte, tanto «pela independência constitucional e concreta que determina a sua acção» como pela «vontade expressa de se submeter periodicamente ao julgamento da Nação» através de eleições[18].

Ao delinear esta sua proposta democrática, o autor de *O Labirinto da Saudade* mostra-se perfeitamente consciente de que a democracia é o mais exigente dos regimes políticos, pois lhe cabe conjugar a eficácia governativa com a justiça e a liberdade, promover uma harmonia não preestabelecida de interesses, adequar a sua exigência básica de exprimir com precisão, coerência, capacidade técnica, as modalidades variadas do interesse nacional, tal como a maioria em cada momento o entende[19].

6.

Afirmando-se decididamente socialista e inserindo-se, de certo modo, na linha que vem de Antero, Oliveira Martins, Proença e Sérgio, na medida em que o novo socialismo que propõe é declaradamente não-marxista, Eduardo Lourenço reconhece a dificuldade de conciliar democracia e socialismo ou de construir uma *democracia socialista* ou um *socialismo democrático*, pois o socialismo, tal como fora posto em prática, não se mostrava capaz de se libertar, com convincente evidência, do dogmatismo, da rigidez e da carga de utopismo ideológico que o caracterizaram no plano da produção e o tornaram vulnerável ou mesmo inaceitável no domínio das relações sociais e da promoção das liberdades essenciais inerentes à condição humana. Assim, nas condições concretas de Portugal e, em certa medida, da Europa, na segunda metade da década de 70 do século XX, a democracia socialista possível não lograria ser mais do que um equilíbrio instável entre uma democracia parlamentar clássica, que tenderia a fazer ressurgir grande parte dos privilégios da classe dominante e um hipotético socialismo que garantisse os interesses efectivos das classes produtivas nacionais e fosse conciliável com o princípio da alternância, sem o qual deixaria de ser democrático[20].

Para o nosso ensaísta, o socialismo seria o processo pelo qual a ex-classe dominada toma uma posse criadora dos instrumentos de produção social no seu conjunto, realizando nessa subversão o resgate da sua alienação, bem como o de toda a sociedade, que se alienava naquela alienação. Deste modo, o

situação de fora da lei, os actos que põe o governo ou o Estado em contradição mortal consigo mesmo[16].

Com efeito, do conceito de democracia resulta dever ser ela a estrutura mais adequada para que nela se realizem, de forma progressiva, as condições de libertação dos indivíduos, pois outro não é o seu conteúdo. A este respeito, sustenta o pensador que a democracia só pode ser definida como regime da liberdade enquanto o seu «fim é a coexistência e a promoção de todas as formas de liberdade de uma dada sociedade», pelo que poderá dizer-se carecer ela de liberdade própria e ter como mais alto dever o não ter outra liberdade que não seja a dos cidadãos.

Reconhece o autor que, assim, a democracia poderá ficar à mercê das inevitáveis contradições das diversas liberdades que nela procuram exprimir-se, o que, efectivamente, muitas vezes aconteceu, sempre que a democracia não se dotou de força suficiente para superar esta sua fraqueza. Esta a razão por que Eduardo Lourenço, que afirma que a democracia «não pode ser mais que a estruturação do diálogo real da Nação», não deixa de advertir que o culto da liberdade democrática não pode confundir-se com «o tolerantismo pastoso da ausência de princípios e perspectivas» nem com um neutralismo indiferentista.

5.

Se à democracia cabe, como tarefa primordial, «promover a harmonia em perpétuo desequilíbrio de todas as liberdades», não pode assentar na crença de que «o livre jogo dos antagonismos» venha, só por si, a restabelecer, automaticamente, a harmonia social, pois ela «não pode ser o simples equilíbrio dos interesses presentes, mas a luta positiva» visando «encontrar o equilíbrio real de que o presente é a máscara», sem, no entanto, se arrogar «a pretensão de estabelecer do alto ou do exterior o conteúdo total do viver histórico», como Marx desejaria[17].

Este modo de conceber a democracia leva o ensaísta a vincar que ela se não reduz nem pode confundir-se ou identificar-se com o parlamentarismo ou com o eleitoralismo e a notar que, por vezes, o hiperdemocratismo parlamentarista tem impedido ou inviabilizado uma democracia razoável e eficiente.

Entende, com efeito, o nosso autor que, sendo a democracia a escolha decidida do autêntico interesse popular e nacional contra aqueles que o não são, se o Parlamento pode controlar, e corrigir, embora sempre tardiamente, «a arbitrariedade potencial das outras instâncias de decisão», no entanto, não se pode esperar dele que seja, de modo efectivo e sério, instância de *decisão* com a urgência e a eficácia das real e efectivamente «decisivas» e executórias.

Por outro lado, se não deixa de reconhecer que uma das questões centrais da democracia é a que diz respeito ao modo de assegurar, tecnicamente, a

homem e assumir como imperativo ideal político o subordiná-la a algo a ela heterogéneo, seja o bem comum seja a vontade colectiva, únicas instâncias susceptíveis de lhe conferir um sentido que a torne aceitável.

Adverte ainda Eduardo Lourenço que todo o verdadeiro poder é, por natureza, indivisível, o que, se o torna compatível com um pluralismo ou partidarismo que sejam conscientes e praticantes daquele relativismo que dá razão à pluralidade e aos partidos, se revela de todo inconciliável com qualquer pluralismo cuja essência seja a divisão do próprio poder. Na verdade, porque todas as formas de poder, pela sua própria natureza, tendem para o poder absoluto, o pluralismo, apresentando-se como a simples admissão da espontaneidade natural das diferenças de interesses, acaba por ser, na realidade, a pretensão ao absoluto de uma diferença particular e, nessa medida, contém implícita a consagração do estado de guerra entre os cidadãos ou de guerra civil formal, o que impõe a necessidade de uma instância de essência não pluralista nem partidária, de uma regra do jogo político supra ou extrapartidária, a única capaz de tornar pensável e de dar efectividade à relativização dos partidos[13].

4.

Estas considerações permitem compreender que a democracia, que constitui resposta a um problema político e não a uma questão de natureza moral, metafísica ou religiosa, não é nem pode ser neutra nem negativa mas sempre politicamente partidária, a qual, no entanto, não deve nem pode revestir qualquer forma de tentação ideológica totalitária. Daí que seja inerente à forma democrática de governo a necessidade de, por via constitucional, definir, com exigente rigor, os limites a partir dos quais a democracia nega a sua essência, convertendo-se no seu contrário.

Para Eduardo Lourenço, a essência da democracia encontra-se na incarnação, na defesa e na promoção dos interesses da maioria da Nação, dos interesses dos comuns sobre os interesses dos privilegiados e na redução ao mínimo possível da corrupção inerente ao exercício do Poder [14].

Se, por um lado, esta ideia da democracia vinca, com clareza, que «o objectivo e o imperativo fundamental» do poder político não pode deixar de «traduzir e realizar, com eficácia, os interesses globais da Nação», por outro, implica que se entenda o interesse nacional, não como o de um partido nem dos partidos, enquanto representantes de diferentes e legítimas opções, mas como o interesse da Nação inteira, como comunidade trabalhadora e criadora, no mais amplo sentido, tal como a maioria o entende ou exprime[15].

Daqui decorre a necessidade de dar ou reconhecer ao Estado democrático um conteúdo que não é independente dos interesses dos grupos e dos indivíduos que constituem a Nação, bem como a de determinar ou definir, de forma tão positiva como são definidos os actos ilícitos que colocam o indivíduo na

fundamento concreto da possibilidade de actos humanos valiosos, é «a própria forma da existência humana quando pode dispor conscientemente dela mesma»[8]. De igual modo, se a verdade deve ser a direcção do agir humano, a razão constitui a única medida da mesma verdade que a vida ao homem concede, para procurar «esclarecer a opacidade do mundo e compreender a diversidade dos homens», razão que, como o pensador nos adverte, contém, necessária e substantivamente em si, o outro de si, a irrazão, que, dialecticamente, não pode deixar de procurar compreender, pois que dela depende e dela, de algum modo, se nutre o seu discurso[9].

3.

O essencial da reflexão do nosso ensaísta em torno do conceito de democracia foi produzido ainda durante o anterior regime, enquanto a sua meditação sobre o socialismo e seus problemas ocorreu nos anos subsequentes a 1974, ou seja, quando uma e outro, por não existirem, eram *problema* e colocavam à sua consideração reflexiva a interrogação de como poderiam ou deveriam ser, se e quando a primeira fosse estabelecida ou restabelecida entre nós e como e em que termos seria possível dar realidade ao segundo, no quadro da Constituição de 1976, que o tinha como horizonte ou meta.

Retomando, de algum modo, o melhor da reflexão política de Proença, Sérgio e Leonardo, nos anos finais da I República e durante a Ditadura Militar ou de José Marinho e Augusto Saraiva, nos anos subsequentes ao termo da II Guerra Mundial[10], os únicos períodos em que o conceito e as formas de democracia foram, entre nós, objecto de efectiva e séria consideração reflexiva, Eduardo Lourenço, em dois textos redigidos em dois momentos cruciais da nossa vida política, após a eleição presidencial de 1958 e nas vésperas das eleições legislativas de 1969, no início da efémera «Primavera» marcelista, deixou delineados os traços fundamentais da sua concepção de democracia, que não deixava de ser também razoavelmente crítica da prática muito imperfeitamente democrática do regime saído do 5 de Outubro de 1910[11].

Embora pense que a teoria política tem de assentar na admissão ou na crença da racionalidade da política, o autor de *O Complexo de Marx* não desconhece que esta não releva do domínio da ciência mas sim de uma espécie de poética, capaz de integrar ou incorporar aquela margem de imaginário que costuma ser ignorada pelos analistas «positivistas» ou pretensamente «científicos» da actividade humana.[12] Por outro lado, para o ensaísta, cabe não esquecer, igualmente, que o mundo político é um mundo de conflitos objectivos e de relações de força ou de disputa do poder, que, em derradeira análise, só a mesma força vem a decidir, se bem que «sob máscaras nobres». Mas «porque a força tem sido e continua a ser a *ultima ratio rerum*», torna-se imperioso pensá-la como o que há de mais inumano na humanidade e no

da qual os homens buscam determinar um sentido para o que são e para o que fazem», sendo, por isso, apenas ela, enquanto produção de coisas valiosas e de valores, que pode «subtrair a aventura humana à insignificância» e conferir dignidade e finalidade à política[2].

Esta a razão por que, na sua obra, a política não surge nem é considerada no domínio emotivo da opinião nem do juízo infundadamente valorativo mas é pensada no plano mais sério e exigente da compreensão e da reflexão, o que, sendo a política actividade humana, não pode deixar de implicar ou pressupor uma determinada concepção antropológica, bem como uma axiologia e uma ética.

Se é inegável que no ensaísmo filosófico de Eduardo Lourenço se não encontra um sistemático e desenvolvido tratamento da problemática antropológica, não deixa, no entanto, de nele aflorar ou de se exprimir ou conter, mais implícita do que directamente expressa, uma determinada ideia de homem, em especial no primeiro dos dois volumes de *Heterodoxia*. Entendendo, como Delfim Santos e José Marinho[3], que a filosofia, em sua essência, é *metafísica da interrogação* e não saber solucionante, definida aquela «em função da ideia-limite da expressão incomunicável e inabarcável do sentimento que cada um adquire da existência como totalidade», «sentimento de que a existência não é problemática mas *meta-problemática*, uma vez que o questionante está perpetuamente envolvido pela própria questão»[4].

Para o ensaísta que estamos celebrando, a filosofia deverá ser concebida como *dialéctica*, porquanto, em seu entender, dialéctica é sempre a tentativa de pensar, unidas, lógica e metafísica, o mesmo é dizer, conceber a filosofia como *metalógica*[5]. Esclarece, contudo, o pensador que a dialéctica a que se refere não é a hegeliana nem a marxista, mas sim o que, acolhendo a terminologia de Lavelle, denomina *dialéctica da participação*, nele de claro recorte existencial, na qual a existência humana aparece como mediadora absoluta, dialéctica dramática, «consciência da vida humana como criadora participante de valores e consequentemente responsável, agindo num mundo [...] onde joga o seu ser por inteiro e uma única vez.»[6] Sendo o homem um ser que participa do absoluto e é aparência desse mesmo absoluto, sendo momento do devir e consciência dele, não pode deixar de ter na dialéctica a imagem mais adequada do seu ser, simultaneamente necessário e aparente. Daí a ambiguidade da condição humana e o carácter essencialmente trágico da vida do homem, realidade dividida tanto no plano do conhecimento como no da acção, da filosofia como da política.[7] Porque o homem é um ser de escolha, a vida do espírito apresenta nele um carácter agónico, é luta e esforço constante para resolver as aporias do conhecimento e as dificuldades da acção.

O ser o homem um ser de escolha, como sustenta Eduardo Lourenço, decorre da liberdade que é essência do mesmo espírito, a qual, constituindo o

Democracia e socialismo em Eduardo Lourenço

António Braz Teixeira

1.

Tal como acontecera durante os três lustros da I República, também no quarto de século posterior a 1974 foi relativamente escassa e pobre a reflexão política entre nós, substituída, quase sempre, por apressados, superficiais e raramente isentos ou compreensivos comentários das mais insignificantes intervenções dos protagonistas do momento ou das pequenas intrigas políticas, desprovidos de qualquer horizonte teórico ou perspectiva histórica, quando não mesmo da mais elementar cultura política. Excepções neste panorama de geral pobreza ou mediocridade teórica e reflexiva foram, no campo socialista, acima de tudo e de todos, Eduardo Lourenço e Mário Sottomayor Cardia, cumprindo não esquecer também as sempre lúcidas, oportunas e corajosas intervenções cívicas de Vitorino Magalhães Godinho.

Na presente comunicação, irei considerar a reflexão do celebrado autor de *Heterodoxia* em torno dos conceitos de *democracia* e de *socialismo*, tal como se desenvolvem e exprimem na segunda metade dos anos 70 da passada centúria[1], a qual, em alguns aspectos, não deixou de estar próxima ou de ser convergente com a de Sottomayor Cardia, designadamente a sua noção de *socialismo impuro* e a de *socialismo sem dogma* proposta pelo malogrado filósofo neo-utilitarista.

2.

Ao iniciar esta breve consideração e análise da reflexão política de Eduardo Lourenço, cabe lembrar aqui que, como o pensador não se esqueceu de advertir mais de uma vez, a política não constitui uma esfera idealmente autónoma nem engloba a totalidade da experiência humana, ficando o essencial, para cada um de nós, sempre aquém ou além dela, se bem que nela se refracte. Com efeito, como escreve o ensaísta, «a política que se vive como o seu próprio fim não confere *sentido* à aventura humana», possibilidade que só à cultura cabe, pois é ela, precisamente, «a única actividade humana através

Teoria Política

atmosfera pesada de positivismos estéreis; uma febre quase dolorosa do movimento industrial; aproveitamento avaro de todas as forças; extremo desprezo pelos territórios [...] e por fim um profundo tédio pelo vazio que deixa na alma as adorações do deus Dólar.» (Eça de Queirós, «O 'Miantonomah'», *Prosas Bárbaras*, Lisboa, Livros do Brasil, 2001, p. 158.)

[3] «No entanto há muita força fecunda nos Estados Unidos! Ainda há pouco deram o exemplo glorioso de uma nação que deixa os seus positivismos, a sua indústria, os seus egoísmos, o seu profundo interesse, e arma exércitos, esquadras, dissipa milhões, e vai bater-se por uma ideia, por uma abstracção, por um princípio, pela justiça [...]. A América do Norte quer a liberdade, o amor das raças, e bate-se pela liberdade, pela legalidade, pela união, pelo princípio, pela metafísica! E dispersa os exércitos da Virgínia!» (Idem, *ibid*., p. 160.)

[4] «Da última conflagração, esmagados o Japão e a Alemanha, surgiram para a hegemonia mundial dois grandes poderes: os Estados Unidos e a Rússia [...]. Os Estados Unidos sentem, como não sentiram em 1919, a responsabilidade da sua força e da sua vitória, e dá-se com eles o estranho caso de ascenderem ao primeiro plano da política mundial pelo seu próprio valor, sem dúvida, mas também impelidos, solicitados pela generalidade das nações. É quase uma hegemonia plebiscitada, tal a consciência da insegurança e da possibilidade de mergulhar numa catástrofe sem a ajuda da grande nação americana.» (Salazar, «Discurso na inauguração da I Conferência da União Nacional, em 9 de Novembro de 1946», *Discursos, Notas, Relatórios, Teses, Artigos e Entrevistas. Antologia 1909-1953*, Lisboa, Editorial Vanguarda, 1954, p. 311.)

[5] «Estamos [Portugal] na Europa [...] mas sem adesão simbólica. Na medida em que o podemos — ao nível das intenções e não só — estamos sempre fugindo para outro lado: a África, o Brasil, por que não a Inglaterra, ou melhor, os Estados Unidos.» (Eduardo Lourenço, «Meio Século de Dramaturgia Política Europeia» [1999], *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, Lisboa, Gradiva, 2001, p. 230.)

[6] Miguel Real, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, Quidnovi, 2008, pp. 95-101.

[7] Eduardo Lourenço, «A Europa em Questão, ou Como é possível ser Persa?» [1989], *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, Lisboa, Gradiva, 2001, p. 44.

[8] Idem, «O Império Desembarca em Sua Casa», *Público*, 6 Jun. 2004.

[9] Michael Hardt e Antonio Negri, *Empire*, Cambridge-MA/Londrea, Harvard University Press, 2001.

[10] «[...] nesta época privilegiada em que gozava por mérito próprio do seu estatuto de vencedora principal do conflito, mas possuía, *sozinha*, a arma absoluta. Não há exemplo, na história humana, de semelhantes autocontrole e autolimitação de poderio na relação entre povos» (Eduardo Lourenço, «Meio Século de Dramaturgia Política Europeia» [1999], *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, ed. cit., p. 218).

[11] Idem, «América! América!» [1993], *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, Lisboa, ed. cit., p. 174.

[12] Idem, *ibid*., p. 176.

[13] Idem, «Entrevista» por Susana Neves, *Paralelo*, Lisboa, FLAD, n.º 2, Primavera/Verão 2008, p. 46 ss.

Lourenço encontramos uma verdadeira via dolorosa desse duplo movimento: 1991, com a primeira Guerra do Golfo; 1992, a Europa deixa a guerra civil jugoslava chegar ao ponto de não retorno e convoca a América para resolver a crise da sua impotência; 1999, a «não-guerra» do Kosovo, ou a «segunda morte» da Europa; 2003, a grosseira invasão do Iraque pela mais desastrada Administração da história dos EUA; 2008, a cumplicidade com a aventura militar do Presidente da Geórgia, aclamado como vítima de uma alegada agressão russa...

Num artigo de 1 de Setembro de 2008, na sequência da sangrenta farsa georgiana, Eduardo Lourenço chega a falar de uma eventual escalada dos EUA para um «superimperialismo». Julgo, todavia, que Eduardo Lourenço se deixou contaminar pela sua natural tristeza perante uma Europa que, manifestamente, deixou de ser um sujeito histórico relevante. O que está a acontecer à América não é assim tão diferente do que está a ocorrer à Europa. Uma e outra estão a atingir os seus limites existenciais. A América, com uma liderança «activa» que entre guerras regionais e colapsos financeiros a deixou numa sombra do que foi e numa pálida figura do que poderia ter ambicionado ser. A Europa, na valsa surda e paralisante das pequenas ambições nacionais que a lançam na irrelevância.

Mas, num caso como noutro, talvez seja necessário bater no fundo para voltar a ser possível que, num mundo mais fragmentado e multipolar, o Ocidente possa ainda ter uma palavra a dizer quanto ao futuro da nossa atribulada espécie. Mas nesse despertar modesto e construtivo do Ocidente, será ainda, provavelmente, a América, e não a Europa, a ter a palavra decisiva. A América de Walt Whitman, não a de G. W. Bush. A América, que, como escreveu Eduardo Lourenço em 1993, «não só [é] não-imperialista como anti-imperialista que é a lógica política *fundadora dos Estados Unidos*...»

NOTAS

[1] «Os Estados Unidos são chamados pelas circunstâncias a representar um grande papel na política do mundo; principalmente se os sucessos da Europa, como infelizmente tudo parece indicar, levarem esta a um período de lutas desastrosas de nação a nação, de violências contra o direito e contra a independência das pequenas nações, a um período de opressão e despotismo [...]. A posição geográfica de Portugal, com as ilhas dos Açores situadas no caminho da América, está mostrando que é ele o Estado da Europa, cujas relações mais proveitosas podem ser à república americana.» (João de Andrade Corvo, *Perigos. Portugal na Europa e no Mundo*, Lisboa, Fronteira do Caos, 2005, pp. 205-6.)

[2] «Nós entrevemos a América como uma oficina sombria e resplandecente, perdida ao longe nos mares, cheia de vozes, de coloridos, de forças, de cintilações. Entrevemo-la assim: movimentos imensos do capital; adoração exclusiva e única do deus Dólar; superabundância de vida; exageração de meios; violenta predominação do individualismo; grande senso prático;

Muito justamente, Eduardo Lourenço procura comparar a hegemonia americana com o arquétipo imperial do Ocidente, o Império Romano. Em ambos os casos se regista a metamorfose da violência numa justificação da acção através da submissão a uma tabela de valores que transcende a esfera imediata dos interesses, aparecendo como corporização da «figura da ordem, quer dizer, de um estado de coisas interiorizado como legal, justo, eficiente e duradoiro»[11]. A resiliência de Roma não seria possível sem a eficácia das suas legiões, mas o segredo da sua longevidade residia, sobretudo, no facto de a cidadania romana se ter transformado num objecto de desejo para quase todos os habitantes do Império. O povo romano era o sujeito da *Pax romana*, contudo era um sujeito elástico, aberto, com manifesta capacidade de integração. E esse desejo de pertença a Roma, de gauleses ou lusitanos, de egípcios ou macedónios, contribuiu tanto ou mais para a vitalidade de Roma do que as suas legiões, as suas estradas e pontes, as suas leis e aquedutos.

A proximidade entre a América e Roma tem, todavia, limites. Muito antes de Negri e Hardt terem colocado a questão do «império sem sujeito», já Lourenço o fazia: «são os Estados Unidos, como o foi Roma, o *sujeito* desse imperialismo? Ou o que há de novo e específico neste 'imperialismo' e o distingue de todos até hoje conhecidos é o facto, precisamente, de ser um *imperialismo sem sujeito* em última análise, à procura dele?»[12] Nesta questão de um sujeito em construção coloca-se o fascínio que Eduardo Lourenço manifesta pelo cinema como mitologia universal. Foi a América que transformou o cinema numa potência do imaginário, numa força de identificação simbólica sem paralelo com nenhuma outra arte iconográfica da história humana: «Nenhuma cultura em tão pouco tempo criou uma mitologia tão eficaz e tão partilhada pelo mundo inteiro como o cinema americano.»[13]

4. A AMÉRICA VISTA DA EUROPA

O melhor observador seria aquele que, ao ser por sua vez observado, jamais deixasse revelar o seu ponto de perspectiva. Esse seria o olhar propriamente divino. Ora, Eduardo Lourenço é, provavelmente, o mais arguto leitor da América, sobretudo depois da queda do muro de Berlim. O seu olhar não é divino, mas humanamente europeu. E, como sempre ocorre, uma perspectiva é um ponto de vista, mas também uma causa de invisibilidade. Uma perspectiva é, ao mesmo tempo, o que permite dar a ver, mas também o que oculta e obscurece.

Quando os EUA ficaram sozinhos no planeta como única superpotência, depois da implosão da URSS, Eduardo Lourenço foi assinalando um duplo movimento. Por um lado, o recurso cada vez mais frequente ao uso da força militar. Por outro lado, o contraste insistentemente repetido entre o activismo americano e a impotência, desorientação e passividade europeias. Na escrita de

por Lourenço à questão da identidade portuguesa, no seu processo de saturação em hiperidentidade, e à análise sempre presente, mas mais aprofundada na década de 1990, sobre a Europa e o projecto de construção da União Europeia. Essa afinidade metodológica poderá ser alargada à representação dos Estados Unidos, se a quisermos compreender no quadro mais amplo e significativo da obra de Eduardo Lourenço.

Pela minha parte, considero que essa afinidade metodológica está subordinada a um fio condutor que percorre a interrogação efectuada pelo nosso pensador dos diferentes destinos nacionais, seja do português, seja do norte-americano: a vinculação a uma filosofia da história. Não se trata de um fio condutor latente, ou silencioso. Pelo contrário, ele é manifesto e audível. Várias vezes, Eduardo Lourenço refere Hegel e as suas «Lições sobre Filosofia da História» (*Vorlesungem Über die Philosophie der Geschichte*) para mostrar que o lugar dos Estados Unidos tem de ser situado no âmbito da reflexão que o Ocidente realizou sobre si mesmo e sobre o seu papel central no destino do mundo: «A história do espírito é a história da consciência humana como consciência ocidental, ou, ainda melhor, da consciência ocidental como consciência humana.»[7] A essa luz, a hegemonia da América teria de ser vista numa perspectiva de longa duração, no arco quase meta-histórico da realização de uma racionalidade de que somos mais os actores do que os autores: «Neste momento, *grosso modo*, os Estados Unidos representam o que Hegel entendia por 'espírito do mundo' [*Weltgeist*] [...] o destino do mundo está intimamente ligado ao dos Estados Unidos. E o dos Estados Unidos ao do mundo.»[8]

3. HÁ UM IMPÉRIO AMERICANO?

Eduardo Lourenço não precisou de esperar pelo ressurgimento do interesse académico em torno dos estudos sobre o império e o imperialismo, na senda da obra, hoje já um clássico, de Antonio Negri e Michael Hardt[9].

Não há império sem violência, mas só a violência não chega para fazer um império. O pensador português tem disso perfeita consciência, chamando a atenção para o facto de que um dos maiores sinais de poder é a renúncia à violência gratuita. Só os poderosos podem manter a espada na bainha, deixando o tempo e a diplomacia fazer que a relação de forças coloque tudo no seu lugar natural, no que concerne ao sistema internacional. Ao contrário, por exemplo, dos projectos imperiais serôdios das duas potências europeias que chegaram atrasadas ao estatuto de Estados, a Itália e a Alemanha — e que sufocaram no mar de violência desmesurada que provocaram —, os EUA, bem pelo contrário, no auge do seu poderio mostraram capacidade de contenção quando, senhores exclusivos da arma atómica, não a usaram contra a União Soviética, mesmo na sequência da crise do bloqueio de Berlim (1948)[10].

Com a excepção dos períodos em que os interesses geo-estratégicos de Lisboa e Washington estiveram abertamente em rota de colisão (1941-2 e 1961), a maioria dos testemunhos que podemos recolher no discurso lusíada sobre a América é francamente favorável, às vezes de um modo surpreendente.

Registemos, apenas, alguns casos. Desde logo o projecto do nosso primeiro embaixador nos EUA, o Abade Correia da Serra, amigo de Jefferson e Madison, que pretendia, a partir do Brasil, estabelecer uma parceria estratégica entre um Portugal brasileiro e monárquico e uma América do Norte republicana e federal. Ou, em 1870, o grande Andrade Corvo, o primeiro europeu que não se limitou a antecipar a tendência de fundo para a hegemonia norte-americana no século XX, mas que a «viu» nos detalhes mais pictóricos: previu a I Guerra Mundial e identificou o papel crucial dos Açores na estratégia atlântica e global dos EUA[1].

Mais subtil é a posição de Eça de Queirós, espreitando, na condição de jovem jornalista, uma nova arma da guerra naval, o couraçado *Miantanomah*, fundeado no Tejo, a caminho da Rússia, como parte da corte diplomática que levaria Washington a obter a cedência, por um preço módico, do grande território do Alasca. Eça, nesse distante ano de 1866, analisa uma América bifronte. Por um lado, a nação que representaria a emergência de um futuro tecnológico, desumano e sem alma[2]. Por outro lado, a América que, em nome de um ideal de igualdade, aceitou dilacerar-se numa guerra civil, que seria a primeira guerra da era industrial[3].

Surpreendentemente, ou não, foi Salazar quem melhor caracterizou o lugar da América no mundo após a II Guerra Mundial. Com efeito, o novo poderio de Washington não se limitaria a ser uma substituição dos impérios anteriores, era também um novo estilo no exercício do poder, que Salazar designava como «hegemonia plebiscitada»[4].

Para Eduardo Lourenço, por seu turno, a América é entrevista a partir da condição permanentemente excêntrica de Portugal. Habitando a periferia ocidental do Velho Continente, mas sempre dominado por um impulso centrífugo para outros destinos, basicamente não europeus, entre os quais se situa a América[5].

2. OS EUA E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Entre os leitores portugueses de Eduardo Lourenço, julgo que terá sido Miguel Real quem mais profundamente compreendeu a importância da meditação do autor de *Heterodoxia* sobre os Estados Unidos. No seu estudo, cujo primeiro volume saiu muito recentemente, Miguel Real promete mesmo dedicar a esse tema uma extensão muito considerável[6]. Com efeito, Real propõe a existência de um dispositivo metodológico comum no tratamento conferido

Representações da América no pensamento de Eduardo Lourenço

Viriato Soromenho-Marques

1. Eduardo Lourenço e a tradição portuguesa

As representações dos Estados Unidos da América no pensamento português situam-se, na grande maioria, num terreno positivo, diria mesmo favorável.

As acusações de «antiamericanismo» não colhem fundamento visível e seguro nos grandes vultos da nossa cultura. Em Portugal, recuperando uma trindade categorial que propusemos num outro estudo, o máximo que encontramos face aos EUA é uma «hostilidade funcional» (o grau mais baixo na classificação da hostilidade na representação do Outro). Curiosamente, foi o Estado Novo (e o seu líder, António de Oliveira Salazar) que mais intensamente protagonizou esse tipo de hostilidade contra a América, baseada na divergência de interesses estratégicos objectivos. Com efeito, quando em 1961 a Embaixada dos EUA em Lisboa vê os vidros das suas janelas serem apedrejados por uma multidão «espontaneamente» ululante, o que estava em causa era a diferença diametral dos lugares ocupados por Lisboa e Washington no contexto geopolítico da descolonização.

Ao contrário da hostilidade funcional, que jamais abandona o campo da racionalidade, embora estratégica, as outras duas modalidades de hostilidade, a «estrutural ou paternalista» e a «ontológica» já entram num terreno movediço da destruição profunda da identidade e qualidade intrínseca do Outro. Dizer, como o fez Heidegger na sua clássica entrevista à revista *Spiegel*, que só se pode pensar em alemão e grego antigo, é lançar na indigência, através de um golpe de soberbo paternalismo, o património riquíssimo de pensamento produzido em todas as outras grandes línguas europeias, só para ficarmos no Ocidente. Mas a recusa mais brutal do Outro é a «ontológica». Quando os burocratas nazis decidiram, no início de 1942, nas tranquilas margens do lago Wannsee, criar uma solução industrial para a *Endlösung* da questão judaica estavam a levar até ao cabo mais extremo a longa e milenar hostilidade ontológica de que os judeus têm sido vítimas.

ARISTÓTELES, *Poética*, trad. de Eudoro de Sousa, 6.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

BAPTISTA, Maria Manuel, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Asa, 2003.

LOURENÇO, Eduardo, «A Europa e a Questão do Imaginário. A Europa e o (Seu) Imaginário», *in* AA.VV., *Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo*, Lisboa, Edições Fim de Século, 1999.

———, «Breve Esclarecimento», *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, 6.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2000.

———, «Crítica, Obra e Tempo», *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Presença, 1994.

———, «Da Literatura como Interpretação de Portugal (De Garrett a Fernando Pessoa)», *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, 6.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2000.

———, «Em Torno do Nosso Imaginário», *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999.

———, «Identidade e Memória», *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

———, «Nós e a Europa: Ressentimento e Fascínio», *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

———, «O Imaginário Português Neste Fim de Século», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 763, Lisboa, 29 Dez. 1999, pp. 20-3.

———, «O Irrealismo Poético ou a Poesia como Mito», *Tempo e Poesia*, 2.ª ed., Lisboa, Relógio d'Água, 1987.

———, «Portugal como Destino: Dramaturgia Cultural Portuguesa», *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999.

———, «Um Heterodoxo Confessa-Se», *in* José Gil e Fernando Catroga, *O Ensaísmo Trágico de Eduardo Lourenço*, Lisboa, Relógio d'Água, 1996.

PEREIRA, M. Baptista, pref. a Paul Ricœur, *A Metáfora Viva*, Porto, Rés, 1983.

RICŒUR, Paul, *Do Texto à Acção*, Porto, Rés, s. d.

———, *Tempo e Narrativa*, trad. de Constança Marcondes César, tomo I, Campinas/S. Paulo, Papirus, 1994.

———, *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Edições 70, 1999.

SILVA, M. L. P. F., «Finitude e Narração: O Texto na Perspectiva Hermenêutica», *in* AA.VV., *Encontro de Filosofia. O Texto Filosófico, 11, Coimbra, 1996*, Associação de Professores de Filosofia, Coimbra, 1997, pp. 99-112.

[27] *Ibid*., p. 29.

[28] Cf. Aristóteles, *Poética*, trad. de Eudoro de Sousa, 6.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, 1447a e 1151b.

[29] Paul Ricœur, *Do Texto à Acção*, ed. cit., p. 24.

[30] Idem, *ibid*.

[31] Cf. idem, *ibid*., p. 25.

[32] Eduardo Lourenço, «O Irrealismo Poético ou a Poesia como Mito», *Tempo e Poesia*, ed. cit., p. 66.

[33] Eduardo Lourenço, «Portugal e a Europa», *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, p. 14.

[34] Cf. Eduardo Lourenço, «A Europa e a Questão do Imaginário — A Europa e o (Seu) Imaginário», *in* AA.VV., *Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo*, Lisboa, Edições Fim de Século, 1999, p. 14.

[35] Idem, *ibid*.

[36] *Ibid*.

[37] Cf. Eduardo Lourenço, «Portugal como Destino: Dramaturgia Cultural Portuguesa», *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 14.

[38] Idem, «A Europa e a Questão do Imaginário — A Europa e o (Seu) Imaginário», in AA.VV., *Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo*, ed. cit., p. 15.

[39] Cf. idem, *ibid*., p. 13.

[40] Cf. idem, «O Imaginário Português Neste Fim de Século», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias,* Lisboa, n.º 763, 29 Dez. 1999, pp. 20-3. As narrativas foram a mediação privilegiada por Lourenço para aceder à compreensão da cultura portuguesa, da história, bem como dos traços ontológicos identitários do (ser) português. Considere-se, no entanto, que numa fase posterior Lourenço passa a considerar como significativas para a compreensão do nosso imaginário, as representações patentes noutras dimensões como a pintura, a escultura e o cinema.

[41] Idem, «Em torno do Nosso Imaginário», *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, ed. cit., p. 87.

[42] Idem, «Identidade e Memória», *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, ed. cit., p. 9.

[43] Idem, *ibid*.

[44] Cf. idem, «Nós e a Europa: Ressentimento e Fascínio», *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, ed. cit., pp. 29-30.

[45] Idem, «Portugal como Destino: Dramaturgia Cultural Portuguesa», *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, ed. cit., p. 32.

[46] Idem, «Crítica, Obra e Tempo», *O Canto do Signo*, ed. cit., p. 50.

[47] Paul Ricœur, *Do Texto à Acção*, ed. cit., p. 217.

[48] Idem, *ibid*.

[49] Miguel Baptista Pereira, pref. a Paul Ricœur, *A Metáfora Viva*, Porto, Rés, 1983, ed. cit., p. 23.

[50] Paul Ricœur, *Do Texto à Acção*, ed. cit., pp. 218-9.

[51] Idem, *ibid*., pp. 219-20.

[52] Cf. Eduardo Lourenço, «Portugal como Destino: Dramaturgia Cultural Portuguesa», *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, ed. cit., p. 16.

[53] Cf. Eduardo Lourenço, «Crítica, Obra e Tempo», *O Canto do Signo*, ed. cit., pp. 50-1.

[54] Paul Ricœur, *Do Texto à Acção*, ed. cit., p. 220.

[55] Eduardo Lourenço, *Tempo e Poesia*, ed. cit., p. 38.

Portugal, tem sido a literatura e é-o desde os seus primeiros ensaios de crítica literária até às primeiras tentativas de analisar Portugal e a cultura portuguesa.» (Maria Manuel Baptista, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Asa, 2003, p. 257.)

[2] Eduardo Lourenço, «O Irrealismo Poético ou a Poesia como Mito», *Tempo e Poesia*, 2.ª ed., Lisboa, Relógio d'Água, 1987, p. 70.

[3] Paul Ricœur, *Do Texto à Acção*, Porto, Rés, s.d., p. 121.

[4] Cf. Paul Ricœur, *Teoria da Interpretação*, Lisboa, Edições 70, 1999, p. 48.

[5] Cf. idem, *Do Texto à Acção*, ed. cit., p. 121.

[6] Idem, *ibid*., p. 121.

[7] «Já não se trata de definir hermenêutica pela coincidência entre o génio do leitor e o génio do autor. A intenção do autor, ausente do seu texto, tornou-se, ela própria, uma questão hermenêutica.» (*Ibid*., p. 42.)

[8] Cf. Paul Ricœur, *Teoria da Interpretação*, ed. cit., p. 99.

[9] Idem, *Tempo e Narrativa*, trad. de Constança Marcondes César, t. I, Campinas/S. Paulo, Papirus, 1994, p. 120.

[10] Cf. Eduardo Lourenço, «Um Heterodoxo Confessa-Se», *in* José Gil e Fernando Catroga, *O Ensaísmo Trágico de Eduardo Lourenço,* Lisboa, Relógio d'Água, 1996, p. 54.

[11] Cf. idem, *ibid*., p. 54.

[12] *Ibid*., p. 52.

[13] «Essas 'imagens' são de duas espécies: uma diz respeito àquilo que, por analogia com o que se passa com os indivíduos, se poderia chamar 'esquema corporal', imagem condicionante do agir colectivo cuja leitura só *à rebours* pode ser feita, pois são os actos decisivos dessa colectividade que permitem induzi-la; a outra é de segundo grau, e constituem-na as múltiplas perspectivas, inumeráveis *retratos* que consciente ou inconscientemente todos aqueles que por natureza são vocacionados para a autognose colectiva (artistas, historiadores, romancistas, poetas) vão criando e impondo na consciência comum.» (Eduardo Lourenço, «Breve Esclarecimento», *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, 6.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2000, p. 18.)

[14] Idem, *ibid*.

[15] Cf. *ibid*.

[16] Eduardo Lourenço, «Crítica, Obra e Tempo», *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Presença, 1994, p. 51.

[17] Idem, *ibid*., p. 49.

[18] Idem, «Em torno do Nosso Imaginário», *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 87.

[19] Paul Ricœur, *Tempo e Narrativa*, ed. cit., p. 60.

[20] Cf. Idem, *ibid*., p. 123.

[21] Eduardo Lourenço, «Da Literatura como Interpretação de Portugal (De Garrett a Fernando Pessoa)», *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 95.

[22] M. Baptista Pereira, pref. a Paul Ricœur, *A Metáfora Viva*, Porto, Rés, 1983, pp. 23-4.

[23] Cf. Paul Ricœur, *Tempo e Narrativa*, ed. cit., pp. 11-14.

[24] Cf. M. L. P. F. Silva, «Finitude e Narração: o Texto na Perspectiva Hermenêutica», *in* AA.VV., *Encontro de Filosofia — O Texto Filosófico, 11, Coimbra, 1996*, Coimbra, Associação de Professores de Filosofia, 1997, p. 109.

[25] Paul Ricœur, *Do Texto à Acção*, ed. cit., p. 29.

[26] Idem, *ibid*., p. 30.

o ponto de vista de Eduardo Lourenço sobre algumas épocas ou momentos da nossa história como possuidoras de uma imagem própria. São precisamente as imagens geradas pelo *muthos* das intrigas ficcionais e históricas edificadas a partir da *empeiria* portuguesa que Eduardo Lourenço considera a base da configuração de Portugal como *um país que tinha um império*[52], vigente durante muitos séculos na consciência dos portugueses.

O discurso literário opera uma suspensão da realidade comum, assumindo deste modo uma dimensão «irreal». Graças à suspensão da percepção ordinária dá-se uma intensificação da nossa visão da realidade, segundo o princípio do aumento icónico, permitindo refazê-la. A imaginação é, pois, «produção de um mundo que não é deste mundo»[53], produz um irreal. Joga-se aqui o poder da imaginação criadora como «jogo livre com possibilidades, num estado de não compromisso em relação ao mundo da percepção ou da acção»[54].

A imaginação humana tem necessariamente uma intriga cujo suporte é o literário.

Assim, o que é determinante na constituição da identidade pessoal ou colectiva não são os factos considerados objectivamente, mas as imagens que se solidificam, por meio das narrativas, na memória dos indivíduos e das colectividades. Então, o autoconhecimento de um povo, tal como a historiografia se propõe decifrá-lo, não cria o sentido desse percurso, não capta o que há de permanente sob a mudança, o paradoxalmente *inalterável* ou subsistente através da sucessão dos tempos. O conceito de identidade que dá sentido à vida de uma colectividade pode comparar-se àquilo que os românticos designavam de «alma dos povos», metáfora definidora do que ao longo da história permanece como essencial e próprio de um povo.

Não será tanto a história mas as imagens que a partir dela os portugueses foram forjando de si próprios e se materializaram na nossa literatura, como já referimos, que constituem o mais fiel depositário das refigurações permanentes da nossa identidade, que, cremos nós, Eduardo Lourenço designaria não apenas como narrativa mas imaginária.

É *poeticamente* que habitamos o mundo ou *não o habitamos*.[55]

NOTAS

1 «Na verdade, quase poderíamos afirmar que existe na obra de Lourenço uma única obsessão que sobredetermina todos os outros interesses. Essa fixação, simultaneamente temática e emocional, chama-se 'Portugal' e revela-se ao longo de 60 anos de um infatigável labor crítico em torno deste objecto que na obra de Lourenço se reveste de um carácter gnoseológico-passional, quer dizer, simbólico. [...] a via de acesso a este objecto privilegiado de reflexão,

é geradora e configuradora das imagens definidoras do que somos enquanto identidade colectiva. Isso não significa contudo que os ensaios que escreve ou as interpretações que realiza não mergulhem as suas raízes na realidade concreta. A tentativa de construção do nosso passado efectuada por Eduardo Lourenço, apoiada fundamentalmente na literatura, torna então incontestável a tese de que as imagens derivam da linguagem.

> O discurso literário, tanto como qualquer estrutura de obra não literária, não é jamais da ordem da *afirmação*, mas da *negação*, ou, melhor, da *suspensão* do mundo tal como este se apresenta enquanto correlato natural da percepção ou do discurso banal que o visa. [...] Um poema reenvia ao mundo, mas está ao *mesmo tempo* no lugar do mundo a que reenvia. Em suma, toda a obra de arte é enquanto tal (mesmo uma catedral) um irreal.[46]

Afirmar que há uma estrutura linguageira das imagens, que elas «são faladas antes de serem vistas» conduz, na sua perspectiva, ao afastamento de duas falsas evidências: uma «segundo a qual a imagem seria, primeiro e por essência, uma 'cena' desenvolvida num 'teatro' mental perante o olhar de um 'espectador interior'»[47], e simultaneamente «aquela segundo a qual esta entidade mental seria o tecido em que talhamos as nossas ideias abstractas»[48]. A imagem não é expressão de uma ideia ou de uma percepção prévias, mas a palavra é constitutiva do devaneio (*rêverie*). Será necessário então pressupor que, diferentemente de uma fenomenologia da percepção, as coisas são primordialmente ditas.

Imaginar é pois descobrir novas pertinências predicativas, é construir a pertinência na impertinência, «é reestruturar campos semânticos até então opostos, assimilando-os entre si e, por isso, é no terreno do discurso que se deve situar a imaginação criadora»[49]. A imagem é a significação emergente e a imaginação produtiva «é a própria operação de colher o semelhante procedendo à assimilação que responde ao choque semântico inicial»[50]. Por isso, é no domínio do discurso, e não no da percepção, que se deve situar a imaginação criadora ou produtora. Como se explica, deste modo, o aspecto quase sensorial da imagem?

A imaginação «é um jogo livre com possibilidades, num estado de não compromisso em relação ao mundo da percepção ou da acção. É neste estado de não compromisso, que ensaiamos ideias novas, valores novos, novos modos de estar no mundo»[51]. A imagem coloca-nos então perante um novo mundo.

A inovação semântica emergente da tessitura da intriga que toda a narrativa envolve, seja ela obra de ficção ou de busca de inteligibilidade de acontecimentos reais que adquirem o seu sentido configurados como História, justifica

Trata-se, na verdade, de «um mundo que nos invade e no qual estamos imersos enquanto esse imaginário existe»[36], um mundo em função do qual é possível qualquer coisa como a autognose[37] ou, como diria Vergílio Ferreira, refere Eduardo Lourenço, um mundo que nos existe e que nos confere, por esse facto, uma identidade que «sem ela seria da ordem do não-identificável e, em última análise, do não existente»[38].

Há entre as narrativas de ficção e as narrativas históricas com pretensão ao conhecimento um parentesco indiscutível. Tal como a ficção narrativa não é sem referência, a referência própria da História não é sem parentesco com a referência «produtora» da narrativa de ficção. O passado não é irreal mas a sua reconstrução exige a imaginação.

É graças à articulação que se estabelece entre a referência indirecta do passado e a referência produtora da ficção que é possível construir a identidade. Esta configura-se no imaginário[39], nas narrativas[40] que o preservam, e nas interpretações sucessivas que o refiguram, e por isso pode Lourenço defender: «teremos o Portugal de Garrett, o Portugal de Herculano, o Portugal de Júlio Dinis, o Portugal de Camilo, o Portugal de Eça de Queirós»[41]. Entende, deste modo, a construção da identidade do indivíduo, grupo ou nação como tarefa constante que se confunde com a sua própria existência. Existência esta que «não é nunca um puro dado, adquirido de uma vez por todas, mas o acto de querer e poder permanecer conforme ao ser ou ao projecto de ser aquilo que se é»[42].

A questão da identidade, individual ou colectiva, liga-se «à memória, reactualização incessante do que fomos ontem em função do que somos hoje ou queremos ser amanhã»[43]. A identidade forja-se no imaginário daqueles que estão vocacionados para a autognose colectiva e que salvaguardam a memória de um povo: são os poetas, os romancistas, os historiadores[44]. Como afirma Lourenço, «Portugal existe porque existiu e existiu porque Camões o salvaguardou na sua memória, como a dos Hebreus se perpetua na Bíblia»[45].

Os inumeráveis retratos que vão tecendo estes e outros autores repercutem-se em diversas dimensões, mas são as narrativas literárias a sua mediação privilegiada. Nestas, Eduardo Lourenço colhe imagens, temas, mitos, crenças, valores, ou seja, todo um universo simbólico que define os traços próprios do que somos como povo e como portugueses, com um passado e uma memória, uma identidade que se forjou e exaltou com os Descobrimentos e de que a aventura colonial foi a consequência.

Na sua meditação sobre as imagens originárias das narrativas que ao longo do tempo construímos, Eduardo Lourenço *assume* o imaginário português como uma realidade linguageira. Como já referimos, as imagens não são para ele o reflexo imediato dos factos históricos objectivamente considerados, porquanto a linguagem corporizada nos textos literários, históricos e míticos

texto de natureza reflexiva, articulando-os num sentido novo. Dessa tarefa surge uma configuração peculiar a partir da qual é possível construir uma certa imagem de Portugal.

A convicção lourenciana de que as imagens originárias das narrativas que configurámos ao longo da história e que se encontram presentes nos textos literários, históricos e míticos são geradas, não a partir da percepção da realidade, mas constituem elas mesmas uma estrutura linguageira, aproximam-no da tese de Ricœur segundo a qual as imagens derivam da linguagem, são faladas antes de serem vistas.

Parece assim impossível sustentar qualquer abordagem da questão da identidade «fora» do imaginário. «A nossa identidade, fundamento da nossa autonomia, é de ordem essencialmente cultural, isto é, de enraizamento no imemorial. Antes do seu nascimento político, Portugal é já uma longa memória, uma tradição, sobretudo uma língua com potencialidades de escrita e de imaginário.»[33]

Da mesma forma que a metáfora representa o momento de criatividade e de inovação semântica da linguagem, também a narrativa tem o poder de criar sentidos inéditos ao articular numa intriga uma diversidade de acontecimentos.

A narrativa histórica só por si, como salientámos anteriormente, não nos pode conferir um estatuto identitário. Com efeito, só a vinculação a um imaginário que tenha um conteúdo — representações partilhadas no domínio das crenças, dos valores, das referências a uma tradição e a uma memória — e um modo característico de funcionamento nos pode conferir esse estatuto.

A reflexão lourenciana sobre a obra de escritores e poetas portugueses, sobre a memória colectiva preservada na mitologia e dramaturgia nacionais, conduziu-nos à afirmação de que a imaginação não se liga à percepção mas possui a estrutura da peripateia de uma intriga. Afirmar que o imaginário tem a estrutura de um enredo, que o seu *muthos* não tem origem em associações decorrentes da percepção, equivale a propor uma nova concepção de representação da realidade: a realidade é um efeito do elemento simbólico e do imaginário, e não o contrário.

Sendo essencial na arquitectura global do nosso destino, o imaginário não se situa no simples prolongamento do real, como sublimação dele ou compensação da sua ausência[34]. O decisivo é que, uma vez constituído,

> [...] ele seja para o indivíduo, o grupo, a microssociedade, um povo, uma civilização, aquela espécie de reservatório de imagens, mais visão e mais vidas que as dos sonhos, mas tão dinâmicas como eles, que em vez de serem transfiguração ou simulacro da cena real têm o poder de a orientar e de lhe conferir um sentido que a sucessão de vida empírica não comporta.[35]

ção, só é reconhecido como tal e só pode esclarecer-se «na medida em que é narrável de uma forma ou de outra»[30]. Daí que a *poiesis* em sentido aristotélico, *mimesis* por meio de um *muthos*, que Ricœur recupera, deva aplicar-se tanto a um texto narrativo como a um poema, ou a um ensaio[31]. O ensaio é *poiesis*, no sentido originário, ficção, porque corresponde a um modo de fazer/configurar a experiência particular do autor.

Podemos apresentar Eduardo Lourenço como um hermeneuta do modo como os portugueses configuram a sua existência, na(s) história(s), nos mitos e na literatura, em todo o seu imaginário mas, simultaneamente, como um criador (ensaísta) cujo discurso ficcional *imita* a realidade e a experiência portuguesa, a sua vivência da temporalidade, tornando-o participante na construção de um imaginário de onde também emerge a sua obra. Ela representa uma ligação assinalável ao mundo real português, constituindo este a referência a partir da qual *ensaia* representações possíveis do que significa para os portugueses sê-lo. «A imaginação [...] não sobrevoa o mundo, não plana sobre ele como um véu de mágica, mas é o convívio contínuo e concreto dos homens com o mundo, o contacto primitivo e original que a realidade da linguagem humana encarna.»[32]

Em consonância com a hermenêutica contemporânea, aprendemos de Eduardo Lourenço a valorização do literário e reconhecemos a sua importância para o esclarecimento da existência humana, cuja compreensão tem como ponto de partida a tradição que nos chega pela linguagem, mas também pelo *muthos*, pela poética do mundo que ela já configurou. O sentido do homem e da sua história só podem captar-se na grande digressão dos signos de humanidade depositados nas obras de cultura, sobretudo articulados e trazidos até nós pela literatura. Esta, enquanto depositária de tradições, de valores, de costumes, é hoje essencial para a clarificação da acção individual e colectiva, da identidade dos indivíduos e dos povos, pois na escrita é produzida uma configuração de mundo onde se propõe um certo ensaio e experimentação de valores. Assim, só compreendemos o mundo pelo modo como os outros já configuraram o real, sobretudo através de um diálogo permanente com as produções do seu imaginário, de onde se desprendem imagens fundamentais para a construção da identidade dos indivíduos ou de uma colectividade.

Dado o seu desejo de produzir imagens da realidade portuguesa, de constituir-se como um espelho que permita reflectir a vida e o drama de pessoas reais e concretas a braços com a tarefa de compreender o seu destino, o ensaísmo lourenciano pode colocar-se no mesmo plano de outras formas de literatura. Nele descobrimos a conjugação de elementos característicos da intriga romanesca: um país, uma história, mitos, valores, personagens, projectos, isto é, uma conjugação de elementos que Lourenço reinterpreta, num

Gadamer e Ricœur sublinharam, como é sabido, que a experiência humana do mundo é linguística e hermeneuticamente mediada, já que o homem procura articular em discurso o carácter temporal da sua experiência no mundo. A hermenêutica sublinha a condição «linguageira» de toda a experiência humana, a sua acessibilidade à palavra, bem como a necessidade de um desvio pelo tesouro dos símbolos no seio dos quais a mesma existência vem à consciência, para explicitar a sua pluralidade de sentidos.

A articulação da experiência temporal do existir, também o afirmou a hermenêutica contemporânea, acontece de forma privilegiada nos textos narrativos, pela produção da intriga onde se imitam as acções de homens reais e concretos, heróis e malfeitores, agentes do bem e do mal, praticantes da virtude e do vício[23]. A produção de uma intriga é *mimesis praxeos*, e constitui, por isso, uma configuração da realidade histórica, cultural, política, ideológica e religiosa, que oferece ainda a possibilidade de múltiplas leituras. A actividade narrativa é uma condição da experiência prática, temporal do homem no mundo. O mundo da *praxis* humana é sempre narrativamente pré-figurado, está sempre já articulado por meio de signos, regras, costumes e valores que permitem que as pessoas se entendam ou divirjam na constituição da sua identidade[24].

Este ponto de partida permite-nos também pensar em que medida esta actividade humana de produção de textos, designada por Aristóteles como *poiesis* ou arte de imitar a realidade pela ficção, se apresenta como configuradora do mundo e da realidade práxica em que decorre a existência humana. Todo o texto encerra uma configuração de mundo, na medida em que é uma produção ficcional na qual o seu autor imita a realidade vivida, pois a «ficção é *fingere*, e *fingere* é fazer»[25]. O domínio do literário, em sentido aristotélico, o mundo da ficção, proporciona então «uma ligação assinalável com o mundo real»[26], que constitui a referência a partir da qual a imaginação produtora ensaia configurações possíveis do mundo da vida «para experimentar a sua consistência e a sua plausibilidade»[27].

Produzir um texto é ainda uma actividade (um fazer) que se inscreve no domínio da práxis, isto é, das acções dos homens. A arte da imitação pela linguagem proporciona ao escritor uma configuração do seu mundo e é, na opinião de Aristóteles, o que faz dele um poeta[28]. Este procura compreender o seu mundo, interpretando-o na sua obra, que se apresenta como a mediação através da qual se compreende também a si mesmo como ser histórico, inserido no mundo da vida.

Tendo a existência humana um carácter temporal e finito, o caminho da sua compreensão pelo homem é inevitavelmente marcado pela possibilidade de ser narrada, não apenas porque «o que se desenvolve no tempo pode ser contado»[29] mas, sobretudo, porque todo o processo temporal exige articula-

na sua máxima irrealidade» ou confererm à «*irrealidade humana*» a sua «máxima realidade»[17].

Na verdade, as representações ficcionais efectuam um corte com a realidade quotidiana, suspendendo-a, abrindo caminho a uma reconfiguração onde se redimensiona a experiência temporal e se instauram modelos simbólicos através dos quais a *praxis*, neste caso a portuguesa, é redescrita: «a realidade será o fruto do sonho que a antecede e a configura»[18]; «A imitação ou representação é uma actividade mimética enquanto produz algo, a saber, precisamente a disposição de factos pela tessitura da intriga.»[19]

A tese de Ricœur, que, ao que tudo indica, o nosso autor partilha, sobre a ficção como o caminho privilegiado da *redescrição* da realidade humana, recorda-nos a teoria da iconicidade desenvolvida por Dagognet. Esta teoria representa o poder de transcrição, de metamorfose e até de criação da própria realidade. Paul Ricœur defende que a escrita, tal como a pintura, não é uma cópia da realidade mas um meio para ampliar e dar sentido ao universo. Ora, o aumento icónico que, por analogia, pode ser transposto da pintura para a escrita significa também para Eduardo Lourenço o poder de criação da própria realidade[20]. Assim, graças à imaginação criadora, é possível produzir *novos mundos* inacessíveis à descrição directa e ao *logos* apofântico.

São inúmeros os textos escritos por Eduardo Lourenço em que verificamos o cruzamento entre os mundos projectados pelos textos que leu e a(s) sua(s) proposta(s) de mundo. Deste modo, interpreta os textos reconfigurando-os. Vejamos a este propósito o que escreve acerca de Eça de Queirós:

> De todas as interpretações da realidade nacional da Geração de 70 [...] a mais complexa, a mais obsessiva, ardente, fina e ao fim e ao cabo a mais bem sucedida, por mais adequada transposição mítica, sentido da realidade e criação de imagens e arquétipos ainda de pé, é sem dúvida a de Eça de Queirós. Apesar de todas as críticas que se lhe podem fazer, é um Portugal realmente *presente* que ele interroga e que o interpela.[21]

Assim, enquanto hermeneuta do imaginário português, na sua apropriação dos textos, Eduardo Lourenço dá-nos conta do poder *refigurador* da leitura e do efeito das imagens que esta produz no mundo do leitor:

> O mundo que o poeta engendrou e configurou por meio da linguagem é recriado pelo leitor quando exposto à força imaginativa do texto poético. Neste fenómeno de reverberação vivido na leitura de poemas, a imagem neutraliza e suspende toda a relação ao mundo imediato da percepção e da acção e abre o espaço lúdico das possibilidades ou ensaio de ideias novas, valores novos ou outros modos de ser no mundo.[22]

na outra margem da invenção do mundo dos outros não significa interpretar de forma puramente reprodutora a sua obra, mas antes dispor da distância suficiente para descobrir os *mundos* que nela inventam[11].

> [...] só a pouco e pouco é que o conhecimento mais profundo de Fernando Pessoa se revelou como qualquer coisa que ia além do poético e da ordem estética, impondo-se como uma visão do mundo que punha em causa o discurso dominante em todas as ordens. Pessoa foi, efectivamente, o desarrumador definitivo, naquela época do discurso cultural português.[12]

O discurso ficcional, particularmente as narrativas literárias e históricas, apresenta-se a Lourenço como o lugar paradigmático onde se revelam propostas de *novas formas de vida*, o lugar por excelência onde é acessível a interpretação da identidade portuguesa, expressando como nenhuma outra manifestação cultural «o nosso modo de ser».

Aquilo que o discurso ficcional imita é o mundo do agir humano e a sua dimensão temporal profunda. Ora, Lourenço, como Ricœur, manifesta uma vocação *poética* enquanto *imita*, configura a experiência temporal do nosso existir e ensaia possíveis configurações acerca da nossa realidade. Articula a nossa história literária, enquanto manifestação do imaginário, com a preocupação de descobrir *quem somos* como portugueses. Ao delinear, n'*O Labirinto da Saudade*, o que designa por *imagologia* ou discurso crítico sobre as imagens que de nós temos forjado[13], valoriza à maneira ricœuriana as imagens que designa de segundo grau, ou seja, aquelas que são constituídas pelas múltiplas perspectivas ou «inumeráveis retratos que consciente ou inconscientemente todos aqueles que por natureza são vocacionados para a autognose colectiva (artistas, historiadores, romancistas, poetas) vão criando e impondo na consciência comum»[14]. No entanto, este primeiro esboço de *imagologia portuguesa* centra-se quase exclusivamente sobre imagens de origem literária, sobretudo aquelas que por alguma razão alcançaram uma espécie de estatuto mítico, pela voga, autoridade e irradiação que tiveram e continuam a ter[15].

A sua opção pelas «imagens de segundo grau» deve-se, na nossa opinião, ao facto de estas configurarem e refigurarem *o nosso modo de ser* mas, fundamentalmente, porque oferecem novas propostas de estar e habitar o mundo. Neste caso, a distância criada proporciona, não a facilidade imediata de um sentido, mas a emergência de outras facetas do real, «uma germinação plurivalente de sentidos plausíveis, de múltiplas leituras»[16].

A linguagem poética não é nem pode confundir-se com uma cópia ou uma simples projecção redutora da realidade, ela cria e instaura a própria realidade e, por isso, como diria Eduardo Lourenço, as nossas imagens literárias, enquanto produções do imaginário poético, traduzem a «*realidade humana*

hermenêutico[4]. Ao visarem o ser, não sob a modalidade do ser dado, mas do poder-ser, em que a realidade quotidiana é metamorfoseada graças ao que poderíamos chamar as variações imaginativas da literatura[5], os discursos ficcional e poético abrem novas possibilidades de ser-no-mundo. Por isso, como sublinha Ricœur, «interpretar é explicitar o modo de ser-no-mundo exposto diante do texto»[6].

Ricœur mostra que a autonomia semântica do texto ultrapassa o horizonte vivido pelo autor, de modo que a intenção mental do autor e o significado verbal do texto deixam de coincidir e, por isso, liga a hermenêutica à noção de «mundo do texto»[7], libertando-a da noção de genialidade ou da estrutura do texto.

Verificámos que Eduardo Lourenço renuncia, igualmente, a uma concepção psicologizante da hermenêutica, orientando a sua interpretação textual, não na direcção do espírito do autor, mas na do sentido imanente aos textos e ao mundo para que eles abrem. O que ambos procuram no processo de interpretação do texto é a apropriação do sentido do próprio texto, isto é, a referência de segundo grau para que este abre. O sentido de um texto não é, assim, algo de oculto, mas algo de descoberto. E o que de facto importa compreender não é a situação inicial do discurso, mas o que aponta para um mundo possível, graças à referência não ostensiva do texto. A compreensão não tem a ver com o autor e a sua situação, antes visa apreender as posições de mundo descortinadas pela referência do texto[8]. Desta forma, a obra não é uma realidade encerrada sobre si mesma — dela desprende-se um mundo possível. A tarefa do leitor é preencher as lacunas, as indeterminações e as ambiguidades que o autor do texto deixa em aberto. «O que um leitor recebe é não somente o sentido da obra, mas por meio de seu sentido, a sua referência, ou seja, a experiência que ela faz chegar à linguagem e, em última análise, o mundo e a sua temporalidade, que ela exibe diante de si.»[9] A leitura constitui-se, desta forma, como um acto de apropriação e não de posse, em que o leitor se desapropria do seu horizonte imediato, acolhendo as novas possibilidades de estar-no-mundo abertas pela ficção.

Em Eduardo Lourenço encontramos também um intérprete profundamente *implicado*, que não procura na sua leitura um encontro ou uma coincidência com o «génio» dos autores, mas visa apropriar-se dos *mundos* abertos pelas representações da ficção literária, tornando-se, a partir desta sua condição de leitor implicado, um *criador de Portugal*. Neste processo, parece-nos que Eduardo Lourenço passa para o lado dos criadores a *tempo inteiro*, daqueles que, por meio da poesia e da ficção, nos propõem novas formas de habitar a realidade quotidiana, realizando assim aquele seu fascínio de conseguir que o impacto da obra dos outros se transforme nele em qualquer coisa criativa[10]. Não podemos deixar de concordar com o autor quando este afirma que ficar

em Eduardo Lourenço uma natureza hermenêutica muito próxima da desenvolvida por Paul Ricœur nos seus estudos sobre problemas como a *identidade pessoal*, *o mal* ou o *tempo*, no que se refere à passagem pela interpretação da linguagem simbólica através da qual, ao longo do tempo, o homem tem procurado esclarecê-los. Desta forma, Eduardo Lourenço considera as produções do imaginário, particularmente a literatura e a poesia, como a «[r]esposta à dificuldade de ser ou ao excesso de realidade que a certas horas parece tombar sobre o homem desenraizando-o do solo natal da vida vulgar»[2]. Aprendeu com Kierkegaard, Camus e Pessoa que a literatura é a melhor forma de continuar a reflexão filosófica sobre a vida.

Profundamente convicto de que a opacidade da experiência humana jamais poderá exaurir-se numa filosofia sistemática no sentido clássico, irá promover o diálogo aberto com todo o tipo de discursos, oferecendo nos seus ensaios o que consideramos uma meditação filosófica essencialmente poética. O fascínio pelo sentido das coisas, colhido na fenomenologia, leva Eduardo Lourenço a tomar as representações imaginárias criadas pelos portugueses como objectos em si mesmos, ainda que proceda à sua análise de um ponto de vista que revela também uma abertura à hermenêutica dos sinais e cifras com que o homem configura a sua existência. Este ponto de partida aproxima-o da posição ricœuriana acerca da actividade ficcional, que, na esteira de Aristóteles, é concebida como arte de «imitar» a realidade, proporcionando configurações possíveis do mundo da vida. O texto ficcional é para ambos os autores o lugar de nascimento de novos modos de ser no mundo, pois o texto cria e instaura a própria realidade. A ficção efectua um corte com a realidade imediata remetendo para uma referência de outra ordem graças às variações imaginativas por ela produzidas. O texto escrito, primordialmente o texto ficcional, abre para uma referência que Ricœur designa de segunda categoria. Isto é, com a escrita há uma abolição do carácter ostensivo da referência. É justamente esta abolição do carácter ostensivo da referência que possibilita o emergir do fenómeno a que Ricœur chama «literatura». O eclipse da referência, no sentido ostensivo ou descritivo, não equivale, no entanto, à abolição pura de toda a referência:

> [...] a abolição de uma referência de primeira categoria, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja libertada uma referência de segunda categoria que atinge o mundo, não apenas ao nível dos objectos manipuláveis, mas ao nível que Husserl designava pela expressão *Lebenswelt* e Heidegger pela de *ser no mundo*.[3]

É, então, a partir desta dimensão referencial da literatura, do seu poder metafórico e simbólico que se coloca para Ricœur o verdadeiro problema

que as áreas de reflexão nem sempre sejam coincidentes, como por exemplo a problemática questão do *mal* em Paul Ricœur, ou a temática do *imaginário* em Eduardo Lourenço, a verdade é que o modo de as abordar apresenta em ambos um cariz marcadamente hermenêutico. Veja-se o reconhecimento da necessidade de decifrar a linguagem simbólica como modo de aceder à compreensão dessas questões, cuja natureza e opacidade o exigem. Quer em Lourenço quer em Ricœur, o discurso ficcional assume um papel determinante enquanto «solução» não especulativa mas poética para temas profundamente enraizados na existência humana e cujo sentido assume uma expressão simbólica.

Para acompanhar o pensamento de Lourenço sobre *o imaginário cultural português* parecem-nos essenciais os ensaios «Psicanálise Mítica do Destino Português» (1978), «Portugal como Destino: Dramaturgia Cultural Portuguesa» (1991), *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia* (1999) e *Nós e a Europa ou as Duas Razões* (1988), nos quais o autor pensa Portugal, a cultura portuguesa e as representações configuradoras da nossa existência nacional. A construção dessa *imagologia*, enraizada na *praxis* portuguesa, na sua vida empírica e histórica, descreve a nossa forma singular de habitar a realidade, devolvendo aos portugueses as imagens que estes fazem de si próprios.

Ao tomar como objecto de análise a realidade cultural portuguesa, as narrativas históricas, míticas e literárias como mediação configuradora privilegiada do que *fomos* e *somos* como identidade colectiva singular, Eduardo Lourenço problematiza hermeneuticamente, desde as suas origens, a nossa realidade cultural. Caracteriza-nos como um povo profundamente sonhador e imagético que ao longo da sua existência sempre teve dificuldade em ver-se com realismo.

O nosso objectivo não é seguir meticulosamente a problemática questão da existência de uma cultura portuguesa ou da cultura em Portugal, que directa ou indirectamente o autor abordou desde o início do seu percurso intelectual, especificamente aquando da sua colaboração nas revistas *Vértice* e *Bicórnio*, mas reflectir a partir da leitura hermenêutica que Lourenço realiza sobre os discursos que configuram as auto-representações dos portugueses e o contributo dessa *imagologia*, enquanto processo de refiguração, para a clarificação/complexificação da imagem que os portugueses têm de si próprios. Pretendemos pensar o modo como o imaginário lourenciano se torna determinante para a clarificação e complexificação do que define como «o ser português», como fundamenta a relação entre *identidade* e *imaginário*, passando pela análise das auto-representações, primordialmente de origem literária, que o imaginário português tem produzido.

Encontrar o sentido da nossa existência como povo equivale então à interrogação sobre as representações que constituem o nosso imaginário[1] e assume

Eduardo Lourenço, hermeneuta do imaginário português

Maria Teresa Rodrigues

EDUARDO LOURENÇO pode situar-se entre aquele conjunto de vozes críticas excepcionais que muito raramente surgem no panorama intelectual de um país: um ensaísta disponível para pensar o que na singular história de Portugal como país e como povo merece ser pensado... e mesmo o que não merece.

A diversidade de temáticas por ele abordadas, da filosofia à literatura, da política à pintura, expressão da sua inquietação de espírito, da sua vontade de romper com um certo espírito ortodoxo, sugeriu-nos a possibilidade de integrar o seu pensamento nas preocupações mais profundas da filosofia contemporânea, que tem no sentido da existência humana como temporalidade, na análise da identidade pessoal e colectiva o seu núcleo fundamental.

A constituição da identidade portuguesa, problema central na obra de Eduardo Lourenço, apresenta-se-lhe como equivalente à pergunta dos portugueses acerca do sentido da sua própria existência enquanto indivíduos constituídos como povo. Parece-lhe impossível responder a esta questão fora do imaginário colectivo que nos constitui, longe do conjunto de representações partilhadas no domínio das crenças, dos valores e das referências a uma tradição e a uma memória colectivas.

Compreender o que *fomos* e *somos* não é então possível se se remeterem para a sombra as produções do imaginário, guardião dos projectos, das fantasmagorias da acção, em suma, da *rêverie* de uma comunidade humana.

Deste modo, a nossa reflexão sobre a obra de Eduardo Lourenço começou por estruturar-se a partir da filosofia contemporânea, particularmente do pensamento de Paul Ricœur, onde podemos colher os conceitos necessários ao enquadramento filosófico da nossa meditação e por nos parecer possível estabelecer entre os dois autores pontos de ligação de relevância assinalável. Ambos os pensadores reflectem sobre as construções do imaginário nas suas dimensões poética e social, sobre a ficção, as narrativas históricas e míticas enquanto produções configuradoras dos traços identitários de um povo. Ainda

———, «Filosofia e Sobrerrealismo» [1956/9/25], supl. Cultura e Arte, *O Comércio do Porto*, 25 Set. 1956, p. 5.
———, «O Irrealismo Poético ou a Poesia como Mito» [1957], *Tempo e Poesia*, Lisboa, Relógio d'Água, 1987, pp. 61-71.
———, «Tempo e Poesia» [1959], *Tempo e Poesia*, Lisboa, Relógio d'Água, 1987, pp. 37-41.
———, «Camões-Actéon (Para Um Reexame da Mitologia Cultural Portuguesa)» [1970/3], *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983, pp. 11-30.
———, «Camões e a Visão Neoplatónica do Mundo» [1972/11], *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983, pp. 51-67.
———, «Nova Tematização do Acto Crítico (a propósito de *O Reino Flutuante*)» [1973/7/14], *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 61-6.
———, «Crítica Textual e Morte do Texto» [1975/3/7], *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 67-9.
———, *O Espelho Imaginário. Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, Lisboa, Imprensa Nacional--Casa da Moeda, 1981.
———, «Poesia e Filosofia em Pessoa» [1990], *O Lugar do Anjo. Ensaios Pessoanos*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 53-70.
———, «Antero e a Filosofia ou A Filosofia de Antero» [1991/7/1], *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000, pp. 81-102.
———, «Antero e a Filosofia» [1991/9], *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000, pp. 71-9.
———, *Nós como Futuro*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997.
Védrine, Hélène, *Les Grandes Conceptions de l'imaginaire. De Platon a Sartre et Lacan*, Paris, Librairie Générale Française, 1990.
Simonelli, Thierry, «De Heidegger à Lacan», disponível em <http://dogma.free.fr>, 1998.
Wunenburger, Jean-Jacques, «Les pères fondateurs de la notion d'imaginaire — Gaston Bachelard», *in* Joël Thomas (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998, pp. 11-120.

et Lacan, Paris, Librairie Générale Française, 1990, pp. 150-1, e Thierry Simonelli, «De Heidegger à Lacan», disponível em <http://dogma.free.fr>, 1998.

[43] Jacques Lacan, *Le Séminaire — Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Éd. du Seuil, 1978, p. 60.

[44] Cf. Eduardo Lourenço, *Nós como Futuro*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997.

[45] Jacques Lacan, *Le Séminaire — Livre I. Les Écrits techniques de Freud (1953-1954)*, ed. cit., p. 180. Mas Lacan irá ainda mais longe, pois o 'sintoma' não esconde um sentido, mas provém do não sentido, de uma ausência (que é propriamente o 'real'), quer dizer, não é a palavra que pode 'representar' o sintoma, mas o sentido do sintoma só a palavra 'plena' (enquanto significante) o pode dizer, no mesmo gesto que o promove, a este 'quase-real', a um 'real' simbolizado, quer dizer, para Lacan, a 'imaginário'.
Lacan substituirá então a questão da analítica existencial do *Dasein* pela ideia das três dimensões (Imaginário, Simbólico e Real) e pela primazia da dimensão simbólica (do significante). Mas, embora a noção do simbólico não equivalha à da linguagem em Heidegger, os estudiosos das obras de Heidegger e Lacan não deixam de sublinhar que há uma influência inegável de Heidegger na concepção lacaniana do significante, através da concepção de sintoma, explanada pelo filósofo alemão.

[46] Thierry Simonelli , «De Heidegger à Lacan», disponível em <http://dogma.free.fr>, 1998, p. 12.

[47] São exemplo desta concepção heideggeriana da linguagem assim revista por Lacan os ensaios de Lourenço escritos na década de 70 e recolhidos em *O Espelho Imaginário*. É que, embora se trate de ensaios cuja temática é a pintura, para Lourenço esta é entendida como uma forma de 'linguagem poética e metafísica', onde é absolutamente patente que o Imaginário, o Simbólico e o Real se encontram incontornavelmente entrelaçados.

[48] Eduardo Lourenço, «Crítica Textual e Morte do Texto» [1975/3/7], *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, ed. cit., pp. 67-9, p. 67.

[49] Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 59.

[50] Eduardo Lourenço, «Crítica Textual e Morte do Texto» [1975/3/7], *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, ed. cit., p. 68.

[51] Martin Heidegger, *A Origem da Obra de Arte*, ed. cit., p. 60.

[52] Idem, *ibid*.

BIBLIOGRAFIA

Bachelard, Gaston, *Le Droit de rêver*, 4.ª ed., Paris, PUF, 1978.

Heidegger, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, trad. de Maria da Conceição Costa, Lisboa, Edições 70, 1992.

Lacan, Jacques, *Écrits I*, Paris, Éd. du Seuil, 1966.

———, *Écrits II*, Paris, Éd. du Seuil, 1971.

———, *Le Séminaire — Livre I. Les Écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.

———, *Le Séminaire — Livre II. Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, Éd. du Seuil, 1978.

Lourenço, Eduardo, «*Orpheu* ou a Poesia como Realidade» [1955], *Tempo e Poesia*, Lisboa, Relógio d'Água, 1987, pp. 43-60.

[23] Assim, a uma valorização comum dos mitos no âmbito de uma abordagem ao imaginário artístico não correspondem em Lourenço e Durand metodologias similares ou análogas, embora por vezes registemos *contaminação* de conceitos, que podem fazer surgir o equívoco, pois que acabam por remeter para paradigmas filosóficos (ontológicos e epistemológicos) bastante diferentes e nalguns aspectos até incompatíveis.

[24] Apesar disto, não nos parece tratar-se de uma *violência* à obra de Lourenço situar alguns dos seus ensaios sobre a mitologia cultural (portuguesa, europeia ou norte-americana) numa geral inspiração que é própria da *mitanálise* durandiana. Na verdade, tal como Durand procurou partir das grandes narrativas culturais, que são propriamente os mitos colectivos, para nelas determinar a estrutura do imaginário colectivo que lhes subjaz (tornando-se, deste modo, ele próprio produto e produtor de mitos), também Lourenço procurou surpreender o imaginário cultural, português ou europeu, através dos seus próprios mitos (exemplo mais conhecido desta estratégia é o ensaio «Psicanálise Mítica do Destino Português»).

[25] Eduardo Lourenço, *O Espelho Imaginário. Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981.

[26] «Uma tentativa para repensar o imaginário não como possibilidade de criação e de liberdade à maneira sartriana, mas como o esforço do indivíduo para colmatar a sua própria carência de ser» (Hélène Védrine, *Les Grandes Conceptions de l'imaginaire. De Platon a Sartre et Lacan*, Paris, Librairie Générale Française, 1990, pp. 131-2).

[27] Eduardo Lourenço, «*Orpheu* ou a Poesia como Realidade» [1955], *Tempo e Poesia*, ed. cit., p. 48.

[28] Idem, *ibid*., p. 49.

[29] Idem, «Klee ou a Imaginação Arquétipa» [1960/12], *Colóquio, Revista de Artes e Letras*, Lisboa, n.º 11, Dezembro de 1960, pp. 10-5; «Revisitação de Klee» [1978/03], *Colóquio/Artes*, Lisboa, n.º 36, Março de 1978, pp. 56-7.

[30] Idem, «Klee ou a Imaginação Arquétipa» [1960/12], *O Espelho Imaginário. Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, ed. cit., p. 36.

[31] Idem, «Sem Desculpa» [1971/9/9], *O Espelho Imaginário. Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, ed. cit., p. 10.

[32] Idem, «Revisitação de Klee» [1978/03], *O Espelho Imaginário. Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, ed. cit., p. 179.

[33] Idem, *ibid*. Para além do modelo transcendental kantiano, o que isto contém de actividade crítico-poética bachelardiana parece-nos evidente.

[34] *Ibid*.

[35] *Ibid*., pp. 179-80.

[36] *Ibid*., p. 180.

[37] *Ibid*.

[38] Jacques Lacan, *Écrits I*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, p. 281.

[39] Idem, *Écrits II*, Paris, Éd. du Seuil, 1971.

[40] Cf. idem, *Le Séminaire — Livre I. Les Écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, pp. 87-162.

[41] Eduardo Lourenço, «Nova Tematização do Acto Crítico (a propósito de *O Reino Flutuante*)» [1973/7/14], *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, p. 65.

[42] Cf., entre outros, Hélène Védrine, *Les Grandes Conceptions de l'imaginaire. De Platon a Sartre*

[1] Eduardo Lourenço, «Filosofia e Sobrerrealismo» [1956/9/25], supl. Cultura e Arte, *O Comércio do Porto*, 25 Set. 1956, p. 5.

[2] Idem, *ibid*.

[3] Idem, «Camões e a Visão Neoplatónica do Mundo» [1972/11], *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983, p. 67.

[4] Idem, *ibid*.

[5] Cf. idem, «Camões-Actéon (Para Um Reexame da Mitologia Cultural Portuguesa)» [1970/3], *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, ed. cit., pp. 11-30.

[6] Idem, «Antero e a Filosofia ou a Filosofia de Antero» [1991/7/1], *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000, pp. 81-102.

[7] Idem, *ibid*., p. 91.

[8] Idem, «Antero e a Filosofia» [1991/9], *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, ed. cit., p. 79.

[9] Idem, *ibid*., p. 78.

[10] Idem, «Poesia e Filosofia em Pessoa» [1990], *O Lugar do Anjo. Ensaios Pessoanos*, Lisboa, Gradiva, 2004, pp. 53-70.

[11] Idem, *ibid*., p. 57.

[12] *Ibid*., p. 65.

[13] *Ibid*., p. 67.

[14] *Ibid*.

[15] *Ibid*.

[16] Eduardo Lourenço, «Tempo e Poesia» [1959], *Tempo e Poesia*, Lisboa, Relógio d'Água, 1987, p. 38.

[17] No entanto, e apesar deste conjunto de proximidades teóricas entre Bachelard e Lourenço, a relação entre estas duas obras deve, em nossa opinião, ser estabelecida de um modo muito indirecto. Em primeiro lugar porque, embora «conhecid[a] no meio universitário português quase imediatamente após a sua publicação em França», a obra de Bachelard permanece durante os anos 40 e 50 (e mesmo depois) praticamente sem eco em Portugal (e mesmo a recepção tardia da obra entre nós, como no estrangeiro, dá-se quase exclusivamente a partir da sua faceta de epistemólogo). Depois, porque há diferenças importantes entre as duas obras, quer do ponto de vista dos respectivos interesses temáticos, quer do *pathos* que as enforma.

[18] Cf. Jean-Jacques Wunenburger, «Les pères fondateurs de la notion d'imaginaire — Gaston Bachelard», *in* Joël Thomas (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998, pp. 11-120.

[19] «A poesia é uma metafísica instantânea. [...] Enquanto as outras experiências metafísicas são preparadas por intermináveis considerações prévias, a poesia recusa os preâmbulos, os princípios e as provas» (Gaston Bachelard, *Le Droit de rêver*, 4.ª ed., Paris, PUF, 1978, p. 224).

[20] A mitocrítica durandiana, que procura aplicar-se à análise de textos literários ou artísticos em geral, se em pura e abstracta intenção pode parecer coincidir com um dos pontos de mira da crítica literária lourenciana, afasta-se dela completamente quando analisamos em que consiste exactamente o ponto de mira crítico e mitológico que Lourenço utiliza ao abordar o imaginário de que o fenómeno artístico é testemunha.

[21] Eduardo Lourenço, «O Irrealismo Poético ou a Poesia como Mito» [1957], *Tempo e Poesia*, ed. cit., p. 66.

[22] Idem, *ibid*., p. 70.

Assim, partindo da hermenêutica heideggeriana, lida à luz de um certo Lacan recuperado por Ricœur (sobretudo no que respeita à interpretação hermenêutica da psicanálise) Lourenço utiliza quase como equivalentes conceptuais o 'simbólico' e o 'mitológico'. Daí que a «Psicanálise Mítica» seja mais propriamente a aplicação ao 'ser português' da parte da hermenêutica psicanalítica ricœuriana que converge com a filosofia da linguagem de Lacan.

Deste modo, o resultado é menos o de um estudo estrutural dos 'mitos' portugueses, do que uma viagem pelo 'Imaginário Português', com todas as implicações hermenêuticas e metodológicas que tal estratégia comporta. Entre elas, uma nos parece fundamental e respeita especificamente à questão da identidade (e muito particularmente, a identidade cultural). Mas esta é uma questão que ficará para um outro estudo, pois ultrapassa os limites da presente reflexão.

4. UM PENSAMENTO DO IMAGINÁRIO POIÉTICO

Lourenço procura instaurar uma hermenêutica que poderemos designar de fenomenológica, não existencialista em sentido estrito, não dialéctica, não estruturalista, nem formalista, mas antes uma crítica simbólica, metaforizante, que repercute o texto para um «espaço imaginário (intenção, ideia, sentido, símbolo)»[48].

Na senda de Heidegger, para quem «o dizer projectante é Poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço de jogo do seu combate e, assim, do lugar de toda a proximidade e afastamento dos deuses»[49], Lourenço considera que a palavra literária «é deriva a partir de margens que nunca existiram, sempre a si mesma exterior, invenção de começo indefinidamente adiado»[50]. Mas esta 'invenção do começo' radica na ideia heideggeriana de que «a essência da Poesia é instauração da verdade [...] em sentido triplo: instaurar como oferecer, instaurar como fundar e instaurar como começar»[51]. Deste modo, «o que a arte instaura nunca pode [...] ser contrabalançado, nem compensado pelo que simplesmente é e pelo disponível. A instauração é um excesso, uma oferta»[52] .

Ora é precisamente onde terminam estas reflexões de Heidegger sobre o carácter 'instaurador' da Poesia, e que vão no mesmo sentido das nossas referências no âmbito do que designámos de ensaísmo poiético de Eduardo Lourenço, que começam as buscas de Lourenço no campo de uma hermenêutica de carácter simbólico, a qual concede à imaginação e ao (i)real poético um papel privilegiado.

recobrir através da actividade simbólica, no âmbito do qual o Eu se constrói imaginariamente, ou, por outras palavras, «o eu é um objecto — um objecto que desempenha uma certa função que nós designaremos de função imaginária»[43]. A Imaginação é assim instância mediadora, imperfeita por natureza e simbólica por definição.

E é precisamente através desta simbolização do real, que procura recobrir a distância que vai do Eu ao Outro Eu (o inconsciente ausente), que Lacan procura ir mais além do que foi Heidegger, acabando embora por se reencontrar com ele ao nível da estrutura temporal do *Dasein*, pois na actividade simbólica trata-se de recuperar a autenticidade do sujeito, que deverá 'reescrever' simbolicamente a sua história, a partir do futuro.

Assim, a prática psicanalítica transforma-se em Lacan numa 'arqueologia do futuro' que procura a 'palavra plena', muito próxima da autenticidade heideggeriana. O assumir a história não é pois apenas assumir o passado, mas reescrever a história, aí onde ela é feita de 'falatório' e 'palavra vazia' ou de silêncios e de ausências.

E será esta concepção lacaniana-heideggeriana do tempo e da história como reescritura a partir do futuro que será adoptada por Lourenço, por exemplo na «Psicanálise Mítica do Destino Português», agora aplicada concretamente ao 'ser português'.

Na verdade, também em Lourenço o 'sintoma' não parece provir exclusivamente do passado, mas do futuro[44], pois, como afirma Lacan, prolongando Heidegger, o passado só existe porque o sujeito tem um futuro: «O passado e o futuro correspondem-se precisamente. E não num sentido qualquer — não no sentido em que poderíeis crer que a análise indica, a saber do passado ao futuro. Pelo contrário, na análise justamente, porque a técnica é eficaz, ela utiliza a boa ordem — do futuro ao passado»[45].

Deste modo, Lacan, ao inverter as relações entre significante e significado, próprias da concepção instrumental da linguagem, «afirma que o reenvio puro e vazio do significante constitui a condição de possibilidade de todo o reenvio determinado. O signo não será portanto mais determinado pelo seu sentido, pelo seu significado, mas rigorosamente o inverso, para poder ser signo, o signo deve antes de mais ser significante. Poderíamos quase dizer que, de uma certa maneira, Lacan parece reintroduzir uma espécie de fundamento transcendental no seio mesmo da fenomenologia heideggeriana»[46].

Na verdade, é precisamente este género de 'fundamento transcendental' que Lacan introduz na hermenêutica heideggeriana que se encontra presente na obra de Lourenço desde, pelo menos, a década de 70[47], e já claramente na «Psicanálise Mítica do Destino Português», no qual detectamos a anterioridade do simbólico (em última análise, do significante) face ao sentido, que pode ser fenomenologicamente recolhido num segundo momento da análise.

(conciliação que o próprio Heidegger recusou, apesar das tentativas de aproximação do 'primeiro' Lacan, mas cuja presença no desenvolvimento da obra do filósofo francês não é de somenos importância[42]).

Na verdade, Lacan parece ter alimentado a convicção, numa primeira fase, de que a psicanálise estruturalista estaria muito próxima da ontologia e hermenêutica heideggerianas. Mas Lacan tem uma interpretação muito particular da análise existencial do *Dasein*, procurando na estrutura e temporalidade que lhe são próprias encontrar uma filosofia do sujeito para a psicanálise que pudesse integrar e, simultaneamente, ultrapassar o *Sein und Zeit* de Heidegger.

Deste modo, o Lacan dos *Séminaires* parte da negação da atitude hermenêutica, que considera o sentido como o dado original que a linguagem pode desvelar, através da estrutura de pré-compreensão do 'ser-no-mundo'. É que, para o psicanalista francês, antes do sentido encontramos o significante, relação diferencial dos termos de uma cadeia significativa. Assim, a crítica da primazia do sentido leva-o a negar qualquer possível carácter hermenêutico para a psicanálise.

No entanto, nos *Séminaires,* Lacan não deixa de considerar que a prática psicanalítica é uma actividade de criação de sentido, embora este não advenha em primeira instância de uma 'pré-compreensão' do *Dasein,* mas provenha da palavra enquanto criação original do sentido (que de 'palavra vazia' se deve tornar 'palavra plena', no decorrer da prática analítica).

Mas, para além da questão da linguagem (que, de diferentes modos, será decisiva tanto em Lacan como em Heidegger), num outro ponto se podem articular as duas perspectivas, a saber, a questão do sujeito em Lacan com a temática da autenticidade do *Dasein* em Heidegger.

Uma tal articulação entre o pensamento de Lacan e a filosofia heideggeriana tem a forma particular de uma inspiração de Lacan em Heidegger, consistindo numa interpretação muito particular da analítica existencial, onde as principais questões ontológicas heideggerianas são escamoteadas, desde logo pela recusa de qualquer 'metodologia fenomenológica'.

De qualquer forma, Lourenço parece acompanhar as reflexões do 'primeiro' Lacan sobre Heidegger, embora em momento nenhum a sua reflexão nos surja como aceitando o estruturalismo lacaniano. Assim, a forma como Lacan entende a angústia do *Dasein* heideggeriano conduzi-lo-á à consideração de que quer a 'palavra vazia' quer o 'silêncio' que a manifestam não são produto de um qualquer género de recalcamento ou recusa. Trata-se apenas da ausência de possibilidades lançadas pela pré-compreensão do *Dasein*: o silêncio que a angústia heideggeriana descreve sinaliza, em Lacan, um real que resiste à simbolização.

O ausente que o silêncio sinaliza é propriamente o inconsciente, nó patogénico, abismo que a prática analítica procurará que o sujeito possa

Mas esta releitura de Klee (e do que constitui para Lourenço o ponto nevrálgico da arte moderna) à luz do imaginário lacaniano tem limites e Lourenço não termina o ensaio sem os referenciar. Assim, acaba por colocar a questão do lugar do inconsciente na pintura de Klee (e, implicitamente, no imaginário lacaniano): «Arte do inconsciente, no sentido da admiração surrealista que lhe foi votada e Klee não recusou?»[36] Ou seja, a questão que assim se coloca é a do inconsciente freudiano, ao qual Lourenço oporá o inconsciente lacaniano nos seguintes termos: «Antes uma viagem no território incertamente balizado e incontrolável que separa e une as duas faces de uma actividade que além de pulsional é também 'linguística' e comporta a sua semântica própria.»[37] Tanto quanto conhecemos, esta é uma das definições de Lourenço mais próximas do inconsciente lacaniano.

Na verdade, para Lacan, «o inconsciente não é o primordial, nem o instintual e elementar, ele não conhece senão os elementos do significante»[38], e é por isso que ele «é constituído *como* linguagem».

Em nosso entender, e afastando-se desta concepção mais ortodoxamente lacaniana de inconsciente, o conjunto da obra de Lourenço parece estar mais próximo da leitura ricoeuriana desse *Ça* lacaniano (à qual já fizemos referência) do que propriamente duma fórmula que leva em consideração toda a problemática do inconsciente enquanto Phallus. De facto, não encontramos na obra de Lourenço a problemática do 'Nome-do-Pai' em conexão com as temáticas da Morte do Pai e da instituição da Lei, elementos fundamentais, de acordo com Lacan, na produção do inconsciente[39].

Assim, o que nos parece decisivo na leitura lourenciana de Lacan é a primazia do significante e a complexa rede de relações que estabelecem os domínios do Simbólico, do Imaginário e do Real, ou seja toda a «Tópica do Imaginário»[40] que é elaborada nos *Séminaires.* A este propósito é absolutamente esclarecedora a questão que Lourenço endereça a um particular momento do estruturalismo de Eduardo Prado Coelho, num texto datado de 1973, e que constitui a recepção crítica ao *Reino Flutuante*: «Na perspectiva subversiva do estruturalismo, a transcendência *é* linguagem. Não a *criamos* nem *inventamos*: ela nos cria e inventa. Não a falamos, ela *nos fala*. Mas *o que* fala nela? O Ser de Heidegger, que requer desaprendizagem do que é óbvio para ser ouvido, o *falus* polissémico de Lacan, pronunciando sem fim os seus oráculos, equívocos e óbvios como o de Delfos?»[41]

A resposta que a obra de Lourenço constitui parece-nos orientar-se claramente no sentido de que é precisamente o Ser de Heidegger que 'fala' na linguagem, esta entendida de forma lacaniana, como o 'império do significante'.

No entanto, a articulação da ontologia e hermenêutica heideggerianas com a filosofia da linguagem de Lacan e a respectiva concepção de imaginário não é evidente nem imediata, e pode apenas situar-se a níveis muito precisos

âmbito de um novo género de estética romântica, pois que, neste contexto, o imaginário é mais real que a própria realidade, e o simbólico, não sendo mais do domínio da analogia (mas da metáfora, da sinédoque e do oxímoro), torna-se o 'império do significante'. Por seu turno, o real, constituindo-se entre o imaginário e o simbólico, é aquilo que vai resistindo ao significante e que só em parte serve de pretexto e matéria ao imaginário.

Na visão de Lourenço, uma tal posição 'imperial' do significante, que parte do domínio do simbólico lacaniano, e condiciona o imaginário especular, não faz mais do que prolongar e retirar, no domínio da estética, as últimas consequências já implícitas na teoria da imaginação de Kant, pois que, finalmente, a realidade passa a ser o grande ausente na arte (o que equivale, segundo Lacan, ao silêncio em termos clínicos): «Acrescente-se, parodiando Kant ou seguindo o directo fio que a sua filosofia da liberdade introduziu no mundo, à imaginação pura, o imprescindível atributo de *teórica*.»[32] Assim, a 'imaginação pura' (anterior aos dados de toda e qualquer experiência sensível, que é precisamente aquilo em que consiste o esquematismo da imaginação), torna-se agora também 'teórica' (quer dizer, transcendental, ou seja, possibilidade e condição mesma do conhecimento, e em grande parte produção do real, tanto quanto ela se vai deixando significar através do símbolo).

Por ser a exemplificação clara de tudo isto, a obra de Klee consiste numa «aventura dos limites mesmos do *entendimento* e [é] condicionada pelas suas exigências. Klee pinta, como Paul Valéry se debruça sobre a criação, para apreender criando os mecanismos da própria criação, as suas surpresas luminosas»[33]. Quer dizer, o forjar do real é trabalho da própria imaginação, que, através do acto de significar (verdadeiro momento de criação ontológica), nos devolve um mundo simbólico, através do qual apenas possuímos imaginariamente o real.

Assim, tudo parece preparar para a conclusão lacaniana deste ensaio, a qual surge nos seguintes termos: «A mais *indescritível* das pinturas — embora em graus diversos todas o sejam — não é precisamente *opaca*, [...] não remete jamais para uma referência de que possa ser metafórico reflexo ou significante óbvio, é ela toda *significante* à busca de significado ou invenção imagética imprevisível e certa para um significante que é, na origem, proposição irónica da sua função normal.»[34]

Trata-se, para Lourenço, de inverter a fórmula platónica da arte enquanto cópia, imagem-reflexo do real (sofrendo, por isso, de uma infinita carência ontológica), pois que, na arte moderna, as «imagens, a sua simples relação com a vida potencial contida no ponto ou na linha, são, de raiz, um discurso complexo tornado ao mesmo tempo visível e inesgotável [...]. É uma operação de magia, em sentido próprio, porventura a mais orgânica, premeditada e eficaz da arte moderna.»[35]

fazê-lo alguma vez com rigor. Por isso, limitar-nos-emos a verificar de que modo, e em que termos, um tal diálogo com o filósofo e psicanalista francês se foi repercutindo de forma cada vez mais clara na obra de Eduardo Lourenço.

Deste ponto de vista parece-nos importante sublinhar o modo como, muito particularmente em *O Espelho Imaginário*, vamos assistindo a um progressivo abandono dos conceitos oriundos das concepções durandianas (mas também de Jung, de Eliade e, em parte, mesmo Bachelard) de imaginário, em direcção a uma noção de imaginário que recolhe, modifica e até subverte alguns dos instrumentos teóricos da psicanálise lacaniana.

A este propósito, parece-nos esclarecedora a comparação entre dois textos de Lourenço (ambos recolhidos em *O Espelho Imaginário*), relativos a uma mesma temática mas distanciados no tempo por dezoito anos. São eles «Klee ou a Imaginação Arquétipa» (1960) e «Revisitação de Klee» (1978)[29]. Note-se que, em Lourenço, o trânsito entre a poesia e a pintura não é do domínio do problemático nem da cisão, pois que para o filósofo português do que se trata em pintura é, em última análise, de um mesmo imaginário que subjaz a toda a criação humana. Na senda de Kant e Heidegger, Lourenço considera a poesia como a forma privilegiada do imaginário, fazendo equivaler alguma pintura à 'verdadeira poesia' e à 'autêntica metafísica'. Na verdade, é sintomático o interesse de Lourenço pelos títulos dos quadros e a relação que mantêm com o próprio conteúdo pintado, como se procurasse os laços misteriosos entre expressão pictórica e expressão verbal: «O acordo profundo entre o objecto criado e o símbolo que através do título o recupera é uma das fontes do mistério Klee, a tal ponto parece impossível que uma coisa responda a outra.»[30]

Em última análise, não é a concepção de pintura que é 'subordinada' ou 'reduzida' à poesia, mas é a própria noção de poesia que, em Lourenço, é de tal forma lata que parece abarcar toda a experiência metafísica que se desenrola no âmbito de uma luta pelo sentido do mundo e da existência, a qual tem como palco, cena e argumento privilegiados o próprio imaginário.

De resto, como Eduardo Lourenço confessa, o título que originalmente havia pensado para *O Espelho Imaginário* era *Da Pintura como Questão*, questão obviamente dirigida ao Sentido, como toda a poesia e filosofia[31].

Da comparação de ambos os textos que tratam o mesmo tema (a pintura de Klee) e que distam entre si dezasseis anos, podemos concluir que o percurso de Eduardo Lourenço foi o de uma depuração do imaginário romântico, do qual, após Marx e Nietzsche, apenas fica o império do imaginário, que, em linguagem lacaniana, é precisamente aquilo que constitui o que captamos do real: imagens, conscientes ou inconscientes, percebidas ou imaginadas.

Em última análise, aquilo a que assistimos na reflexão de Lourenço (e que é patente nos textos a propósito de Klee) é uma apropriação de Lacan no

O contacto com os *Séminaires* de Lacan (e mais tarde com os *Écrits*, cuja importância em Lourenço parece ser menor) podem ser detectados na obra de Lourenço através da adopção da mais importante 'revolução' que Lacan operou no domínio da filosofia da linguagem, a saber, a consideração de que é o significante que produz o significado. De simples 'imagem mental' e meramente instrumental em Saussure, o 'outro lado do significado', passa a ser entendido como a génese de toda a realidade, pois que é na instituição do significante que se abre a possibilidade da emergência do significado.

Uma tal inversão nas relações entre significante e significado conduzirá Lacan a centrar-se no modo de produção do significante, quer dizer, no modo pelo qual são as 'imagens' que produzem e conferem sentido à própria realidade.

E é desta fundamental e decisiva inversão na área da filosofia da linguagem que Lourenço participará, até porque ela vai ao encontro das principais preocupações do filósofo português, ao nível da concepção de um 'irreal que engendra o próprio real' (como já noutro local procurámos desenvolver), mas sobretudo de uma linguagem poética que é também *poiética*.

Para além disso, o papel determinante que Lacan concede ao imaginário e ao género de imagem que nele se reflecte, não pode deixar de confirmar as reflexões de Lourenço a propósito desta temática.

Sublinhe-se porém que não detectamos em Lourenço uma influência directa de Lacan na sua obra, mas tão-só o encontro e o diálogo de dois pensamentos que partem de preocupações filosóficas e epistemológicas distintas, que se encontram em dado momento (no caso, fundamentalmente, em torno das questões do imaginário, da linguagem e da identidade), para depois divergirem ao nível das respectivas reflexões que produzem.

Na verdade, no que respeita à concepção lourenciana do imaginário (sobretudo o de índole literária), detectamos a utilização da metáfora do 'espelho' já desde, pelo menos, 1955, quando, ao referir-se à revolução poética instaurada por *Orpheu*, afirma: «Mas esses jovens fizeram ou acreditaram ter feito uma experiência mais singular; a bem dizer *não havia coisas* no mundo para passar diante de alguma coisa que, ela, não passava. E não havia coisas porque o espelho estático da consciência poética tradicional, apesar de todas as mudanças das coisas, *único*, existente e a salvo da corrente onde o sentimento da realidade naufragava, esse espelho não existia já para eles.»[27]

Ou ainda, «o espelho que os poetas passeiam pelo mundo, na citação de Stendhal, neles estava já quebrado antes de chegar ao mundo para se reflectir nele. Por isso, o que Sá-Carneiro e Pessoa encontraram de menos no mundo foi *o* mundo»[28].

Com efeito, não é fácil detectar o momento exacto em que Lourenço entra em contacto com a obra de Lacan e, eventualmente, nem sequer será possível

da linguagem que os mitos articulam; simplesmente em Durand, como de resto para o estruturalismo em geral, a linguagem quando muito 'transporta' sentido, não é ela própria fonte de sentido, a não ser por auto-referencialidade. E é aí que a 'mitocrítica' se encontra nos antípodas de uma 'crítica poética e mítica', como é a de Lourenço[23].

Assim, sublinhe-se que a crítica mítica (e mítica porque eminentemente simbólica, mas também porque se situa num registo propriamente de análise e de produção de real pelo 'irreal') a que Lourenço submete as obras de arte não provém em primeira análise de uma inspiração directa na obra de Durand, como uma leitura superficial poderia levar a pensar, mas tem como origem um posicionamento estético que provém do paradigma romântico, dos trabalhos sobre a fenomenologia da religião de Eliade, da fenomenologia da imaginação de Bachelard e do contacto com as psicanálises freudiana e bachelardiana.

Assim, a abordagem estruturalista ao mito, que tem origem na linguística saussureana, se prolonga na antropologia de Lévy-Strauss e desemboca na 'mitanálise' de Durand, encontra um eco limitado na obra de Lourenço, dada a evacuação das questões ontológica e hermenêutica a que procedem, remetendo a questão do sentido para um plano meramente formal que se determina no âmbito da sincronicidade da estrutura e da diferença referencial do signo na cadeia geral dos signos[24].

Na verdade, na obra de Lourenço, o que parece entrever-se é um imaginário que, longe de constituir o domínio do puro caótico e irracional (insusceptível de ser pensado ou racionalmente abordado), cria incessantemente a sua própria 'regra' e os seus próprios 'métodos' e que, portanto, exige um modo de abordagem, uma outra 'racionalidade' de natureza também ela 'imaginária'.

3. O IMAGINÁRIO EM EDUARDO LOURENÇO. DE HEIDEGGER A LACAN

É nos textos dos finais dos anos 60 e da década de 70 que Lourenço vai deixando algumas pistas acerca da forma como recebe e compreende criticamente a obra de Lacan, destacando-se como elementos fundamentais deste diálogo com o filósofo e psicanalista francês uma renovada concepção de signo, símbolo e linguagem, bem como a utilização, que se torna mais insistente, da metáfora do espelho de cada vez que são abordadas temáticas que se referem quer à produção cultural, quer aos modos de constituição da identidade cultural.

Na verdade, uma boa parte dos ensaios incluídos em *O Espelho Imaginário*[25], sobretudo os mais recentes, bem como o próprio título da obra (cuja primeira edição data de 1981), reflectem, de algum modo (embora de uma forma muito particular e algo mitigada), aquilo que Hélène Védrine designa por 'Miraginaire' de Lacan[26].

estruturalismo ou do formalismo, na abordagem do imaginário que se podem encontrar as mais profundas afinidades entre a noção de imaginário construída por Bachelard e aquela de que Lourenço nos falará ao longo de toda a sua obra.

Trata-se assim de um género de imaginário que se reencontra com o de Sartre, face ao qual Lourenço também parece apresentar reservas (sobretudo no que respeita à negação da importância do inconsciente, à opção imanentista da sua filosofia e ao carácter de *analogon* que Sartre confere ao imaginário), mas no qual é reconhecida a possibilidade, fecunda e inovadora, de imbricação da filosofia e da literatura.

Em última análise, o que o imaginário de que Lourenço nos fala não permite é a disjunção real/irreal nem o carácter exclusivo do binómio consciência realizante/consciência imaginante, própria da fenomenologia do imaginário de Sartre.

Mais decisivo, por isso, será, no contexto do desenvolvimento da noção de imaginário na obra de Lourenço, o encontro da fenomenologia da imaginação de Bachelard com a psicanálise colectiva de Jung e a fenomenologia da religião de Eliade, encontro que permitirá a Durand proceder, nos inícios dos anos 60, à elaboração de uma antropologia do imaginário. A atenção de Lourenço incidirá particularmente sobre este conjunto de autores, dos quais Durand parte, e sobre a própria obra de Durand, reconhecendo aí algumas das suas próprias posições sobre a questão da criação imagética, e apropriando-se, tanto quanto recusando alguns dos elementos fundamentais da 'antropologia do imaginário' durandiana[20].

Na verdade, para Lourenço, a palavra poética (como o mito) é a mediadora entre a imaginação e o mundo: «a palavra poética é mediadora, resultado dessa mediação entre imaginação e mundo. Não é uma coisa em si, não tem existência fora do movimento real da imaginação que lhe constitui o ser. A imaginação, por seu lado, não sobrevoa o mundo, não plana sobre ele como um véu de mágica, mas é o convívio contínuo e concreto dos homens com o mundo, o contacto primitivo e original que a realidade da linguagem humana encarna»[21].

Assim, conclui Lourenço, a imaginação é o lugar do combate entre a linguagem (aquela que encarna a imaginação e não serve apenas para a 'transportar'[22]) e o mundo, luta em cujo desfecho se decide o destino do homem.

Torna-se assim absolutamente claro que o núcleo fundamental da concepção de linguagem de Lourenço (que partindo da fenomenologia, se estrutura em Merleau-Ponty e desemboca na filosofia da linguagem de Heidegger) muito dificilmente se pode articular com o género de linguística saussuriana estruturalista que se encontra na base da 'mitanálise' de Durand. Não é que esta não aborde 'as profundezas do imaginário' ou o significado existencial

está predominantemente voltada para a fenomenologia e a correlativa temática da existência nas suas relações com as essências.

Não é surpreendente, pois, que nos seus escritos desta época (finais dos anos 40 e inícios dos anos 50) as concepções lourencianas relativas à fruição estética e à crítica literária se aproximem bem mais de Bachelard do que de Kant. Diríamos mesmo que Lourenço, sobretudo através de Antero de Quental (mas também de Oliveira Martins) participa nesta fase de uma estética romântica, a qual racional e teoricamente, procura de algum modo ultrapassar, recorrendo o quanto possível aos instrumentos teóricos e conceptuais fornecidos pela fenomenologia do acto poético.

Nesta altura começa já Lourenço a relacionar a imaginação poética com a criação de mitos, considerando que «os poetas inventaram sempre os mitos de que precisávamos e aos quais recorremos se não temos génio para os ampliar ou inventar outros».

Em síntese, em ambos, Bachelard e Lourenço, encontramos uma atenção particular quer à literatura em geral, quer à poesia em particular, bem como à filosofia. No que respeita à filosofia, em ambos um desinteresse pela construção de sistemas filosóficos; no que respeita à arte, ambas as obras consideram que é a palavra poética aquela que melhor pode revelar e configurar o imaginário universal, ou antes, os imaginários universais.

Em ambos ainda um mesmo interesse por uma certa psicanálise: para Lourenço enquanto estratégia hermenêutica que surpreende a dinâmica sentido oculto/sentido latente; para Bachelard sobretudo enquanto um perscrutar dos fluxos energéticos inconscientes do sujeito criador que se plasmam no sonho.

Em ambos os casos, uma fenomenologia que é incessante procura de desvelamento da verdade oculta do homem e instituição de uma ontologia do imaginário de pendor romântico, que permita ao homem tomar consciência das forças que o atravessam e que configuram a sua existência. Em ambos os casos ainda, a fenomenologia encontra-se ao serviço de uma ontologia (do imaginário) e de uma ética (como autenticidade na apropriação da consciência por si própria)[17].

Refira-se ainda um último aspecto que aproxima as concepções de imaginário de Bachelard e Lourenço: em ambas se regista um interesse diminuto pelas concepções formalistas[18] (e derivadas) do acto criativo, o que, em ambos os casos, nos parece relevar da consideração do carácter eminentemente não determinista, nem completamente determinável, do imaginário (apesar de nele se poderem encontrar 'forças' e 'dinamismos' constantes, bem como arquétipos, imagens e símbolos recorrentes), o qual, por definição, constitui propriamente o domínio do não previsível e do não estruturado. É essencialmente nesta atitude de um 'não intelectualismo'[19], que passa pela recusa do

coração da sua própria proposta filosófica e que servem, em nosso entender de chave condutora para a compreensão do que há de filosófico (e que não exclui muitas outras vertentes do seu trabalho) na obra de Eduardo Lourenço: «Os juízos de valor que Pessoa formula acerca da sua criação — poesia ou prosa —, ou da dos outros, nunca têm a ver com aquilo que entendemos por 'estética'. Antes se relacionam com a ontologia, dado que não se trata de avaliar a respectiva carga de beleza mas o peso de 'verdade'»[14]. Mas esta verdade, que em Pessoa se procura na figura poética de Caeiro, é ontologia e não gnoseologia pois, como acrescenta Lourenço, «o pensamento de Caeiro é um pensamento do não-pensamento. Não tem por objectivo dar-nos a ilusão de possuir a verdade, mas, precisamente, ao contrário, tirar-nos a ilusão de todas as ilusões, que consiste em acreditarmos que podemos conhecer a realidade, quando afinal [...] só podemos senti-la. Se existe uma filosofia em Caeiro é aquela que consiste em ser um revelador da Realidade»[15].

O estudo que aqui apresentamos procura precisamente compreender o modo como na obra de Lourenço, à semelhança da intuição-base de Pessoa, poesia e filosofia se cruzam, partindo de um conceito chave que em nosso entender as articulam e que é a noção de imaginário.

A tese de onde partimos é então a seguinte: só é possível compreender o *topos* filosófico da obra de Eduardo Lourenço se se levar em conta a conaturalidade que toda a sua produção revela com a criação e o imaginário poéticos. Longe de se tratar somente de uma Estética, e embora não estejamos igualmente em face de uma clássica Metafísica ou de um saber filosófico em forma de sistema, a sua obra constitui um trabalho poiético, que no caso da obra lourenciana é uma verdadeira Ontologia.

Ou, dito de uma outra forma e reflectindo (não por acaso) sobre a Saudade na Cultura Portuguesa, afirma Eduardo Lourenço: «É *poeticamente* que habitamos o mundo ou *não o habitamos*. Desejo, injunção ou calmo olhar sobre o fundo das coisas, a palavra de Hölderlin tão celebrada por Heidegger rediz a intemporal verdade de onde o saber não-poético nos expulsa. A tão simples e tão pouco clara situação humana que a Saudade resume em sua essencial revelação torna obscuríssima toda a linguagem diversa da Poesia»[16].

2. O IMAGINÁRIO EM EDUARDO LOURENÇO. DE BACHELARD A DURAND

A reflexão de Eduardo Lourenço sobre a importância da arte, do artista, do imaginário e da criação na compreensão da realidade inicia-se já na década de 40 começando por lançar mão de Kant e Leibniz passando por Hegel e Croce.

Note-se, porém, que aquilo que Lourenço partilha nesta fase da sua obra com a estética romântica (e também com a estética kantiana) não vai muito além de uma forma mitigada de conceber o 'génio', pois que toda a sua atenção

Ao analisar o lugar-comum que considera ser o platonismo o sistema filosófico que enforma a poesia camoniana, Eduardo Lourenço é peremptório: «a Poesia — mesmo a desta idade amante do intelecto — não é feita de ideias»[3]. E remetendo-a, como sempre o faz, para o domínio do imaginário e das imagens, acrescenta: «Sob elas [as ideias] jaz o magma significativo das pulsões que nelas se mascaram, que na matéria mesma do poema — imagens e arquitectura — melhor se revelam e nos revelam o que *afinal* a excessiva claridade das ideias escondia.»[4] Afinal o ser do poema dispensa bem qualquer filosofema, por ele próprio ser já, na sua essência, propriamente filosofia[5].

E esta mesma posição crítica encontramo-la sempre que se refere ao modo de entender a clássica filosofia sistemática. É o caso das suas reflexões sobre Antero, especificamente no texto «Antero e a Filosofia ou a Filosofia de Antero»[6], onde critica o excesso de confiança que o poeta açoriano colocava num género de filosofia próprio do século XIX e que ele julgava poder vir a constituir-se como a resposta para os problemas do Sentido: «Se fracasso existe no projecto filosófico de Antero — fracasso sublime —, não resulta, no entanto, de ter pedido de mais, quer dizer, de ter dado como meta à sua especulação a noção tão expeditivamente falaciosa de Absoluto — nunca se pede de mais... —, mas de imaginar [...] que a *reflexão filosófica* era da ordem da *resposta*, do resultado, e não da *pergunta*»[7].

Pelo contrário, onde Antero se torna o verdadeiro filósofo é quando «*pensa o que sente e sente o que pensa*. Oferecendo-se desarmado a uma palavra que não se reporta à verdade como discurso intencionalmente adequado ao real, interior ou exterior, mas à realidade mesma como objecto e matéria imaginária, é que Antero realmente *pensa*»[8]. Ou ainda «onde foi realmente *filósofo*, se por isso se entende o sujeito de uma experiência abissal, de uma vivência única, ao mesmo tempo de vida e de verbo, foi naquele domínio que, por pura carência de nomeação, chamamos poético»[9].

Num texto dos finais da década de 80, intitulado «Poesia e Filosofia em Fernando Pessoa»[10] Eduardo Lourenço discute precisamente a noção de 'filosofia(s)' de Pessoa recordando a este propósito a importância do 'momento Caeiro', mas também do menos conhecido heterónimo António Mora, para nos recordar que é necessário «aprender a não pensar, a desfazermo-nos da claridade imaginária em que o chamado pensamento envolve as coisas»[11]. A análise da experiência existencial de *Fausto* condu-lo igualmente, a considerar que aquilo a que se pode chamar filosofia está aquém e além da tradicional concepção do sistema filosófico, tratando-se antes de uma sabedoria que nos 'liberta da quimera do pensamento'[12] e nos conduz a uma 'desconfiança ontológica' que só a criação de Caeiro permite salvar do niilismo[13].

Ora, na avaliação filosófica e poética desta aventura maior de Pessoa, Lourenço produz algumas reflexões que nos parecem revelar igualmente o

Pela mão de Heidegger e Lacan...

ONTOLOGIA E IMAGINÁRIO EM EDUARDO LOURENÇO

Maria Manuel Baptista

a Luís Machado de Abreu
e a Eduardo Prado Coelho

1. DA POESIA E DA FILOSOFIA

Num texto de 1956, que nunca chegou a republicar em livro, intitulado «Filosofia e Sobrerrealismo», Eduardo Lourenço faz a recepção de uma obra de Ferdinand Alquié, com esse mesmo título, considerando que aquele trabalho «mostra até que ponto o conteúdo tradicional da palavra 'filosofia' adquiriu uma extensão e uma ambiguidade nas quais é útil e necessário que os amadores de ideias feitas meditem um pouco»[1]. E acrescenta: «essa contaminação outrora execrada entre a poesia e a filosofia não é uma novidade entre nós. Tudo nos encaminha nessa direcção e dos horizontes mais inesperados, vencendo o racionalismo de vistas curtas dos nossos 'pensadores' catalogados, surgiu uma reflexão complexa e audaciosa, disposta a tomar a sério essa forma ímpar de contacto com o mundo que é a criação poética. Há muito que fazer nesse sentido, mas é um excelente e prometedor sintoma verificar como os casos de Antero, de Pessoa e de Pascoaes impuseram a homens de formação diferente a mesma necessidade de aprofundar uma forma de expressão para a qual a distinção outrora nítida entre filosofar e poetar é manifestamente precária»[2].

Prevenindo ainda contra a perversão de muitos críticos que procuram constantemente encontrar 'filosofemas' nos versos mais esconsos, Eduardo Lourenço retorna por diversas vezes a esta questão a propósito das suas incursões pelas obras de Antero, Camões e Fernando Pessoa (para apenas citar algumas das obras que ao longo de mais de seis décadas suscitaram a sua particular atenção).

[60] «[...] o que cinde não é tão-sòmente o por que é o tempo e o ser de tempo, mas o por que o mesmo eterno enquanto é para nós se cinde para revelar-se em espírito e verdade. Assim, não em termos de ser e estar se exprime a assumpção do Nada, mas em termos de haver — como houve, há e haverá. Não como liberdade humana, como liberdade do e para o homem, cabe significar a liberdade, mas como liberdade de Deus e para Deus, pois só na relação de todo o revelado para todo o oculto pode ter princípio o que liberta.» (*TSV*, p. 166.) Ao invés de um *presente paradisíaco* que apenas no final da existência se revela (cf. *supra*, n. 23), a concepção temporal proposta na *Teoria* reconhece que toda a experiência sensível emerge instantaneamente da visão unívoca, enquanto esta se assume na cisão autêntica como um presente não pretérito.

[61] «Tudo poderia, afinal, neste ponto resumir-se dizendo o subtil poder do que se exprime mas se nega em todo o poder e a todo o poder anula no fundo dos céus e sobre a terra. Tal é, com efeito, dizemos, a subtil potência do espírito ao assumir-se na cisão extrema como razão — que tudo quanto verdadeiramente é, todo o Deus e todo o divino, são para nós, como se fossem em si e para si, segundo o finito pensar com que os pensamos.» (*TSV*, pp. 166-7.)

[62] «Se agora olharmos desde o mais extrínseco ao mais íntimo, é-nos dado compreender, num sentido, todo o imenso processo do ser como libertação. Noutro sentido tudo vemos imediatamente como já liberto e exultante no mais secreto do seu ser na radiosa comunhão da já não instantânea mas eterna alegria. Que essa pura alegria fulge no âmago de toda a dor e do mais inenarrável sofrimento, nós cremos ser-nos dado confirmá-lo, certo embora de ninguém poder neste ponto ser persuadido por argumento algum.» (*TSV*, p. 167.) No exemplar de *Tempo e Poesia* que Eduardo Lourenço lhe ofereceu, José Marinho anotou, junto do trecho que referimos na nota 10, sobre o acto poético de transformação do caos, o seguinte comentário: «caos secreto sob a ordem baça e negativa».

[63] *TSV*, p. 167.

[64] *TSV*, p. 143.

[65] José Marinho, «Textos Filosóficos», *Presença*, Coimbra, n.º único, Mar. 1977.

[66] Idem, «Novos Aforismos», inédito.

[67] *ASQMI*, p. 321.

[68] José Marinho, «Da Situação Enigmática», *Espiral*, Lisboa, n.º 2, Verão 1964.

[69] Idem, *ibid.*

[70] Eduardo Lourenço, «Requiem por Um Vivo — Na Morte de José Marinho», *A Luta*, Lisboa, 3 Set.1975.

[71] Idem, *ibid.*

[72] Os ensaios publicados na *Presença* e os textos da controvérsia com António Sérgio foram reproduzidos em *Ensaios de Aprofundamento e Outros Textos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

[56] «[...] a filosofia não é só filha do que afirma, mas do que nega, e nega, noutro e mesmo sentido, absolutamente. Tornou-se grau a grau apreensível que quem nega tem profunda razão de negar. E como se distingue, pode perguntar-se, o heróico portador da negação extrema, do verdadeiro filósofo ou do santamente sábio? A resposta necessàriamente advém: aquele tem ainda a razão na opaca sombra: a este foi dado já fazê-la emergir na diáfana luz da ideia ou do unívoco e cindido mas consistente amor.» (*TSV*, p. 131.)

[57] «A mesma forma como nos foi dado conceber a relação da cisão divina na cisão absoluta para a cisão extrema, nos persuadiu, desde um decisivo instante, que, sem a assumpção do Nada, não pode o espírito ou o insubstancial substante, como fomos levados a chamar-lhe, — encontrar-se a si mesmo como razão verdadeira, ou razão da razão, naquela imensa subjectividade que ao homem é dado fruir, e mesmo quando a ignora, e significativamente na mais funda cisão em que a razão queda alienada. Só, dizemos, a assumpção do Nada nos permite, permitirá, aquele contraditório, aquele cumulativo e regressivo trânsito do ser ao estar, do estar ao haver, o que é, propriamente, diríamos, um conceber-se o ser de outro conceber mas em espírito e verdade. Noutros termos podemos dizer: é a meditação do próprio cristianismo que nos leva a aceitar aquilo mesmo que, para visão exterior e pragmática, incompleta e parcial, o situa em perigo inelutável. Do mesmo passo, o que garante a intrinsecidade do saber, isso mesmo situa a filosofia e todo o saber do homem, com o mesmo homem, em perigo, mas perigo instante, perigo ao qual, no processo da cisão extrema se acabou por tornar difícil evitar. Falando em termos religiosos, tudo já se passa, ou não passa mais, como se Deus exigisse muito mais do homem do que ele supôs, mas, concomitantemente, como se aquilo e aquele por que são deuses e homens muito mais exigisse de uns e de outros do que estavam supondo naqueles limites em que lhes fora dado assumir o ser e a verdade.» (*TSV*, pp. 133-4.)

[58] A *Teoria* claramente distingue «Deus» e «espírito»: «Dizendo liberdade divina não pretendemos significar que a liberdade, inassumida pelo homem, por qualquer homem enquanto homem, seja assumida por Deus enquanto Deus, enquanto não possamos dizer, segundo a cumulativa doutrina da cisão e do Nada, que Deus é espírito. Nós dissemos então Deus para nós na relação do revelado e oculto, e, com ele, tudo quanto é, em nós e para nós, o dizemos cerrado, ou, como já mais sugestivamente adiantamos, prisioneiro nos limites do finito amar e crer, pensar e compreender. Assim, a autêntica verdade não resulta simplesmente de uma assumpção do espírito no homem, mas da cumulativa e unívoca assumpção do espírito nele, em todo o divino, em todo o angélico, e em todo o ser demoníaco ou satânico, cósmico ou meramente natural.» (*TSV*, p. 166.)

[59] «Da possibilidade de aceitar plenamente a cisão, ou o que infinitamente separa o ser de si e da sua verdade, queda enfim dependente não só o pensamento do homem e o ser do homem para si mas, enquanto para ele são, todo o divino, todo o angélico ou demoníaco, tudo quanto apreendemos como imediação e imediato, ou na mediação cósmica da razão mais ampla e mais profunda. A nenhum homem enquanto tal é dado transcender a cisão, a nenhum ser divino, enquanto para o homem, tal é dado. Podemos, entretanto, saber como a cisão que para nós é em realidade e verdade, não é verdadeiramente para si nem para nós enquanto pròpriamente pensamos. Pois se a cisão está na relação do que imediatamente une para infinitamente cindir, do que infinitamente cinde para absolutamente unir, a cisão é para si como o que se anula. Aquele que sabe como e quanto é dado ao espírito, cuja secreta meditação renovamos chamando-lhe insubstancial substante, aceitar a plenitude da cisão, sabe que o espírito é plenamente livre, sabe que, pelo espírito, o ser que o implica, mas nele se implica, assume imediata mas mediatamente a liberdade.» (*TSV*, pp. 158-9.)

centro, todo o ser e, como fonte, todo o saber. A este ciclo do tempo do ser da cisão, por certo o mais breve de todos, o ciclo do tempo abstracto, pròpriamente histórico, que ocultou quase inteiramente na pré-história ignota as relações do ser e do saber, preside na fase terminal e extrema o cristianismo e a filosofia hoje trivial, com a forma de saber que se chama ciência e sua técnica titânica. Ora os titãs, sejam as antigas divindades, sejam os modernos homens de sua remota geração, surgem sempre do ser da cisão que ignora a cisão e seu sentido, sentido que aparece como o não-ser da cisão e o anular de toda a relação obsessiva entre ser e não-ser, que é pròpriamente a relação e a ilusão da relação e de toda a realidade e irrealidade de nascer e morrer, e renovado sentido de tudo quanto distinguimos como verdade e erro, de tudo quanto se opõe como bem e mal, de todo o justo que anula o injusto, e da injustiça que está no âmago do justo e da própria justiça, e da obsessão do último julgar e de conceber o justo como o que é sem injustiça e do injusto que é sem justiça.» (*TSV*, pp. 116-7.) Esta percepção do domínio do titanismo surge explícita no pensamento em 1946, aquando da apresentação das suas «Lições aos Médicos». Cf. José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e Outros Textos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001 (Lição XVI — «Ditadura da Vontade», p. 398 ss.).

[53] «Nós, porém, embora pelos ínvios caminhos já expressos algum humano estudo tenhamos empreendido e, mais ainda, algumas interrogações respondidas tenhamos posto sobre cisão divina e cisão cósmica, só sucintamente delas dissemos. / O saber que aí foi ou é ainda ao homem possível queda hoje velado e subtil nos mitos remotíssimos, ou no que deles revive sempre na alma e no inocente viver desde a infância inspirada; mas a teologia cristã, inimiga dos mitos, por razões que hoje plenamente é dado compreender, bem como a filosofia e a ciência daquela filhas, não sem razão chamadas modernas como o que nasceu do tempo aceite no ser da verdade sem enigma, seguindo o fatal pendor que por demasia na fé obediente e escrava ou por demasia no amor da verdade leva a frustrá-la repeliram para o domínio da fábula ou do que se chama superstição, tudo quanto antes do cristianismo, e já no seio do mesmo cristianismo, nos temerosos abismos da cisão e do imenso ser da cisão se perscrutara. Assim foi relegado para o mero domínio da sensibilidade ou da arte e para o da credulidade ou desdenhada retórica o que era filho do espírito, na visão instantânea sem discurso, ou já do sentido fundo do conhecimento, ou até do saber mais alto.» (*TSV*, pp. 115-6.)

[54] «Instância decisiva aparece com o que se chama negatividade, agora atendida não já no pensar, mas ainda só, na relação a ele e para ele. Assim nos interessa todo o outro do amor, como desamor, abominação e ódio insofrível, assim nos interessa todo o outro da crença, não só como descrença e irremediável cisão aceite, mais como ateísmo, na extrema oposição ou contraposição à fé, à religião e à própria ideia de Deus. Do mesmo passo nos interessa toda a negação da verdade, de verdade no ser e para ele, bem como o maravilhoso desejo impotente de reconstituir o ser sem verdade — ou titanismo — e o ímpeto magnificente para destruir o homem e o ser nele e para ele — o que é pròpriamente nihilismo.» (*TSV*, pp. 130-1.)

[55] «[...] aqueles que obstinados vieram pelos caminhos do amor ou da crença sem ciência intrínseca do amor ou do crer, ou pelos da acção e da ciência finita sem sentido de ciência mais funda, são para ser compreendidos, pois a ninguém e a nada a compreensão se recusa, mas a própria compreensão quedou neles incumprida. Outro tanto, e com maior segurança, poderá dizer-se de quantos vieram pelos caminhos do juízo e da razão para assumirem um conceber frustrado, e isso poderá dizer-se na medida em que pressupuseram ser possível algum fecundo saber que não respeite a infinita subjectividade do espírito em si e para si com a absoluta transcendência do ser em nós e para nós.» (*TSV*, p. 154.)

originário de julgar emerge, emerge o sentido mais fundo e originário de julgar e ser julgado, como o que patenteia no homem, e, mais alto e fundo que no homem, revela já o espírito em seu limite e na transcensão de todo o limite.» (*TSV*, pp. 86-7.)

[49] «[...] [o] nosso determinado propósito consiste em assumir não só a razão no tempo e na história mas toda a razão de haver razão, restabelecendo o homem na própria e autêntica dignidade de intérprete do que é enquanto é, do que não é enquanto não é, e da verdade como o que é para nós o Nada, ou só pelo Nada é. / Tal condição do homem, e da verdade no homem, como o que fosse por ele ou para ele, tal condição, dizemos, iniludìvelmente procede de todo o saber, e o mais trivial ou mais excelso, toda a filosofia e, com ela, a ciência de Deus, da Natureza e do próprio homem, se assumirem na ilusão entitativa, na mera ontologia do ser de si satisfeito, ser cuja garantia de verdade queda insondada: a filosofia, dizemos, esquecido o fundo segredo da autêntica religião, que não sofisticou ainda o sentido do imenso Paraíso Perdido ou do subtil Pecado Original, torna-se secretamente religiosa, ainda quando prejulga de científica ou humanística, religiosa, dizemos, da religião do Deus-homem ou da religião do homem-Deus. Assim herda a filosofia a todo o momento, com a obscura confiança de perseverar no ser, aquela fé radical que já antes da revelação cristã constitui o obsessivo fundo da alma humana, fé pela qual se frustram os desígnios do espírito. / Como se de algum ser, em Deus, na Natureza ou no homem, colhesse seu equívoco ser e garantia, a razão assumir-se-á como equívoco pensar, pensar seguro de si no incerto princípio, na vaga finalidade ou na instância iludida: sujeita, porém, como o demonstra todo o processo pensamento na cisão extrema, a concluir afinal pela negação de si e de toda a verdade em si e para si, no homem e para o homem.» (*TSV*, p. 142.)

[50] «Todo o ser consciente ou inconsciente, e não só ao ser de razão, se revelou nalgum instante o outro que para ele fosse. Que outro, porém, seja para o que é como se já fosse, isso significa ser o mesmo para que é o outro, tanto para esse outro como para si, outro do que é.» (*TSV*, pp. 109-10.)

[51] «[...] pelo insubstancial substante se transmuda toda a ontologia do ser enquanto ser, seja do revelado ou irrevelado ser de Deus, seja do ser do cosmos para nós oculto, seja do pervivente e secreto ser do homem. Não pode também o substante em sua mesma insubstancialidade consistir em ciência ou doutrina do estar e do estado, seja ciência ou doutrina do mais profundo estado de alma ou de qualquer estado majestoso e equivocamente sempiterno, realíssimo mas ao mesmo tempo incumprido e ilusório, do ser universal. Não quedará tão-pouco apreensível em termos de actividade ou agente, noções pelas quais ilusòriamente se esperara salvar o fosso da descontinuidade imensa não apenas entre um ser e outro ser, o homem e outro homem, mas a distância infinda pela cisão aberta no seio de qualquer ser enquanto ser e ele próprio. Assim, dizemos, não só o homem e todo o ser nele e para ele sensível ou insensível, compreendido já ou dado apenas na complexidade do compreender virtual, se precipita em cada vez mais rápidos fluxos para a cisão extrema, mas também todo o divino é para manifestar-se-lhe de si mesmo cindido absolutamente, até não ser e não ser Deus e verdade de si e para si, mas como em nós e para nós — assim aparecendo a cisão divina como contrapolar da cisão extrema: aquela emergindo do Nada originário, esta precipitando no Nada tudo quanto não foi, não é e não será para ser.» (*TSV*, pp. 163-4.)

[52] «Não cabe no intento ou propósito teorético expor como as relações do ser e da verdade vieram ao que são, ao que estão sendo. Sabemos, e será dado explicá-lo, que, no trânsito e recurso da necessidade e da liberdade, um tempo, ou ciclo do grande tempo do ser na cisão viria em que o homem levasse ao limite a consciência de si como dependente ou interdependente do mundo, com estreito ou alienado sentido da comunhão divina ao homem referindo, como

alma, como outro ser e verdade de ser que se não apreende, ou, se se apreende queda fora da compreensão, ou se de algum modo se compreende não se cumpre na plenitude do cumprir como o que é e verdadeiramente é, agora se alarga como ferida mais mortal que a morte e abismo hiante.» (*TSV*, pp. 82-3.)

[45] «Filhos da criação e da geração do ser, no ser situamos a verdade e, na relação de ser, critério de verdade. Aquele [...] que para nós emerge da cisão, e do ser da cisão como o Nada, e é, assim, o último para nós, se revela como o primeiro, o sem o qual não há sentido de ser, necessidade e origem de ser algum, nenhum fim e finalidade, nenhum destino. Como mostrar, entretanto, que o que designamos como insubstancial substante, surgindo para nós pela cisão, seja, como se fosse, o de que emerge toda a visão unívoca do ser da verdade e a cisão de tudo o que é como ser e substância? Quem poderá comunicá-lo, quem o poderá significar em acessível, convicta convincente palavra? Tal não pode jamais, por certo, ser adequadamente dito, pois transcende e ìntimamente precede toda a humana ou divina palavra. Mais não podemos que significá-lo em adequado símbolo que implìcitamente respeite tudo quanto para nós há de secreto no pensar e de oculto no ser. / Nascer para assim referir o sentido subtil do insubstancial substante é, entretanto, toda a razão de haver vida e morte, plenitude e Nada, todo o segredo da vida imensa e eterna. Dado não é então dizer, mas constantemente referir, ìntimamente meditando, todo o sentido da doutrina do insubstancial substante: o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente.» (*TSV*, pp. 87-8.)

[46] «No mais profundo seio da cisão autêntica, descobre então, o que medita, o princípio de todo o saber, a razão subtil de todo o enigma e de todo o mistério, o âmago secreto do conhecimento tal qual é no homem e para o homem: o mesmo que une cinde, o mesmo que cinde une, eternamente. E o sentido autêntico do absoluto aqui surge: como o que se separa ou de si tudo separa como ser da verdade, mas não para si separa, como espírito e verdade. Tal o próprio sentido de todo o pensamento e de todo o secreto ou patente, oculto ou velado ser e viver da vida. E esta é então a vida eterna, da qual não cabe dizer nem mortal nem imortal.» (*TSV*, pp. 76-7.)

[47] *TSV*, p. 85.

[48] «Quando, porém, se descobre a noite no dia e o pensamento em nós se ausculta emergir da treva e levar à mesma penumbra em seu seio, então diversamente consideramos já dia e noite, ver e não ver, saber e não saber, ser e não ser da luz: o que vê sabe então, e é esse um alegre ou jucundo saber, que o ver só se cumpre com todo o invisível, o que sabe começa então a compreender que o saber só se cumpre com tudo quanto ignora e com o mesmo secreto e oculto do ignorar. Pois tudo então confluiu e se precipitou no mais íntimo do pensamento para a cisão extrema, onde tudo quanto é, enquanto é, como crer e descrer da crença, como sentir em todos os modos, como pensar e agir do ser enquanto ser, de si se cinde para se revelar o espírito e a verdade para, o espírito e o pleno ser por ele e para ele. Então se fala já na consciência de errar com o sentido do que sublima toda a palavra, da luz que não carece de astro ou acendalha e pela qual é tudo em que a luz tem sua condição de manifestar-se, então o pensamento é, pelo espírito, o que de ser algum, carece, o sem o qual não é ser algum em Deus, no mundo ou nos homens, e em ser algum. / Então a luz se cinde e, dir-se-ia, se devolve à treva, como se entre o que pensa e o que não pensa, o que vê e o que não vê, todo o amável e abominável, todo o justo e injusto, todo o bem e todo o mal, houvesse a subtil fraternidade secreta e unívoca, outro ser mais profundo que todo o ser, outro sentido, outro Espírito no próprio espírito. Se cinde e se devolve à treva, — e a treva profunda do ser da verdade sem verdade é rútila de luz, e a razão se vê como sem razão, e o juízo, de cujo sentido tudo depende nas relações do secreto e do patente, bem como do oculto e do revelado, se suspende. E então o sentido mais fundo e mais

é, anulando-se nos iguais instante e tempo sem fim, não pode mais que ser sem se saber. E no que é verdade para o que no homem a vê e contempla, a viu e contemplou, não há então saber da verdade. A verdade então não é para o mesmo ser da verdade. Ora, como vê então aquele que diz ver e contemplar e saber plenamente o ser da verdade como se um e o mesmo fossem ser da verdade e irrecusável verdade do ser?» (*TSV*, pp. 22-3.)

[34] «Que da leitura de uma obra se conclua que um autor é diferente dos outros, que do relato estrito de uma vida a sua singularidade se nos imponha (mas haverá alguma vida que não seja singular quando se examina o fundo da questão?) admite-se; mas escrever um Diário para exibir essa singularidade como quem mostra uma chaga, não é de um narcisismo absoluto?» (Eduardo Lourenço, «Espelho que volto com lentidão para mim... Fragmentos de um Diário Inédito», *Prelo*, n.º 2, Maio de 1984, pp. 115-26.)

[35] *TSV*, pp. 48-9.

[36] *TSV*, p. 66.

[37] «É absolutamente necessário que, para tudo quanto existe e de modo mais implícito ou explícito é consciente de si ou sequer de algum ser para si, o que cinde e o que une sempre sejam, e infinitamente.» (*TSV*, p. 76.)

[38] *TSV*, p. 80.

[39] *TSV*, p. 82.

[40] Eduardo Lourenço, «O Pensador», entrevista por José Mário Silva, supl. *DNA*, *Diário de Notícias*, 21 Mar. 1998.

[41] Marinho era um «místico ávido de totalidade e de totalização», que prosseguiu uma «metafísica de nebuloso recorte para os apressados», mas que «esteve atento e foi fiel ao drama histórico-espiritual de que a História é a trama e a substância enquanto história de liberdade à maneira de Hegel e mais ainda de libertação, à maneira de Schelling. Mas esteve-o como homem contemplativo, de activa contemplação, sensível aos sinais menos aparentes, mais seduzido pela claridade da análise interior que pela clareza própria da ordem dedutiva.» (Idem, «Requiem por Um Vivo — Na Morte de José Marinho», *A Luta*, Lisboa, 3 Set. 1975.)

[42] *TSV*, p. 95.

[43] «Símbolo chamamos ao vínculo significante entre secreto e patente, ou já também entre revelado e oculto, perdurar do ser da verdade substancial, ou alvorecer do sentido do insubstancial substante em tudo que existe como plenitude ou carência, e em todo o mínimo apreender do que, como ser, no ser ou enquanto ser é dado, quando ainda é taciturno no humano viver e pensar tudo quanto nos foi possível já estabelecer. [...] Assim, pela imagem, emerge o símbolo como relação secreta ou oculta ainda, ou já como significação, que é sinal reiterado sempre do sentido da verdade ao pensamento, ou deste para aquela, quando, descendo ou subindo, se nos rompe o véu da insciência ou se transmuda em nova e inesperada luz o véu da ciência finita e prudente.» (*TSV*, pp. 104-5.)

[44] «Convicto de não errar, dizemos, com efeito, que a cisão extrema veio à flor da vida e da consciência como o outro irredutível, e que no ser, crer, pensar e agir, sob as formas mais comuns ou mais raras, na religião e na política, nas ciências e nas artes, se mostram, ou podem com alguma atenção ver-se, um da outra cindidos extremamente, ser e verdade. Assim, tudo quanto substancial e simbòlicamente se cumprira na cruz, onde no seio da união impassível, 'Eu e o Pai somos um', se revela a cisão desde o abismo onde é a origem 'Meu Pai, meu Pai, por que me abandonaste?', se cumpre agora, pois 'Tudo está cumprido', em todo o ser do homem. E tudo quanto é cisão e radical separatividade entre os homens, e mais profundamente na intranquila

para ser seu assistente, preferiu manter-se na docência liceal, que julgava poder preservar-lhe maior liberdade intelectual; por seu lado, Eduardo Lourenço ocupou entre 1947 e 1953 a posição de assistente de Carvalho, para sair da Universidade de Coimbra e encetar um prolongado percurso académico fora de Portugal.

[30] Veja-se a passagem da «Introdução» de *Aforismos sobre o Que Mais Importa*, redigida em 1932: «O cepticismo, o relativismo, o pessimismo, o pragmatismo e o existencialismo são, sem dúvida, momentos fecundos do espírito do homem. O processo espiritual do que busca a verdade implica-os, como os tem implicado o espírito humano no seu amplo processo. Não são, todavia, senão momentos. Podem num ou noutro pensador ter sido considerados fins, não tanto por eles mesmos, mas por comentadores superficiais. O processo do espírito leva a descobrir em tais momentos verdadeira fecundidade, mas o seu aprofundamento retira-lhes valor, no puro e decisivo sentido deste termo. A experiência mais profunda do ser do homem permite o descobrimento do substancial valor do ser, assim como a consciência mais profunda de ser confirma a certeza das possibilidades infinitas de conhecer dadas já ao homem ou nele.» (*ASQMI*, p. 85).

[31] «Não concebemos apenas ontologia ao modo clássico, como teoria especulativa sobre o ser. Por ontofenomenologia entendemos o próprio processo do ser e da verdade na cisão aberta, quer quando se cindem no trânsito para a cisão extrema, processo mais actual mas sempre actual da razão humana, quer quando, ao mesmo tempo, transitam e recorrem para o que chamamos insubstancial substante — novo nome do Espírito e da Liberdade Divina. Empregamos os termos ontologia e ontofenomenologia na mais lata acepção. Abrangem, pois, com rigor, tanto a Ética como a Monadologia, o luminoso fundo do pensamento de Berkeley, os pressupostos onto-teológicos da filosofia da cisão de Kant (o termo ontoteologia é usado aliás pelo filósofo alemão), a odisseia espiritual de Schelling, a Fenomenologia do Espírito, e o que dele tudo deriva sob várias formas até aos nossos dias.» (José Marinho, «Dialéctica e Dianoia», *Espiral*, Lisboa, n.º 10, Verão 1966).

[32] «Emerge [...] o segredo das mais intrínsecas relações do ser e da verdade, emerge o princípio de todo o saber, do vínculo irrefragável mas ténue e subtil entre visão unívoca e cisão. Sem o que cinde absolutamente no que absolutamente une, não há saber do espírito, não há sentido para ser consciente, não há exercício autêntico do pensamento. Considerando, entretanto, como no espírito está muito obliterado o saber de si e para si, tendo em mente as mais profundas razões, ou razões da razão, [...] impôs-se de novo modo designar aquele pelo qual em nós e para nós há todo o segredo de cindir e unir. Tal é o insubstancial substante, o que se diz como o que é, mas verdadeiramente não é, ou é só pela assumpção do Nada. Os caminhos de toda a ontologia do ser enquanto ser, quer ontologia de Deus, quer ontologia do homem, vão a nenhures, à irremediável cisão. Se fosse já agora lícito assim dizer, poderia advertir-se que toda a estática e dinâmica teorese aporta aqui a uma ontologia do espírito.» (*TSV*, pp. 11-2.)

[33] «Uma surpresa, porém, espera o que medita e, meditando, é já, no ser, outro que ser, e, meditando, sem cessar regressa ao que viu; surpresa, e não pequena, espera o que sabe como se nele já fosse toda a verdade e todo o saber da verdade. Sùbitamente, um dia, apercebe-se de que se o ser é a verdade e se Deus é o ser da verdade, então a verdade não é para si. Essa descoberta até ao mais fundo perturba o que via na sábia inocência do ver, o que já medita, e, meditando, emerge como o que se separa da suma e mais funda contemplação. Pois o que é, enquanto é o pleno ser de tudo, se põe a si mesmo como uno, eterno e absoluto, o sem falha nem fissura, o todo sem parte, o que se diz sem verbo, e se pensa sem pensar, sem misto algum, por mais subtil. E assim, sendo ele o único ser de todo o ser que não é, no qual tudo é como o que não

pode existir o sítio, pode existir tudo o resto. Mas isso apenas funciona como a 'madeleine' de Proust.» (Entrevista por José Mário Silva, supl. *DNA*, *Diário de Notícias*, 21 Mar. 1998.)

[22] «O livro de onde não saí é o meu refúgio, a minha torre. Por um lado é um lugar de felicidade, por outro é lá que encontro os meus inimigos, os meus pesadelos. Em cada um dos livros vivem os meus fantasmas, os convivas que ajudaram à minha revelação. São anjos tenebrosos que me sugaram a vida. Uma espécie de vampiros, sim, vampiros. Fui vampirizado por esses anjos em troca de viver as vidas que não me pertenciam. Eu, que não passo de um pequeno ensaísta, tenho essa impressão. Ficarei sempre à porta do templo onde estão os grandes autores.» (Luís Osório, *ob. cit.*, p. 165).

[23] «Só à hora do nosso crepúsculo descobrimos, enfim, que estivemos no paraíso e o vamos perder. Não nos espantou ter sido recebidos por um sol que nos esperava há biliões de anos, pela frescura dos rios e dos prados, pelo silêncio macio das florestas, nem reconhecemos a árvore da vida plantada mesmo no meio da criação. Agora que me volto para o lado sem sombra, reconheço melhor a torrente de luz que inunda as minhas costas, e envolve a recordação de cada um dos meus passos na terra batida ou no asfalto da noite. Nesse passado lembrado como uma morte gotejam as pequenas fontes da infância mais perdidas ainda por minha culpa. Porque não encontrei ninguém que me dissesse que eu vivia no meio do paraíso, rodeado de anjos tão visíveis como postes telegráficos, e incapaz de encontrar a palavra que nos tornasse semelhantes à face de Deus que eles me escondiam para me ajudar a viver. Era então este o miserável segredo que me ocupou tanta noite de vigília estéril, tanta fadiga à procura do que nunca tinha perdido? Estava no paraíso, estou no paraíso, outrora, agora, mas não para sempre. O meu paraíso está pregado do exterior, como um caixão, abrindo sobre o nada como uma falésia sobre o abismo.» (Eduardo Lourenço, «Espelho que volto com lentidão para mim... Fragmentos de Um Diário Inédito», *Prelo, Revista da Imprensa Naciona-Casa da Moeda*, Lisboa, n.º especial, Maio 1984, p. 126).

[24] «Escrever é já posar, mesmo quando a intenção é simplesmente objectiva; escrever um diário é posar permanentemente para si mesmo.» («O Romance Diário de Eduardo Lourenço», *Público Magazine*, 21 Abr. 1996).

[25] Cf. Eduardo Lourenço, «Do Efémero», *Revista Unibanco*, Dez. 1997, p. 18.

[26] José Marinho, *Teoria do Ser e da Verdade* [*TSV*], Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 11 (reedição, como vol. IX das «Obras de José Marinho», no prelo).

[27] «Ocasional — nascido da ocasião, filho da circunstância, mais do que propósito longamente amadurecido levado a cabo com rigores jansenistas — que complacência é necessária para arrancar ao tempo das coisas frágeis o que já na hora do aparecimento foi luz obscura, invisível a todos? É caso do destino melancólico dos escritos de circunstância, mormente entre nós, que procede a culposa fraqueza de imaginar que todos juntos, em barca mais sólida que a revista confidencial ou a página literária, sempre acabarão por se salvar, contrariando a sabedoria antiga do provérbio.» (Eduardo Lourenço, «Quase Justificação», *Ocasionais I (1950-1965)*, Lisboa, A Regra do Jogo Edições, 1984, p. 9.)

[28] José Marinho, *Aforismos sobre o Que Mais Importa* [*ASQMI*], vol. I das «Obras de José Marinho», Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

[29] Circunstancialmente, o percurso de ambos cruzou-se em certo momento com Joaquim de Carvalho, que soube reconhecer o excepcional valor dos dois jovens intelectuais: José Marinho, quando frequentou a Escola Normal Superior, no início da década de 30, e preparou, em 1934, para a Imprensa da Universidade de Coimbra, dirigida por Joaquim de Carvalho, a edição do seu primeiro livro, *Aforismos sobre o Que Mais Importa*; convidado pelo professor de Coimbra

por irrisão, os do interior designarão como 'humanas'. Sempre o espectáculo da perda ou da ausência, mesmo momentânea, de uma qualquer espécie de lei — imanente ou transcendente — sem a qual a humanidade instintivamente perdia a sua imagem, constituiu a mais tenebrosa das perspectivas. Aquela que todos os Dantes, conhecidos ou anónimos, descreveram sob a forma de uma topologia infernal. Nós incorporámos o inferno no quotidiano do mais fascinante e atroz dos séculos. Basta passar em revista o imaginário deste fim de século — da ficção à música, do cinema ao teatro, da biologia à tecnologia — para ter uma ideia do ponto a que chegou um mundo onde o horror se tomou invisível, consumido como pura virtualidade, para ter uma ideia da metamorfose da cultura humana. Pode discutir-se se a desordem em que estamos mergulhados — desde a económica até à da legalidade e da ética — releva ou não, em sentido próprio, do conceito de caos. Do que não há dúvidas é de que o habitamos como se fosse o próprio esplendor.» (*EC*, pp. 10-1.)

[17] Eduardo Lourenço, pref. a Eduardo Prado Coelho e D. José Policarpo, *Diálogos sobre a Fé*, Lisboa, Editorial Notícias, 2006, p. 10.

[18] Numa entrevista de 1994, Eduardo Lourenço evoca a ideia da juventude, expressa em 1951: «Nesse tempo quando me propus abordar a reflexão sobre *O Tempo e o Ser* — era assim que 'modestamente' a encarava... deparei com um livro de que me lembro só do título. Era de um filósofo romeno (outro dos confins do limite romano) e nele se falava de Deus e do tempo como sósias do Nada. A perspectiva temerosa ou temerária que essa reflexão abria paralisou-me até hoje. Continuo sem saber se as duas ideias — a de Deus e do Tempo — são de facto mais grandiosas e pertinentes metáforas do Nada ou se o Nada é antes a sombra, o traço daqueles impensáveis mas irredutíveis entidades, ambas incontornáveis para o pensamento. Em compensação, o que me parece mais claro — como Kant o ensinou — é que uma ou outra dessas entidades pertencem ao mundo dos irreais. Mas é a esse título que são um problema. É para mim o problema. O que, sabido, não o resolve.» (Idem, «Cadernos de Vence», entrevista a *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 13 Abr. 1994.)

[19] «A interioridade é também um mito porque estivemos sempre no exterior de nós próprios. [Ela] [...] é onde queremos chegar, é a nossa utopia. Queremos chegar unidos: como estivemos na nossa infância, no nosso período inconsciente, ou mais tarde quando fizemos a síntese do nosso itinerário. A interioridade é uma concepção provavelmente falsa, é a que nós fazemos no nosso relacionamento com os outros, é o espaço que está entre mim e o outro, tudo é exterior, tudo nos vem de fora. Não há nada que ver em nós, um absoluto e absurdo nada.» («Eduardo Lourenço», *in* Luís Osório, coord., *25 Portugueses*, Lisboa, Editorial Notícias, 1999, p. 163.)

[20] Sobre o diário: «O mais íntimo de nós é nos actos que se revela e não nessa masturbação infinita em que nos tomamos como sujeito e objecto, quando jamais podemos ser objecto para nós próprios. Escreve-o Deus com a nossa vida ou escrevemo-lo nós com ela para ninguém. O nosso diário é Deus quem o escreve ou não existe para nenhuma consciência no mundo. Tudo o resto são pálidas imitações de que o Diabo sorri. Reveladoras são as nossas atitudes face ao imprevisto permanente que é o mundo e os outros para nós. São os outros quem nos conhece. Ou pelo menos são a ponte de passagem para o nosso conhecimento: a ocasião de uma revelação.» («O Romance Diário de Eduardo Lourenço», *Público Magazine*, 21 Abr. 1996.)

[21] «Para si próprio, ninguém tem Tempo. O tempo é aquilo onde estamos imersos, por um lado, e é aquilo que nos vive. Agora, de todos esses tempos pessoais, aquele que é exterior a tudo, o tempo que é a nossa eternidade particular, é o da infância. [...] A infância é um mito que criamos para nós próprios. A minha aldeia, por exemplo, já não existe. Pode existir a paisagem,

morrer — momento sem conteúdo sensível — já estamos encerrados em semelhantes esferas de cristal, aquelas poucas cenas que perduram na nossa memória, que são essa memória e não comunicam umas com as outras.» (Idem, «Cadernos de Vence», entrevista ao *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 13 Abr. 1994.)

[10] «Tudo se está fazendo. Se cruzarmos os braços, as coisas e as ideias voltam ao caos, e os fantasmas da necessidade e da morte adquirem novo alento pela nossa desistência. Era indecente que um só tivesse carregado a cruz uma só vez. O cristão sabe que deve levá-la todos os dias. A cada hora basta a sua pena, mas cada hora precisa duma dor nossa para se sentir acordada. A Esfinge não é um enigma resolvido nem a resolver nos séculos futuros. A Poesia não é uma árvore morta nem a florir nas colinas de amanhã. É a resolução que damos à história, aos encontros, às promessas, de cada vez que consentimos descer das palavras à dificuldade dos actos. Ou subimos dos actos à corola mágica das palavras com que os arrancamos à certa desolação do tempo e da morte.» (Idem, «Esfinge ou a Poesia», *Tempo e Poesia*, ed. cit., pp. 37-8.)

[11] «Só a palavra poética é libertação do mundo. Em luta com a mastigação discursiva do mundo, ela *descobre por rara e imerecida graça* a passagem para esse Instante onde repousaríamos sempre mesmo que a nossa viagem fosse mais vertiginosa que a luz. De repente estamos num continente novo e descobrimos que essa terra nos esperava há muito. O discurso do mundo não se encontra apenas corrigido ou voltado ao avesso. Encontra-se suspenso e ao mesmo tempo em estado de suprema aceleração.» (Idem, «Tempo e Poesia», *Tempo e Poesia*, ed. cit., p. 45.)

[12] «Nascemos e permanecemos mergulhados no fluxo informativo — agora sobremultiplicado pela informática — como sujeitos não só impotentes para o deter ou até inflectir, mas como vítimas de antemão predispostas e até seduzidas por esse caudal de mensagens que, independentemente do seu conteúdo — como profetizou McLuhan —, se tornaram *noosfera*, ou antes, uma *imagosfera*, tal como as gerações precedentes viveram na dependência da galáxia Guttenberg. Existir é comunicar, comunicar é inscrever-se, mesmo numa breve fracção de segundo, num espaço audiovisual, conceito, aliás, já quase arcaico, pois melhor é reduzi-lo à sua essência puramente *imagética*. Existir é ter imagem, mas mais ainda é ter o poder de difundir as mil imagens que decompõem e sintetizam a nossa imagem, concebida como um *videoclip* permanente, A 'nossa imagem' não é o equivalente do nosso retrato, da nossa identidade sintética e simbólica, aparência humana codificada, mas a imagem humana como resumo e suporte de uma tentativa de sedução universal sem sujeito, produzida, não para vender ideias, programas, conceitos, com qualquer conteúdo efectivamente *humano*, da ordem do desejo, da vontade, da imaginação — mas *objectos* reificados pela sua função, em última análise, *mercantil*.» (*EC*, p. 33.)

[13] *EC*, p. 22.

[14] Cf. Eduardo Lourenço, *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999.

[15] Na época contemporânea «a ideia de ordem só é reconhecível sob a figura daquelas 'ordens' a que o imaginário do totalitarismo do nosso século [...] conferiu um pavoroso fascínio» (*EC*, p. 10).

[16] «No exterior de uma existência cada vez menos análoga àquela que durante milénios repousou sobre o trabalho, o conflito, o sofrimento, órfãos até do esplendor da virtualidade a que não é lógico chamar caótica senão nos efeitos, por ser filha do máximo de ordem que podemos integrar no sistema que tende para a auto-referência, só ficarão aquelas criaturas a quem,

monstro. Nascemos a bordo e a caminho, como Pascal, seu primeiro grande viajante sem bagagem, claramente o soube. A forma do barco onde vamos sem a ver é o mesmo Instante. Nele deslizamos, estranhamente parados, não *para* a Eternidade mas *na* Eternidade. Atrás deixamos a espuma do Tempo. Contudo, o Instante nem é eternidade nem tempo, miragens da travessia quando ela é um deserto ou mar absoluto. Do porto onde não chegaremos formamos a Eternidade, do que não deixámos, o Tempo. Ambos são sósias do Nada, formas gémeas e inversas de perder o Instante. O erro será imaginar esse Nada como uma ficção. A nossa permanente alienação basta para lhe dar o peso de que necessita para que o confundamos com a Realidade. O Nada resume desmedidamente todas as formas do obscurecimento do nosso parentesco profundo com a Realidade. Só o Instante, tradução dessa intimidade com o Ser, detém — frágil mas decisivamente — esse Nada e a queda humana que o constitui.» (Idem, «Tempo e Poesia», *Colóquio, Revista de Artes e Letras*, n.º 5-6, Nov. 1959; retomado em *Tempo e Poesia*, Porto, Inova, 1974, pp. 39-40.)

5 «A ideia de que todos os acontecimentos se encadeiam, e de que nós podemos construir um discurso global sobre essa sucessão de acontecimentos, não me parece exequível. Pelo contrário suspeito que há uma descontinuidade intrínseca na temporalidade. Ou seja, ela é constituída por uma série de temporalidades que se fecham em si mesmas. No fundo, o que me interessou, e continua a interessar, é saber que espécie de civilização é a nossa. E o destino que teremos enquanto actores e sujeitos dessa civilização.» (Idem, «O Pensador», entrevista por José Mário Silva, supl. *DNA*, *Diário de Notícias*, 21 Mar. 1998.)

6 «Inscrita no tempo universal — tempo aberto, sem criação nem *Big Bang*, nem Apocalipse, a História Universal é um acidente ontológico e, para a imaginação, um continente só povoado pela fantasia.» (Idem, *ibid.*).

7 «Na verdade, o tempo é o objecto por excelência da escrita, é mesmo anterior ao aparecimento da escrita. O acto que define o homem como criador é o acto poético, a poesia. O que os poetas fazem, fundamentalmente, são variações infinitas sobre esse objecto, o tempo, que é mais esfíngico que todas as esfinges, porque é ele que nos olha no fundo dos olhos sem dar resposta. A resposta somos nós próprios que a temos de dar com a nossa vida, com a nossa existência». (Idem, «Sobre o Tempo», *in* AA.VV., *Cartografia Imaginária de Eduardo Lourenço — dos Críticos*, coord. de Maria Manuel Baptista, Maia, Ver o Verso, 2004, p. 16.)

8 «O que nem Filosofia nem Ciência nos concedem, um só verso, um daqueles que Mallarmé dizia 'interminavelmente belo' no-lo oferece, porque nele regressamos e nele somos o Tempo que em tudo o mais esquecemos mas que jamais nos esquece. Este é o mistério, o lúcido e inexpugnável mistério da Poesia: o Tempo — nós como Tempo — tornado sensível, audível, dizível e através dessa aparição nos oferecendo a desesperada e alta eternidade, a familiar 'luz perpétua' que nós próprios fabricamos ardendo e vendo-nos arder como árvores vivas no fogo temporal.» (Idem, «Eugénio de Andrade ou o Paraíso sem Mediação», *Tempo e Poesia*, ed. cit., p. 147.)

9 «Há trinta e nove anos, a esta hora, sem acabar nem a frase nem o gesto esboçado, meu pai morreu. À parte este 'instantâneo', sempre presente, separa-me desse momento, como de todos em que na verdade existi, uma espécie de tempo opaco, de noite singular, que não permite ligar esse instante aos anos que se seguiram. Tudo ficou inscrito nesse anti-tempo. Mesmo para quem sobrevive não é verdade que exista uma continuidade temporal. O instante dessa morte, o caos de uma vida resumida num breve estertor permanece intacto, como numa redoma de cristal, como concentrado, voltado para si mesmo. Nós inventamos a ideia de um tempo que escorre como um rio para não enlouquecer. Para não suportar a ideia de que bem antes de

sobre Sampaio Bruno, no qual, a par de Guerra Junqueiro, se encontra a primeira forma [de ruptura] aberta e no possível consequente com a fé e a tradição. Fiel aqui cabe entendê-lo não apenas no rapto da fé instantânea.

NOTAS

[1] «Enquanto dura, o que nós chamamos o caos evoca a ideia não apenas de confusão e desordem dos elementos, mas uma espécie de incapacidade do espírito para compreender e, ainda menos, dominar um estado de coisas, do mundo, da sociedade, da história, onde se não vislumbra a sombra de uma ordem.» (Eduardo Lourenço, *O Esplendor do Caos* [*EC*], Lisboa, Gradiva, 1998, p. 5.)

[2] Veja-se o trecho da primeira redacção do prefácio a *Heterodoxia II*, datado de 1960: «Em *Heterodoxia I*, o Espírito aparece sob a forma preferente de 'o que sempre nega', para retomar a célebre expressão de Goethe. Consequentemente, a liberdade define-se aí como recusa, em estrito paralelismo com o estatuto negador do Espírito. De certo, esta era então a nossa maneira de recusar a pressão universal de dogmatismos e ideologias nos quais o Espírito (ou se se prefere, a totalidade humana) aparece como Coisa. A recusa desta objectivação insensata e inquietante do Espírito nada perdeu em nós nem da sua virulência, nem da sua necessidade. A fórmula de Hegel: a essência do espírito é a liberdade, guarda todo o seu sortilégio, mas, de certo modo, convém radicalizá-la no sentido oposto, isto é, no sentido de Kierkegaard, para que a confusão, tão cara a Hegel, de 'liberdade' e 'necessidade' não nos encerre numa solução perfeita mas puramente verbal. É a única maneira de não resumir, como anteriormente o fizemos, a exigência suprema do coração e da inteligência — isso mesmo que nós designamos por *heterodoxia* — à afirmação de uma vivência ontológica, a de um intervalo irredutível entre nós e a Verdade que nos falta. Se é certo que a Verdade nos falta, mais certo é ainda que somos nós quem falta à Verdade. Aqui se situa o ponto a partir do qual as nossas ideias de heterodoxia e liberdade sofreram uma metamorfose. Um pouco na linha do cepticismo tradicional, do relativismo ou do agnosticismo, nós insinuáramos que só uma demolição da ideia de Verdade era compatível com a estrutura da existência humana identificada como Liberdade. Fazíamos, assim, o impossível processo da Verdade, ou, mais mediocremente, o processo das relações comuns dos homens com a Verdade. Ora o único processo que existe é o que a Realidade, a fabulosa, próxima e distante Realidade, instaura pela sua universal presença. Nós não somos juízes, mas parte. Kierkegaard e Kafka no-lo mostraram em inesquecíveis parábolas, mas Marx, igualmente, não o ignorava. Da pretensão se passa, assim, a uma filosofia da modéstia. A Verdade como presença eternamente ausente é a experiência de fogo onde um espírito heterodoxo queima a inteligência e as mãos.» (Idem, *Heterodoxia II*, 3.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2006, pp. 254-5.)

[3] «E de facto, se virmos bem, o fio condutor do que venho fazendo, e procuro ainda fazer, é uma reflexão constante sobre o Tempo. Ou melhor, a temporalidade.» (Idem, «O Pensador», entrevista por José Mário Silva, supl. *DNA*, *Diário de Notícias*, 21 Mar. 1998.)

[4] «O paradoxo do Instante não é o de acabar quando surge. Esse dever o impomos nós ao 'banal instante', talhado na peça imaginariamente substancial do Tempo. O paradoxo do Instante é o de nunca ter principiado e não poder ter fim. Ninguém verá a cabeça nem a cauda de tal

Está na sua crítica penetrante e arguta um dos segredos da nossa situação espiritual presente. E é de boa justiça lembrar todos aqueles que, com Eduardo Lourenço, assumiram a responsabilidade da crítica das três gerações de que depende o futuro. Simplesmente, a justiça mal distribuída é corrupta. É melhor pecar por inteira omissão do que por culposa parcialidade.

Entreabre-se na crítica penetrante ou arguta de Eduardo Lourenço um dos segredos da nossa situação espiritual presente. Não me refiro aqui aos seus livros, mas muito particularmente a dois significativos escritos breves: a interpretação da *Presença* como contra-revolução, recolhido num dos volumes prestantes da *Estrada Larga*, e a interpretação do significado e valor do ensaísmo de António Sérgio, publicado num dos últimos números d'*O Tempo e o Modo*.

Penso que seria muito profícuo para todos nós que lessem e relessem reflectidamente tais escritos as pessoas com responsabilidades poéticas, filosóficas e críticas (e portanto toda a gente que escreve, figura, fantasia ou simboliza!), os lessem, na condição de os lerem bem, ou solicitassem de boa graça a um bom leitor, leitor intérprete, que aos deficientes leitores talentosos ajudasse a entender para compreender.

A característica desses dois escritos (raríssima coisa em qualquer parte!) é a isenção. Ser isento na ordem do espírito é difícil, e faço esta advertência porque entre nós, e não só entre nós, é característico dos demasiado inteligentes, ou que presumem de o ser, de entender logo às primeiras ou declarar os textos inteligíveis ou néscios.

A isenção aproxima logo Eduardo Lourenço de Pessoa, um dos homens de pensamento mais isentos de Portugal em toda a idade. Cabem duas advertências. A primeira é que a isenção em causa não é a da urbe, do foro ou do templo. Isento na ordem espiritual não é o que se guarda de ter razão perante os outros, mas o que, nele próprio, na sua própria alma, se guarda de ter toda a razão do seu lado, e assim evitar a humana falácia de submeter todo o seu ser e todo o seu pensamento ao *eu creio*, *eu sinto*, *eu quero*, *eu penso*.

Pois aquele que imoderadamente confundiu a fé com a crença está inevitavelmente sujeito às falácias do amor próprio, quando crê, sente, quer ou pensa, fazendo fiança numa falseada subjectividade ou supondo ser objectivo quando o real é para ele desconcertada imagem ou máscara sonâmbula do real autêntico. Por estes caminhos entrou também Eduardo Lourenço.

Alcança-se por tal modo uma indeterminação, uma suspensão (suspensão não alegre, mas nem por isso triste!) com que surge uma enigmática. Indeterminação, suspensão, enigmática são três palavras, mas não quaisquer: elas adaptam-se (será preciso lembrá-lo?) em toda a Europa à situação espiritual do nosso tempo.

Ninguém entende nada de Portugal se não pensa a sua pátria como a de um país fiel até à última extremidade. Eu já o escrevera num dos meus artigos

na rua, à mesa do café, nos passeios», indiferente aos prestígios efémeros, «lenda viva do filósofo socrático no meio do rumor grato ou ingrato da cidade que o anonimizava e a que ele emprestava uma aura e mesmo uma auréola». Marinho era animado por uma «qualidade e paixão filosóficas» inesquecíveis «no meio de um tumulto que hora a hora vedetiza um mundo efémero de gestos e de palavras»:

> Antes mesmo de nos pormos a questão da verdade da sua meditação, éramos sensíveis à verdade de uma voz intrinsecamente questionante, voz de homem posto em causa pelo Ser que nele se interroga, se responde e sobretudo se cala. O demónio filosófico aparecia-nos de antemão vencido pelas armas de luz que são as suas e este fenómeno, sempre excepcional, mais raro o era em paragens lusitanas.[71]

O texto, particularmente denso, dá *in nuce* a dimensão especulativa da *Teoria do Ser e da Verdade*, realçando o sentido esperançoso do tempo aí proposto:

> Só os visionários da unidade e os buscadores de harmonia conhecem a fundura do dilaceramento e da cisão. Profeta da unidade e filósofo da cisão, José Marinho desaparece da nossa vista num momento propício ao esquecimento dos que, como ele, não podem ser esquecidos. [...] José Marinho era, no mais fundo sentido do termo, um homem da esperança. A cisão para ele é um momento do processo sempre latente e presente no âmago da realidade, não é a origem nem a meta e a palavra final do nosso destino cósmico e humano. Reconhecer a cisão, assumi-la em si e na ordem aparente do mundo é um dever de lucidez, o primeiro e imprescindível degrau no itinerário da inteligência e do coração em busca do «ser da verdade», tão subtil e sinuosamente entrevisto por José Marinho.

Finalmente, em segundo lugar, reproduz-se na sua totalidade um texto inédito que Marinho redigiu, provavelmente em finais de 1969, a propósito de dois escritos de Eduardo Lourenço — o ensaio sobre a *Presença* como «contra-revolução» e aquele sobre António Sérgio como «mito cultural» —, e no qual expressa uma posição entusiástica, tanto mais interessante quanto se tome em consideração a participação de Marinho na *Presença*, onde surgiram alguns dos seus «ensaios de aprofundamento», e a polémica sobre questões gnoseológicas travada com António Sérgio nas páginas da *Seara Nova*, em 1934-35[72]. Assumindo a virtude rara da «isenção» na crítica à situação portuguesa, o pensamento de Lourenço é por isso conduzido a uma indeterminação, e, suspendendo-se, descobre uma «enigmática»:

Assim, no termo histórico do cristianismo e da Europa, emerge a exigência de se manter homem, prosseguindo a via da filosofia atendendo às pluralidades de caminhos, numa alusão às «respostas mais praticáveis», que talvez queira incluir Eduardo Lourenço:

> É certo que o bom senso e o sentido do amor cristão, ou outro que cristão, nos persuade, com a mesma necessidade, a permanecermos homens. Ou crendo ou não crendo, temos de prosseguir nas vias abertas enquanto abertas. A filosofia, entretanto, se pode manter compromissos com as formas cristãs de crer ou as formas de agir sem crença, interroga-se inevitavelmente sobre tudo quanto de modo patente ou secreto se aceitara como decisivo ou decidido. Uns interrogarão mais agudamente e para resposta apenas de natureza teorética, outros com maior rigor e atenção à vida circundante para respostas mais praticáveis. É entre os primeiros que o destino me situou. Reconheço, porém, que, sem os segundos, não só não teria diálogo, mas não teria chegado a pensar. Ora nunca como hoje a filosofia supôs o contraste e harmonia dos dois contrários: como diálogo aberto para a pluralidade dos pensamentos e das significações, como regresso à secreta intimidade do pensar.
>
> Regresso sem suficiência: pois não há mais uma lógica ou uma épica ou uma religião a duas instâncias. Está tudo errado ou tudo certo, mas o juízo pelo qual podíamos afirmar um ou outro suspende-se. Não é mais possível dizer: ignoro a verdade e estou certo de. E que só não é possível dizê-lo, mas pensá-lo e senti-lo na intimidade.

Postas assim, de um modo esquemático, as similitudes e contrastes entre as posições de Eduardo Lourenço e de José Marinho sobre o *espírito* e nelas apreendidas as relações da *enigmática* e da *situação* contemporânea, importa-nos interrogar: resultam elas de uma sensibilidade intelectual afim, revelam um debate geracional ou uma preocupação epocal? A aproximação agora proposta mostra-se deste modo insuficiente e solicita que se considerem as relações intelectuais entre os dois pensadores, atendendo em particular aos textos que cada um dedicou ao outro, pois talvez neles se descubra que a situação contemporânea do espírito e a sua mesma definição constituem o *nódulo* de um debate *tácito* que se estabeleceu entre eles e que se repercute na diferente percepção da *situação* contemporânea — ocidental, europeia, portuguesa que ambos propuseram.

Terminamos pois com alguns elementos desse estudo a fazer: aludindo, em primeiro lugar, ao texto que Eduardo Lourenço escreveu por ocasião do falecimento de Marinho. Intitulado «Requiem por Um Vivo»[70], surgido no meio das lutas políticas do Verão de 1975, nele se traça o retrato de um pensador que, «sem tribunas, que lhe foram negadas ou nunca oferecidas, oficiava

o homem, mas a presença no ser de um divino sentido que nos importa sumamente pensar»[66] .

Os religiosos e os filósofos mostram-se simplificadores na sua precipitação para a verdade, pois tomam a verdade pelo ser que neles é: «tudo quanto modernamente se chama dualismo, agnosticismo, ateísmo, está prefigurado nas próprias religiões e metafísicas que em vão querem fazer subir de novo o homem à contemplação da verdade obliterada»[67].

O destino contemporâneo configura uma nova era, uma «situação enigmática». Retoma-se o sentido do enigma da verdade, «o sentido do liame subtil com a remotíssima Esfinge sem idade»[68], já petrificada no Egipto, revivida mas restringida, pelos gregos, ao enigma do homem. Mas não só sobre o ser e a verdade do homem cumpre interrogar. «Sempre em relação com Outro, o homem é outro para si»[69], e assume a responsabilidade de encontrar a medida de todas as coisas na meditação do Outro e do Nada.

Num breve texto, denominado «Memento», Marinho indica sinteticamente a raiz da dificuldade:

> Essencialmente, para mim, a crise não é apenas a crise do homem, mas a crise do Deus-homem. Quem vê a crise do homem, pode ainda admitir um regresso para a «fé dos nossos pais». Que acontece, porém, se tal regresso é impossível? [...]
>
> Durante milénios a humanidade viveu na crença de um Deus remoto. Judeus e gregos trouxeram o divino até perto do homem e foi possível humanizar Deus.
>
> O cristianismo, porém, supõe uma imensa responsabilidade. Supõe o seu cumprimento aqui e agora. Esse cumprimento foi através dos séculos adiado. O momento se aproxima em que o pacto entre Deus e homem aparecerá dissolvido. O fim da Europa significa o fim da religião do Deus homem e do humanismo dessa religião derivada. Está no fim a tese segundo a qual há um progresso ou concebido em termos cristãos e religiosos ou em termos humanos e filosóficos. A pluralidade radical das formas de ser do homem retoma os seus direitos. Há sem dúvida um processo cósmico, mas não podemos chamar-lhe progresso. Progresso supõe pés no caminho. E o caminho se tem fim, vê seu limite. E se não tem fim, vai ao que ignoramos.
>
> A vida do homem aparece hoje como vida abstraída de algo mais amplo, obliterado. Não só da Natureza, mas de algo de que a Natureza é a película e manifestação sensível aos nossos olhos e nas nossas entranhas.
>
> Tudo se passa, segundo penso, como se a humanidade tivesse de regressar ao de que o cristianismo a retirou. O regresso, porém, é impossível. Tudo se passa como se a humanidade tivesse de progredir para o que não admite pés ou o seu mental equivalente.

manifesta na ordem do ser da verdade e na da verdade de ser; nesta, este poder logo se anula, para revogar o que naquela primeira ordem era limite, carência, falta, pois, como indica o quarto princípio da *Teoria* acima indicado, «tudo quanto foi é ou não é para ser se assume instantânea, infinita e absolutamente pelo insubstancial substante outro e o mesmo que é». O ser surge então como um processo de libertação, que podendo surgir, para o entendimento restrito de espírito, como *anómico*, ou mesmo *caótico*, transcende, numa «instantânea plenitude» e «eterna alegria», toda a dor e sofrimento[62].

Exposto, ainda que numa reconstituição esquemática que desfigura e simplifica a subtileza da exposição, o nódulo teorético da vida do espírito segundo a *Teoria*, dir-se-á que algumas das perplexidades a que a concepção proposta por Lourenço conduz se encontram aí resolvidas, ainda que Marinho tenha tido a consciência de que a visão limite a que acedeu nada garante senão o seu próprio percurso meditativo[63]. Ter-se-á todavia de reconhecer que a perspectiva da situação contemporânea, posta pela *Teoria do Ser e da Verdade* desde a «tétrade enigmática», é particularmente exigente na sua concepção e que se afasta do entendimento comum, mesmo o de leitores filosoficamente preparados. Apesar de não ter procurado inovar[64], e tendo aceitado a terminologia tradicional, como «amor», «fé», «juízo», «razão» e «compreensão», o significado e o alcance destas noções são profundamente modificados, pois cada uma estabelece um modo de emergência do insubstancial substante na cisão humana, indicando um particular modo e momento do trânsito e recurso da visão unívoca para a cisão extrema, da cisão extrema para a liberdade divina.

Nos textos posteriores à redacção da *Teoria*, sobretudo nos aforismos e textos breves destinados à obra inacabada *Da Assunção do Nada para a Liberdade Divina*, ante a visão singular do pensador, múltiplos emergem assim os caminhos do Espírito, mas não é esta multiplicidade pensável nos modos como os filósofos a enquadraram, relativa a um não-ser estabelecido como instância necessária ao discurso.

A verdade emerge mais ampla do que os homens e os pensadores supunham, mais exigente do que surgia à crença, porque se tornou necessário «situar o absoluto fora de tudo quanto existe, situá-lo, mais do que isso, fora de tudo quanto é. Pois o absoluto como insubstancial e como substante no profundo seio e para além de tudo quanto dizemos ser, é o que nos escapa quando dizemos que é e mais profundamente confirmamos quando lhe recusamos ser»[65].

Ante o sentido da multiplicidade dos caminhos do Espírito, a afirmação ou a negação unilaterais de Deus tornaram-se-lhe suspeitas. A filosofia afigura-se, então, uma espécie de peregrinação, na qual «os descrentes são também peregrinos da verdade. A verdade filosófica não é a de um Deus de que carece

posição de fé ou de crença, mas da plena assunção da razão, como emergência do insubstancial substante no homem, e do ateísmo e do «nihilismo na sua plenitude»[56].

Ora, nesta assunção da cisão extrema como momento histórico é necessário aceitar o «perigo» que ameaça a filosofia e o cristianismo, para que se reconheça a maior exigência que contemporaneamente é posta e aceder a «um outro conceber mas em espírito e verdade», que revela todo o real perpassado de uma «imensa subjectividade»[57]. A transcensão do que se tomava por realidade exige — exigência extrema — a responsabilidade de pensar plenamente na «época da cisão extrema» as formas de negatividade, sem a assunção das quais não se apreende o sentido do que excede os «limites do finito amar e crer».

Pela apreensão segundo a compreensão una e omnímoda, a razão retoma o sentido genesíaco de conceber, em que já não importa o juízo, mas o que a *Teoria* denomina de «conceito»: neste, a compreensão, assumindo as significações do ser e de todo o sentido de ser, faz referir ao homem todos os seres, mas para que o homem e todos os seres se refiram a uma «subjectividade misteriosa enigmática», insondada na plenitude de revelação ou na possibilidade de manifestação, extaticamente posta como «o haver do espírito». A razão, assim entendida, revela-se um processo infinito, não referido a ser algum, não para ser algum, mesmo que divino, mas trânsito para a liberdade[58].

Superada a concepção substancialista de Espírito, não apenas se compreende que as temporalidades transientes sejam segundo a verdade do ser na cisão, mas o próprio *eterno* emirja da cisão. A liberdade não é *do* homem ou *para* o homem, mas surge como liberdade divina, de Deus e para Deus, de um divino que, perdendo a sua substancialidade ilusória, adjectiva enquanto modo de verdade a liberdade. Não se trata de superar a cisão, mas de a assumir plenamente, pois que, concebido e apreendido o espírito como insubstancial substante, a cisão é o que se anula[59].

O tempo, segundo o insubstancial substante, pode então ser concebido como *extático*, segundo os modos do *haver* do espírito — «houve, há, haverá» — em que a liberdade, emergindo do Nada, advém ao homem[60]. Há assim para um pensamento um *passado* não pretérito — em que tudo o que é se assume na visão unívoca, um *presente* que emerge do que é e não é para ser — e um *futuro essencial*, de plena libertação. Aquele que pensa a verdade do ser na cisão apreende a «subtil contradição»: tudo no instante é já liberto, de «um outro ser de mais pura inocência», mas surge no tempo como gradual processo, com longas pausas e demoras; um e o mesmo são em si e para si, como o que assume a cisão e anula, mas outro para o outro, em nós e para nós.

A emergência do insubstancial substante revela assim um subtil *poder*, que, podendo-se aproximar daquela «imerecida graça» referida por Lourenço[61], se

O «Real» assim sugerido é bastante mais complexo e amplo do que a Modernidade foi progressivamente tomando por assegurado, que, tendo alargado extensamente a esfera dos conhecimentos e dos saberes, mantém-se na «ilusão entitativa» que marca a condição *originária*: a convicção da «plena luz do mundo e da plena luz do espírito nos homens», como «se também ignorância e erro, e todo o ignoto, nada fossem da verdade e perante o sentido autêntico da verdade, nosso ainda irresponsável pensamento os desdenha, ou, com vão prejuízo de toda a luz em nós, todo o saber, ao erro julga poder aniquilar sem renegar a verdade»[47]. Fazendo confluir, na exposição nocional, as possibilidades expressivas do discurso filosófico e do poético, a *Teoria* mostra-se então como exercício meditativo e visionação que descobre, no extremo da cisão, a íntima solidariedade de todas as formas de ser e de saber e o sentido autêntico de julgar, na transcensão dos *limites* do próprio espírito[48].

Tal como no pensamento de Lourenço, também na *Teoria* a autêntica dignidade do homem está na possibilidade de ser intérprete, pela qual se pode libertar da ilusão de um ser sem garantia de verdade, da precipitação de julgar e de uma «razão concebida no ser e na história». As dificuldades contemporâneas da filosofia resultam da frustração dos «desígnios do espírito»[49], mas importa inserir a *situação* antropológica na rítmica do espírito e na dimensão ontológicas emergentes do Nada. Se o pensamento não é propriamente humano, se a verdade não é apenas verdade do e para o homem, se tudo é «o mesmo e o outro do que é»[50], é porque a assunção do Nada na cisão extrema *transmuta* a própria experiência do espírito, a *apreensão* de todos os modos de ser e de saber e o significado mesmo de *destino* que afecta todos os seres que são em trânsito para a cisão extrema[51].

A confluência dos modos de cisão no homem implica superar uma concepção *realisticamente antropológica* do histórico. É pois a partir de uma hermenêutica do destino do espírito que a *Teoria* propõe a compreensão da situação contemporânea, em que «preside na fase terminal e extrema o cristianismo e a filosofia hoje trivial, com a forma de saber que se chama ciência e sua técnica titânica[52]. Assim, num aparente paradoxo, a era da extrema racionalidade é também a da prevalência do mítico, que o cristianismo fez esquecer[53]; no entanto, o mítico não se exaure nas representações mitológicas que o imaginário humano concede, antes prevalece nos modos como o humano se relaciona com o ser e a verdade. No momento titânico, os homens desejam conceber o real a partir das representações, construir o «ser sem verdade», num ímpeto niilista de autodestruição e de destruição do ser[54].

Todavia, não se trata de negar o valor a esses modos, nem apenas de os interpretar cultural ou historicamente, mas de os compreender «una e omnimodamente»[55]. Esta disponibilidade de tudo tentar compreender, que se detecta também nos ensaios de Eduardo Lourenço, não decorre de uma

Compreender-se-á então que neste registo todos os seres se revelem *símbolos*, em que linguagem e imaginação se implicam no alvorecer de «uma outra ciência»[43].

Não evitando as dificuldades propriamente teológicas do pensamento especulativo, a *Teoria* propõe uma visão do cristianismo que procura pensar a *economia* das pessoas divinas, não extrínseca ou historicamente, mas desde a experiência da crucificação: como separação íntima do próprio espírito — no trânsito da interrogação: «Pai, porque me abandonaste?» à assunção «Tudo está cumprido»[44]. É nesta extremação da experiência decisiva que emerge do Nada, analogamente à vinda do Paracleto na revelação cristã, o sentido último do «insubstancial substante».

Instância decisiva para apreender a vida do espírito, o Nada é pelo pensamento assumido, não para a decisão prematura, mas para o decidir remoto. O tempo na cisão já não se apreende segundo o ser da verdade, relativo a um originário que sempre se evoca e escapa, mas segundo a verdade de ser, relativa a um princípio sem princípio, que se renova infinitamente. A verdade não é pois estática relação do saber ao ser, da linguagem ao real, diferenciação do verdadeiro e do erróneo, mas relação segundo o patente e o oculto, o secreto e o manifesto. Ante a verdade, todos os seres são *símbolos* do trânsito do ser da visão autêntica à cisão extrema, e nesta, do trânsito da cisão extrema ao sentido libertador da verdade do ser, no qual o espírito desvela «o segredo da vida imensa e eterna», a razão de haver vida e morte, plenitude e Nada[45].

Assumir o Nada não é referir o abismo sem fundo do *sentido*, o absurdo, evocado na experiência literária: experiência difícil, tal assunção abala os supostos ontológicos do que se tomava por real, o instante originário divide-se, os tempos surgem sobrepostos, alcança-se o sentido da «vida eterna»[46]. Experiência dada na solidão do meditativo, descobre-se então o sentido autêntico do unir do espírito, do decisivo que é e não é para ser, que se sustém de uma liberdade última, de uma liberdade que provém do «único incriado». O sentido mesmo da finitude e a experiência dos limites deixam de ser tomados com incapacitação, fechamento ou restrição do espírito, mas como momentos da sua mesma vida.

A noção criacionista e o seu correlato antropológico da finitude são assim simbólicos modos de iniciação numa «outra verdade», que corresponde a uma concepção *heterodoxa* das relações do divino e do demoníaco, do cósmico e do humano. Do Nada, na cisão extrema, emergem três modos de cisão, modos que caracterizam a diferenciação do ser e da verdade: a cisão divina, a cisão cósmica e a cisão humana; a cisão divina é inseparável da cisão demoníaca: o divino tudo une, o demoníaco cinde. A cisão cósmica mostra-se cisão da luz, cisão que afecta a própria visão unívoca. A cisão humana, finalmente, é posterior aos outros modos de cisão, mas medeia-os, recapitulando-os.

em que se decide do ser da verdade no enigma e da verdade na cisão; neste, «todo o ser se cinde da verdade e a verdade diz-se vácua abstracção que não convém a ser algum»[38], em que há «ser sem verdade» e «verdade sem ser». Ponto de meditação assumidamente difícil, a «cisão extrema» mostra-se na experiência do «ser sem verdade» que surge no viver comum dos homens, e a consciência da «verdade sem ser» ocorre «de modo mais ou menos subtil no pensamento dos filósofos e de homens de toda a ciência na época extrema da cisão no homem»[39].

É a relação necessária da cisão autêntica e da cisão extrema que torna ultimamente possível a temporalidade, mas a concepção assim proposta, apesar de próxima na enunciação da de Lourenço, é profundamente diversa: não há propriamente um instante oposto ao Tempo, mas o espírito como insubstancial substante assume a ambos, tomando-os num processo *rítmico* que conjuga o apreendido na visão unívoca, a experiência dos «mundos» e o que emerge na «cisão extrema». Esta conjunção do unir e cindir revela-se, na experiência daquele que pensa, nas descontinuidades, nos momentos de intensidade mas também nos de paciência, tal como o Tempo na reflexão de Eduardo Lourenço, mas, enquanto nesta a temporalidade «é constituída por uma série de temporalidades que se fecham em si mesmas»[40], a temporalidade é, na *Teoria*, aberta e, como veremos, *extática*. A formulação da sua dinâmica revela a *repetição* transformadora que constitui o seu nódulo: «o que instantaneamente une, infinitamente cinde, o que infinitamente cinde, absolutamente une». O instante da visão unívoca, o que nele de plenitude se deu, subsiste no temporal, para revelar, no dilaceramento infinito da cisão extrema, a possibilidade de um retorno ao uno.

Decerto que a dinâmica que o espírito revela no seu âmago tem afinidades, como aliás o percebeu Eduardo Lourenço na sua leitura da *Teoria*[41], com a *dialéctica* hegeliana, mas sobretudo com a concepção schellinguiana da história como libertação. A transformação ontológica na cisão extrema — em que o «instante indiviso queda dividido»[42] — afecta o próprio ser segundo a cisão, a substancialidade dos seres. O regresso ao que «une absolutamente» supõe o reconhecimento da insubstancialidade da «verdade do ser». Tal transmutação só é possível pela «assunção do Nada» no seio da cisão extrema, e significa que os seres já não são apreendidos segundo o «ser da verdade» — na perspectiva ontológica do ser enquanto ser —, mas segundo a «verdade do ser».

Pensada na sua radicalidade ontológica, desde o último grau do enigma, a verdade não corresponde a um consenso ou a uma construção humana posta na ordem do «ser da verdade», mas é o próprio «não-ser do ser», presença do insubstancial substante. Assumido o Nada, a verdade emerge da relação entre o que se patenteia e o que se oculta, entre o manifestado e o revelado.

Marinho, essa perturbação decorre já de uma alteração enigmática do seio do ser da visão unívoca e a precipitação, que humanamente afecta todo o existir e toda a disposição intencional dos homens, alarga-se aos diversos modos de ser que são correlatos com o humano: «humano ou divino, cósmico ou demoníaco, manifestado ou imanifestado (possível ou impossível)». Não há uma Realidade, na qual o humano ocupe um centro privilegiado, mas uma diversidade de correlatos ônticos que a cisão congrega.

Enquanto em Lourenço a experiência multímoda dos homens e das suas obras constitui o horizonte de questões que se abre ao pensador-escritor, no pensamento de Marinho a experiência da verdade de ser *requer* a descoberta da subjectividade do espírito. A humildade não é ficcional ou narcísica estratégia[34], mas íntimo saber da revelação demorada e da espera paciente, de uma temporalidade da verdade que na cisão se encobre e descobre[35].

Esta situação coloca o homem na relação do mesmo e do outro, não apenas nas relações de si a si, mas também nas relações com os outros, próximos e distantes, outros que não são apenas os demais homens, mas os outros modos de ser; que *são* e *não são* criações humanas, demónios e anjos, deuses e seres naturais, solidarizados pela cisão.

Todavia, tal como na discriminação de graus do enigma, a *Teoria* propõe uma diferenciação dos «modos de cisão», evitando a ingenuidade do pensamento se supor *fora* da própria cisão. Todo o viver do homem se apresenta «como cindir-se de outro ser, cindir outro de si, cindir-se de si próprio o ser que nos foi dado ou assumimos», mas a esta aceitação inevitável e tácita da cisão por todos os homens corresponde em geral uma «desatenção» ao autêntico alcance da cisão, desatenção que é o princípio de toda a crença, a suposição que a cisão, ainda que afecte todo o ser, não atinja a verdade do ser do homem, nem sobretudo a verdade de todo o ser para o homem, ou, ao invés, ela surge como obsessiva e irredutível instância, evocada como pecado original ou perda do paraíso, tematizada como instância subjacente ao diverso e à diversidade, ao múltiplo irresolúvel e ao caos, ou sustentáculo das dualidades do válido e do erróneo, do bem e do mal. É esta a cisão que a *Teoria* considera «afectada de negatividade absoluta prematura»[36], a que contrapõe o sentido da «cisão autêntica», a consciência da relação necessária entre cindir e unir[37].

Unir e cindir articulam-se por uma decisão ontológica e esta implica o que a *Teoria* denomina «mundo da cisão», que diferencia em três: o «mundo do indeciso», a que corresponde o misto de ser e não ser, de real e irreal, do sentir e amar, e que é o registo ontológico em que se situam os desejos e as tendências, em que tudo se cinde de outro e de si mesmo; o «mundo do decidir incompleto», aquele em que se coloca todo o julgar e toda a determinação, em que tudo se torna outro, ou se cinde a si mesmo e o torna outro; e, finalmente, o «mundo do decidir remoto», em que surge a «cisão extrema»,

enigma que se apresenta, dispõe e se resolve num texto, no pensamento de Marinho os graus do enigma constituem uma «tétrade» gradual, pela qual se desvelam os princípios que presidem à *Teoria*. Um texto inédito, que resume o que a *Teoria* apresenta desenvolvidamente, dispõe esses princípios, estruturantes da própria obra:

> Dizemos enfim que a teoria do ser e da verdade decorre de quatro princípios gradualmente assumidos ao longo dos lentos anos da meditação, pois resume toda a remotíssima e velada doutrina crucial do que nos foi dado chamar insubstancial substante. O primeiro corresponde mais propriamente à primeira parte «Do enigma da visão unívoca». O segundo e o terceiro à parte segunda: «Da Cisão no Ser da Verdade». O quarto princípio à parte última «Da Verdade na Cisão».
>
> Nestes princípios nada há de novo mas o redescobrir da verdade comum ao saber teórico ou especulativo dos mais sábios como ao saber experiente dos mais ignorantes. Diz o primeiro princípio: «o homem e, com ele, tudo quanto é ou não é para ser, vai demasiado depressa à verdade. Tudo o que para ele é ou se ama, se crê ou se apreende e conhece como humano ou divino, cósmico ou demoníaco, manifestado ou imanifestado (possível ou impossível) vai por diversos modos, demasiado depressa à verdade».
>
> Do segundo princípio é o enunciado mais simples e mais directo, mas o sentido consideravelmente mais difícil: «o mesmo que une instantaneamente cinde infinitamente, o mesmo que cinde infinitamente une absolutamente».
>
> O terceiro princípio da tétrade enigmática traduz toda a iniludível importância da relação entre o pensamento de símbolos ou de explicitação virtual e o de conceitos ou de explicitação actual: «Tudo quanto é, é verdade ou símbolo, tudo quanto é, é verdade e símbolo».
>
> E, finalmente advém o quarto princípio tão difícil de enunciar: «Nada há irrevogável nem no humano, nem na relação do homem, Deus e tudo quanto foi e não é para ser, pois tudo quanto foi é ou não é para ser se assume instantânea, infinita e absolutamente pelo insubstancial substante outro e o mesmo que é», que é o princípio da liberdade que chamamos divino princípio segundo o qual nada há irrevogável no que foi enquanto foi para a crença ou para algum sentir, conceber ou julgar do homem enquanto homem.

Ainda que a enunciação seja breve, pode-se reconhecer nos dois primeiros princípios problemática semelhante à posta por Eduardo Lourenço sobre o obscurecimento da Realidade: à precipitação dos seres para a verdade, arrastados numa evanescente e alienante temporalidade, corresponderia a dificuldade de retorno ao Instante do Ser, em que a plenitude do existir se dá no que a *Teoria* enuncia como «visão unívoca». Todavia, no pensamento de

ser de Deus, seja do ser do homem, não bastam para compreender a situação contemporânea.

Identicamente ao pensamento de Lourenço, o «Nada» surge como instância irredutível do espírito, mas, ao invés de ser tomado como «irreal» ou multimodamente experienciado, é a sua «assunção» que permite se descubra o intento e alcance de «insubstancial substante»[32], pelo que se poderá entender a *Teoria* como o gradual processo da explicação, através das suas partes e capítulos, dos princípios que assistem a essa nova nomeação do espírito, bem como as razões da «obliteração» do saber do espírito.

A determinação inicial do ser unívoco e da visão unívoca é decisiva, mas mais fundamental é a alteração enigmática dessa visão, pois ela constitui o princípio do sentido[33]: toda a significação é enigmática, o enigma envolve todos os modos de ser e de saber — sensíveis, imagéticos, intelectuais. O pensamento filosófico é aquele que tem a consciência cumulativa da visão unívoca e dessa alteração enigmática, do trânsito e recurso da visão unívoca às significações dadas no tempo. O que é diverso do pensamento de Lourenço é que o homem não se encontra fora da verdade, em busca da verdade, mas ele tem o ser divino em si, ele já sabe toda a verdade e julga poder decidir-se dessa verdade.

Posta a implicação do sentido e do enigma, todo o sentido é interrogativo, mas quem interroga não é propriamente o homem, mas o espírito. Assim, a verdadeira subjectividade não é a da alma ou da interioridade, mas uma subjectividade que se descobre naquele que pensa. Evitando qualquer referenciação histórica ou temática, a *Teoria* não propõe «respostas» a «questões», mas o seu desenvolvimento decorre de uma instauração interrogativa, de uma enigmática que constitui gradual iniciação no próprio espírito: os quatro graus do enigma que a *Teoria* refere indicam a consciencialização progressiva da presença do espírito no sujeito que interroga e no objecto a que a interrogação se dirige: primeiramente, o enigma do ser exterior ao homem, presente nas formas da natureza; depois, o enigma do próprio homem; depois destes níveis, os graus mais exigentes: o do enigma do ser para o homem e o do enigma da verdade para o homem, que é o grau decisivamente filosófico. Nas expressões destes graus, é o próprio espírito, em formas crescentemente mais claras, que naquele que pensa se interroga a si próprio. Numa acepção que altera o entendimento metafísico tradicional de essência, é a interrogação que constitui o fundamento do ser dos entes, pelo que não há uma determinação identitária essencial, mas todo o ser é, simultaneamente, *em trânsito do* e *recurso para o* ser da visão unívoca e a alteração enigmática que aí se descobre, todo o ser se revela o mesmo e o outro de si.

Ao invés de um enigma sempre referido ao humano questionar, dirigido à situação da humanidade, emergente de um escritor e dirigindo-se a um leitor,

José Marinho, licenciado em Filologia Românica pela Faculdade de Letras do Porto em 1924, com a dissertação intitulada *Ensaio sobre a Obra de Teixeira de Pascoais*, a primeira dedicada ao poeta, concebe desde a juventude um projecto especulativo, de natureza «ética-metafísica», que manteve ao longo da vida e se exprimiu no volume *Aforismos sobre o Que Mais Importa* (1932)[28], na obra sistemática *Teoria do Ser e da Verdade*, já referida, e prosseguiu no texto, de aforismos e textos breves, que deixou inacabado, *Da Assumpção do Nada para a Liberdade*.

Ao contrário, pois, da descontinuidade assumida da escrita de Lourenço, numa tensão centrífuga da questão do espírito, os textos teoréticos em Marinho possuem aí o seu centro de gravidade, a partir do qual se compreendem os escritos *não teoréticos*, como os seus «ensaios de aprofundamento», alguns dos quais publicados na *Presença*, os textos sobre Antero de Quental, Leonardo Coimbra, Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro, e sobretudo a obra póstuma *Verdade, Condição e Destino do Pensamento Português Contemporâneo* (1976), na qual propôs uma visão da situação espiritual portuguesa abrangente — de Amorim Viana às orientações e problemáticas do pensamento português contemporâneo[29].

O pensamento de Marinho, tal como o de Lourenço, assume as orientações críticas do pensamento filosófico moderno e contemporâneo, tomando-as como estádios necessários da reflexão[30], com as quais estabelece um diálogo decisivo, sobretudo com Espinosa, Berkeley, Kant, Hegel e Schelling[31], ao mesmo tempo que aponta as limitações das ontologias do ser enquanto ser, «seja do Deus-homem, seja do homem-Deus». A sua reflexão não se separa pois de uma meditação do cristianismo e o seu destino histórico, numa preocupação que ainda uma vez o aproxima decisivamente da de Eduardo Lourenço.

O ponto de partida da *Teoria* é surpreendentemente análogo: por um lado, uma «visão unívoca», dada instantaneamente «àquele que pensa», faz aceder a um ser unívoco, ser de plenitude e harmonia, no qual se esbatem as diferenças ontológicas entre os modos de ser divino, humano e natural; por outro, a «cisão», emergente de uma alteração enigmática daquele ser unívoco, surge como princípio da diversidade e da temporalidade. Todavia, a noção tradicional de «espírito» não logra satisfazer a exigência interrogativa para dar conta do que «une e cinde», das relações da «visão unívoca» dada num instante e da «cisão» suposta em toda a temporalidade. O pensamento não se detém na consideração desta dualidade, mas importa-lhe o que concilia tais instâncias e lhes é anterior, e esse princípio é propriamente o espírito, mas enunciado com novo nome, «insubstancial substante», pois na época contemporânea «o saber do espírito está muito obliterado para si» e os modos tradicionais da filosofia, as ontologias do ser enquanto ser, seja do

sentido crítico que anima o discurso de Lourenço, mas também o alcance da responsabilidade ética e política que ele sustém.

Poder-se-ia responder às nossas perplexidades que os sucessivos ensaios e a perspectivação literário-filosófica da cultura proposta por Lourenço são reiteradamente modos *activos* de responder *limitada* mas *lucidamente* a estas dificuldades inscritas no coração do Real, e que a duplicidade metafísica é a instância *irredutível* e *enigmática* pela qual o homem se situa, isto é, pode haver *situação* — portuguesa, europeia, ocidental, mundial —, e nela assumem significação e valor, obras e autores, tendências sociais e culturais, crises e acontecimentos políticos, inscritos num destino sem autêntico futuro.

Como não interrogar se a poeticidade libertadora não fica subsumida àquela mercantilização absorvente, que envolve todas as esferas da actividade humana, científicas, estéticas, políticas, como um modo *compensatório*, mas inane e inconsequente, de sobreviver ou engendrar ainda a sempre *efémera encenação* do caos?[25]

Pondo estas interrogações sobre a situação contemporânea considerada a partir da noção de *espírito*, colocamo-nos em correspondência com aquela carência reconhecida por Lourenço: «temos as respostas, mas não temos ainda as questões».

A nossa perspectiva, que radicaliza o que a ensaística de Lourenço deixa em suspenso, num modo sempre *elegante* de confrontar o *trágico* através da criação, na *harmonia agraciada* e *libertadora* da escrita, de um indício possível de resolução das tensões convocadas, visa aproximá-lo de um outro pensador, José Marinho, ele também questionado pela situação «histórico-espiritual» portuguesa, europeia e ocidental, conduzido a pensar «nos tempos difíceis em que fomos chamados a viver»[26] não apenas as expressões intelectuais mais densas e complexas, da poesia e da filosofia, da arte e da literatura, mas também o simples mas decisivo viver dos homens, de cada homem. Ao invés, todavia, do pensamento de Lourenço, cuja vasta obra é constituída por um extenso número de ensaios, em grande parte assumidamente ocasionais[27], reunidos e publicados com regularidade, a reflexão de Marinho converge numa obra única, *Teoria do Ser e da Verdade*, surgida em 1961, mas demoradamente elaborada durante cerca de trinta anos, em que expõe o cerne do seu pensamento.

Tal proximidade resulta também de uma directa e extrínseca similitude de percursos: apesar da diferença de idades — quase vinte anos —, os dois pensadores prosseguiram caminhos surpreendentemente análogos, ainda que orientados em diferentes direcções: Eduardo Lourenço, com formação filosófica na Universidade de Coimbra, licenciou-se com a dissertação *O Sentido da Dialéctica no Idealismo Absoluto*, em 1946, e cedo se passou a dedicar à interpretação literária e cultural, sem nunca perder o fundo filosófico das questões;

aponta. De onde vem a sua potência *vital*, qual a sua relação com o Nada, que é simultaneamente Tempo e Eternidade? Qual o sentido do criacionismo *sui generis* que aí se revela, como retira o homem de si a capacidade de inventar «monstros, demónios e deuses»?

Não interroga também o esquema metafísico que suporta tal inteligibilidade: na época contemporânea mantém-se a correlação de uma *aparência* e de uma *determinação essencial*, ainda que, transposta para uma perspectiva estritamente histórico-cultural, unívoca seja a aparência das representações virtuais e efémeras, e *múltiplo* o pólo das racionalidades, em constante reformulação e engendramentos.

Tomada a verdade como construção consensual entre os homens, perdido qualquer vínculo que a transcendentalizasse, a sua extrema imanentização significa que já não há possibilidade de libertação que não seja subsumida como *acréscimo* ao caótico, como economização do cultural? Se a experiência contemporânea surge como banalização do infernal, na qual a *diversão* compensa a ausência de ordem[15], ameaça a irrisão do humano o princípio da individuação da inteligência, vontade e afecto?[16]

Ainda mantém «espírito» significação, ou soçobrará às crescentes imposições das racionalidades ou à sedução magnificente do esplendor, sem lograr descobrir as questões para que «já temos as respostas»? «Espírito» estará, como noção filosófica, marcada de obsolescência, e o seu natural destino será a sua absorção no *divertissement*, na noção cognitivista de *mind* ou nos modos *sectários* das espiritualidades difusas, mesmo quando revestidas de formas poéticas, filosóficas ou religiosas? Sofrerá «espírito» o análogo destino de «Deus», cuja revitalização é um processo não verdadeiramente religioso, mas *político*, de compensar a debilidade espiritual europeia?[17]

Se «espírito» indicia o princípio da individuação, pode ainda a escrita poética pela qual há «libertação do mundo» manter contemporaneamente aquela tácita articulação entre Tempo, Deus e Nada, os magníficos irreais?[18] Tal interrogação torna-se mais premente porque a reflexão de Lourenço parece evitar a compensação do perigo pelo recurso à interioridade espiritual dos indivíduos. Em diversas entrevistas, em que sintetiza a sua visão do Real, a interioridade é dita com um «mito»[19], um «absurdo nada», pois valemos e somos apenas pelos *actos* que fazemos em relação aos outros[20].

Implica então que, também ao nível dos indivíduos, se apõe, de um lado, a vivência gerada pela escrita, na qual se pode viver num livro, fora do tempo[21], em rememoração de uma infância perdida[22] e na consciência tardia de que a existência possa ser um «paraíso»[23], e, do outro, a esfera irredutível e inexorável das *acções*?

Se a própria criação é uma «encenação»[24], que sustenta a liberdade, que vale a libertação poética? Desta interrogação dependem não apenas aquele

ao criador ser capaz de confrontar o caos e de ordenar a desordem, por um *acto poético*, análogo à experiência crística[10].

As instâncias metafísicas opõem, ultimamente, o *Instante* do *Ser* ao *Tempo* do *Nada*, entre os quais se dispõe a Realidade, numa dualidade em que prevalece o Instante, como fonte do sentido e do valor e princípio de toda a consciência individuada. Desde esse instante emerge a *presença tácita* do espírito que possibilita ao humano, através da poeticidade da linguagem, ser capaz de uma possibilidade de libertação, por uma *criação de sentido.*[11]

Tal disposição metafísica, nunca problematizada explicitamente, conduz necessariamente a diversas interrogações: porque advém «a imerecida graça» ao escritor? Que é, ou não é, tal *graça*? Porque se dá, no plano da Realidade, a revivescência do paradoxal Instante? Que significa ultimamente a alienação desse Instante nas figuras de «Deus» ou em todos os irrealismos concebidos pelos homens? Porque se eterniza o tempo em mitologias? Como emergem e findam as mitologias como figuras da temporalidade? Como alcança a consciência individuada a possibilidade de interrogar e ser interrogada? Quem é este *nós*, plurimodalmente emergente nos textos de Lourenço, qual o sujeito que se confronta com a dupla duplicidade — a do *Instante* de *Ser* e do *Tempo* de *Nada* e a do *esplendor* e do *caos*?

Em particular, retomando a situação contemporânea descrita em *O Esplendor do Caos*, como se inscreve, na duplicidade intrínseca ao Real, o nódulo de racionalidades — que se auto-engendram e se alimentam, recorrendo a noções de leis cujas consequências ontológicas se esvaziaram — com a sua expressiva vivência, a magnificente sucessão de imagens que definem a «existência» real dos indivíduos?[12]

Estão tais formas de racionalidade desprovidas de inteligência, vontade e afecto, são as suas convulsões inteiramente alienadas do Instante? Se assim for, a duplicidade do Instante ao Tempo e à Eternidade, do Ser ao Nada, não se transforma numa dualidade irremissível, em que o *uno* impossível e impassível se opõe ao domínio do *múltiplo* dominado pelo *virtual*?[13]

A estruturação dual do Real perpassa na totalidade do pensamento de Lourenço, mas é na consideração do *destino* da cultura mundial, ocidental, europeia e portuguesa[14] dos últimos decénios que a dualidade se extrema, que o retorno das formas inscritas no Tempo ao Instante da transparência do Ser parece crescentemente mais difícil, que as formas de negatividade — niilismo, violência, injustiça — se tornam *positivas* e ameaçadores do humano existir e do próprio estatuto do humano. Como dar sentido ao «horror» e à «irrisão do humano», que decorrem da confluência dessas racionalidades?

Eduardo Lourenço não interroga, todavia, o nódulo das racionalidades e o próprio de cada uma dessas racionalidades, nem a razão *destinal* da confluência de tais racionalidades, nem ainda a potência *demiúrgica* que lhes

na transformação da referência negativa ao Espírito, tomado como Absoluto, presente em *Heterodoxia I*, num «ideal de espiritualidade concreta»[2], que se confunde com uma reflexão sobre a temporalidade[3].

Pensada na amplitude da existência identificada com a «vida», esta espiritualidade difusa articula os diferentes modos de temporalidade pensados por Eduardo Lourenço: o Instante como «antitemporal» em que se dá o Ser; as diversas temporalidades que se descobrem descontínuas na Realidade; o Eterno como «um sempre do instantâneo»[4]. É nesta Eternidade em devir que ocorre o «obscurecimento» da Realidade, operada pela nossa «permanente alienação». A questão fundamental não é, no entanto, da ordem do ser, mas da ordem da verdade: rejeitando uma Verdade que se tome por saber absoluto, a verdade fica subsumida na ordem dos discursos e das representações. «Ora o único processo que existe é o que a Realidade, a fabulosa, próxima e distante Realidade, instaura pela sua universal presença»: o processo da Verdade inscreve-se no Real como processo.

Fundado no paradoxo do instante[5], o tempo surge como uma «invenção» e o histórico não se diferencia senão narrativamente destas instâncias temporais, que constituem o enquadramento da Realidade, aquilo que num texto sobre Eça de Queirós, é referido como um «tempo puro» em que a história é um acidente[6].

Tal noção de tempo, resolutamente «Moderna», não remete para nenhuma outra instância, transcendente ou imanente, seja Deus, uma matéria dialectizada ou a vida evolutiva, mas acede ao sentido através do acto criador, que é sobretudo o da escrita, a rigor, o da escrita poética[7]. É aliás a identificação do sujeito com o Tempo operada pela poesia que justifica a orientação de Lourenço para a poesia e o afastamento da filosofia e da ciência[8].

Que significa então *espírito* no pensamento de Eduardo Lourenço? Possibilitando o recurso da plasmação vital da existência ao acto poético e o trânsito deste à sua leitura — «as obras existem pelos seus leitores» —, ele indica um tácito princípio da individuação humana, que é também o princípio e o ápice da actividade consciente, volitiva e afectiva, subjacente aos modos de temporalidade em que se insere tal individuação. Tal princípio não confina a sua potência ao humano individuado, ao que se apresenta como indivíduo singular, mas capacita-o de uma pluralização, da assunção de um *nós* e da apropriação de um *nosso*, o que permite ao autor passar da sua concreta escrita à sua biografia intelectual[9] e desta, amplificando-a, à situação portuguesa, europeia, ocidental, mundial — não apenas presente, mas pretérita e adveniente. Individuado e partilhado, subsumido no Instante e no Tempo, o espírito torna-se instância tácita, sempre *não ausente* em todas as formas intensas ou distensas da temporalidade, assumidas ou alienadas da vivência humana, revestindo todo o Real, sombra de Ser, de um halo esfíngico. É ele que permite

Enigmática e Situação no pensamento de José Marinho e Eduardo Lourenço

Jorge Croce Rivera

A CARACTERIZAÇÃO da situação contemporânea, proposta por Eduardo Lourenço, como a da vivência no seio da caoticidade, ou, mais rigorosamente, no *esplendor* do *caos*, obriga-nos a pensar no que possibilita tal apreensão, revelando-nos um aspecto menos atendido do seu pensamento, a noção de *espírito*.

Na descrição da situação caótica, o pensador encontra, num primeiro momento[1], o *espírito* em dificuldade ante a confusão histórica, política e social, para, através de uma discriminação dos significados de caos em diversas tradições, alcançar a situação contemporânea, marcada pela existência de múltiplas racionalidades científicas, tecnológicas e económicas, que, não possuindo uma coordenação comum, confluem tensiva e dramaticamente numa resplandecência imagética. Reconhecer a duplicidade desta situação contemporânea — um nódulo caótico, por um lado, e a sua resplandecência, por outro — é já tentar dominar a situação caótica e revela a capacidade, a intrínseca potência do espírito que o conjunto de textos reunidos em *O Esplendor do Caos* — ensaios sobre a mundialização, a comunicação, a economia, a violência, a justiça, o Oriente e o poder — tratam de ilustrar.

Mas de onde provém esta capacidade do espírito, qual o modo de ser, como pode agir sobre a imagem das confluências tensivas das racionalidades, como pode interpretar essa imagética em busca da racionalidade que a sustém?

Tais interrogações conduzem-nos a uma indagação mais decisiva: que denomina *espírito* no pensamento de Eduardo Lourenço, que significa e vale tal noção na evolução do seu pensamento, tão escassamente referida na posterioridade de *Heterodoxia*? Que se cumpre na compreensão de *espírito* na viragem da juvenilidade do primeiro volume de *Heterodoxia*, surgido em 1949, para a maturação iniciada com o surgimento do segundo volume de *Heterodoxia*, em 1967? Aqui, o pensador não se detém na noção, mas insiste

que é *Danúbio. Biografia de Um Rio*: «Budapeste é a mais bela cidade do Danúbio. Sabe encenar-se tão bem como Viena, mas fá-lo com uma vigorosa substancialidade e vitalidade, que faltam à sua rival austríaca... Aquele cenário fictício favorece o pendor para o ensaísmo, essa absorvente e irónica peripécia da inteligência que se apercebe da não verdade do espontâneo e do abismo que se abre entre a vida e o seu significado...»

Eu próprio comparei um dia o ensaísta, no plano das ideias e da sua dinâmica, a um surfista que, na imensidade do mar, só com a sua prancha (tábua de salvação?), espera o *encontro* com a onda — aquela «fulguração de sentido» que o impele para mais uma *travessia* no reino tantas vezes encrespado das ideias e na praia mutante do Tempo e da História. O poeta Edmond Jabès diz deste trabalho arriscado, sem rede, do pensamento: «La pensée est sans attaches: elle vit de rencontres et meurt de solitude.»

E nesta aventura nenhuma onda é igual à outra, nenhuma viagem se repete.

Permitam-me que encerre com uma alegoria com que há anos procurei transmitir a minha visão do lugar do ensaísta no mundo e num momento cultural e social de pulsões essencialmente *conservadoras* e *pseudolúdicas* como é o nosso (apenas iludidas por uma caoticidade de superfície e por uma permissividade total que tendem a neutralizar as fronteiras e o rigor do pensamento). É talvez uma estranha forma de homenagem ao percurso singular, sempre festejado, aparentemente festivo, mas acima de tudo atravessado pela grande — e feliz — solidão do pensamento, que melhor corresponderá àquilo que Eduardo Lourenço, ao longo dos anos, tem vindo a *fazer* e a *pensar*: o *ensaio* como escrita, a *heterodoxia* como atitude. Mas penso que ele não renegará aquilo que escrevi, inspirado por um pequeno quadro de Dominguez Alvarez:

«*O ensaio é uma filologia do inútil*. Numa daquelas pequenas e tristes tábuas de Alvarez (*Chuva*) há um magote de figuras, negras e tremidas, de guarda-chuva, crianças pela mão, como quem lhes quer ensinar algum caminho. É claramente um grupo, um clã, que parece saber para onde vai, mas o quadro não mostra destinos visíveis: o ocre de fundo é um deserto. Num dos cantos, *como que* entrando em cena pela esquerda baixa, mas claramente *à margem* dela, um *cão*, vadio, por certo... Numa leitura alegórica da tábua, eu diria que esse cão é *o ensaísta*, e que o magote que sabe para onde vai, mas não tem destino visível, é a abominável comunidade dos que 'sabem'. Se há passo decidido e porte indiferente nesta cena, eles são sem dúvida os do cão. Só ele é *livre*.»

do ensaísmo», e que resumiu na seguinte ideia: em vez de uma verdade, o ensaio oferece três boas possibilidades! Ora, essa utopia reafirma com Eduardo Lourenço a permanente capacidade — sem dúvida feliz — de maravilhamento perante as possibilidades sempre reformuláveis de conhecimento do mundo — que o mesmo é dizer, de experiência subjectiva historizada desse mundo, que o mesmo é dizer, de si. Não necessariamente no sentido de Montaigne — aqui, o eu não se pinta a si mesmo, é antes trazido para o interior da reflexão, como que refractado, diversamente reflectido em espelhos côncavos, convexos, deformadores da imagem. É e não é o eu do ensaísta que nos é devolvido pelo espelho do mundo e dos objectos tratados nesta escrita transversal e, digamos, bi-transitiva, circulando de sujeito a objecto e do objecto a um sujeito que se vai «outrando em si mesmo» como Pessoa, figura tutelar e quase duplo de um Eduardo Lourenço que nele tantas vezes se perdeu e reencontrou. Não sendo ele o lugar de nenhuma epifania nem espelho de nenhuma autocontemplação, opera-se no ensaio — e o autor de *Pessoa Revisitado* ou de *Portugal como Destino* sabe-o bem — a palingenesia, o eterno renascer do espanto original que leva a interrogar tudo de novo, por meio de uma força de *expansão metonímica* que gere a economia deste género sem género a partir de um ou mais centros que permanecem no tempo, um núcleo ideativo duro, pérola de *ostra*, nó de *rizoma*, ponto e ponte de *fuga*. Neste sentido, e admitindo que a circularidade labiríntica e a ironia kierkegaardiana são duas das figuras marcantes do molde mental e expressivo nos ensaios de Eduardo Lourenço, não será difícil concluir que estamos perante uma forma de puro e autêntico «revisionismo» — não o clássico e famigerado de Eduard Bernstein, há cem anos atrás, mas o de um pensamento que a si próprio constantemente se renova e põe em causa, e que — para citar ainda o Prólogo de *Heterodoxia I* — «onde é branco dirá branco, onde preto, preto, livre para amanhã dizer coisa diversa se o objecto muda ou a luz perder as suas propriedades».

O ensaio de Eduardo Lourenço apresenta-se, assim, como uma espécie de *escrita contra a escrita*, naquele duplo sentido da expressão «ir contra» que está também presente em Wittgenstein quando se propõe «investir contra os muros (os limites) da linguagem», assumindo o risco de sair dessas investidas com alguns inchaços na testa. Alimentando-se mais de paixões do que de regras, ele desenvolve-se, em última análise, em espirais de pensamento e de escrita que lhe permitem, quer dar a ver o não visto, quer sugerir o não-dito através do entre-dito e do interdito. Gravando em cada linha o seu desenho de lapidares cintilações do (im)preciso, a sua palavra pode ser como a da poesia: bloco errático, solitário, de onde salta o silêncio das ideias ou a acutilância da visão clarividente. A sua estratégia é dúctil, o seu movimento, quase uma «marcação» teatral, corresponde a uma «peripécia da inteligência», como do ensaio diz o triestino Claudio Magris, quando escreve, nesse *essai-fleuve*

contrapôr-lhe a «exigência de claridade» que o informa e a sua função (que corresponde ao papel do pensar frente à desmesura da acção) de «conter nos limites do humanamente possível» a tragédia da História. De facto, como reconhece também José Gil, trágico é o mundo, a opacidade da existência, que servem de alimento à pulsão de Verdade diferida do ensaio. Do ensaio não tanto como *forma* de escrita, mas enquanto *gesto escrito* do movimento do pensar que, num percurso semeado de pedras brancas, o levam de abismo em abismo na direcção do obelisco que sempre lhe serve de *telos* móvel, que tanto se dá a ver como desaparece. Falo de um ensaísmo que é — mormente em Eduardo Lourenço — aquela escrita encenada no grande teatro do Tempo, ou nos esconsos dos seus bastidores, e que só pode escrever-se e dar-se a ler no espaço que respira o *júbilo do pensar a fazer-se* e a *euforia da linguagem que se lhe ajusta,* que é o de cada ensaio de Eduardo Lourenço. Que mais não seja, esse ensaísmo será o espaço daquela felicidade de que a linguagem da busca, a escrita tacteante e quase erotizada, se inebria diante da mera possibilidade de um novo sentido que se lhe oferece. Da consciência trágica da opacidade da existência nasce a luminosidade do modo de a pensar e de a dizer. Em cada ensaio de Eduardo Lourenço se sente essa luz que revela o objecto, que o abre iluminando-o de tantos lados que não se chega a saber qual deles está mais próximo da finalidade última da busca, a de uma qualquer «essência», sempre à espera de revisão. José Gil di-lo também quando escreve: «Nunca um ensaísta, para escrever sobre o não sentido e o Nada, deu a ver com tanta diversidade e profusão o sentido de tudo.» Foi pensando neste olhar, diverso e renovado na simultaneidade, que antes falei já da «dialéctica perspectivista» que alimenta a escrita do ensaio em Eduardo Lourenço — uma dialéctica sua, nem hegeliana (porque nela não há síntese), nem materialista (porque se trata de algum modo da busca da «alma», de uma essência poliédrica do objecto). É preciso, então, distinguir entre a condição trágica, opaca, da *existência*, solo e subsolo do ensaísmo heterodoxo, e a não trágica do *seu dizer*. Se o fizermos compreenderemos melhor por que razão o ensaísmo (o dizer do mundo) de Eduardo Lourenço não é trágico — trágicos serão talvez, apenas, os seus pressupostos. E a sua própria visão do ensaísmo como «escrita do desastre» poderá hoje entender-se também melhor — e talvez exclusivamente — à luz de Blanchot e da sua *écriture du dés-astre*, uma escrita fora de órbita, desarvorada, como é a de toda a heterodoxia. É curioso constatar como José Gil, na sua leitura do «ensaísmo trágico» de Eduardo Lourenço, se encaminha progressivamente para a negação da sua tragicidade, quando pergunta «por que é que este ensaísmo não soçobra no niilismo»? E responde: «Porque há nele uma substância de esperança no homem, uma terrível e dolorosa lucidez que pode ser fonte de vida.»

E também porque — acrescentaria eu — a prática ensaística de Eduardo Lourenço é a manifestação acabada daquilo a que Musil chamou «a utopia

à superfície, que se sabia de onde vinham, mas não exactamente aonde iriam dar. Entendo hoje melhor como, para ler aqueles ensaios nos anos 70, precisava de uma varinha de vedor de que ainda não dispunha.

Precisei de alguns anos para os poder *ler* verdadeiramente — no duplo sentido que está na raiz da palavra «ler»: tomar por objecto de leitura e recolher (*legere*) para guardar no bolso da memória, não tanto memória de matérias, muito mais a memória de *gestos de escrita*, amplos ou mínimos, que fui retendo e subliminarmente assimilando, juntamente com os de outros, nessa altura quase todos alemães e filósofos, meus mestres heterodoxos desses anos, Ernst Bloch, Benjamin, Adorno, algum Brecht. Foi a minha escola do ensaio, do pensamento crítico, vivo e acutilante, que desconhecia da universidade portuguesa. Ao longo desse caminho — quase sempre mais por veredas de floresta que não pareciam levar a lugar nenhum do que pela estrada real que tem de ir dar a lugar conhecido — fui encontrando em Eduardo Lourenço um ensaísmo da expressão e da postura *indirectas*, mas inequívoco (porque, se é certo que não podemos olhar a Verdade nos olhos, como mostra a história dos discípulos de Saïs, não é menos verdade que só sendo firmes nas respostas — que afinal o não são — podemos vencer as Esfinges), e de movimento *indecidido*, porque indecidível é sempre o combate, a que o ensaísmo se entrega, entre escrita e morte, como lembra o prefácio de 1987 à edição conjunta de *Heterodoxia*. Esse combate indicia *a dupla dimensão agónica* do ensaísmo heterodoxo, ou da heterodoxia que permanentemente se ensaia em Eduardo Lourenço: a da dolorosa e inalienável obrigação de suportar o que é uma espécie de reverso da Natureza — a liberdade humana e o fundo de *eticidade* que a configura (tal como à escrita do ensaio); e a de uma escrita presa no labirinto circular da sua própria *dialéctica perspectivista*, que é a do moderno ensaio desde Montaigne. Uma e outra não se fecham sobre o objecto, antes o abrem, abrindo-se com ele às múltiplas fontes de luz que dele emanam. Por isso o ensaio, se género for — e sendo tão generoso com os seus objectos como são os de Eduardo Lourenço —, só pode ser *um género feliz*. Eu sei que, ao dizer isto, me ponho a remar contra um certo *mainstream* em águas onde têm navegado nomes de peso, como José Gil, Fernando Catroga e outros, e que tem a sua origem no próprio autor de *Heterodoxia*, no referido prefácio de 1987. É aí mesmo que pretendo regressar para retomar o fio da minha reflexão sobre o ensaio (em particular o de Eduardo Lourenço) como forma problemática, mas não trágica.

Em primeiro lugar, penso que há uma indecidibilidade de princípio na escrita do ensaio que o coloca fora da esfera do trágico, que é por natureza o espaço da necessidade, e da necessidade de tomar decisões. Em «Escrita e Morte» (o prefácio de 1987 a *Heterodoxia*), o próprio autor atenua a sua tese de que «não há ensaísmo feliz» (ditada em grande parte pelo contexto epocal em que nasce a forma, nos «tempos calamitosos» de Montaigne), ao

brancas de Eduardo Lourenço, a primeira das quais, tanto quanto consigo recordar, se chamou *Heterodoxia* — não a do início absoluto, já que nessa altura eu ainda nem saíra dos bancos da escola primária, mas a segunda pedra com esse nome, que já me serviu na minha missão — por acaso, ou não, semelhante à de Eduardo Lourenço por esses anos — de mediador da cultura portuguesa num leitorado da Alemanha por onde ele também tinha passado. Essa e as pedras brancas que se seguiriam não as apanhei eu como retalhos biográficos — como é natural, não conhecia ainda o autor —, mas desde logo como sinais que marcavam pequenas explosões de pensamento, ou luzes que, entre outras, iluminaram a minha «província pedagógica» europeia, a escola de formação, sobretudo política, que não tivera nos anos cinzentos de Faculdade, só marcados pelo deslumbramento juvenil diante de algumas luzes que não esqueci — Manuel Antunes, Vitorino Nemésio, David Mourão-Ferreira, Maria de Lourdes Belchior, Fernando Mello Moser, Joaquim Monteiro Grillo, aliás Tomaz Kim — e sacudidos por aquela que haveria de ser a primeira revolução estudantil da Europa, por cá eufemisticamente baptizada de «crise académica de 1961-62».

Cada texto de Eduardo Lourenço que lia — e é deles enquanto forma e molde mental que quero falar hoje — acabaria por ser para mim uma *pedra branca* nesse «rio luminoso» que tem sido o seu ensaísmo (como lembra um título de Eduardo Prado Coelho sobre ele), uma espécie de poldra que dava passagem — sempre insegura, «ensaiante» e múltipla, com o «*dés-astre*», a queda fora de órbita, sempre à espreita — para outras margens do real de cada objecto de ensaio. *Pedras*, eram-no porque — diz-me a etimologia, critério falível mas fascinante de explicação de conceitos, como nesses anos nos ensinava, remetendo para Heidegger, a dialéctica jesuítica do Padre Manuel Antunes — um dos traços dominantes do discurso ensaístico por elas representado me foi revelando essa escrita como *lapidar* e *lapidada* (de contornos conceptuais nítidos e consistentes, mais tarde progressivamente substituídos pela ondulação, só aparentemente mais imprecisa, de uma linguagem que faz da imagem, da metáfora ou da referência mitopoética a sua mais-valia); e pedras *brancas* porque a luz que delas emanava era sempre fonte e foco de uma clarividência a que o «ensaísmo» nacional, inexistente ou impressionista, me não habituara. Luz cegante para o então inconsciente aprendiz do pensar que eu era, ainda por cima metido a ler textos feitos de uma conceptualidade não decretada, sempre disposta a liquidar a *doxa* de que fôramos impregnados, e da qual essa luz também provinha, mas para a virar do avesso: trabalhava-se já aí, como depois aconteceria sempre, o lado cego dos objectos (como do ensaio em geral diria Adorno), fazendo explodir o pensamento pronto-a-usar de ensaístas e teorizadores do ensaio (a prata da casa da altura, António Sérgio ou Sílvio Lima), pondo a descoberto veios de água subterrâneos que aqui e ali subiam

As pedras brancas de Eduardo Lourenço

João Barrento

ABRO COM UMA evocação da evocação que de si mesmo fez Eduardo Lourenço no — chamemos-lhe assim — discurso da Maia, em 21 de Janeiro de 2003, por ocasião de uma homenagem pelos seus sessenta anos de vida literária e filosófica. Disse aí o homenageado:

> Acontece que, tendo-me voltado, nesta ocasião, para o meu percurso, eu me dei conta de que, para não me perder de mim próprio, como na história célebre do Pequeno Polegar dos Irmãos Grimm, fui deixando muitas pedras brancas no meu caminho, mais numerosas do que eu podia imaginar, algumas hoje já desconhecidas de mim próprio. Hoje, nem essas pedras brancas me servem para eu, através delas, reinventar o meu próprio passado. Mas elas estão lá, podem ser lidas por outros, revisitadas como objecto de curiosidade ou objecto de interesse, se o tiverem.

Todos os passados, como todos os paraísos, são irrecuperáveis, embora não impossíveis de reinventar. De algum modo, quem escreve está permanentemente a fazer isso, não há escrita projectiva, somos todos profetas em causa mais ou menos própria, de olhos postos em passados que reinventamos a partir dos mais diversos presentes. Também Eduardo Lourenço, nas suas formas peculiares de intervenção, fala sempre para um presente quando fala do (nosso) passado, sem olhares regressivos nem dedo em riste de Velho do Restelo. Como um outro heterodoxo seu contemporâneo, Herbert Marcuse, de si mesmo diz em carta a Max Horkheimer em 1941, «não é pessoa de deixar mensagens em garrafas», porque «o que temos a dizer não é apenas para um futuro mítico». Mas as pedras brancas que pelo caminho deixámos são, de facto, objectos de interesse, se não para nós próprios, que não podemos nem devemos reinventar experiências já reinventadas, certamente para outros, aqueles que com essas pedras poderão reinventar as suas. A mim sempre me interessaram as pedras

Um Escritor Apresenta-Se, apres., pref. e notas de Maria da Glória Padrão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981).

[15] Cf. *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa (1954-2005). Filosofia e Literatura*, org. de Manuel Cândido Pimentel e José Antunes de Sousa, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2008, p. 424.

[16] *Ibid*.

[17] Vergílio Ferreira, *Mudança*, 3.ª ed., Lisboa, Portugália, 1969 (1.ª ed., 1949).

[18] Idem, *ibid*., p. XX.

[19] Idem, *Aparição*, Amadora, Bertrand, 17.ª ed., 1988, p. 63 (1.ª ed., 1959).

[20] Eduardo Lourenço, *Heterodoxia I e II*, ed. cit., p. 125.

[21] In *Ler*, Lisboa, Set. 2008, p. 37.

[22] *Ibid*., p. 38.

[23] Cf. Eduardo Lourenço, Prefácio a *Mudança*, de Vergílio Ferreira, ed. cit., p. XII.

[24] Helder Godinho, «Vergílio Ferreira, hoje», *Anthropos*, Madrid, n.º 101, Out. 1989, p. 65.

[25] Vergílio Ferreira, *Aparição*, ed. cit., p. 83.

[26] Idem, *ibid*., p. 90.

[27] Cf. Celeste Natário, «Vergílio Ferreira, até ao fim», *in* AA. VV., *Vergílio Ferreira no Cinquentenário de Manhã Submersa (1954-2005). Filosofia e Literatura*, ed. cit., p. 391.

[28] Eduardo Lourenço, Prefácio a *Mudança*, de Vergílio Ferreira, ed. cit., p. IX.

[29] Idem, «Um Heterodoxo Confessa-Se», entrevista conduzida por Vicente Jorge Silva e Francisco Bélard, *Expresso/Revista*, Lisboa, 16 Jan. 1988, pp. 24-31; reprod. *in* José Gil e Fernando Catroga, *O Ensaísmo Trágico de Eduardo Lourenço*, Lisboa, Relógio d'Água, 1996, pp. 44-75.

NOTAS

[1] Eduardo Lourenço, *Heterodoxia I e II*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987.

[2] Entre os autores que recebem influências do existencialismo é de assinalar, por exemplo, Delfim Santos, que, entre 1935 e 1942, estando em Viena, Berlim e Londres, toma contacto com filósofos como Heidegger, N. Hartman, Husserl, Schlick, e outros, o que justificará a perspectiva fenomenológico-existencial que, sobretudo, irá desenvolver em 1939, no texto «Da Fenomenologia e Conhecimento da Realidade», até ao reconhecimento de *O Criacionismo. Esboço de Um Sistema Filosófico* (1912), de Leonardo Coimbra, como «um pensamento cristão existencial», considerando aliás que o filósofo portuense, que elegeu como seu mestre, seria «precursor do que menos expressivamente se vai chamar existencialismo cristão» (*in* prefácio a *O Criacionismo. Síntese Filosófica*, 1958). António Quadros aponta também o sentimento-ideia Saudade como susceptível de fundamentar um novo e diferente caminho para a filosofia existencial (cf. António Quadros, «Existencialismo e Filosofia Existencial em Portugal», *in* AA. VV., *Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. II, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1990, col. 400-4).
A importância do pensamento de Kierkegaard em Portugal é referida por António Quadros como tendo sido decisiva em Manuel Antunes, Casais Monteiro, Júlio Fragata, Álvaro Ribeiro, Delfim Santos, entre outros. Também Heidegger é tido como um autor que vai influenciar não só os já mencionados Delfim Santos e Júlio Fragata, mas também António José Brandão, José Enes, Alves de Campos, Cabral de Moncada, Diamantino Martins e Eduardo Lourenço, entre outros. No que respeita ao existencialismo cristão, que parte de Gabriel Marcel, o autor de *Portugal: Razão e Mistério* vai destacar Alexandre Fradique Morujão. O existencialismo de Sartre e Camus, considerado como «niilista», repercute-se, segundo o autor, na última fase da obra novelística de Fernando Namora, na primeira fase de Urbano Tavares Rodrigues, mas também em Fernanda Botelho, sendo contudo em Vergílio Ferreira que essa influência mais se vai fazer sentir, sobretudo a partir de 1959, com *Aparição*, e até aos anos 80. Também, de Fernando Pessoa, o poema «Náusea, Vontade de nada» é referido como um dos textos precursores desta linha existencial.

[3] Cf. Vergílio Ferreira, «Da Fenomenologia de Sartre», *in* Jean-Paul Sartre, *O Existencialismo É Um Humanismo*, trad., pref. e notas de V. F., Lisboa, Presença, 1962.

[4] Eduardo Lourenço, «Escrita e Morte», *Heterodoxia I e II*, ed cit., p. XI.

[5] Como defende, nomeadamente, Maria Manuel Baptista em *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Asa, 2003.

[6] Eduardo Lourenço, *Heterodoxia I e II*, ed. cit., p. XII.

[7] Idem, *ibid*., p. XIII.

[8] *Ibid*.

[9] *Ibid*., p. XIV.

[10] *Ibid*., p. XIV. Este livro é publicado em 1949, pouco tempo depois da morte do pai do autor e também da morte de sua mãe, falecida um ano antes. É ainda de referir que é neste ano que Eduardo Lourenço parte de Portugal pela primeira vez.

[11] *Ibid*., p. XIV.

[12] *Ibid*., p. XV.

[13] *Ibid*., p. 39.

[14] Vergílio Ferreira, questionado sobre qual o crítico que melhor poderia fazer um ensaio de apresentação da sua obra, responde ser claramente Eduardo Lourenço (cf. *Vergílio Ferreira:*

poderem existir — o espaço do eu. E, mesmo que o caminho fique longe e, ao percorrê-lo, a angústia e o desespero estejam presentes, é necessário ir em frente, para que se procure superar os obstáculos, porque o invencível sonho do homem tem que ser salvo. É por isso que, à semelhança de Camus n'*O Mito de Sísifo*, onde se declara que «é preciso imaginar Sísifo feliz», também em Vergílio Ferreira algo de aproximado se poderá afirmar. Ainda em *Aparição*, escreve: «Não há presenças aqui senão as das origens [...]. Estou só. Habito o início, o silêncio de mim próprio, onde a verdade é nua como o luar da montanha»[26]. A origem, o silêncio, o silêncio de nós próprios, a verdade e o luar da montanha são algumas das mais significativas «peças» para constituir um dos quadros mais perfeitos do pensamento de Vergílio Ferreira.

Mas, mesmo que o dilaceramento, o fracasso e a morte sejam constante presença na sua obra, há nela sempre lugar para uma última esperança, uma «estrela polar» que proporciona uma alegria, mesmo que breve, porque possível pela luta, mesmo que ambígua, entre a luz e as trevas, a vida e a morte.

Não foi fácil a aventura existencialista do escritor-filósofo, mas foi inequívoca e diria mesmo intocável pela frontalidade simultânea do seu êxtase vital, mas também da sua decepção. Depois de *Mudança* e sobretudo a partir de *Aparição*, Vergílio Ferreira, declaradamente e sem qualquer subterfúgio de tipo lourenciano ou outro, e «partindo naturalmente da sua subjectividade (carácter fundamental do existencialismo)», surge-nos também como um humanista em todos os seus aspectos. Até ao fim e desassossegadamente convocando não só o seu «eu» mas também o «nós», rumo ao caminho da responsabilidade e autenticidade, o autor de *Conta-Corrente* elegeu como valor por excelência a vida humana com todos os seus confrontos[27].

E, em jeito de conclusão, ainda que o não seja, pelos múltiplos caminhos que sempre se pode trilhar, e porque em todos eles corremos o risco de nos perdermos, às vezes sem o percebermos, convocamos Eduardo Lourenço, que de Vergílio Ferreira afirmou que, antes e depois de ser um intelectual, jamais esquecerá que é «uma infância luminosa de frio, de serra, de solitude e atroz ternura, uma sensibilidade à flor da pele e da terra, nela enraizado e dela amorosamente prisioneiro»[28].

Quanto ao próprio Eduardo Lourenço, terminamos com a sua última resposta dada numa entrevista intitulada «Um Heterodoxo Confessa-Se»[29], em que, quando lhe perguntaram qual era a sua cidade, disse: «Nenhuma. O meu *Paris-Texas* é São Pedro de Rio Seco.»

então iniciará, como já aqui referimos, parte da morte, o mesmo é dizer, de uma experiência de confronto com uma situação limite do seu próprio sentir, da sua vida — muito embora o seu «pudor» possa não lhe ter permitido uma grande exposição, e o caminho existencial no sentido mais individual, iniciado em *Heterodoxia I* e mais tarde revisitado, tivesse seguido o percurso da análise de outras *existências*, com relevo para Portugal e a cultura portuguesa.

No início de *Heterodoxia II* encontra-se a seguinte epígrafe: «Seja o que for que façamos, a desmedida guardará sempre o seu lugar no coração do homem, ao lado da solidão (Camus)»[20], por isso escreverá também o próprio Eduardo Lourenço em articulação com esta ideia: «Em cada ilha, em cada momento do meu discurso, está sempre presente essa totalidade impossível»; pelo que terá razão Vergílio Ferreira, ao referir-se em *Conta-Corrente*, ao tal «pudor» do autor d'*O Labirinto da Saudade*, razão apontada como travão no caminho que primeiro iniciara, pelo receio de exposição de si próprio, de exposição «daquilo que nós todos temos de mais secreto», para usar uma expressão do próprio autor numa entrevista concedida recentemente[21]. Tal não significa, estamos certos, que Eduardo Lourenço não se tenha olhado ao espelho — só que, ao fazê-lo, algo o «assustou». Ao contrário, Vergílio Ferreira fascinou-se, e isso levou-o a uma grande exposição e a um enorme despudor, para usar, novamente, uma expressão de Eduardo Lourenço, que, a este respeito, escreveu: «Vergílio Ferreira, numa área que não tem muitos precedentes em Portugal, disse tudo o que lhe passou pela alma, pelo coração, pelos nervos. Tudo. Realmente, teve um despudor muito grande...»[22]

E, no que pode designar-se como um monólogo metafísico, Vergílio Ferreira é levado, e de certo modo se eleva, aos limites de uma quase «exasperação sublime»[23]. No romance como no ensaio, o pensamento de Vergílio Ferreira constrói-se de forma gradativa, «sempre numa procura e apelo emocionado de um espaço humano onde as barreiras de toda a espécie, incluindo as intelectuais, fossem abolidas para a livre circulação inquiridora da verdade ou da palavra última que abrisse a porta do quarto proibido, como nas histórias tradicionais, o quarto onde a chave do Mistério está guardada»[24].

Este é uma espécie de convite à procura de nós próprios, com todos os segredos que podem ficar por desvendar, mas onde o caminho e o sentido do humano impõem a travessia, mesmo que às vezes nos possamos perder.

Em *Aparição*, Vergílio Ferreira escreve: «À unidade que nos pré-existe a cada um, à unidade de sermos, a vida imediata, quotidiana, é uma selva de caminhos, de veredas, de confusa vegetação. Tão fácil perdermo-nos! O mais grave, porém, é que na sua rede muitas vezes não sentimos que nos perdemos. Cada caminho impõe-se-nos na sua presença imediata. Um caminho é 'o' caminho em cada instante»[25]. E a cada instante do pensamento e vida de Vergílio Ferreira, as suas personagens lutam antes de mais por um espaço positivo para

É claro que esta afirmação tem, como muitas outras o tom característico de Eduardo Lourenço, que é o daquela «modéstia», que será simultaneamente outras coisas, mas que, seja o que for, o define como pensador e como homem. Contudo, é de realçar a expressão «interessava-me, naturalmente, o escritor», sublinhando o «naturalmente», por entendermos que esta amizade entre os dois tinha múltiplas razões para existir, apesar da distância geográfica entre eles. Sendo quase da mesma geração, mesmo que Eduardo Lourenço tivesse a sensação de que Vergílio Ferreira fosse um pouco mais velho, «de uma geração anterior», a distância entre eles foi sendo colmatada por um contacto epistolar de muitos anos, correspondência que ainda não se conhece e que, quando vier a lume, trará decerto novos elementos para a aproximação entre o ensaísta-filósofo Eduardo Lourenço e o romancista-filósofo Vergílio Ferreira.

Em ambos a preocupação com a condição e compreensão humanas, tanto a nível individual como colectivo e institucional, é desde as origens o que pode chamar-se um «território nuclear». Independentemente das portas que possam ter fechado ou dos horizontes que rasgaram, pode dizer-se que acima de tudo nas suas obras e no seu pensamento importava «salvar o invencível sonho do homem»[17], sonho que correspondia também a uma certa ideia de liberdade, mas também de inquietude, de drama, de angústia com que, na busca da verdade (ou de uma verdade?) e um sentido da existência, ambos se confrontaram.

As meditações existenciais, num autor como noutro, correspondem a visões trágicas, dilemáticas, que em Vergílio Ferreira atingem um dilaceramento original a que nem a morte põe termo, mesmo que, como afirma, as razões sejam sempre «póstumas ao que somos, como um ritual de mortos»[18].

Podemos também dizer que, embora de modos diferentes, os dois autores um dia pararam diante do espelho e olharam a pessoa que os habitava e que eles não imaginavam. Vergílio Ferreira escreve que, colocado no sítio donde se vira ao espelho, se aproxima, «fascinado», olhando-se de perto: «pela primeira vez eu tinha o alarme dessa viva realidade que era eu, desse ser vivo que até então vivera comigo na absoluta indiferença de apenas ser e em que agora descobrira qualquer coisa *mais* que me excedia e me metia medo. Quantas vezes mais tarde eu repetiria a experiência no desejo de fixar essa aparição fulminante de mim a mim próprio, essa entidade misteriosa que eu era e agora absolutamente se me anunciava»[19].

Quanto a Eduardo Lourenço, o exercício do espelho fá-lo de algum modo em *Heterodoxia I* (e decerto de forma diferente noutros textos, mesmo porque Eduardo Lourenço afirma que um autor é o que ele escreve, não se podendo aí trair), e talvez possamos dizer que não ficou muito fascinado. A escrita, que

humanos, ainda que por diferentes caminhos. E Eduardo Lourenço, desviando-se um pouco do caminho inicial de *Heterodoxia I*, não deixa de a ele regressar em *Heterodoxia II*, como que revisitando-se, talvez, com saudade da sua origem, do filósofo confrontado com os seus limites mais «íntimos», e que pode ser também de S. Pedro de Rio Seco, mas igualmente de Coimbra e, decerto, de Portugal, donde partira como que para virar uma página do livro que não havia concluído e que continua ainda hoje, felizmente, por concluir. Aliás, para o que acabamos de afirmar encontramos justificação neste mesmo texto a que temos aludido, pois aqui afirma «o filósofo» (com ou sem aspas) que *Heterodoxia I* existe na sequência da morte dos pais: «sob as páginas decididas, na sua indecisão incurável, do meu primeiro livro, é-me palpável a sombra, então ainda viva, de meus pais [...]. Sem a sua morte, nem estas páginas nem nenhumas outras, para descanso dos leitores e sobretudo meu, teriam existido»[11]. Razão que, de resto, o leva a falar no «nó inextricável entre escrita e morte»[12], o que — interprete-se como se interpretar a sua «juvenil audácia», como escreve — é, pensamos, a todos os níveis um grito de dor, que depois ecoará em outras obras suas, nos mais diversos planos.

A opacidade do mundo e a necessidade da sua compreensão como da existência dos homens, tendo como limite a impossibilidade da sua transparência, para a qual a razão humana não chega, colocam o pensamento de Eduardo Lourenço na clara atitude e situação de uma filosofia da existência. Concebendo a essência da filosofia «não como solução, mas como uma *metafísica da interrogação, definida* em função da ideia limite da expressão do incomunicável e inacabável sentimento que cada um adquire da existência como totalidade», Eduardo Lourenço afirma que isso se deve ao «*sentimento* (que pode evidentemente ser expresso duma forma mais ou menos adequada por um sistema de ideias) de que a existência não é problemática, mas *metaproblemática*, uma vez que o próprio questionante está perpetuamente envolvido pela própria questão»[13]. Aliás, ao longo da História, entende o autor que pelo menos os místicos e os poetas sempre disso tiveram consciência, embora fosse uma ideia corrente na filosofia a partir de Kierkegaard e depois com mais profundidade em Heidegger, mas também Jaspers e Gabriel Marcel, como também noutros, entre os quais Vergílio Ferreira.

Mesmo situados em diferentes formas de escrita, a filosofia existencial ou, se preferirmos, o existencialismo é claramente o motivo maior de aproximação entre os dois pensadores[14], levando-os a cultivar uma grande e longa amizade, ainda que tardia[15], que o autor de *Heterodoxia* define como «uma amizade que se soltou, se cultivou, se inventou através de pretextos literários, através provavelmente de um pressentimento de que havia qualquer coisa que lhe interessava naquilo que, pouco, pouquíssimo sempre, eu estava escrevendo ou fazendo: e aí, a mim, interessava-me naturalmente nele o escritor»[16].

mente), eles constituem a face de um mesmo pensamento filosófico, no início mais existencialista, ainda que toda a sua obra seja sobretudo o reflexo de um filósofo da cultura[5], sendo o seu olhar sempre o de uma grande proximidade de autores existencialistas.

No «curso e no discurso do mundo como tragédia»[6] (II Guerra Mundial, bomba de Hiroshima, etc.), situação para a qual o nosso ensaísta entende que «ninguém nasce vocacionado» e apesar das «boas disposições da Providência para connosco [portugueses]», Eduardo Lourenço procura descortinar e defrontar o que chamava o «pesadelo supremo»: a inexistência de um discurso cultural que escapasse às versões católica e marxista, as duas grandes leituras da realidade que nos anos 40 ideologicamente dominavam.

Foi essa situação que Eduardo Lourenço viveu e atravessou, assim destoando, ousando e provocando. No «silêncio espesso» que se vivia, *Heterodoxia I* é um grito de supressão desse mesmo silêncio, escrevendo o jovem filósofo e professor da Universidade de Coimbra que, «como os amigos, os livros são para as ocasiões»[7], e este ensaio tinha uma ambição «decididamente metafísica»[8], ainda que outras, decerto, tenham podido existir.

O «aprendiz de filósofo nessa época» — assim se refere a si próprio quarenta anos depois — elegia, e continuaria ainda a eleger como essencial, «um certo número de interrogações que colidiam com o conceito tradicional de História e, a par dele, como seu pressuposto transcendental, a própria noção de Tempo»[9], que, como sabemos, é também para Vergílio Ferreira uma questão fundamental.

Pode, igualmente, afirmar-se ser neste livro, que Eduardo Lourenço designa de «juvenil», que as suas decisivas intuições filosóficas são pela primeira vez colocadas — neste livro *contido*, que de certo modo e pelo menos publicamente o autor parece ter querido esquecer. Mas se cerca de vinte anos depois «suspeitamente» o revisita, dizendo que o fez como se ele pertencesse a outra pessoa, não deixa de assumir decisivo e imprescindível significado, mesmo porque, como afirma, «'já' então era mais que um livro», porque era uma «opção existencial», acrescentando, «em última análise irreversível». Por isso, sustentará que *Heterodoxia I* tem um outro lado, possivelmente o mais importante: tem, escreve, um «lado de dentro», um lado, diz, «onde sou suposto ser» — e aí este livro-opção, sem ser, acontece, partindo de uma dolorosa ruptura «e, de certo modo, uma fuga»[10].

Depois de *Heterodoxia I, Heterodoxia II* foi a aspiração pela «vertigem sublimante da Filosofia», que na juventude, diz, nos leva a imaginar «que buscamos abstractamente o fantasma intemporal da verdade». E, mesmo que este se torne quase ausente, pressente-se a todo o momento essa ausência, razão pela qual a procuramos sempre, e, ao fazê-lo, procuramo-nos também. «Procurarmo-nos apenas» é o que afinal de contas fazemos nós, todos os

decisiva quer em Eduardo Lourenço quer em Vergílio Ferreira, mesmo que seguindo caminhos diferentes. O desvincular de um discurso ortodoxo ao mesmo tempo que *ser existencialista* podia significar ser ficcionista, romancista ou poeta. A filosofia, a literatura e a poesia comungam dos mesmos ideais.

Directa ou indirectamente, a corrente existencialista é reflectida e vai reflectir o que corresponde às vivências de um tempo e de uma geração que marcou grande parte dos intelectuais na Europa de então. Em Portugal essa influência, embora não demasiado marcante, fez-se sentir em diversos autores, nomeadamente naqueles que aqui convocamos: Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira[2].

É como corrente filosófica e como atitude que impregnou a cultura, principalmente nos anos 40 e 50, que o existencialismo aqui nos interessa, dada a importância que assume nos dois autores: no primeiro, na forma do seu ensaísmo, que alguns dos seus intérpretes designam como «trágico», e no segundo na forma sobretudo romanesca, mas também no ensaio[3].

A vasta obra de Eduardo Lourenço, que nos diversos âmbitos se apresenta (literário, político, histórico, artístico e filosófico), ocupa um lugar singular, senão mesmo único, no panorama da cultura portuguesa.

Acompanhando o seu tempo e suas naturais mutações, pode dizer-se que a nível filosófico, ainda que enfermando decerto de um «excesso de pudor» (como referia Vergílio Ferreira) que não lhe terá permitido a construção de um sistema (algo que em si seria *contra-natura*), o pensador e crítico pensa e escreve, como ninguém, sobre a situação existencial da cultura portuguesa, ao mesmo tempo que, dotado de uma inesgotável energia, encara, à semelhança de Kierkegaard, a experiência trágica da existência como uma espécie de intensa mas simultaneamente *leve* condição, acabando por ser uma «condenação», por dela não ser possível escapar. Nas palavras de Eduardo Lourenço, «da aventura humana ninguém possui a chave». O autor de *Heterodoxia* não deixa pois quaisquer dúvidas acerca da sua visão da existência, para a qual não encontra visível nem racional justificação. Da vida e seu valor, tem Eduardo Lourenço a ideia de ser objecto de sofrimento e dor, sem garantias de redenção. Porque «Deus morreu», há uma cisão irremediável entre o homem e a linguagem, entre o homem e o real. Por isso, a realidade mais não será do que uma existência desajustada em consequência de uma separação, de uma ausência que é claramente de natureza ontológica — mas também metafísica, mesmo que de imediato o mesmo possa não ser muito evidente.

Escreve Eduardo Lourenço na introdução a *Heterodoxia I e II* que «[f]alhada ou triunfante, toda a escrita é um exercício de imortalidade»[4], afirmação que desde logo nos ajuda a aproximarmo-nos melhor de um certo sentido do espírito do livro. Apesar de os dois textos (*Heterodoxia*, I e II) terem sido publicados com quase vinte anos de distância (em 1949 e 1967, respectiva-

O existencialismo: diálogo entre Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira

Celeste Natário

> Quem se olhou a fundo sabe que coisa alguma da sua vida, o pior e o melhor, dependem totalmente da sua vontade. Colaboramos, bem ou mal, mas fomos excedidos.
>
> eduardo lourenço

leibniz, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Pessoa, Mário de Sá-Carneiro, Sartre, Camus, são alguns dos mais importantes autores com os quais Eduardo Lourenço dialogou no decurso da sua formação e vida, sobretudo a partir da década de 40. Tendo sobretudo a realidade empírica como pretexto e ponto de partida das suas análises, a realidade a que é conduzido é uma realidade outra, aquela que em última instância constituirá o mais importante e significativo do seu pensamento filosófico, em particular na sua obra *Heterodoxia* (I e II), obra que segundo o autor releva sobretudo do sentido da complexidade das coisas. Dizendo sentir-se um pouco como *traître* é seu desejo compreender a existência do outro «mesmo nas suas formas mais inaceitáveis»[1].

Assumindo a situação incómoda do heterodoxo que nas suas palavras é a situação de alguém para quem o conceito de verdade se tornou impermanente, o pensador-filósofo, reconhecendo que a história humana é feita de sombra e luz, reconhece também que nem sempre é fácil descobrir essas duas faces, o que decorrerá da própria natureza da história e da existência humanas.

Partindo do discurso vigente, Eduardo Lourenço tem como objectivo principal a desestruturação do estabelecido, utilizando em parte como instrumento o discurso dos autores existencialistas. Filósofos, poetas ou romancistas, todos podendo ser também filósofos, é uma nova atitude filosófica ou metafísica que é encarada e onde se procura uma diferente explicação para o mundo como para a existência humana. A sedução desta nova atitude é

Filosofia e Ensaísmo

NOTA

[1] Parece-nos, no âmbito deste trabalho, que toda a imagem é metáfora e vice-versa. Esta tendência é oriunda do surrealismo, concepção estética que não é estranha a Eduardo Lourenço.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LOURENÇO, Eduardo, «Como Vivi a (Pequena) História do Neo-Realismo», *Expresso/Revista*, Lisboa, 22 Maio 1982.

———, «Espelho que volto com lentidão para mim... Fragmentos de Um Diário Inédito» [1952/3 a 1983/9], *Prelo*, Lisboa, n.º especial «Sobre Eduardo Lourenço», Maio 1984, pp. 113-26.

———, «Tudo me é pretexto para falar de mim» [1986/12], entrevista por Inês Pedrosa, *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 231, 6 Dez. 1986, pp. 2-6.

———, «Cadernos de Vence» [1953/1993], *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 613, 13 Abr. 1994, pp. 6-7.

———, «Literatura e Interioridade», *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994b, pp. 150-7.

———, «O Autor como Espelho do Mundo», entrevista por Maria João Martins e Elena Fernandes, *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 664, 27 Mar. 1996, pp. 8-10.

———, «O Romance Diário de Eduardo Lourenço» [1946/1995], *Público Magazine*, 21 Abr. 1996b, pp. 39-48.

———, «Erostrato 2000-Diário» [2000], *Público*, 26 Maio 2001, p. 11.

———, «Lembrança Espectral Da Guarda» [1995/9/10], *O Outro Lado da Lua. A Ibéria segundo Eduardo Lourenço*, ed. e entrevista de Maria Manuel Baptista, Porto, Campo das Letras, 2005.

———, «Segundo Prólogo Sobre o Espírito da Heterodoxia» [1966/11/9], *Heterodoxia II*, Lisboa, Gradiva, 2006.

da utopia não é aqui, pelo menos nesta fase, encarada como uma via racional, idealista e ortodoxa, antes pelo contrário, ela vai ao encontro de um optimismo ético que incita à acção. Ora, para Eduardo Lourenço tamanha aspiração não é concretizável por intermédio de um partido político ou qualquer tipo de vinculação institucional e sim através da liberdade criadora, mais concretamente, na e pela literatura. O trabalho hermenêutico do autor é pois um trabalho de esperança que resiste a esse discurso vitimizante próprio da alma portuguesa.

Por tudo isto, o Diário publicado de Eduardo Lourenço não deve prevalecer marginal na sua obra; muito pelo contrário, pensamos que o diálogo intertextual com os restantes livros e outros ensaios do escritor pode acender algumas luzes no que concerne a uma produção artística pautada pelo recurso a determinadas metáforas através das quais se (re)pensam algumas temáticas, embora o grau de incidência seja distinto de excerto para excerto, de obra para obra.

Não podemos também menosprezar o papel central que determinados elementos simbólicos como a serpente do Mito de Midgar ou o Espelho detêm. Se o primeiro faz parte de um projecto metafísico heterodoxo do ponto de vista filosófico, o segundo traduz a literariedade dos textos e a sua criação esfíngica, vincando bem junto do leitor pós-moderno a nossa existência fragmentária ou estilhaçada. Quer a criação literária quer a reflexão existencial clarificam o que filosoficamente parece ser deserto, sendo que a miragem do oásis literário é a única forma que emissor e receptor encontram para se refrescar e acordar para a dura realidade que é a ausência de sentido do mundo e do homem.

Neste contexto, quando invocamos a serpente do mito germânico ou o espelho, falamos de «imagens metafóricas»[1] que representam, ao mesmo tempo, um universo auto-referencial e autocolectivo. A primeira dimensão dá conta de alguns episódios alusivos ao percurso pessoal do autor, enquanto a segunda ilustra estados de espírito comuns a todos os seres humanos. É também a relação de eterno enamoramento que mantém com o acto literário enquanto criação «louca», livre e sonhada que conduz Eduardo Lourenço à produção de páginas que em muito se aproximam da escrita literária e ficcional. É nesta senda estética que surge a metáfora, ou melhor, uma rede de metáforas, na medida em que todas elas vão ao encontro da reflexão sobre a nossa condição humana e a nossa existência, sempre associada a um acto literário e poiético.

Todas as metáforas fazem parte desse método interpretativo sobre o Homem, de uma busca de sentido existencial que não é dado, mas eternamente procurado. O jogo metafórico é, pois, também uma estratégia argumentativa criada no sentido de convocar uma tese pessoana para o interior da obra, a saber, que Tudo e Nada coincidem.

mesmo da política, na qual o escritor aporta na revelação (possível?) da nossa condição. É através do mundo das imagens, das metáforas, dos mitos que se reflecte uma preocupação e angústia permanentes, um pouco apagadas pela paixão de viver: «Morro de sonho. Sonhei tudo, mesmo os meus fracassos. Novo, em excesso vulnerável, inventei-me um método para não receber as naturais brutalidades da vida no lugar certo, o meu corpo, ou, com mais verdade, a minha alma, como se dizia no século XIX. [...] A verdadeira existência só a suporto sonhando interminavelmente» (Lourenço, 1996b). A metáfora do sonho tem como objectivo uma realização irreal que aspira à realização prática, de forte poder alquímico. É nestes bastidores que se movimenta o escritor para quem a literatura é uma espécie de palco da teatralização do eu, onde as máscaras pintam a misteriosa e esfíngica condição humana.

A literatura enquanto acto sonhado ou ficcional, bem como a reflexão sobre a efemeridade existencial por intermédio do símbolo especular, permitem a coexistência saudável com temáticas existenciais inquietantes. Todavia, quer o sonho, quer o espelho aparecem interligados a um outro elemento metafórico de enorme projecção na criação artística de Eduardo Lourenço. Falamos, de novo, da máscara, conceito e símbolo instaurador de toda uma dinâmica que mostra uma clara interdependência entre o eu e o outro, sendo que o outro é aqui entendido como o Amor pelas coisas que amamos e que nos amam de volta.

A NATUREZA E O ENCONTRO DO AMOR E DO BELO

Na viragem para o ano 2000 a escrita diarística lourenciana e os laivos ensaísticos entranham-se de tal forma que é quase impossível separar as águas de uma e de outro. A metáfora da máscara é retomada pelo autor, que lhe confere um significado eminentemente ético, através da dialéctica entre o bem e o mal, apesar de nunca ser desligado de uma vertente mais estética, onde a oposição entre o texto e o não-texto surge pela primeira vez na sua criação diarística, pelo menos de forma directa: «É sob a máscara do adorável, do luminoso, e, mesmo do santo, que adoramos hoje o que ainda ontem pensávamos que era da ordem do inumano» (Lourenço, 2001).

No fundo, trata-se sempre da literatura concebida enquanto esfinge, sonho e máscara, via do entendimento da nossa condição humana diabólica. A espera que o escritor faz das coisas belas que o rodeiam e a rendição amorosa a essa realidade esplendorosa ganham vida através da linguagem metafórica e mitológica, que aumenta irrefutavelmente a dimensão estética do texto. Tudo leva a crer que os conceitos-chave desta época — estamos a referirmo-nos ao Amor e à Beleza — assumem contornos mais complexos e particulares na obra lourenciana, estando mesmo interligados com o projecto utópico do autor, programa esse que atravessa toda a sua obra. Diga-se de passagem que a dimensão

mas tão-só que recusa ou não lhe pode dar expressão» (Lourenço, 1994b: 151). Se, por um lado, a solução estética tem na máscara o seu principal ponto de referência, a saída existencial do tumulto existencial é o Amor pelos outros.

O TUDO E O NADA EXISTENCIAL (OS ANOS 80)

A permanência de metáforas como a Noite ou a Sombra continua a ser uma ferramenta criativa fundamental para a explanação de assuntos de carácter enigmático nos anos 80. Todavia, a linguagem metafórica veste agora roupagem nova, tornando-se mais rica e consistente.

A inevitabilidade da morte associada a um paraíso perdido transparece num excerto redigido em Vence, em Setembro de 1983. A sombra, a noite ou o paraíso perdido são metáforas recorrentes num acto criativo onde o diário e o ensaio se entrecruzam de forma incontornável. O reconhecimento da nossa efemeridade é notório nessas palavras: «Só à hora do nosso crepúsculo descobrimos, enfim, que estivemos no paraíso e o vamos perder. [...] Agora que me volto para o lado sem sombra reconheço melhor a torrente de luz que inunda as minhas costas e envolve a recordação de cada um dos meus passos na terra batida ou no asfalto da noite. Nesse passado lembrado como uma morte gotejam as pequenas fontes da infância mais perdidas ainda por minha culpa» (Lourenço, 1984). O Tempo e Deus são duas realidades que continuam a ser pensadas, continuando a estar rodeadas por «um certo halo de incompreensão»: «Continuo sem saber se as duas ideias — de Deus e do Tempo — são de facto as duas mais grandiosas e pertinentes metáforas do Nada ou se o Nada é antes a sombra, o traço daquelas 'impensáveis' mas irredutíveis entidades, ambas incontornáveis para o pensamento e pelo pensamento» (Lourenço, 1984).

A LITERATURA E O SONHO OU DO SONHO DA LITERATURA (OS ANOS 90)

Nos anos 90, a literatura passa a ser concebida como um «sonho», porque é através dessa escrita sonhada e inventada que se chega à realidade: «A nossa sede de realidade não tem fim. Só a mais vertiginosa imersão na irrealidade a pode satisfazer. Sonhar o que não existe e tanto nos falta, dar ao inacessível ou ao invisível um rosto familiar é a vocação própria dos poetas. Quer dizer, dos criadores» (Lourenço, 1996b).

Em Eduardo Lourenço, o sonho aparece associado a uma estética surrealista, à linguagem literária, à pulsão poética e ficcional através das quais o escritor, refugiado no seu templo, procura um caminho para a autocompreensão e, em simultâneo, para a compreensão da humanidade. A autognose individual e colectiva é feita pela via mais romântica e simbólica apesar de nem através dela chegarmos a consenso claro e objectivo. O sonho corresponde a uma viagem imaginária pelo mundo da literatura, do cinema, da música e da pintura, ou até

as respostas são inalcançáveis: «A grande ficção subjectiva do Homem precisa das sombras que recusou. Mas essas grandes sombras, Deus, Futuro, Morte perderam de repente a substância, não há paixão ou angústia que as vivifique. [...] É a morte do Homem ou de uma antiga, mas não fatal imagem dele? No meio deste labirinto sem Minotauro, alguns, docemente envelhecidos na paixão infeliz da Verdade tornada indiferente, só podem sentir o que na arcaica linguagem da sua infância se chamava alma, clamando de olhos enxutos no meio de um deserto sideral a sua insepulta nostalgia de Deus» (Lourenço, 2006: 47).

É esta condição duvidosa e indeterminada que Eduardo Lourenço vai acentuar através da metáfora do espelho, superfície que nos confronta com a ilusão do conhecimento total do mundo e do homem. Em Carroll, o espelho representa uma fuga para um mundo-outro, um mundo duplo e fantástico, onde o eu salta para a esfera do imaginário: «Já Lewis Carroll fizera do espelho a porta aberta da surrealidade, Alice tocando o seu sonho e o seu sonho tocando-a numa transparência paradisíaca. [...] Diz-se que nós olhamos a nossa Imagem. Infelizmente nós não temos imagem, a imagem que nós somos não pode ser por nós olhada. O texto bíblico o diz — mas tomou-se alguma vez a sério a horrível verdade, a impensável verdade desse dito? — que não somos mais que 'a imagem de Deus'» (Lourenço, 1984).

A MÁSCARA-METÁFORA DA AVENTURA POÉTICA E HUMANA (OS ANOS 70)

A instalação do homem num mundo cíclico, atrofiado de sombras fantasmagóricas, onde a Morte está sempre presente e onde o Dia e a Noite oscilam face à presença/ausência de Deus, é um obstáculo em parte ultrapassado através da ficção e do fingimento literário, isto é, através de uma opção estética que nos conduz necessariamente à metáfora da máscara: «sou incapaz de viver a minha relação com o escrito de outra maneira que sob a forma de máscara» (Lourenço, 2005: 45).

A temática do Tempo, conexa com a fragilidade existencial, bem como a questão da condição humana, concebida como realidade enigmática e esfíngica, continuam a prevalecer nos excertos diarísticos que datam da década de 70.

Todavia, a excentricidade do autor reside no tratamento cada vez mais minucioso e elaborado de conceitos desde sempre trabalhados. É possível verificar que os fragmentos mais recentes se transformam em pequenas narrativas poéticas espantosamente refinadas do ponto de vista linguístico, literário e argumentativo, hesitando entre a criação diarística e o texto ensaístico. A *máscara* é a solução estética parcelar para temas tão opacos porque é através da sua indeterminação, ficção e opacidade que se lida com a cisão do eu. É isso que Lourenço reclama para si no diário: «aquilo que, em princípio, se destina à 'revelação' mais funda de si, por um reflexo sintomático, cumpre sobretudo a função de 'máscara'. Não se conclua que o Poeta não possui 'interioridade',

«Fui durante muitos anos, na infância e na adolescência, uma argila moldável mas nunca me assemelhei à cera. O fogo endureceu-me, não me dissolveu. O meu inimigo mortal, cedo o suspeitei, foi o amor. Ele me destruiu antes que a vida, com o seu tormento misericordioso, me tocasse. Sem os livros onde se ama e se é amado por procuração, o meu destino teria sido o da estátua de sal, com o deserto de amor à minha volta» (Lourenço, 1994).

É esse amor que nos abre novos mundos, promovendo viagens repletas de aventuras por vários planetas, onde os habitantes imaginados e imaginários nos confrontam com os sabores e os dissabores da existência humana e instauram possíveis sentidos para essa mesma existência, ao mesmo tempo que abrem as portas de mundos desconhecidos. Um amor pela literatura que, mais tarde, se expande para outras áreas artísticas como a pintura e se identifica de forma mais profunda com um amor fraternal pelo *outro* (uma ética que se supõe poder ser o mais profundo valor da nossa vida política democrática). A chave é a aceitação da nossa finitude e a capacidade de reacção está no acto literário onde o poder dos símbolos metafóricos como a *lava*, o *mar*, a *estátua de sal* ou o *labirinto* denotam que o segredo da nossa aceitação feliz está numa dimensão poética, passional e lírica.

No fundo, do que aqui se trata é de uma renovada concepção trágica da existência, na senda da cultura helénica, em que a nossa condição não deve ser encarada do ponto de vista dramático, exasperado ou pessimista. Ao invés, a dor deve ser substituída pela paixão de viver, que é aquela de que a poesia dá conta, bem como o mito da esfinge, sinónimo de mistério, tal como o são a literatura e a humanidade.

A MATURIDADE EXISTENCIAL E INTELECTUAL (ANOS 60)

Se até aqui a metáfora antevia uma criação poética e literária fora dos parâmetros convencionais, o enriquecimento dessa componente na escrita diarística da década de 60 torna-se flagrante, ora através da recuperação de metáforas já utilizadas que usufruem agora de um novo revestimento ontológico, ora através da (re)criação de outras que, para além de denotarem a crescente heterodoxia do escritor, revelam uma profunda condensação de temáticas que continuam a estar no centro das suas atenções. Na década de 60, o escritor lança-se na aventura de tentar descobrir algumas verdades, e a metáfora do labirinto, bem como a do espelho, marcam esta etapa onde a indeterminação e a subjectividade existencial não são sinónimos de um drama entendido segundo a concepção da tragédia existencialista.

É contra esta inércia existencial e criativa que Lourenço se insurge, contrariando uma revolta trágica motivada pela ausência de Deus e de verdades absolutas e instalando-se no reino poético, onde a sua acção proporciona altos voos vivificantes sobre estas matérias, apesar de nunca sair de um labirinto onde

Através da rede metafórica presente nos excertos da década de 40, Eduardo Lourenço abraça a dialéctica Vida/Morte, à qual aparece associada a descrença religiosa que instala desconfortavelmente o escritor num inferno interior, agravado pela consciência da nossa transitoriedade. A fé católica característica de um Portugal medieval que consolava o homem face a essa inevitabilidade temporal ausenta-se, embora esse corte não seja radical, e joga o homem numa realidade sombria, diabólica e deserta. A oscilação entre o bem e o mal, entre a ilusão e o factual é retratada de forma admirável através deste jogo de metáforas: Luz/Sombra; Deus/Diabo; Paraíso Perdido; Vento; Deserto; Fogo — enfim, é todo um conjunto de figuras dialécticas e elementos simbólicos através dos quais o autor (re)pensa a sua identidade, voltada não exclusivamente para a sua intimidade, mas que se reflecte no mundo exterior através de si.

A LUTA ENTRE A ESTÁTUA DE SAL E A ESFINGE (ANOS 50)

O aprofundamento da crise existencial, religiosa e literária em Eduardo Lourenço é estimulado, nos finais da década de 40, pelo desaparecimento, num curto espaço temporal, da figura materna e paterna, o que desencadeia no escritor um sentimento de nostalgia e melancolia crescentes, num momento em que é confrontado da forma mais dolorosa com a Morte implacável e reveladora da efemeridade temporal, realidade que vai interferir de forma drástica e incontornável na escrita diarística do autor.

A crise do homem da década de 40 vai alargar-se agora ao domínio sociológico, embora não de forma estritamente psicologista. É o momento da verdade em que Eduardo Lourenço se apercebe da dimensão infinita, questionante e inquestionavelmente misteriosa e paradoxal que a miragem do nosso *mar* existencial transmite, miragem essa que não abarca a presença de Deus: «Tudo quanto toquei me formou e deformou. Como um búzio, desejei guardar o mar dentro de mim. De todas as experiências a que me marcou mais fundo foi a da literatura» (Lourenço, 1994).

A metáfora do mar refere-se aqui à incessante busca do conhecimento do mundo através da leitura de singulares referências literárias, filosóficas e antropológicas que contribuem para o exercício de uma escrita quase que codificada, na medida em que nela bóia uma espécie de segundo texto, um paratexto, resultado de uma investigação séria e, acima de tudo, apaixonada e apaixonante. No final de contas, no meio da cegueira suscitada pelo enigma das Letras e do Não-sentido da realidade circundante, o escritor encontra auxílio na relação amorosa e de interdependência que mantém com a arte literária, espelho de pensamentos mais consistentes, autónomos e singulares que atiram o leitor para um jogo linguístico onde as metáforas, os símbolos e os mitos tornam claros os dramas que o homem pós-moderno defronta:

passa concretamente com a metáfora em Eduardo Lourenço. A verdade é que ambas as teorias se apropriam, à sua maneira, da metáfora enquanto estratégia com grande potencial do ponto de vista hermenêutico e ontológico, ferramenta capaz de interceptar o pensamento filosófico e metafísico com uma veia poética. Ora, o segredo de bem metaforizar tem a ver com a habilidade heurística que o criador tem de fornecer um *insight* da realidade, em gerar combinações e cenários inovadores, insólitos e inesperados, no sentido de produzir uma linguagem *imagológica* que celebre o entendimento cósmico e existencial.

Ao mergulharmos profundamente na *praxis* diarística de Eduardo Lourenço verificamos que as metáforas aí dominantes se envolvem num jogo simbólico de revelação do eu e dos outros, numa teia de ligações, donde resulta a heterodoxia filosófica, literária e existencial do autor. A temática central do Diário — o Tempo —, (re)tratada através de uma multiplicidade de discursos em torno da descrença divina, da Vida e da Morte, transporta-nos para uma realidade já ancestral, onde a transitoriedade e a efemeridade temporais assombram o homem a todo o instante.

À MARGEM DE DEUS E NAS MARGENS DO TEMPO (ANOS 40)

A crença religiosa, que marca a sua formação inicial, volve-se dúvida instigada sobretudo pela descoberta do mundo filosófico e científico, que conduz à suspensão das crenças e dos mistérios da fé católica, apoiando-se em explicações lógicas e infalíveis para a criação do mundo e da humanidade, transformação pessoal e existencial que aparece documentada nos fragmentos de foro mais intimista da década de 40.

O simbolismo nostálgico do paraíso perdido, bem como o jogo dialéctico Luz/Sombra, faz parte das estratégias argumentativas e metafóricas mais recorrentes na escrita diarística lourenciana e serve, na década de 40, para emblematizar uma existência paradisíaca perdida. O Diabo, símbolo de perdição, é justamente um dos mitos de que Eduardo Lourenço se apropria para a justificação da nossa «queda». Queda celeste, queda de Deus ou queda da salvação. Ícaros não tementes do castigo que o destino possa atribuir, os homens atiram-se em altos voos deliciados pelos desafios que o conhecimento científico moderno lança como isca e queimam as suas asas ao aproximarem-se implacavelmente do reino da descrença, embaciando o cristal da vida luminoso que a verdade divina redentora e reconfortante representa no seio da fragilidade humana.

A dialéctica Anjo/Diabo, que evoca a ausência ou a não-ausência de Deus, junta-se assim a outra já mencionada — Luz/Sombra —, denotando o poder de inovação semântica do discurso metafórico através do qual o escritor atribui uma espécie de complemento de sentido à linguagem corrente. As figuras simbólicas utilizadas pelo autor patenteiam simultaneamente a fase de dessacralização do real.

O diário lourenciano rompe com a tradição diarística clássica e integra uma nova tendência discursiva mais ligada à autoficção. A respeito da questão da sinceridade *versus* autenticidade, a posição de Eduardo Lourenço é clara: «é uma questão que não tem verdadeiramente sentido na ordem da escrita do ficcional e do poético. É uma questão de foro psicológico ou psíquico. O que importa é o texto» (Lourenço, 1986: 5). A complexidade autobiográfica de Lourenço reside numa procura constante de temas que atormentam o homem pós-moderno e que são questionados através de um discurso pós-moderno múltiplo, fragmentário, desreferencializado e entrópico.

O diário do autor de *O Espelho Imaginário* parece ser destituído de qualquer tipo de lógica organizacional, todavia não carenciada no que diz respeito à beleza do seu canto, que lhe é intrínseca. Neste contexto, gostaríamos de salvaguardar que esta negligência experimentada pelo diarista faz parte de uma relação, ora de proximidade ora de afastamento, que este mantém com a sua escrita, relação essa que nos parece ser intencional porque, na verdade, se trata de um conjunto de excertos de reflexão sobre o Homem e não sobre o homem de nome Eduardo Lourenço.

Essa desorganização conduziu-nos, numa tese de dissertação, a uma tentativa de arrumação dos excertos, experimentando duas vias de entendimento: a da publicação e a cronológica, o que nos permitiu observar que essa desordenação é estritamente estrutural, pois a nível conteudístico existe aí um fio condutor patente na temática do Tempo que perpassa por esses textos.

A metáfora da escrita lourenciana alia-se a uma nova visão do género diarístico, onde a problematização e a transfiguração da esfera real têm lugar, sobretudo, na produção pós-moderna. A criação de um mundo-outro e a consciência do eu dividido, a destruição da unidade do *cogito*, que culmina com Nietzsche e, entre nós, com Pessoa, desfaz a unidade do eu e o mito do sujeito plano, visíveis também na imagem fragmentada do espelho, objecto (des)construtivo da nossa existência. Neste contexto, a metáfora não actua como mero *entertainer* formal, e transforma-se em sinónimo de criação e revelação do ser, transparecendo a desenvoltura criativa e imaginativa, o jogo linguístico através dos quais o autor (re)interpreta a realidade.

O Diário de Lourenço faz parte de toda uma dinâmica que é a da metafísica da interrogação em que a escrita ensaística e diarística são elevadas ao estatuto de uma escrita problemática através da qual se procura penetrar nas brumas da condição humana, em temáticas sinuosas onde a metáfora permanece como elo de ligação entre dois mundos, transformando o texto numa entidade viva, dinâmica, fecunda e aberta a qualquer (des)leitura.

Enquanto espectadores da vida concebida como palco de dúvidas, mistérios e ciladas, pensamos que tanto a teoria da metáfora proposta por Ricœur como as sugestões lançadas por Ortega explicitam na plenitude aquilo que se

A vida da metáfora na escrita diarística de Eduardo Lourenço

Patrícia Sacadura

O meu mundo real é o mundo da poesia e da ficção.
EDUARDO LOURENÇO

QUEM SE INICIA na leitura da obra lourenciana mergulha numa perturbante sensação de embarcar sem rumo, num mar intempestivo de ideias por vezes contraditórias mas, sobretudo, de uma inteligência e sensibilidade indiscutíveis.

A manifesta recusa de uma compilação publicada do Diário, cujos excertos Eduardo Lourenço tem vindo a partilhar, de forma dispersa e desorganizada, prende-se com a concepção antiegocêntrica do género: «no fundo, o problema talvez esteja no facto de que tenho uma certa dificuldade em pensar que o meu 'eu' assume algum tipo de importância» (Lourenço, 1996b). A humildade e a modéstia do escritor poderiam explicar esta negação, todavia ela pode estar interligada com a recusa pós-moderna de que o sujeito é a instância mais importante do texto, com uma visão anti-historicista e anti-sociológica que contrasta com aquela que havia na Geração da Presença.

O diário lourenciano é uma colecção aleatória, ocasional e fragmentária, aparentemente descuidada e sem pretensão ao arquivo, mas em nada se distingue do resto da obra literária do autor onde a escrita denota uma preocupação identitária a todo o instante. Por isso, a compilação de todos os fragmentos num volume diarístico é destituída de qualquer legitimação, porque a sua vida e o seu auto-retrato transparecem em tudo aquilo que é objecto da sua reflexão literária: «Na verdade eu falo de mim em todos os textos: tanto me faz que seja sobre política, literatura ou qualquer outra coisa. [...] Tenho consciência de que tudo me é pretexto para não falar de mim. Ou seja: para falar incessantemente de mim. É por isso que a minha escrita é lírica e passional» (Lourenço, 1986).

fotogr. de Jean-Luc Chapin, Centre Régional des Lettres d'Aquitaine, L'Escampette Éditions, 1992.

Mesquita, Mário (Entrevista de), *Eduardo Lourenço. Cultura e Política na Época Marcelista*, Lisboa, Cosmos, 1996.

Nunes, Rosa Soares, *Nada sobre Nós sem Nós. A Centralidade da Comunicação na Obra de Boaventura de Sousa Santos*, São Paulo, Cortez Editora, 2005.

Soares, Maria de Lourdes, *Quem Me Chama. A Escrita Fulgurante de Maria Gabriela Llansol*, puc-rj, 1994 (tese de doutoramento).

———, «Eduardo Lourenço: o Filósofo 'português de Vence' e o Brasil», *in* Fernando Lemos e Rui Moreira Leite (orgs.), *A Missão Portuguesa. Rotas Entrecruzadas*, São Paulo/Bauru, unesp/edusc, 2003, pp. 80-7.

Veloso, Carlos, «Lamentos e Interrogações: Eduardo Lourenço e o Apelo da Metafísica», *Metamorfoses 4*, Lisboa/Rio de Janeiro, Editorial Caminho/Cátedra Jorge de Sena/ufrj, 2003, pp. 35-44.

Goulart, Rosa Maria, «Eduardo Lourenço: a Arte do Ensaio», *in* Maria Manuel Baptista (coord.), *Eduardo Lourenço — Uma Cartografia Imaginária*, Câmara Municipal da Maia, 2003, pp. 22-5 (Cadernos do Mosteiro: 9).

Guerreiro, António, «As Fábulas da História», *Expresso*, Lisboa, 8 Abr. 1989, 22-C.

Joaquim, Augusto, «Algumas Coisas» (Posfácio), *in* Maria Gabriela Llansol, *Um Falcão no Punho*, 2.ª ed., Lisboa, Relógio d'Água, 1998, pp. 155-204.

Llansol, Maria Gabriela, *Os Pregos na Erva*, Lisboa, Portugália, 1962.

———, *O Livro das Comunidades*, Porto, Afrontamento, 1977.

———, *A Restante Vida*, Porto, Afrontamento, 1982; 2.ª ed., Lisboa, Relógio d'Água, 2001.

———, *Causa Amante*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1984.

———, *Um Falcão no Punho. Diário I*, Lisboa, Rolim, 1985.

———, *Finita. Diário II*, Lisboa, Rolim, 1987.

———, *Da Sebe ao Ser*, Lisboa, Rolim, 1988.

———, *Um Beijo Dado mais tarde*, Lisboa, Rolim, 1990.

———, «A Obsessão de Fernando Pessoa», entrevista por Cristina Freixo, *Público*, Lisboa, 11 Jun. 1991, pp. 28-9.

———, *Lisboaleipzig 1. O Encontro Inesperado do Diverso*, Lisboa, Rolim, 1994a.

———, *Lisboaleipzig 2. O Ensaio de Música*, Lisboa, Rolim, 1994b.

———, *Inquérito às Quatro Confidências. Diário III*, Lisboa, Relógio d'Água, 1996.

———, *Ardente Texto Joshua*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.

———, *Onde vais, drama-poesia?*, Lisboa, Relógio d'Água, 2000.

———, *O Senhor de Herbais*, Lisboa, Relógio d'Água, 2002.

———, *Amigo e Amiga. O Curso do Silêncio de 2004*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2006.

———, *Os Cantores de Leitura*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007.

Lopes, Silvina Rodrigues, «A Ideia de Europa em Eduardo Lourenço», *in* Maria Luisa Cusatti (org.), *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture. Atti del Congresso internazionale (Napoli, 15-17 dicembre 1994)*, vol. III, Nápoles, Ist. Universitario Orientale-Liguore Editore, 1997, pp. 321-8.

Lourenço, Eduardo, *Fernando, Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.

———, *Heterodoxia I e II*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987.

———, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 2.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

———, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, 4.ª ed., Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1991.

———, «Portugal, 'Nação-Navio'», *in* Maria Luisa Cusatti (org.), *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture. Atti del Congresso internazionale (Napoli, 15-17 dicembre 1994)*, vol. I, Nápoles, Ist. Universitario Orientale-Liguore Editore, 1997a, pp. xlv-lii.

———, «Portugal, Nação-Navio», entrevista por Maria do Rosário Pedreira e Eduardo Moura, *Atlantis*, Lisboa, 1997b, pp. 72-6.

———, *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, Lisboa, Visão, 1994a.

———, *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994b.

———, *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999a.

———, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999b.

———, «80 Anos. O Rei da Nossa Baviera», entrevista por Adelino Gomes e Carlos Câmara Leite, *Público*, Lisboa, 23 Maio 2003, pp. 35-6.

———, «Montaigne ou la vie écrite», *in* Eduardo Lourenço e Pierre Botineau, *Montaigne 1533-1592*,

[21] Sobre esse encontro, Augusto Joaquim escreve: «Isabel é a herdeira da tradição cátara e do amor cortês, Hadewigh escreve poemas de erotismo místico, Copérnico encontrou, por cálculos matemáticos, o heliocentrismo. O êxito do encontro dos três teria significado a emergência de uma razão experiente, mas não positivista, centrada sobre a procura de novos mundos de afectos que, por si, nada teriam em comum com a milenária separação dos corpos e dos sexos. E a emergência de uma outra lógica: a re-escrita da 'Crítica da Razão Prática' kantiana» (Joaquim, 1987: 7).

[22] «Na sua virgindade há uma verdade seca — tão grande que peço orvalho, morrinha, chuva fina e persistente, e a mão, só a mão, sem mais corpo, de uma figura feminina correndo pelo seu fácies atónito por não ter encontrado o crucificado de Bagdad. [...] Tanta palavra, tanta imagem, tanta máscara, para dizer 'não encontrei'. Dez séculos antes Al-Hallâj tinha dito o mesmo, vivido numa época agitada como a dele, com todo o mundo muçulmano em recomposição. Mas que diferença entre um e outro. Al-Hallâj disse-o. Não encontrou porque Se encontrou, e na Praça de Bagdad onde o despedaçavam, sabendo que ele tinha razão mas era blasfemo, morreu afirmando-lhes: 'Eu sou o Criador'» (Llansol, 1985: 104-6).

[23] «Aossê e Spinoza [como Llansol prefere grafar o nome do filósofo] são aparentadamente 'portugueses'. Sinal de que, aqui, na khora, se deu um cataclismo estético e filosófico inusitado e de extraordinário alcance. Praticamente inútil, porque o filme desse híbrido cataclismo ocorreu a uma velocidade geológica. Aos olhos humanos, nada ocorreu. Quase ninguém sentiu o tremor de terra. Apenas a estética pode desbobinar a outra velocidade desse diálogo, conferindo-lhe uma possibilidade efectiva» (Llansol, 2002: 104).

[24] «Eis aqui, quase cume da cabeça, / De Europa toda, o Reino Lusitano, / Onde a terra se acaba e o mar começa, / E onde Febo repousa no Oceano» (*Lus.*, III, 20).

[25] Llansol, 1985: 146.

[26] Maria Gabriela Llansol traduziu Verlaine, Rimbaud, Éluard, Teresa de Lisieux, Baudelaire, Apollinaire e Dickinson.

[27] Tal como Rilke no seu longo diário de vinte e seis anos, Maria Gabriela procurou cartografar a experiência qualitativa do tempo: «queremos usar bem o tempo de nossas vidas que nos foram dadas num contexto absurdo» (Llansol, 1987: 112).

[28] Cf. Espólio Literário de Maria Gabriela Llansol. Inventário Preliminar <http://espacollansol.blogspot.com>.

BIBLIOGRAFIA

ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, *Navegações (1977-1982)*, in *Obra Poética III*, Lisboa, Caminho, 1991.

BAPTISTA, Maria Manuel, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Asa, 2003.

BARRENTO, João, «Pensar sem Aspas», *in* Maria Manuel Baptista (coord.), *Eduardo Lourenço — Uma Cartografia Imaginária*, Câmara Municipal da Maia, 2003, pp. 171-5 (Cadernos do Mosteiro: 9).

———, «A Chave de Ler. Caminhos do Texto de Maria Gabriela Llansol», *Jade — Cadernos Llansolianos*, Lisboa/Sintra, GELL — Grupo de Estudos Llansolianos, n.º 4, 2004.

BARTHES, Roland, *O Prazer do Texto*, São Paulo, Perspectiva, 1977.

COELHO, Eduardo Prado, *A Letra Litoral*, Porto, Moraes, 1979.

ESPINOSA, Baruch de, *Pensamentos Metafísicos. Tratado da Correção do Intelecto. Ética*, sel. de Marilena Chauí, trad. de Marilena Chauí *et al.*, 5.ª ed., São Paulo, Nova Cultural, 1991.

impiedoso entre interesses ou crenças diversas, o mais das vezes, máscaras desses interesses» (Lourenço, 1997a: XLVII).

[12] «O que *fomos como portugueses da Metrópole,* o que éramos como donos reais ou potenciais de terras longínquas ficou separado e separado continuou praticamente até ao fim de uma das mais insólitas aventuras colonizadoras do planeta» (Lourenço, 1991: 40).

[13] «Pelo *império* devimos outros, mas de tão singular maneira que na hora em que fomos amputados à força (mas nós vivemos a amputação como 'voluntária') dessa *componente imperial da nossa imagem*, tudo pareceu passar-se como se jamais tivéssemos tido essa famigerada existência 'imperial' e em nada afectasse o regresso aos estreitos e morenos muros da 'pequena casa lusitana'» (Lourenço, 1991: 38).

[14] Ao companheiro de toda a vida (como Annie para Lourenço) e interlocutor privilegiado, Llansol dedicou, logo após o Augusto ter empreendido a grande viagem, o belíssimo *Amigo e Amiga*, Grande Prémio APE Romance 2006.

[15] «Desde que a experiência me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana, e tendo eu visto que todas as coisas de que me arreceava ou que temia não continham em si nada de bom nem de mau senão enquanto o ânimo se deixava abalar por elas, resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e pelo qual unicamente, rejeitado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema» (Espinosa, 1991: 43).

[16] Mais tarde, Llansol porá em causa a relevância histórica do movimento — «o meu país não conheceu nunca nenhuma revolução social significativa» (1994: 91) — e Lourenço a propriedade de considerá-lo revolução: «à parte a Revolução Liberal (a de 1834) nunca houve nenhuma revolução em Portugal» (1999a: 59). Numa entrevista, à pergunta «O 25 de Abril foi uma revolução?», o ensaísta assim respondeu: «(Silêncio). Pelos seus efeitos, na ordem política e cultural, foi uma revolução. Mas uma revolução com flores, não dá! O que teve de maravilhoso foi isso mesmo: foi uma coisa única. Oxalá que todas as revoluções fossem assim... Houve momentos revolucionários, mas que já eram arcaicos» (Lourenço, 2003: 36).

[17] Jogo com os títulos *O Canto do Signo,* livro de Lourenço onde se encontra a referência ao texto de Llansol, e *Os Cantores de Leitura,* último livro da autora.

[18] «É-lhes vedado [aos Portugueses] apreendê-la [a maneira como vivem a sua relação consigo mesmos e com o mundo] a partir de qualquer exterioridade, mesmo imaginária.» Ou ainda: «Um tal povo, tão à vontade no mundo como se estivesse em casa, na verdade não conhece fronteiras, porque não tem exterior. Como se fosse, sozinho, uma ilha» (Lourenço, 1999a: 87-8, 91).

[19] «Eu penso que Aossê (eu não posso chamar-lhe Fernando Pessoa) teve uma experiência de não-dito no seu corpo, e de falha. Quase não tinha tido corpo, nem o seu nem o de outrem, já que é o corpo de outrem que constitui o nosso, o tocar-lhe, o sentir que ele nos situa no espaço amoroso, nos materializa numa relação de afecto» (Llansol, 1991: 28).

[20] «A poesia de Pessoa, enquanto poética confessa e obsessiva da consciência como solidão ontológica, tinha de ser, fatalmente, uma poesia do *não-amor*. O que ela é de facto, mas em termos tão inabitualmente atrozes que de si mesma se assinala como o lugar de um sofrimento sem nome, de alguma maneira, como puro vazio afectivo, análogo na sua inversão ao que denominamos classicamente *sofrimento de amor*. Na verdade, esse vazio afectivo é essa espécie de ferida, e toda a poesia de Fernando Pessoa o seu eco inutilmente multiplicado» (Lourenço, 1996: 62).

A Casa Perdida — de Deus, da Pátria e da própria família. A sua casa-país habitável e imperdível — sua e nossa pátria comum —, sem fechar-se a outros imaginários, coincide com a do imaginário em língua portuguesa, a da língua portuguesa literariamente trabalhada, aquela que, recorrendo a uma passagem de Montaigne, é capaz de trespassá-lo como flecha em pleno coração: «página do *Livro do Desassossego*, conto em dois parágrafos de Guimarães Rosa, enigma claro de Maria Gabriela Llansol, estou em minha casa» (Lourenço, 1997b: 76). Apetece-me imaginar que entre as páginas inéditas ou nas que ainda há-de escrever, por coincidentes afinidades electivas (Pessoa, Vergílio, Jesus...) e não necessariamente por convergência de visões, talvez se encontrem algumas sobre *Um Falcão no Punho*, *Lisboaleipzig, Inquérito às Quatro Confidências, Ardente Texto Joshua* ou...

NOTAS

1 Llansol, 1985: 100.

2 João Barrento pondera «sobre a pertinência da aplicação da etiqueta de 'ensaísmo trágico' a esta Obra» (Barrento *in* Baptista, 2003: 174-5).

3 Trata-se de um duplo movimento ligado à salvaguarda contra a impostura da língua e à afirmação das singularidades: «uma apropriação [das coisas] que as devolva a si mesmas (des--possessão): a mudez das coisas destitui-as de si remetendo-as para o incriado; a sua aparição é o acto criador pelo qual elas se impõem na linguagem, forçando um idioma que delas se apodere na exacta medida em que a linguagem se ofereça à singularidade, contrariando o movimento de generalização» (Lopes, 1988: 84-85).

4 «Carta de Princípios» do Espaço Llansol.

5 Esta questão de certa forma nos remete a Pessoa, que criou um novo olhar sobre poesia e uma teoria (a teoria do fingimento) capaz de dar conta dele.

6 «Não de desconforto, mas de inquietação, no que o termo tem de mais estimulante» (Barrento, 2004: ii).

7 Llansol, 1985: 146.

8 Autocensurado pelo autor e substituído pela segunda versão dele, em *Heterodoxia II*, posteriormente publicado em apêndice na edição conjunta (Lourenço, 1987: XIII, n. 1).

9 Pessoa «pôde situar-se, ao mesmo tempo, por assim dizer, no *exterior* e no *interior* da consciência cultural portuguesa» (Lourenço, 1991: 106).

10 Colonizamos *como se* não tivéssemos «saído de casa» e «descolonizamos» aproblematicamente, sem nenhum dramatismo: «Um acontecimento tão espectacular como a derrocada de um 'império' de quinhentos anos, cuja 'posse' parecia co-essencial à nossa realidade histórica e mais ainda fazer parte da nossa *imagem corporal, ética e metafísica de portugueses,* acabou *sem drama*» (Lourenço, 1991: 43).

11 «Nunca se sublinhará como se deve que esse famoso 'encontro de culturas', que o foi, mesmo nos seus momentos de aventura pacífica — ou de intenção pacífica, se a houve — foi também um 'encontrão', guerra, predação, inextricável mistura de negócio, de cobiça, de confronto

Ambos seres singulares, de rara beleza e luz própria, abrem caminhos ínvios ou quase soterrados, assumindo o risco da ousadia de ter um pensamento próprio e de perseverar nele (naturalmente mantendo a vigilância contra a tendência à cristalização), o que implica uma certa solidão, que se revela também uma solidão escolhida («*Só e Maravilha*» e não «sós por desastre», diria Llansol, 1990: 34; 2000: 232), como assunção de um *destino de escrita* em que se celebram *festas de pensamento e de língua*. Em seus textos — vistos em si mesmos e à luz deste exercício — vislumbro uma jubilosa manifestação do desejado encontro entre a liberdade de pensamento e o dom poético. A vontade do diálogo-encontro confirma-se como ponto de partida e fascinante modo de viajar e saber sonhar: em Lourenço, para pensar uma *cultura viva* (1991: 7) e, em Llansol, para uma grafia do «vivo» (2000: 190). Prova de que sonharam «sonhos maiores do que nós» — e nisto, *portuguesmente,* confirmam «também uma maneira cultural de ser europeus» (Lourenço, 1988: 23, 26) —, não com onirismo delirante, desvarios, mas com sonhos bem sonhados, sem jamais perder o sentido da realidade e da complexidade, para que todos também possamos nos «sonhar melhor» (Lourenço, 1994a: 6).

Para Maria Gabriela, a experiência de ligar «dois pontos um ao outro», de desenhar um mapa de «passos íntimos», «longe e perto» do corpo materno, já se iniciara na «primeira deslocação com sentido»: «Da Estrela ao Camões ensaiei o meu vogar sobre dois países, iniciei a pré-etapa deste percurso» (Llansol, 1985: 147-8). Na convicção de que o texto é «lugar que viaja», «a mais curta distância entre dois pontos» (Llansol, 1985: 144), sem jamais ter deixado o seu contexto, na «*intimidade da lonjura*» (Coelho, 1979: 86), com o «coração da inteligência» (Llansol, 1984: 91), preparou com «prudência, e sem ilusões», o «caminho de regresso» a Portugal (Llansol, 1987: 76), onde residiu em Colares e depois em Sintra. Em Março de 2008 partiu definitivamente ao encontro do seu *ambo*, legando-nos o texto do fulgor. Além dos 29 livros e 7 traduções[26] publicados, Maria Gabriela deixou-nos um espantoso volume de inéditos em cadernos, agendas, *dossiers*, blocos, folhas soltas, entre os quais poesia, teatro e vários Diários[27] dos anos 50, 60 e 80, que serão publicados com o título de *Livros de Horas*. O seu imenso espólio é o testemunho «de uma vida-de-escrita vertiginosa e obsessiva»[28], a aventura de uma «vida escrita», apropriando-me do título do ensaio de Lourenço sobre Montaigne, ou ainda «aventura da Vontade de Pujança» (Llansol, 1987: 89), como ela desejou.

Também o espólio de Lourenço contém uma profusão de escritos em folhas soltas, agendas e cadernos, como o livro de poemas e o Diário que escreve desde os anos 40, e que já recebeu diversos títulos (*O Livro da Alma* ou, ou...), conforme a pujança de um pensamento que não cerceia a «demasia de possíveis» (Llansol, 1987: 78), e que se um dia for publicado chamar-se-á

encontro de Copérnico? E se no caminho tivesse contactado com Fiéis do Puro Amor? Por sua vez, «o que Camões não teria dado a Copérnico, o que não teríamos ganho se a ciência nascente não tivesse sido um 'saber a seco'»? E se Pessoa se tivesse encontrado com Al-Hallâj e não com «teósofos de pacotilha»[22]? Contudo, não poderá desfiar o *nó* do *não-encontro* Ocidente-Oriente: «a pedra deste túmulo não a consigo demover. Não será Lisboa-Bagdad, mas tão-só Lisboa-Leipzig» (Llansol, 1985: 106). Lança, porém, os fundamentos de *Lisboaleipzig 1* — o que nasceria do encontro entre o poeta Aossê e o músico Bach («Sim, porque eles dialogam. // E que é o diálogo senão o vivo na linguagem do vivente [...]?)» (Llansol, 2002: 104) —, diálogo que se amplifica em *Lisboaleipzig 2*, com Espinosa[23] (o pensador que demos ao mundo, conforme Lourenço, quando cedemos «à pressão da catolicíssima Espanha» e impusemos aos nossos judeus a «única diáspora da nossa história» (Lourenço, 1991: 14), amputando do nosso corpo social e cultural a «nossa parte de Israel» (Lourenço, 1999b: 89). Sobre o emblemático século XVI de Camões e Copérnico, nunca é de mais lembrar que, historicamente, «num certo dia do ano de 1527», o «nosso destino ético e intelectual decidiu-se», quando «*o erasmismo hispânico* foi condenado e banido do nosso horizonte e com ele a disposição de espírito que está na origem do olhar crítico sobre o que nos cerca ou o que fazemos», comprometendo a nossa colaboração na actividade científica, e a *ética* que ela implica — «*o reino da liberdade* ou o seu motor». E «séculos de opaca e profunda ortodoxia» (Lourenço, 1991: 50-1) não nos poderiam conduzir aos expoentes do pensamento científico e filosófico: sequer um «saber a seco» pôde plenamente florescer...

A partir do vazio-pleno de virtualidades e à luz dos encontros de confrontação, Maria Gabriela *escrevive* Portugal e afirma a pertença da cultura portuguesa à cultura europeia, «a um ponto que os próprios portugueses não imaginam» (1985: 105). *Aqui*, no «jardim que o pensamento permite» (1984: 79), não coincidirá com o lugar privilegiado de inscrição pátria como no canto camoniano[24], nem será jardim restritivo ou território «absoluto dos portugueses» (1985: 53), mas um «**aqui** poderosamente sobreimpresso» (1994a: 134). Assim, «aqui poderá ser a *terra* do homem comum [...]. Unir o pensamento à música e ao poema, no meio comum dos homens, deve bastar» (1994b: 171).

3. «FESTAS DE PENSAMENTO E DE LÍNGUA»[25] OU A CASA DA PAIXÃO DA ESCRITA

O «instinto da espécie criativa» (Llansol, 1985: 88) conduziu-me à clareira do encontro entre o «filósofo da cultura» (Baptista, 2003: 25) ou «filósofo-poeta» (Veloso, 2003: 37) e a escritora que escreve com um falcão no punho.

que as duas posições são prisioneiras da mesma lógica. Nesse livro que fecha a Trilogia *O Litoral do Mundo*, revisita a «nostalgia do mar» sem nostalgia e da nossa «herança errante e marítima» escolhe/acolhe como legado não o mar possessivo e obsessivo (a hiperbólica e paralisante *hidrofilia*, que poderia nos «reter para sempre»), mas «o seu movimento». A ilha de Ana de Penálosa (figura ordenadora das Trilogias, associada ao *espaço materno* dos *hóspedes de rara presença*) não se oferece compensatoriamente como prémio por altos feitos ou bálsamo à ferida de vir cantar valoroso canto a gente surda e endurecida («a relação que criei com o Oceano impede-me de receber um prémio por ele»; «com outra maneira de ver, falo de vela e caravelas e mar»). Ela existe como imagem com que se resiste aos *nós-grilhões*; como «reflexão flutuante», que vai-e-vem, desconfinando, desnodando; como figura do aberto, um «estado do Universo, entre relações», trazendo «novas vozes» (Llansol, 1988: 9, 205-6, 25, 15, 182, 85, 183), pondo em movimento o «pensamento [que] não conclui», o «princípio das interrogações», pois é impossível «repousar sobre a verdade» (Llansol, 1990: 88; 2002: 322).

Falta ao Portugal-ilha, como Lourenço apontou, a noção de *exterioridade* (1999a: 87-88)18, fundamental para a condição dialógica, que nos possibilita compreender a cultura de um modo profundo. Precisamos da mediação do olhar do outro para tomarmos consciência de nós mesmos. E é na experiência de confronto com o «corpo de outrem»[19] que constituímos o nosso, conforme afirmou Llansol. Significativamente, no *encontro de confrontação* com Bach, que sabia harmonizar sublime e quotidiano, Aossê (Pessoa), «caça ferida», aprende «a estabelecer uma ligação com o exterior» e, através de Infausta, «heterónimo feminino» e porto feliz (Llansol, 1985: 95, 160, 121), a tocar o corpo de outrem, a materializar uma relação de afecto, questão que nos remete para Pessoa e o «*não-amor*», para a ferida não do «*sofrimento de amor*», mas do «puro vazio afectivo»[20], segundo Lourenço (1986: 62).

Llansol traz à luz sinais vibrantes de uma ficção submersa que emerge em *cenas fulgor*, e se desenvolve através de «encontros de confrontação» que historicamente «não se deram — e [que] podiam ter sido autênticos recomeços de novos ciclos de pensamento e de formas de viver» (Llansol, 1985: 105) —, entendendo-se, desde já, que «confrontar-se não é lutar com. É opor barreiras afirmativas, é forçar reflexões e investigações [...]; é postular que não haverá *uma única descrição* do mundo» (Joaquim *in* Llansol, 1998: 195). Procura desfiar no texto alguns nós que inviabilizaram o efectivo diálogo, propondo alianças não-conformes, tecendo novas configurações afectivas, fora do lugar-comum, como o surpreendente *amor ímpar*[21] entre Isabôl (Isabel de Portugal), Copérnico e Hadewijch, que se configura em *Contos do Mal Errante*; o encontro entre João Terceiro e Juan, ou Vê Gama e Comuns, em *Da Sebe ao Ser*; ou ainda os que conjectura em *Um Falcão no Punho*: e se Camões tivesse ido ao

(Llansol, 1994a: 142) — não se deixa enredar pelo nacional, «pelas 'nossas coisas'» (2002: 138): «surge assim como alternativa e resistência à *pátria*. A primeira é um espaço aberto e abrangente que compreende a errância e a com-preensão universal; a segunda é uma máquina infernal de inclusões e de exclusões, de enraizamentos e exílios» (Guerreiro, 1989: 22-C).

Lourenço foi um dos primeiros *cantores de leitura*[17] de *O Livro das Comunidades,* obra impactante e surpreendente pelo que oferecia ao leitor sedento de novo (novo que não se confunde com a novidade). Argutamente percebendo sua fulgurância ímpar, com a alegria e o deslumbramento de um descobridor que se depara com uma terra «fascinante e incógnita», saudou o encontro com este livro «onde confluem, com originalidade de visão e escrita, acaso sem precedentes [...], as sombras e as aventuras, à primeira vista inconciliáveis, de Tomás Münzer, São João da Cruz e Nietzsche. Que *Cultura* corresponde a um tal *Texto* não é fácil dizê-lo» (Lourenço, 1994b: 283).

Impressão igualmente (ou ainda mais) jubilosa, porque marcaria indelevelmente a sua escrita, ocorreu a Llansol, quando em visita ao *béguinage* de Bruges, de súbito vieram-lhe à consciência duas imagens vibrantes, reunidas num *nó-encontro* fundamental ou anel de fulgor, estilhaçando para sempre o «jogo de espelhos»: «a sensação estranha de que vários níveis de realidade ali aprofundavam a sua raiz, coexistindo sem nenhuma intervenção do tempo» — beguinas, descobridores, rebeldes, místicos, anónimos — e a «tentativa inabalável de reconduzir à fala e à convivência de grupo uma criança aparentemente autista que fora levada à escola onde [...] ensinava». Teve um «sentimento fortíssimo» de que nós ali já «tínhamos sido alguém», embora não houvesse «nenhuma memória de nós. Nem sequer o esquecimento». «Data de então, a presença constante, invasora e quase exclusiva, de certas figuras europeias nos [seus] livros», tendendo, nos mais recentes, para o anonimato crescente. Percebeu que acedera a uma realidade ainda inominada, a que mais tarde chamaria de *cenas fulgor*, uma manifestação de uma «morada de imagens», «dobrando o espaço e reunindo diversos tempos». Ali havia «uma encruzilhada do espiritual, num sítio ainda vazio», expectante. Nessas «paragens [que] atraíam o tenro; o novo; o audacioso; o potente», confrontadas com a sua língua, «o texto da **sobreimpressão** verdadeiramente começa» (Llansol, 1994a: 126, 89, 88, 128, 126, 128).

Ir à procura «do nosso contexto» é, pois, um modo de partir às descobertas, não para «**possuir o dominar**» (Llansol, 1990: 32), mas para abrir acesso a múltiplos recomeços, o que implica contornar subtilmente (não combater frontalmente) nós paradigmáticos. Em *Da Sebe ao Ser*, Llansol procura circunscrever o *paradigma da água* cantado à exaustão na «estética do encontro» ou pretenso «encontro de culturas» (Llansol, 2002: 80-1), situando-se fora da compulsão celebrativa dos Descobrimentos e da sua negação, na medida em

de nós vivos no meio do vivo» (Llansol, 1994a: 120), poderia responder: «A viagem não terminou, só amurou aqui, por instantes» (Llansol, 1988: 22).

2.2.

Ao partir para a Bélgica, ao encontro de Augusto Joaquim[14], que fugira à Guerra Colonial, Maria Gabriela levou um bem precioso, a língua, herança inalienável, o «[seu] único ponto firme — a [sua] âncora: o [seu] real, o nó de certeza do [seu] corpo com o mundo» (Llansol, 1994a: 126). Deslocando-se progressivamente da cidade de Lovaina (1965-75) para a vila de Jodoigne (1975-80) e, por fim, para o povoado de Herbais (1980-85), «lugar que não é o centro de nenhum mundo culturalmente criado» (Llansol, 1985: 62), encontrará nesses sítios a *esmola do silêncio* — um silêncio não-coercivo, propício à criação: «o que mais me surpreende é que, não ouvindo em volta a minha língua, é nela que evoluo, guardando o seu espírito livre da sua forma conforme e pesada» (Llansol, 2001: 111).

Partiu com a firme determinação de «encontrar formas estáveis de pujança» (Llansol, 2001: 113), decidida a continuar a orientar-se pelo «primeiro pensamento verdadeiro da rapariga que temia a impostura da língua» (Llansol, 1994a: 16), de raiz espinosiana[15], intento iniciado nos tempos de Lisboa, com *Os Pregos na Erva* (1962), mas que só resultaria plenamente a partir de *O Livro das Comunidades,* fonte da sua escrita e do seu lugar no mundo, em cujo prefácio se enuncia o «*espírito da Restante Vida*» (Llansol, 1977: 10). Escrito no ano da Revolução dos Cravos e publicado em 1977, é em outro nível que a «libertação se traduz», dispensando a «referência ao mundo da opressão ou silêncio» para ser «só já festa da imaginação impondo ao real a sua dose de sonho», texto «demasiado insólito para ser religado ao espaco próprio ou simbólico da Revolução, apesar da enigmática presença de Tomás Müntzer», como assinalou Lourenço (1994b: 300). Sobre «a libertação política», numa notação de *Finita. Diário II*, Llansol (1987: 192, 52-3) escreve: «Portugal, agora, não é o meio de uma viagem, é uma partida conseguida, a muito custo, para uma viagem errada. Por enquanto estão (estamos) soltos mas ainda não livres [...]. Não se fala em abolir os efeitos do poder, mas de suscitar das velhas formas novas formas», o que nos remete para a distorção, apontada por Lourenço (1991: 58), ao se tentar impor uma *nova imagem*, logo após o 25 de Abril, na aparência oposta à do Antigo Regime, mas cuja «estrutura e função eram exactamente as mesmas»[16]. Ainda na citada notação de *Finita*, após declarar que não se sente politicamente «ligada a uma nação», Llansol refere o seu lugar habitável: «sem país em parte alguma, salvo no vazio em que me dei a uma comum idade. **Comum idade** real por imaginária, e imaginária por verdadeira» (Em nome talvez desse lugar, Camões chamar-se-á Comuns). A ideia de comunidade que o texto propõe — «espaço-nó, ou semente»

todos os povos ou culturas», era «um actor realista numa época dura, mas não menos realista», e nesse sentido «'mais europeu' e sobretudo *menos ilha* do que o será e se sentirá depois». Com os Descobrimentos e suas consequências, «encerramo-nos magicamente na esfera do Império» (Lourenço, 1999a: 15, 17, 16), apegamo-nos a uma imagem irrealista, compensação de nossa intrínseca fragilidade. Paradoxalmente, porque então «não só fomos sempre mais europeus do que nós mesmos podíamos supor, como fora de nós nos tornamos hipereuropeus» (Lourenço, 1988: 27). O encontro/confronto com as novas terras — sem esquecer, é claro, que, historicamente, o «encontro de culturas» significou também «encontrão» (Lourenço, 1997a: XLVII)[11] — poderia ter dado origem a uma *nova imagem*, mas isto não se passou exactamente assim[12], e a forma desdramatizada[13] como vivemos a perda das antigas colónias — partes de nosso corpo real e imaginário — claramente evidencia.

«Portugal é um povo de longa memória (historial), mas sem memória profunda» (Lourenço, 1999a: 63); «com larga memória espontânea», mas que «não cultiva em excesso a memória activa e criadora de si», a «reactualização incessante do que fomos ontem em função do que somos hoje ou queremos ser amanhã» (Lourenço, 1988: 10-11, 9). Em «Psicanálise Mítica do Destino Português», Lourenço ressalta diversas tentativas (desesperadas, dilaceradas e raramente bem sucedidas) dos «vocacionados para a autognose colectiva» de gestar *contra-imagens*, no esforço de reajustar «o nosso ser real à visão do nosso ser ideal» (Lourenço, 1991: 12, 47). No caso específico das relações da nossa cultura com a(s) outra(s) cultura(s) europeia(s), não se trata propriamente de instaurar um diálogo a partir de um vazio, porque, conforme declarou Lourenço em entrevista de 1972, de um modo ou de outro Portugal sempre dialogou com a Europa — um diálogo «fácil, difícil, comprometido, provinciano, *à la page*» (Mesquita, 1996: 67) —, mas de torná-las menos assimétricas e complexadas, razão talvez por que posteriormente a elas se refira como «formas de não-diálogo»; em outras palavras, é preciso pensá-las não mais através da «estranha conjunção disjuntiva», reveladora da «consciência de uma distância, de uma marginalidade, talvez sobretudo, de uma como que fatal dependência ou superioridade do tipo de cultura», exemplificada em diversos níveis (literário, artístico e filosófico) (Lourenço, 1988: 54, 25). É esse tipo de diálogo que nos falta.

Voltando à «Psicanálise Mítica», Lourenço conclui esse artigo com um apelo à inquietação das viagens, convocando-nos para uma *viagem-outra*, com a consciência dos *escolhos-nós* que nos tornaram ausentes de nós mesmos, ânsia que parece repercutir o sopro que aviventa a «chama do esforço» da *Mensagem* pessoana: «Para quando a nova viagem para esse outro desconhecido que somos nós mesmos e Portugal connosco?» (Lourenço, 1991: 64). Llansol, volvendo o olhar ao projecto de «**continuar o humano**» ou de «**fazer**

nianamente fundada num nunca desmentido amor pátrio, em *O Labirinto da Saudade* Lourenço perscruta os labirintos portugueses, procurando delinear os contornos de uma «*imagologia*» — «um discurso crítico sobre as *imagens* que de nós mesmos temos forjado» (Lourenço, 1991: 11-2) —, apontando, sem complacências, fragilidades, tendências e carências.

Uma das tendências — já antes e também posteriormente referida —, talvez a mais persistente, mudando de roupagem consoante reagimos às vicissitudes históricas, é a de nos vivermos simbolicamente como ilha, sem o ser: «ilha imperial gloriosa» na nossa hora solar (e «sobretudo, para o Portugal europeu, *um refúgio*»), estatuto que nos converteu em «ilha histórica mítica por excelência da Europa»; «ilha perdida», na «união forçada» com a Espanha. Sem falar na singular vivência do «tempo humano» (temporalidade diversa da «abstractamente universal, que atribuímos ao tempo como sucessão irreversível») que nomeará o nosso labirinto, a ilha-saudade em que nos convertemos para tentar «recuar aos limites o momento de encontro» connosco e para não abandonar «esse lugar de sonho», «sem exterior», espécie de «passado-presente», «antes mesmo que esse passado se tivesse tornado historicamente mítico, como tempo glorioso dos Descobrimentos ou infeliz de Alcácer Quibir». Ou no perigo de novo confinamento autista que ronda a cultura portuguesa, o de nos tornarmos «numa ilha hipoteticamente imaginada com as dimensões do mundo» pelo «nosso paraíso cultural *new look*», «versão falsamente universalista e cosmopolita daquele tempo português que, durante séculos, nos separou de nós mesmos por nos ter separado do mundo em que começáramos a estar primeiro que outros europeus» (Lourenço, 1999a: 19, 16, 91, 93; 1999b: 20-1).

A *mitologia do insulamento*, de configuração autista, leva-nos a agir como se não tivéssemos interlocutores (este modo «como se», ligado às polarizações parecer/ser, exterioridade/interioridade, superficialidade /profundidade, manifesta-se em vários momentos[10] do nosso devir histórico). Reflexos dessa *forma mentis* são as «robinsonadas» — as «aventuras celestes de um *herói isolado* num universo previamente deserto» contadas em quase todas as *Histórias de Portugal* — e ainda os abundantes «*monólogos*» na «nossa criação literária», de que resulta a «antiga carência de fundo em matéria *teatral* e *romanesca*» (Lourenço, 1991: 17-8).

Sobre as razões desse isolamento em relação à restante Europa, Lourenço observa que é a partir da «Contre-Réforme, avec la coupure que, peu à peu, s'instaure entre la Péninsule et l'autre Europe que naît la réalité et surtout le sentiment de notre marginalité européenne», e a perda da autonomia política agrava essa situação (Lourenço, 1988: 44). O Portugal dos primeiros séculos da sua história, quando a Europa cristã era «um todo mais orgânico do que o será em seguida» e «o isolamento e a margem eram um pouco o estatuto de

aliás o próprio Lourenço já o fez em lúcida autocrítica, o «Prólogo sobre o Espírito de Heterodoxia» (1949) com o Apêndice ao «Segundo Prólogo sobre o Espírito de Heterodoxia» (1960)[8]. O *espírito de heterodoxia* permanece, não é nem poderia ser renegado, posto que é condição e caminho para a liberdade se fazer, inclusive a de se auto-analisar, combatendo qualquer tendência à paralisia do pensamento — a própria e a alheia. Mas traz, de novo, «um acento, uma inflexão, um aprofundamento do tema», no empenho de reajustar certos aspectos teóricos e sua aplicabilidade prática que o anterior comportava. Entre *Heterodoxia I* e *II*, entre Coimbra e Nice, além, é claro, dos «prodigiosos acontecimentos» que impulsionaram a metamorfose histórica, ocorreram experiências significativas para a metamorfose pessoal: a do *exílio no interior do seu país* e as da «mais variada e funda experiência do outro», que abrangem a *vivência directa* de outros lugares da Europa — Hamburgo (1953), Heidelberg (1954), Montpellier (1955) e Grenoble (1960-65) — e o «contacto, breve, mas decisivo, com o mal chamado Novo Mundo» (Lourenço, 1987: 214-6) — Salvador (1958-59) —, decisivo sobretudo em termos do que significou para ele *ser português* e *ser europeu* (Soares, 2003: 84) no Brasil.

«O encontro com os outros é o verdadeiro encontro connosco» (Lourenço, 1991: 184). Essas experiências contribuíram para dar visibilidade a «uma certa ideia da Europa, por sua vez ligada a uma certa ideia da Cultura, nas quais [lhe] era então *invisível* o aspecto de violência *especificamente europeu* que nelas se contém», tornando-o «ainda mais sensível ao que há realmente de próprio e valioso na realidade portuguesa», mas ao mesmo tempo confirmando-lhe a «ideia de uma solidariedade de destino, superior a todas as diferenças» (Lourenço, 1987: 216-8). Possibilitaram-lhe uma reflexão mais ampla e profunda sobre o *diálogo precário da cultura portuguesa consigo mesma e com o contexto europeu*, já iniciada em «Europa ou o Diálogo Que Nos Falta», de forma inovadora, «não só por romper com o tradicional círculo de fascínio/ressentimento mas também porque aí se defendia o diálogo com a Europa como forma de resistência a todo tipo de totalitarismos» (Lopes, 1994: 322), e que daria origem, já no tempo de Vence, onde Lourenço se radicou a partir de 1974, a *O Labirinto da Saudade* (1978), e *Nós e a Europa* (1988), obras seminais, escritas à luz dos novos ventos históricos, depois revisitadas em outros livros, como *Portugal como Destino* (1999a), *A Nau de Ícaro* (1999b) e *Europa Desencantada* (1994).

«Aqueles que melhor nos pensaram foram aqueles que nos deixaram, sem nos esquecer» (Barrento, 2003: 172). Pensado e escrito em Vence, ou entre lugares, dir-se-ia até que Portugal, conforme a profusão de escritos em torno dessa temática evidencia, esteve presente com mais intensidade — se é que isto é possível —, perspectivado ao mesmo tempo de fora e de dentro, num olhar à Pessoa[9], embora de diferente maneira. Com a liberdade crítica camo-

procura de um caminho «sem o mapa que faziam» (Andresen, 1991: 256). Foi um duplo deslumbramento, à espera de escrita.

Aqui ensaio os primeiros passos de um exercício de aproximação. Penso que a partir das reflexões que ambos desenvolvem sobre Portugal e sua pertença à Europa há um possível espaço de encontro, onde descortino fascinantes veredas para futuros estudos, tarefa cuja amplitude e complexidade, a exigir múltiplos desdobramentos e articulações, por ora não me é possível desenvolver. O que de novo deste exercício poderá advir não reside na pretensão de apresentar uma perspectiva inédita sobre as respectivas obras, mas talvez no desejo-provocação de aqui fazê-los encontrarem-se. E deixo já anunciados os próximos passos, que se encaminham para a criação de imagens/figuras, como a da nau alada e a do ovo de falcão, ligadas à construção de «Nós como futuro», sonho-projeto (*pro-jectu*: «antecipação e possibilidade», «um fazer acontecer com raiz de sonho» (Nunes, 2006: 310) alicerçado na realidade) de um *lugar-outro*, condição da existência de uma cultura viva.

2. «HERBAIS [E VENCE] NÃO OCULTA[M] PORTUGAL»[7]

> *Exílio verdadeiro, o autor destas reflexões só o conheceu* no interior do seu país, [...] *e dessa experiência procede sem dúvida a raiz última do interesse obsessivo para ver claro na realidade do povo a que pertence e para compreender a* estrutura desse silêncio *que periódica, se não em permanência, coage do interior o diálogo sempre precário da cultura portuguesa consigo mesma.*
>
> LOURENÇO, 1991: 14

> Fui à procura do nosso contexto. E escrevendo sobre lugares alienos, estrangeiros, dei a impressão de não estar a falar daqui.
>
> Mas eu nunca saí daqui, no sentido de que nunca abandonei o meu corpo. A minha forma de rebeldia foi tão-só a recusa de o viver mutilado. E em tantos séculos, ele lançou raízes ou deixou pegadas em lugares de que já nem guardávamos a memória.
>
> LLANSOL, 1985: 144-5

2.1

Se traçarmos um paralelo entre o percurso intelectual e o percurso geográfico de Lourenço, percebemos que o ensaísta, sem jamais deixar de recorrer à sua imensa biblioteca mental, sempre em expansão, é particularmente aberto a um *saber de experiências feito*. A esse respeito, vale a pena confrontar, como

da vivacidade de um pensamento que se desdobra) e à construção de quiasmos («*quinhentos anos de imperialismo sem Império que foram também quinhentos anos de Império sem autêntico imperialismo*»), por vezes a partir de expressões extraídas de sua comunidade textual (Ninguém-Portugal / *português-ninguém*) (Lourenço, 1991: 42, 112), como se só no entrecruzar tenso desses pólos invertidos fosse possível apreender o sentido sempre diferido do nosso labirinto, ou ainda explorando recursos gráficos, como os itálicos, que criam relevos, assinalando ideias-chave ou instantes de maior fulgurância. Escrevendo *no horizonte do literário*, revela-se também um *escritor* (e a atribuição do Prémio Camões em 1996 veio confirmá-lo) cujo texto exige um leitor com olhar ágil, dúctil, persistente, capaz de acolher o efeito de fascínio e de aceitar, sem se contentar com o puro gozo da contemplação, o desafio de aventurar-se pelos meandros do seu ensaísmo inquieto e inquietante.

Por sua vez, Llansol ousa sair da escrita representativa e, atraída pelas *fontes da Alegria*, decide orientar-se pelo *espírito de des-possessão*[3] *e da Tradição segundo a Restante Vida* (esquecimento activo dos nomes próprios e da cronologia, disponibilidade à experiência das metamorfoses, busca de uma postura ética-estética — *sensualética* — face à *impostura da língua*), princípios ligados à vontade de pujança. Num espaço livre de tempo, figuras de várias espécies, sem hierarquias, convivem em *comum idade*, crescendo no eterno retorno do mútuo. Através de *encontros inesperados do diverso* (expressão que depois integraria o título de *Lisboaleipzig 1*), o texto cria «um espaço para a evolução do possível e, sobretudo, para a emergência do imprevisível» (Llansol, 1994a: 92), encaminhando-se para o desejado encontro entre a *liberdade de consciência* e o *dom poético* («o potencial de beleza à espera de ser descoberto em todas as coisas e nas suas relações»[4]), sem o qual a liberdade de consciência definhará. Na falta de uma linguagem[5] adequada ao movimento do *corp'a'screver*, além de valer-se de diversos recursos gráficos — *blancs*, traços, itálicos e negritos, que sugerem uma proximidade com a poesia e a música, marcando silêncios, volumes sonoros, simultaneidades, momentos fortes e fortíssimos, ou a própria vibração do *vivo* —, formulou conceitos (*figuras*, *sexo de ler*...), criou termos (*ambo*, *legente*...), ressignificou outros (*comunidade*, *pobre*, *lugar*, *vazio*, *vivo*, *amante*...) e, contradizendo a ideia de que «o real é o social, real só há um» (Llansol, 1982: 100), encontrou técnicas adequadas (*sobreimpressão*, *cenas fulgor*) para abrir caminho a outros reais, propondo ao leitor um *contrato de compaciência*, um *pacto de inconforto*[6].

Vi-os juntos, intuitivamente, já há algum tempo, distintos, cada qual com o seu modo próprio de formular interrogações e de transfigurar, através de originais metabolizações, o experimentado em particulares vivências e leituras pregnantes, mas de certa forma irmanados na maneira como, recusando a comodidade de «verdades» vigentes, ousaram arriscar-se, desmunidos, à

Encontros de confrontação que nos faltam

EDUARDO LOURENÇO E MARIA GABRIELA LLANSOL

Maria de Lourdes Soares

1. «SINTO O IMPULSO DE OS FAZER ENCONTRAREM-SE, E DE ESTAR PRESENTE; É O PRÓLOGO»[1]

> Desejava uma escrita viva que pudesse tomar por um encontro.
>
> LLANSOL, 1987: 182

> Nós acreditamos na profundidade desse diálogo e defendemos a liberdade que o torne possível.
>
> LOURENÇO, 1987: 17

Eduardo Lourenço e Maria Gabriela Llansol: quando leio o que escrevem com meu *corpo de fruição* (Barthes, 1977: 25), esqueço-me de enquadramentos de género, que forçam exclusões. Em seus respectivos percursos, ambos mantêm a coerência com os princípios de orientação que os nortearam — o *espírito de heterodoxia* e o *espírito de des-possessão* —, naturalmente passíveis de transformações, consoante as exigências do próprio caminhar.

Lourenço, entre outros momentos fundamentais do seu ensaísmo enraizado na consciência trágica (carácter quase[2] consensualmente apontado pelos estudiosos), reafirma o espírito de heterodoxia; elege os poetas como os melhores guias; reivindica o estatuto de uma função poética para a Crítica; vale-se da mitologia de forma criadora; privilegia a literatura como interpretação de Portugal e declara-se um europeísta convicto, propondo-nos sonhar sonhos bem sonhados. Dotado de «vontade de estilo» (Marichal *apud* Goulart, 2003: 22), entrega-se com mestria ao pendor epigráfico; busca os meios mais adequados à dinâmica do seu pensar, recorrendo com frequência à dupla titulação (o perturbante «ou», indicativo de alternativas que não se excluem, próprio

LOURENÇO, Eduardo, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978.

———, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 2.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

———*As Saias de Elvira e Outros Ensaios*, Lisboa, Gradiva, 2006.

QUEIRÓS, Eça de, *Notas Contemporâneas*, ed. de Helena Cidade Moura, Lisboa, Livros do Brasil, s.d.

———, *Uma Campanha Alegre. De As Farpas*, vol. II, Porto, Lello & Irmão — Editores, 1969.

———, *O Crime do Padre Amaro (2.ª e 3.ª versões)* , ed. de Carlos Reis e Maria do Rosário Cunha, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

REIS, Carlos, *Estudos Queirosianos. Ensaios sobre Eça de Queirós e a Sua Obra*, Lisboa, Editorial Presença, 1999.

———, «A Poética do Ensaio», *in* Maria Manuel Baptista (org.), *Cartografia Imaginária de Eduardo Lourenço — dos Críticos*, Maia, Ver o Verso, 2004.

STEINER, George, *Presencias reales. Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona, Ediciones Destino, 1991.

a sensação de viver com ele e através dele *o tempo* próprio da segunda metade do século» (Lourenço, 2006: 36).

Assim é. Aquilo que, em última instância, incute transcendência à ficção queirosiana é a superior vivência do tempo que nela encontramos, assumindo essa vivência, para além do mais, a complexidade do que Lourenço chamou os «três círculos de inscrição mítica do Tempo — cósmico, natural, histórico» (Lourenço, 2006: 43). Desses três é o terceiro aquele que se torna ficcional e narrativamente mais sedutor e mais densamente humano; acontece assim porque «Eça percebeu», conforme nota Eduardo Lourenço, «que a História [...] era, na sua essência, já Ficção» (Lourenço, 2006: 41). Foi isso que o aproximou de Oliveira Martins, em movimento não isento de tensões que são bem conhecidas[4]. Mas nem assim se cancelou, na vivência queirosiana do tempo, um sentimento de fugaz transitoriedade das coisas e das pessoas que Eduardo Lourenço sublinhou, em termos que, por fim, bem traduzem uma evidente e quase dramática sintonia com a melancolia em que se salda a experiência queirosiana do tempo:

> Melancolia, aquilo que nos fica entre os dedos quando o esplendor das coisas reais e visíveis se esconde ou confunde com o diáfano Tempo, sósia do Nada. Foi sempre sob esse pano de fundo, desse intenso sentimento de fugacidade de todas as coisas e de tudo, suspenso unicamente da irreal magia de salvar, escrevendo esse esplendor do mundo corroído pela Morte, que Eça se viveu e foi vivido.
>
> (Lourenço, 2006: 44.)

NOTAS

1 Por motivos óbvios, que dizem respeito à temática central desta intervenção, não estão aqui em causa títulos da mesma época e de clara indagação política e ideológica, como *O Complexo de Marx ou o Fim do Desafio Português* (1979) e *O Fascismo Nunca Existiu* (1976).

2 Ocupei-me desta questão no ensaio «Um Bardo dos Tempos Novos: a Imagem Queirosiana de Antero» (cf. Reis, 1999: 47-56).

3 É conhecido o significado erótico do primeiro encontro de Amaro com Amélia, sobretudo quando, a completar esse encontro, as saias da mulher se tornam presentes: «O pároco fechou a porta do quarto. A roupa da cama entreaberta, alva, tinha um bom cheiro de linho lavado. Por cima da cabeceira pendia a gravura antiga dum Cristo crucificado. Amaro abriu o seu Breviário, ajoelhou aos pés da cama, persignou-se; mas estava fatigado, vinham-lhe grandes bocejos; e então por cima, sobre o tecto, através das orações rituais que maquinalmente ia lendo, começou a sentir o *tic-tic* das botinas de Amélia e o ruído das saias engomadas que ela sacudia ao despir-se.» (Queirós, 2000: 133.)

4 Penso, naturalmente, na conhecida carta a Oliveira Martins, de 26 de Abril de 1894, lembrada por Eduardo Lourenço, em que Eça formula reparos aos termos quase ficcionais em que o amigo descreveu certas figuras históricas e os seus gestos.

coisa: ao sublinhar o significado do «andar derreado», Eduardo Lourenço está decididamente a apontar para um motivo fundamental do imaginário queirosiano, o motivo do corpo e, com ele, o sentido do erotismo, seu efeito inevitável num universo ficcional em que a mulher quase nunca escapa à visão esquemática que dela tinha mestre (mestre, para Eça) Proudhon: «*menagère ou courtisane* — dona da casa ou mulher de prazer» (Queirós, 1969: 213).

4.

A «verdadeira ruptura ou fractura» que Eça de Queirós operou não apenas no seio da geração que foi a sua, mas também no panorama literário português da segunda metade do século XIX, ilustra-se no magistral e inigualável culto do romance (e, já agora, também do conto), tal como o grande escritor o protagonizou, de meados dos anos 70 em diante. Muito bem o entendeu Eduardo Lourenço, ao sublinhar nessa excepcional aventura literária temas como o erotismo e o tempo.

Não se limita ao já citado «andar derreado» o anúncio do corpo como tema quase obsessivo da ficção queirosiana. Em textos relativamente recentes, soube Eduardo Lourenço recuperar outras imagens seminais que, desde *As Farpas*, fundam a instância do corpo e o imaginário erótico como sentidos relevantes do imaginário queirosiano: sintomaticamente são «as saias de Elvira» que dão título a um dos seus mais recentes volumes de ensaios (Lourenço, 2006), volume em que Eça constitui presença marcante. O que nalguns desses ensaios encontramos é a leitura dos significados mítico-simbólicos, mais do que morais, de um trajecto de representação feminina em que o corpo da mulher se afirma sob o signo do erotismo; um erotismo que «é estrutura, visão do mundo, que conscientemente orienta, determina e embebe toda a sua escrita» (Lourenço, 2006: 22), nota Eduardo Lourenço. Como se na ficção queirosiana pudéssemos ler (e de certa forma podemos, à luz do ensaísmo lourenciano) as metamorfoses de uma presença erótica que, das saias de Elvira às saias de Amélia[3], não cessa de afirmar um mistério, o mistério da mulher, que o seminarista Amaro resume nesta interrogação angustiada: «Que ser era esse, pois, que através de toda a teologia ora era colocada sobre o altar como a Rainha da Graça, ora amaldiçoada com apóstrofes bárbaras?» (Queirós, 2000: 153.)

Não é este, contudo, um tema fora do tempo. Como esse, qualquer tema queirosiano (ou até qualquer tema que encontre no romance o seu espaço de acolhimento) só fará sentido se for enquadrado num tempo histórico, cultural e civilizacional que Eça de Queirós soube modelizar como nenhum outro dos seus companheiros de geração. Disse-o Eduardo Lourenço, num dos seus mais argutos ensaios queirosianos, «O Tempo de Eça e Eça e o Tempo»: «só na obra de Eça, graças ao seu extraordinário mimetismo cosmopolita, nós temos

derivando para outras paragens. E assim, o Eça romancista é aquele em quem Eduardo Lourenço valoriza temas estruturantes que, já nesse início dos anos 70 e antes ainda de chegar o romance propriamente dito, se vão sedimentando. A breve aventura jornalística do *Distrito de Évora* foi, deste ponto de vista, importante, como o foi, em grau superior, a experiência d'*As Farpas*. Que esse Eça em formação tinha um caminho próprio é o que mostram os termos em que ele mesmo anuncia a sua partida, deixando os folhetos por conta de um Ramalho Ortigão que queria ensinar «alguns princípios». A reacção de Eça é conhecida: «Fiquei aterrado: ensinar! Eu era, sou ainda, em filosofia, um turista facilmente cansado, em ciência um diletante de coxia. Converter a alegre catapultazinha numa austera cadeira de professor!... Fui prudentemente para a Havana.» (Queirós, s.d.: 29.)

Mas para alguma coisa servira a «catapultazinha». É hoje consensual que nela fundou Eça uma parte importante da sua aprendizagem de romancista e, nesse contexto, da prefiguração de temas, de imagens e de sentidos axiológicos que, sobretudo na ficção dos anos 70 e 80, haviam de amadurecer e de se fazer narrativa. São alguns desses temas, dessas imagens e desses sentidos que cativam o Eduardo Lourenço que parte para uma leitura predominantemente queirosiana (e já não amplamente geracional) dos textos de Eça. Dou um exemplo: ainda no ensaio «Da Literatura como Interpretação de Portugal», pode ler-se:

> Poucas coisas Eça de Queirós terá notado com tanta insistência, como sinal da nossa íntima e incurável *sonolência e desistência anímicas* que o andar *derreado*, essa fadiga de séculos para pôr um pé diante do outro a que mais tarde Pessoa conferirá um estatuto à Beckett...
>
> (Lourenço, 1978: 97-8)

Eduardo Lourenço não o diz (o ensaísta tem o privilégio de citar de memória e de poupar o trabalho da referência), mas o que está por detrás desta análise é um texto d'*As Farpas*, de Março de 1872. Nesse texto, Eça fala das meninas de Lisboa e da sua educação: são elas que percorrem «num passinho derreado a Baixa e a sua poeira» (Queirós, 1969: 110); e são elas que fogem ao exercício físico que, em termos um tanto redutores e segundo Eça, distingue as inglesas e as alemãs das portuguesas. «Aqui», nota Eça, «as que andam a pé, depois de ir de uma loja na Rua do Ouro a uma igreja no Loreto, arquejam e recolhem à pressa no ónibus. Algumas mesmo não sabem andar; escorregam, saltitam, oscilam. Nada dá tanta ideia da constância de carácter, como a firmeza do caminhar» (Queirós, 1969: 110.)

Não comento agora a parcialidade um tanto preconceituosa que afecta este Eça pré-romanesco. O que me interessa observar, neste contexto, é outra

> a missão transcendente de espreitar a passagem da Ideia ao longo do rio do Espírito, para nos avisar, e nós corrermos e a prendermos na rede rutilante do Verbo. Durante dois anos, cada dia, a horas de sol e a horas de treva, empurrámos nós com fragor a porta da cozinha, e berrámos em ânsia: «Via Láctea! Via Láctea! viste enfim a Ideia Pura boiando na corrente espiritual?...» E durante dois anos Via Láctea, de dentro da chaminé ou de sobre a tampa de um caixote, imutavelmente rosnou com uma dignidade triste: *Num bi nada*. Aí Antero apareceu numa fria manhã — e foi aclamado.
>
> (Queirós, s.d.: 268)

Infelizmente, nem a aparição de Antero, trilhando o que era já, de alguma maneira, um calvário pessoal de indagação e de malogro, nem essa aparição permitiu que Via Láctea surpreendesse a Ideia Pura. Quem sabe até se o digno galego não saberia, com uma lucidez que o ardor dos jovens amos não alcançava, que é da intrínseca natureza dessa impalpável Ideia Pura, justamente, não se deixar capturar...

Seja como for, a disciplina que por breve tempo reinou no Cenáculo favoreceu em Eça a leitura de Proudhon e gerou o projecto das Conferências do Casino. Só que nestas e por entre as fissuras ideológicas que no grupo iam surgindo, parecia já congenitamente inscrita uma sentença de desilusão e de falhanço, prenunciando a tragédia geracional que Eduardo Lourenço soube caracterizar. E assim, se as Conferências do Casino puderam, por um momento, ser a «aurora de um mundo novo» de que falava Eça em 1896, a alguma distância já do suicídio de Antero, o mesmo Eça podia bem acrescentar: «mundo puro e novo que depois, ó dor, creio que envelheceu e apodreceu» (Queirós, s.d.: 269).

Começa aqui — ou seja: na falência do projecto geracional esboçado sem muita coesão, diga-se de passagem, nas Conferências — um trajecto de dispersão que cada um há-de percorrer por si mesmo. Disse-o Eça, de novo naquele texto: «a cada um de nós, bruscamente [...] aparecera a Vida, enrugada, de dedo ameaçador, a avisar que ela não é musa ou ninfa que se trate com ligeireza, indiferença, e cantando». Eça fixou esse momento de quase debandada na expressão «fomos a concursos» (Queirós, s.d.: 269); Eduardo Lourenço, num ensaio mais recente do que aqueles que tenho aqui relido, confirmou-o em termos tão claros como radicais: «É na sua obra [na de Eça, entenda-se], e nela só, que se situa a verdadeira ruptura ou fractura que miticamente atribuímos à Geração de 70.» (Lourenço, 2006: 23.)

Num escritor como aquele que aqui nos ocupa, a ruptura tem um nome literário. Chama-se *romance* e nele encontramos as personagens, as situações e os conflitos com que o romancista Eça de Queirós sublimou o que lhe convinha do espírito da sua geração, ao mesmo tempo que dialecticamente ia

seus génios tutelares, se cavara ao longo de três séculos, entre um povo, farol de mundos, e o mesmo povo agora convertido na *lanterna vermelha das nações civilizadas*» (Lourenço, 1978: 97).

A consciência do atraso não era, evidentemente, nova, como não o era o claro *complexo de marginalidade* ressentido por Antero e pelos seus *compagnons de route* (cf. Lourenço, 1988: 54), relativamente a uma Europa que suscitava sentimentos antagónicos de ressentimento e de fascínio (cf. Lourenço, 1988: 25 ss.). Ambos os sentimentos provinham da geração anterior e Garrett fora «o primeiro de uma longa e ainda não acabada linhagem de ulisses intelectuais» (Lourenço, 1978: 88), viajante incansável de uma odisseia cujo fim ele não viu. Para bem acompanhar a metáfora dramatúrgica que o ensaísta cultiva, direi que se o genial autor das *Viagens* pôde resolver a desilusão à custa da consabida pose dramática que foi a sua, na vida e na literatura, já para Antero não havia outra saída coerente que não fosse o supremo e trágico gesto de coragem que em São Miguel pôs fim à «conquista frenética do *Graal* que continha a *Ideia*» (Lourenço, 1978: 97).

3.

Foram outros e bem diversos os caminhos de superação trilhados por Eça e de alguns deles ocupou-se Eduardo Lourenço. Para já, quero recuperar a imagem do «ironista-mor», por ser ela algo mais (muito mais) do que um estafado lugar-comum que não raro limita a riqueza multiforme da literatura queirosiana. Com Mário Sacramento sublinho a importância que para Eça assumiu a *estética da ironia*, como superior cosmovisão artística modelada por um escritor que só pela linguagem poderia sublimar o desencanto geracional que porventura foi comum a todos os da dita geração.

É disso ainda que se trata num bem conhecido texto que alguns desejariam talvez mais «sério», mas que em Eça não pode senão resolver-se sob o signo de uma ironia não isenta de ambiguidades e de questões várias, a começar por esta: o que pensava Eça, de facto, de Antero[2]? Nesse texto, escrito no tempo crepuscular de 1896, mas reportado ao entusiasmo juvenil de trinta anos antes, trata-se ainda e sempre da famosa Ideia e da sua ansiosa procura; recordando o amigo desaparecido e os anos ardentes em que ele surgira para tentar disciplinar a busca da tão fugidia Ideia, Eça descreve a «fornalha de revolução, de metafísica, de satanismo, de anarquia, de boémia feroz» (Queirós, s.d.: 267), alojada em casa de Jaime Batalha Reis. Nesse burlesco cenário, é uma figura, quase personagem de romance, que se destaca, o criado «Via Láctea, galego ilustre»:

> Via Láctea dormia pendurado, como um paio, da chaminé da cozinha. As suas ocupações não consistiam em escovar ou varrer. A Via Láctea fora confiada

tência e projecto históricos ao longo dos séculos e em particular na época moderna em que essa existência foi submetida a duras e temíveis privações» (Lourenço, 1978: 14)[1]. Antes desse alargado momento de privilegiada indagação sociológica, histórico-cultural e mítico-simbólica, o ensaísmo literário de Eduardo Lourenço ocupara-se sobretudo da nossa poesia do século XX: o primeiro e o segundo modernismos, Fernando Pessoa, Miguel Torga e a poesia neo-realista constituem os grandes destaques do tempo crítico de Lourenço anterior a 1974.

Eça de Queirós e a Geração de 70 ocupam um lugar de grande proeminência em *O Labirinto da Saudade*, em especial no ensaio «Da Literatura como Interpretação de Portugal». Trata-se agora de descrever e de interpretar as linhas dominantes de um retrato colectivo que a libertação operada em 1974 permitiu configurar, em termos que anteriormente não eram consentidos. Também por isso é significativo que n'*O Labirinto da Saudade* convivam textos separados por esse meridiano histórico, a vários títulos decisivo.

Na literatura dos últimos cento e cinquenta anos, perpassa, diz Lourenço, a «preocupação obsessiva de descobrir *quem somos e o que somos como portugueses*» (Lourenço, 1978: 89-90). Intervém nessa descoberta, de forma particularmente expressiva, o nosso «ironista-mor», enquadrado pelo colectivo a que Eduardo Lourenço chamou «a mais exemplar e *trágica* geração intelectual portuguesa» (Lourenço, 1978: 97). O juízo é drástico e impressiona, mas não é, evidentemente, desprovido de sentido, sobretudo se tivermos em conta dois implícitos que nele podemos surpreender. Não me atrevo a devassar um desses implícitos, por dizer ele respeito a procedimentos de confrontação pessoal, de análise autobiográfica e mesmo de emulação intelectual que, por agora, só o ensaísta tem legitimidade para trazer à luz do nosso olhar.

O outro implícito remete para o trajecto pessoal e cultural dos três vultos que, para Lourenço, são os pontos cimeiros de um Everest geracional certamente excessivo para a pacatez de uma planura cultural pouco dada a abruptos relevos. Falo, evidentemente, de Antero, de Eça e de Oliveira Martins, curiosamente os mesmos três nomes que, sem surpresa, encontramos no subtítulo de um dos últimos livros publicados em vida por António José Saraiva: *A Tertúlia Ocidental. Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e Outros* (1990).

Para Eduardo Lourenço, aquela tríade mágica tem pouco de «tertúlia», se ao termo dermos a coloração intelectualmente lúdica que usualmente ele sugere. A dimensão trágica que a Geração de 70 encerra tem que ver com a forma como ela viveu uma espécie de *pathos da desilusão,* agudizado à medida que se ia acentuando, na década de 80, a consciência de que (afirma Eduardo Lourenço) era objectivamente irrecuperável, «no espaço de uma vida de homem, esse *atraso demencial*, que segundo o diagnóstico do mais precoce dos

e etimologicamente, no que àquela inteligência diz respeito: capacidade de compreender, de reconhecer e de saber.

Atrevo-me a dizer: Eça e Eduardo Lourenço não teriam pensado Portugal e os portugueses como o fizeram e têm feito, se o seu lugar de *inteligência* da comum pátria não tivesse beneficiado daquele posicionamento distanciado. A isto acrescento, sempre valorizando a etimologia da *inteligência*: a compreensão e o reconhecimento de Eça por parte de Lourenço, enquanto ensaísta, são uma outra, superior e mais elaborada forma de repensar Portugal. Do meu ponto de vista e por aquilo que agora me interessa, nesse acto de repensar Portugal está inscrito o discurso queirosiano, como *presença real* (diria Steiner), fonte e origem do discurso ensaístico. Mas na medida em que esse discurso ensaístico se autonomiza, não raro e como já foi dito (cf. Reis, 2004) franqueando o limiar invisível do campo literário, ele desvanece a sua condição de discurso subsidiário e eleva-se à dimensão de uma nova *presença real*. Assim se favorece em nós, leitores de Eduardo Lourenço, o que Steiner designou como «experiência fiável do estético» (Steiner, 1991: 55).

Dito isto, noto que a presença de Eça na obra ensaística de Eduardo Lourenço está patente em dois planos de análise. Num plano de ampla abrangência, ela revela-se-nos em obras como *O Labirinto da Saudade* ou *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, tendo que ver com grandes temas que implicam não apenas o autor d'*Os Maias* mas sobretudo a geração a que pertenceu; num plano mais restrito, espécie de *close reading* que o *ethos* ensaístico estimula, Eduardo Lourenço lê em Eça temas fundamentais da ficção queirosiana (por exemplo, o erotismo ou a vivência do tempo), num plano de análise que não deve, contudo, ser dissociado do anterior.

2.

Não dispondo aqui de tempo útil para analisar esta segunda instância de análise, debruçar-me-ei sobre aquele primeiro âmbito de abordagem da obra de Eça, abordagem genericamente centrada no imaginário queirosiano e no seu travejamento ficcional. Importa, além disso, sublinhar, até para percebermos a razão da leitura macroscópica da obra queirosiana, que ela se produz num momento singular da nossa história recente e também da produção lourenciana. Corresponde esse momento, *grosso modo,* ao que encontramos n'*O Labirinto da Saudade,* volume em que curiosamente comparecem textos anteriores a 1974 e textos subsequentes à (e até motivados pela) revolução de Abril; refiro-me em especial a «Psicanálise Mítica do Destino Português», a «Repensar Portugal» e a «Da Literatura como Interpretação de Portugal». São estes ensaios que agora me interessa considerar, até por ser sobretudo neles que está concentrado aquilo que confere unidade relativa ao volume: a questionação «da nossa *imagem* enquanto produto e reflexo da nossa exis-

Eduardo Lourenço queirosiano

Carlos Reis

1.

No texto prefacial de um dos seus mais famosos livros — *O Labirinto da Saudade,* publicado em 1978 — escreveu Eduardo Lourenço: «este livro não é de exílio nem de exilado que a nenhum título o seu autor foi nunca. Digamos que é o discurso de um *ausente* por motivos que só a ele dizem respeito, mas que nada têm a ver com as exalações de exilados imaginários de uma pátria não menos imaginariamente ingrata» (Lourenço, 1978: 16-17).

São conhecidas estas palavras. Seguramente elas foram já citadas muitas vezes, até por traduzirem, pela filigrana de uma ponderação autobiográfica de que agora me não ocupo, uma *atitude* que os que lêem e os que ouvem Eduardo Lourenço bem conhecem. Nele, a recusa da condição de exilado não provém apenas do registo *civilizado* que caracteriza o seu modo de reflectir sobre si e sobre os outros; ela traduz também um processo *não conflituoso* de viver a distância em relação ao seu país, sendo também homenagem tácita aos compatriotas (e não foram poucos, ao longo dos tempos) que conheceram o exílio como risco, privação e violência. Em certa medida, a negação do *imaginário do exílio* vem a ser, no plano pessoal, uma outra forma, porventura inconsciente, de amenizar uma ausência que o transcorrer dos anos e a frequência de fugazes regressos terá tornado menos *física,* se a expressão não parece estranha.

Julgo que não pode haver mais evidente nem mais aberta porta de acesso ao Eduardo Lourenço queirosiano do que esta síndrome da ausência que o grande ensaísta para si reclama. À sua maneira, Eça foi um ausente por opção, muito mais do que o exilado que, de facto, não chegou a ser; e tal como acontece na ficção e nos textos ensaísticos de Eça, também em Eduardo Lourenço a ausência foi uma posição não direi privilegiada, muito menos cómoda, de viver a sua relação com Portugal, mas uma *instância de distanciamento* que ajudou a transmutar o olhar em visão e a observação em inteligência. Ou seja

No espírito de Eça, pelo contrário, perdura uma tendência obliquamente pedagógica e uma propensão lúdica que, não obstante algumas reservas suscitadas pela sua visionária lucidez, sustentam o pessimismo bem-humorado e tolerante que particularmente caracteriza o último Eça, impedindo-o de resvalar para o niilismo absoluto, ou, se se preferir, de se confrontar de forma directa e tão absoluta como a de Pessoa com o absurdo negativismo moderno.

Acrescente-se que «[p]or mais 'de fora' que ele o desejasse, ou se tenha dito, o olhar de Eça sobre nós mesmos é um *olhar de dentro*. É mesmo [como bem sublinha o autor de *O Canto do Signo*] o primeiro grande olhar cultural que nos instala na obsessão perversa — e acaso inelutável — da comparação entre o 'lá fora' e o 'cá dentro'. Desde então, como Cultura, ficámos habitando entre os dois e em lado nenhum, situação que Pessoa, *o estrangeiro quase absoluto*, iria ressentir como ninguém mais entre nós»[32].

NOTAS

[1] Eduardo Lourenço, *Fernando, Rei da Nossa Baviera* [*FRB*], Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, p. 49.

[2] Idem, *ibidem*.

[3] *FRB*, p. 18.

[4] Cf. Ana Nascimento Piedade, *Fradiquismo e Modernidade no Último Eça — 1888-1900*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

[5] Eduardo Lourenço, *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)* [*CS*], Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 320-1.

[6] Eduardo Lourenço, *As Saias de Elvira* [*SE*], Lisboa, Gradiva, 2006, p. 35.

[7] *SE*, p. 36. [8] *SE*, p. 38. [9] *SE*, p. 17. [10] *CS*, p. 302. [11] *SE*, p. 40. [12] *FRB*, p. 48.

[13] Eduardo Lourenço, *Fernando Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente* [*FPR*], 2.ª ed., Lisboa, Moraes Editores, 1981, p. 138.

[14] *FRB*, p. 48. [15] *Ibid.* [16] *SE*, p. 8. [17] *SE*, p. 23. [18] *SE*, p. 22. [19] *SE*, p. 10. [20] *SE*, pp. 13-4.

[21] *FRB*, p. 14. [22] *FRB*, pp. 14-5. [23] *FRB*, p. 12. [24] *FRB*, p. 18. [25] *FRB*, p. 16. [26] *Ibid.*

[27] Cf. Vergílio Ferreira, «Eça, Pessoa e Nós», *Espaço do Invisível III — Ensaios*, Lisboa, Bertrand Editora, 1993, pp. 203-5.

[28] Eça de Queirós, *A Correspondência de Fradique Mendes*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., p. 69.

[29] Cf. Jacinto do Prado Coelho, «Fernando Pessoa, Pensador Múltiplo», *in* Fernando Pessoa, *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*, textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho, Lisboa, Ática, 1966, pp. XXXV-XXXVI.

[30] *FPR*, p. 138. [31] *FRB*, p. 12. [32] *FRB*, p. 50.

4.

Com Eça assim como com Pessoa, «[n]ão estamos no Tempo, [mas antes] *somos* Tempo»[23], ou não fossem ambos autores e actores de primeira grandeza na construção de uma Modernidade que, entre outras coisas, elegeu redimir «pelo humor [a] vivência do Absurdo e da Perdição da existência humana em busca de si mesma»[24]. No entanto, a ironia poética e metafísica de Fernando Pessoa, «esse humor como indiferença no interior da tragédia»[25], fulgura num registo bem diferente daquele em que cintila a «ironia alada» de Eça de Queirós, sobretudo quando esta resplandece sob a forma de um mais específico (e hilariante) «humor sobre ou à custa do 'outro'»[26].

Com efeito, no universo do poeta de «Hora Absurda», a destruição de um valor não tem implícita a contraposição de um outro valor porque *tudo é risível*. Fundamentando-se, de forma crítica e paradoxal, na ausência mesma de fundamento e de redenção para a sua crise, a ironia pessoana, afectada por uma desesperança extrema, mostra-se implacavelmente corrosiva, pondo em causa não apenas a estruturação das coisas e do mundo, mas tudo, quer dizer, anulando qualquer hipótese de uma percepção comum ou partilhada da vida e, em última análise, inviabilizando a própria comunicação[27].

Para o autor de «José Matias», pese embora o seu intrínseco cepticismo, subsiste uma confiança na existência de uma lógica subjacente às coisas, na função positiva que pode exercer a clareza do pensamento, na viabilidade da palavra. Por isso, a ironia eciana, embora sempre certeira e eficazmente dissolvente, não deixa de nos subentender um esbatido sentido suavemente promissor como se, por detrás do valor combatido (e eventualmente até destruído) se perfilasse um outro que valesse a pena defender.

E enquanto Eça — através de Fradique e da sua «insaciável e religiosa curiosidade do Universo» — ainda preconiza — mesmo que com equívoca ironia — a travessia de oceanos e continentes com o intuito de buscar «de cada opinião a parcela de verdade que cada uma invariavelmente contém»[28], para Pessoa, «viajante mental» que apenas deambulou no labirinto de si, a verdade não é (nem poderia ser) «soma ou conjugação harmónica de verdades parciais, [mas] é, abstractamente, a pluralidade das mentiras»[29]. Como escreve de forma expressiva o autor de *Fernando Pessoa Revisitado*, «[d]e Pessoa ficaram os 'disjecta membra', reflectindo com fulgor extremo as plurais verdades de uma Verdade inacessível ou a mentira múltipla de uma universal Mentira, quer dizer, de uma verdade que não é feita para nós nem nós para ela»[30].

Assim, segundo pensa Lourenço, ninguém como Pessoa «exprimiu [a] absoluta perdição do sentido do nosso destino enquanto *mundo moderno*», quer dizer, esse «sentimento de radical solidão e de absurdo que pouco a pouco emergiu com o processo de isolamento e de inumanidade da civilização actual»[31].

«revelação do oculto por excelência na nossa civilização *vestida* — ao menos nessa época — que o cristianismo revestiu [e (en)cobriu também, com um] manto opaco e trágico»[19].

Na realidade, desde *O Crime do Padre Amaro*, que Eça se empenha na tarefa de desconstrução «pela ironia, às vezes bem pesada da sátira», não só de diversos tabus religiosos e sociais da sociedade lusa, mas ainda, de «qualquer coisa mais profunda e então, na opinião pública, sacralizada», a saber, os efeitos da omnipresente influência da «centenária [...] cultura e sensibilidade cristãs» no modo-de-ser português seu contemporâneo.

Traçar um quadro assim «tão grotesco [e] conscientemente anticlerical» da nossa sociedade constituiu, evidentemente, uma «incrível audácia», só comparável a certas ulteriores posições mentais de Fernando Pessoa. Sendo como foi «um retrato devastador não só dos hábitos patriarcais, conservadores, do nosso povo», mas, mais profundamente, da «crença mesma que alicerçava ainda — mesmo se já atenuada pelo liberalismo — séculos de cultura portuguesa»[20], não admira que a crítica de Eça tenha representado uma *blessure* insanável no âmago da mentalidade nacional e tenha modificado a imagem cultural dos portugueses.

Quanto a Pessoa e ao seu muito evocado — mas desafortunadamente pouco compreendido — «drama em gente», aquilo que, como escreve Eduardo Lourenço, efectivamente está «[e]m todos e [por] detrás de todos» os famosos heterónimos é tão-só «essa voz anónima que os inventou ou se inventou neles para suportar a sua vida real [e] o quotidiano atroz de que o [enigmático] *Livro do Desassossego* é o espelho sem ficção, ou tão pouca que é pior que nenhuma»[21]. «Tudo isto», prossegue o ensaísta de *Fernando, Rei da Nossa Baviera*, «para nos dizer, como ninguém o dissera antes, que Deus, o deus da nossa alma e da nossa cultura milenariamente cristãs, *estava morto* e, com ele, as crenças, os valores, as ilusões, a moral, a política de que era a suprema [...] sigla. Mas o que Pessoa compreendeu [igualmente], antecipando-se a deduções futuras e óbvias, foi que essa *morte de Deus* era, ao mesmo tempo [...], *morte do homem*, [i.e, representava o] fim da ilusão humanista que imaginava ainda poder justificar, [...] [não obstante a manifesta] ausência de *Sentido* transcendente para o universo e a História, os mesmos valores, as mesmas ilusões consoladoras, a mesma moral tranquilizante.»

Por estes motivos, «o *moderno* Pessoa é o herdeiro directo e o mais coerente da Geração de 70 que disfarçara (com mais ou menos graça) [— com mais graça, segundo me parece, no que a Eça diz respeito! —] o caos do espírito e da alma em que a lançara o contacto abrupto com a cultura moderna da Europa e o seu balanço impiedoso de todas as carências portuguesas»[22].

Mas, a importância desta «tentação *niilista*», como lhe chama Lourenço, parece-me revestir-se de ainda maior significado se se pensar que a vacuidade e a inanidade intrínsecas ao tempo e à vida, que Eça, como nenhum outro dos seus companheiros de 70, sentiu de modo «tão visceral [e] carnalmente vivo», representa um irrecusável ponto de contacto com o poetar pessoano.

Na verdade, se a escrita de Eça se mostra moderna ao «colhe[r] a essência da realidade humana como temporalidade pura»[10], Pessoa é o protagonista assumido — e interiormente sofrido — de uma consciência do Tempo cuja «força de dissolução e de desilusão»[11] é sentida com tal radicalidade que se transforma em profunda «náusea vital e existencial», ou melhor, se transmuda nesse «*esplendor nenhum da vida*» que o poeta «desfraldou / *ao conjunto fictício das estrelas*»[12].

Por ter incessantemente (des)vivido tão abissal sentimento de «*inexistência própria* e de *universal inconsistência*» da Vida[13], o autor de *Fausto* foi a justo título considerado como um «dos mais autênticos e profundos representantes do Niilismo moderno, [tendo sido o] poeta do eu como ficção, [o] encenador de visões plurais e pouco conciliáveis do mundo em que se cifrava para ele a expressão da realidade e da Verdade como ausência»[14].

A tudo isto e como que sintetizando a essencial «*não-mensagem*» pessoana, Lourenço acrescenta, muito 'rilkeanamente', que a «galáxia-Fernando Pessoa não é habitável senão por aqueles que como ele sabem que 'grandes são os desertos [e tudo é deserto]...'»[15]

3.

Mas, a par da encenação de uma temporalidade que, graças ao génio singular de Eça, consegue ser em simultâneo e quase indistintamente *dele e nossa*, «aquilo que subdetermina realmente toda a sua criação e faz dela uma obra [...] *revolucionária*, enquanto figura do nosso imaginário, é o conflito que tem Eros como centro»[16].

Reiterando um facto que tem sido reconhecido, o da centralidade na obra de Eça «de um imaginário erótico sem precedentes na nossa literatura e raro, sobretudo então, no imaginário ocidental», Eduardo Lourenço vai mais longe ao apontar a perturbadora e «nova 'transmutação de valores' implícita ou implicada na visão erótica de Eça de Queirós»[17] e, ainda mais, ao sublinhar a dimensão *ontológica* de que o erotismo queirosiano se encontra imbuído. É que, o «teatro de Eros» não é apenas para Eça «mera *mimesis* da realidade ou dos ecos da sensualidade, como dos seus jogos e representação artisticamente recriados [mas é] estrutura, [é a] visão do mundo, que conscientemente orienta, determina e embebe toda a sua escrita» [18].

Nesta ordem de ideias e de acordo com a heterodoxa perspectiva lourenciana, a extrema ousadia da ficção erótica de Eça, residirá sobretudo na

sando, em vez disto, a sua *imanência* constitutiva e, com ela, a fugaz — mas paradoxalmente empolgante e até irresistível, como nos revela o conto «A Perfeição» — precariedade que subordina toda a aventura humana, menos os sonhos do que o seu viver quotidiano.

Acresce que Eça de Queirós não se antecipa à sua geração apenas por ter tido uma consciência do Tempo que já exprime a inexorável finitude humana — o que já não seria pouco — mas também por vislumbrar e estar ciente do significado, em termos quantitativos mas, sobretudo, *qualitativos*, do «tempo novo», quer dizer, aquele tempo trazido pelo «triunfo da turba» ou emergência da sociedade de massas.

De facto, e por paradoxal que pareça, a atmosfera fim-de-século, cujo reflexo estético-cultural teve como protagonista decisivo, na obra final eciana, Fradique Mendes e o fradiquismo, quer dizer, o conjunto de valores literários e de convicções existenciais que este alter-ego simbolizou[4], «traduzia também a consciência aguda de que esses tempos eram tão originais que não podiam ainda ser vividos senão negativamente, pela fuga ao que neles emergia, quer dizer, o primeiro esboço de uma sociedade de massas, cuja simples visão provocava uma espécie de náusea, ao mesmo tempo social, política, espiritual para os que apercebiam essa emergência como o anúncio da morte do *indivíduo*»[5].

Por isso, como sublinha ainda o autor de *As Saias de Elvira*, «[t]udo quanto caracteriza hoje, noutro ritmo e com outra potência, a nossa actual civilização, já é visível e está presente no tempo em que o autor de *Os Maias* viveu, constituindo pano de fundo da sua experiência vital e cultural»[6]. Não admira por isso que a prosa de Eça, efectivamente viva por tão actualizada, nos provoque uma sensação *única* de proximidade e de «familiaridade [...] não só mágicas, mas propriamente *míticas*»[7].

Ora, tendo sido Eça, como também pensa Lourenço, «a mais audaciosa e inteligente imaginação do seu tempo», natural se torna que a sua avançada compreensão dessa inexpugnável imbricação que liga *Ser* e *Tempo*, se concentre no traçado subtil de um dos lados mais *insólitos* dessa vivência. Qual? A de uma temporalidade «do *hiato*, tempo suspenso, vazio ou esvaziado. [...] aquela temporalidade que se exprime no tédio, na monotonia, no não-tempo no interior do tempo»[8] e que transparece corporizada numa obra atenta como poucas ao «bocejo nacional»[9].

Neste sentido, a ficção eciana mostra-se como palco ensombrado por esta precoce intuição do seu criador que sabe, sente e por isso escreve, sob o melancólico efeito dessa ambivalência *fatal* que é consubstancial ao Tempo. Ou seja, sendo como é a condição de possibilidade da nossa existência, o Tempo não deixa, com inevitável simultaneidade, de comparecer como o impalpável — porém inequívoco — sintoma da nossa finitude.

Eça e Pessoa no labirinto de Eduardo Lourenço

Ana Nascimento Piedade

1

É através do labirinto como texto e do texto como labirinto, em Eduardo Lourenço habitado por cintilantes metáforas, que se nos oferecem na fulgurante inteligência de uma escrita cuja inefável agilidade se encontra em «osmose» perfeita com o que analisa, que tentarei discernir que motivos levam o ensaísta de *O Esplendor do Caos* a afirmar que «na ordem cultural moderna o favor público só consagrou a sério, e com persistência, duas revoluções do nosso olhar literário: a de Eça de Queirós e a de Fernando Pessoa»[1]. Na verdade, se foi atributo de Eça e de Pessoa terem protagonizado «duas revoluções do nosso olhar literário», difícil será negar o quanto Eça de Queirós e Fernando Pessoa são responsáveis, ainda que de formas diferenciadas, por um «olhar subversivo» que, de modo indelével e irreversível, «dinamitou a constelação de valores, de referências, de estereótipos, de reflexos, de modelos que, até ele[s], tinham presidido à vida do imaginário lusíada»[2] .

Procurarei interrogar aqui algumas faces de tão aliciante (e vasto) problema, escolhendo como fio condutor desta breve reflexão um tópico estruturante do universo intelectual e criativo destes três autores: a noção de temporalidade, indissociável dessa aguda «consciência das insolúveis contradições» da modernidade e do mundo moderno[3] que percorre a obra de todos eles.

2

Eça de Queirós, espírito incomensuravelmente inovador — pela insuperável obra romanesca que o tornou célebre e pelo menos valorizado mas nem por isso menos notável *pulsar ensaístico* da sua escrita —, foi o primeiro dos nossos escritores que antecipou ou, se se preferir, re-inventou a modernidade.

Desde logo, porque a específica vivência do tempo que modela a visão do mundo eciana surge já emancipada daquela temporalidade afectada, por herança da «ilusão romântica», de «conteúdo transcendente», expres-

BIBLIOGRAFIA PRINCIPAL

LOURENÇO, Eduardo, «*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo» [2/12/1958], supl. Cultura e Arte, *O Comércio do Porto*, Ano IX, 14 e 28 Jun. 1960, p. 6.

———, «*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo Português», *Revista do Livro*, n.º 23-24, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Jul.-Dez. 1961, pp. 67-81.

———, «*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo», in *Estrada Larga 3. Antologia do Suplemento de Cultura e Arte de 'O Comércio do Porto'*, org. Costa Barreto, Porto, Porto Editora, 1962, pp. 238-51.

———, «*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo Português?», *Tempo e Poesia*, Porto, Editorial Inova, 1974, pp. 165-94.

———, «*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo Português?», *Tempo e Poesia*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1987, pp. 143-68.

———, «*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo Português?», *Tempo e Poesia*, Lisboa, Gradiva, 2003, pp. 131-54.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

BAPTISTA, Maria Manuel, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Edições Asa, 2003.

——— (org.), *Cartografia Imaginária de Eduardo Lourenço — dos Críticos*, Maia, Ver o Verso, 2004.

COELHO, Eduardo Prado, «Teorias da *Presença*», *Colóquio/Letras*, Lisboa, n.º 42, Mar. 1978, pp. 44-54.

LOURENÇO, Eduardo, «Revolta: Escolha de Revoltados», *Tricórnio,* Lisboa, Nov. 1952 — tiragem especial de 30 exemplares, pp. 50-52.

———, «Explicação pelo Inferior ou a Crítica sem Classe contra Fernando Pessoa» [1952], *Ocasionais I (1950-1965*), Lisboa, A Regra do Jogo, 1984, pp. 113-7.

———, *Correspondência Eduardo Lourenço/Jorge de Sena*, org. e notas de Mécia de Sena, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1991.

———, «Ficção e Realidade da Crítica Literária», «Crítica Literária e Metodologia», «Sobre Régio», «Dois Fins de Século», *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993*), Lisboa, Editorial Presença, 1994, respectivamente pp. 15-23, pp. 33-46, pp. 136-49, pp. 317-28.

———, *Tempo e Poesia*, Lisboa, Gradiva, 2003.

———, «Orpheu e Presença», in *Revistas, Ideias e Doutrinas. Leituras do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003, pp. 93-108.

MONTEIRO, Adolfo Casais*, O Que Foi e o Que Não Foi o Movimento da 'Presença',* Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

REAL, Miguel, *O Essencial sobre Eduardo Lourenço*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

RÉGIO, José, *Críticos e Criticados (Carta a Um amigo)*, Lisboa, Cadernos da «Seara Nova» — Estudos Literários, Seara Nova, 1936.

SARAMAGO, José, *Ensaio sobre a Cegueira*, 2.ª ed., Lisboa, Editorial Caminho, 1995.

SIMÕES, João Gaspar, «Adolfo Casais Monteiro — A Poesia da *Presença*: Estudo e Antologia» [1972], *Crítica V — Críticos e Ensaístas Contemporâneos (1942-1979*), pp. 667-72.

NOTAS

[1] José Saramago, *Ensaio sobre a Cegueira*, Lisboa, Editorial Caminho, 1995, p. 310.

[2] Eduardo Lourenço, «Revolta: Escolha de Revoltados», *Tricórnio,* Lisboa, Nov. 1952 — tiragem especial de 30 exemplares, p. 50.

[3] Eduardo Lourenço, «Orpheu e Presença», in *Revistas, Ideias e Doutrinas. Leituras do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003, p. 93.

[4] Idem, *ibid*.

[5] Entenda-se polémica como força geradora de dinâmicas de reflexão e criação e não no sentido pejorativo frequentemente associado ao termo.

[6] Eduardo Lourenço, «Notas», *Tempo e Poesia*, Lisboa, Gradiva, 2003, p. 225.

[7] Miguel Real, *O Essencial sobre Eduardo Lourenço*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 17.

[8] Eduardo Lourenço, «*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo Português?», *Tempo e Poesia*, ed. cit., p. 135.

[9] Atente-se nas palavras de Régio: «A crítica aos críticos é das mais importantes modalidades da crítica; e das mais interessantes. Não pensa, meu amigo, que é modalidade bastante descuidada entre nós? E que a esse descuido se deve, em parte, a fácil *literatice crítica*, fácil e consequentemente abundante, em que tantos mancebos hoje expandem as suas incompreensões, as suas precipitações, as suas confusões, as suas desatenções?», *in* José Régio, *Críticos e Criticados (Carta a Um Amigo),* Lisboa, Seara Nova, 1936 (Cadernos da «Seara Nova» — Estudos Literários), p. 13.

[10] Eduardo Lourenço, «Ficção e Realidade da Crítica Literária» (1957), *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, p. 21.

[11] Eduardo Lourenço, «Crítica e Metacrítica» (1969/1973), *Tempo e Poesia*, ed. cit., p. 15.

[12] Idem, «Ficção e Realidade da Crítica Literária» (1957), *O Canto do Signo*, ed. cit., p. 15.

[13] Idem*, ibid*., p. 22.

[14] V. João Gaspar Simões, «Adolfo Casais Monteiro — A Poesia da *Presença*: Estudo e Antologia» [1972], *Crítica V — Críticos e Ensaístas Contemporâneos (1942-1979)*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983, pp. 667-72.

[15] Eduardo Prado Coelho, «Teorias da *Presença*», *Colóquio/Letras*, n.º 42, Mar. 1978, p. 53.

[16] No prefácio à obra de Casais Monteiro *O Que Foi e o Que Não Foi o Movimento da «Presença»*, Fernando J. B. Martinho faz uma breve referência à participação do autor na *Presença*, ocupando grande parte do prefácio a dissecar o texto «Páginas de um Diário por Escrever», no qual Monteiro analisa a tese da contra-revolução.

[17] Eduardo Lourenço, *Correspondência Eduardo Lourenço/Jorge de Sena*, org. e notas de Mécia de Sena, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1991, p. 58.

[18] Idem, «Sobre Régio», *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993*), Lisboa, Editorial Presença, 1994, p. 144.

[19] Eduardo Lourenço, «Explicação pelo Inferior ou a Crítica sem Classe contra Fernando Pessoa» [1952], *Ocasionais I (1950-1965),* Lisboa, A Regra do Jogo, 1984, p. 115.

[20] Esta missiva, com a data de 14 de Junho de 1957, integrava a Exposição Comemorativa do Centenário do Nascimento de Miguel Torga (1907-1995), patente na Biblioteca Nacional de 10 de Setembro a 12 de Outubro de 2007.

do ensaio para a história das relações entre os dois grandes movimentos literários e culturais da primeira metade do século XX. O Tempo, que soube acalmar algumas sensibilidades, acabará por situar o ensaio como um episódio decisivo na reflexão sobre a análise crítica da literatura portuguesa, integrada na visão mais abrangente da nossa cultura.

Na verdade, e considerando a repercussão do texto, tanto nos presencistas que se sentiram directamente visados, como na crítica posterior, afigura-se mais importante ainda analisar a importância do ensaio como motor de várias leituras, isto é, gerador de uma dinâmica de reflexão em torno dos mitos da crítica, do que propriamente dissecar os argumentos utilizados por todos aqueles que a ele se referiram. Trata-se de um texto que ficará irremediavelmente colado à figura do seu criador, dos seus re(criadores), e presença obrigatória numa história da crítica literária.

Órficos e presencistas, deuses e homens, marcaram a história da moderna poesia portuguesa e alteraram o modo de *pensar* a arte. Reflectir sobre as consequências desse pensamento e redimensionar a posição da *Presença* na história literária foi a proposta do ensaio de Eduardo Lourenço que só vem comprovar a (sua) eterna vontade de compreender. A nossa proposta é que a memória das palavras não se apague e o debate de ideias continue em torno dos poetas e dos mitos por eles criados: «Os poetas inventaram sempre os mitos de que precisávamos e aos quais recorremos se não temos génio para os ampliar ou para inventar outros.»[19]

Para terminar, recordo as palavras de Miguel Torga, endereçadas em 1957 a Eduardo Lourenço, a propósito da publicação de «A Correspondência Pessoa-Simões e o Mito da *Presença*», texto igualmente decisivo para a compreensão das relações entre as duas gerações:

> De maneira que julgo poder falar-lhe em limpeza de espírito, e dizer-lhe honradamente que o meu Amigo escreveu uma das páginas mais escaroladas, justas e penetrantes que até hoje a crítica literária portuguesa produziu. [...] Só lhe peço que mantenha pela vida fora essa isenção, coragem e amor pela verdade, já que as outras qualidades com que a natureza o dotou são menos corruptíveis.[20]

Cinquenta anos passados, parece-me quase desnecessário acrescentar que, muito mais do que uma homenagem justa, estas palavras de Torga se revelam como uma indelével e clarividente profecia de que, hoje como ontem, todos beneficiamos ainda.

é apenas uma opinião mais ou menos desfavorável em relação aos homens da *Presença*, mas o lugar onde se decide toda a compreensão da história literária portuguesa do século XX»[15].

Assim, sempre que se refere Lourenço, o modernismo, *Orpheu*, a *Presença*, Torga ou Régio, quer seja em artigos de jornal, em textos académicos sobre o autor ou sobre outras temáticas, quer seja em verbetes de dicionários, prefácios[16], ou ainda em sítios da Internet, conferências, colóquios ou encontros, é inevitável aludir-se ao famoso texto. No entanto, não obstante os argumentos e contra-argumentos, todos os críticos são unânimes em considerar este ensaio de Lourenço uma referência incontornável na arquitectura das relações entre *Orpheu* e *Presença*, enquanto fenómeno de invulgar valor, quer no plano da criação, quer no plano da crítica.

Complementarmente, registe-se o carácter autocrítico de Lourenço que, a propósito deste texto, como de muitos outros, se revela pelas observações que faz à polémica, o que acentua a lucidez crítica com que é capaz de se auto-analisar e que o torna capaz de colocar a ironia, recurso tão característico da sua escrita (na linha da herança pessoana), ao serviço da crítica, como se depreende das palavras endereçadas a Jorge de Sena, em 1967:

> As minhas pessoais aventuras com a *presença* conheceram várias fases. A última consta de um breve ensaio publicado na *Revista do Livro* do Rio em que caracterizava a *presença* como contra-revolução, ou antes, bonapartismo do modernismo. No fundo é isso da sua engraçadíssima imagem da *presença* como *Osservatore Romano* e o Simões de padre-sacristão.[17]

Consciente dos equívocos causados, Lourenço procurou sempre esclarecer que o seu objectivo era o de combate ideológico contra Régio e o que ele representava nas décadas de 40 e 50. Mas o autor também não deixa de admitir que a persistência e agressividade dessa crítica, respeitosa e admirativa, contribuíam para fortalecer a obra e a figura do autor de *Poemas de Deus e do Diabo*:

> No fundo, nada contribui mais para o conservar vivo e o estabelecer na sua grandeza solitária que esse encarniçamento de toda uma geração que o combatia no plano da visão do mundo e da atitude ideológica — singularmente esquematizadas uma e outra — preservando e reverenciando, em geral, a alta e rara qualidade estética e moral da sua obra.[18]

Deste modo, a uma fase inicial de grande combatividade ao texto, por parte daqueles que ainda tinham participado directamente na *Presença*, foi-se passando gradualmente para uma fase de consciencialização da importância

ensaio de Lourenço, levando mesmo este a declarar a inutilidade das tentativas de explicação do ensaio dirigidas a Gaspar Simões. Na verdade, o que esta distinta personalidade do movimento coimbrão nunca perdoará a Lourenço é, por um lado, a carga política e ideológica da expressão «contra-revolução» que Simões, indevidamente, atribuiu ao título do ensaio e, por outro lado, a intromissão da filosofia na crítica literária que conduzia, na sua opinião, a uma distorção no modo de encarar a literatura e desviava o acto crítico da sua função social, perdendo-se a ligação da obra com o leitor.

A recepção ao desorientador texto de Lourenço foi polémica, aquando da sua publicação inicial, mas importa salientar que, independentemente das opiniões que suscitou, teve como mérito questionar o fenómeno da *Presença*, como o atesta o próprio Gaspar Simões, que confirmará em 1972 o importante contributo de Lourenço para a mitificação do movimento através da tese enunciada neste ensaio.[14] O testemunho de Gaspar Simões é essencial para a compreensão do fenómeno *Presença* ou *mito-presença*, já que acompanhou toda a vida da revista e privou com as figuras dessa geração tão profícua, estando presente num determinado tempo histórico de que foi protagonista, mas também porque acompanhou grande parte da crítica que sobre essa geração se produziu e que terá contribuído de forma decisiva para a perpetuação do mito.

O ensaio de Lourenço acabará por marcar o entendimento das gerações posteriores à *Presença* e influenciar os exegetas órficos e presencistas, chegando mesmo a melindrar os presencistas convictos, alguns dos quais ainda hoje recordam aquilo que consideram ser uma visão *ligeira* desse movimento, e originando uma diversidade de comentários que contribuíram decisivamente para a mitificação da tese da *Presença* como contra-revolução do modernismo e constituindo-se os autores das críticas mais violentas, por certo involuntariamente, nos garantes dessa mesma tese. O texto provocou reacções contundentes naqueles que ainda viviam as convicções presencistas e nos que se reviam nelas, mas talvez o mais interessante e estimulante na perspectiva da crítica literária seja o facto notável de o tempo não ter diluído o interesse pela tese contra-revolucionária mas, pelo contrário, de a ter tornado referência obrigatória no discurso de figuras com as mais diversas formações que procedem a leituras do texto do ponto de vista filosófico, político, literário e até sociológico. Existem as mais variadas análises sobre este ensaio. Desde a sociológica, mais extremista, que explica a aceitação da tese de Lourenço pelo facto de não existir uma verdadeira cultura crítica em Portugal, o que justificaria o surgimento de um conjunto de seguidores incondicionais e até inconscientes das teses do autor de *Heterodoxia*, até àquelas que destacam a audácia de um texto que abalou as consciências críticas, como o atestam as palavras de Eduardo Prado Coelho: «a afirmação de Eduardo Lourenço não

lhado entre ortodoxias — o catolicismo e o marxismo — que condicionavam a criação e a crítica literárias, por um lado, e marcado por grandes tensões sociais e políticas de que não pode ser olvidado o papel da censura (que tão cuidadosamente visou o texto lourenciano), por outro; a pulsão poética do ensaísmo lourenciano e a perspectiva inovadora do posicionamento do autor face à crítica literária e ao papel a desempenhar pelo crítico. Eduardo Lourenço propõe, corajosamente, a revisão da mitologia cultural instituída pelos presencistas e assumida pela crítica, revolucionando assim a atitude que delineara um fio de continuidade entre a *Presença* e o *Orpheu* e sugerindo que se olhe para as obras dos autores rotulados como pertencendo ao primeiro e segundo modernismos, colocando o acento não na cronologia, mas na natureza dos fenómenos culturais de modo a «separar sem dor esses falsos irmãos siameses que mutuamente se prejudicam»[8]. Trata-se, pois, de um reposicionamento das relações entre estes dois movimentos, inserido num projecto mais abrangente de que Lourenço começara já a dar alguns sinais em textos anteriores, ao reflectir sobre o exercício da crítica e a postura do Crítico.

Simultaneamente destruidor, criador e fixador de mitos, Lourenço contribuirá decisivamente para o surgimento de uma *metacrítica*, instrumento regulador de qualidade de que José Régio[9] sentira já a necessidade em 1936, e de uma *mitocrítica* que visava reequacionar alguns mitos literários que faziam parte integrante da cultura portuguesa.

Em 1957, Lourenço, efectivamente, alertara para o principal problema dos críticos em Portugal que consistia em considerarem o exercício da crítica não só superior à própria criação artística, mas também uma actividade independente dela: «É o estatuto ilusório desta crítica que hoje agoniza.»[10] O panorama crítico a que o autor se refere é o da crítica da sua juventude veiculada na imprensa ou nas revistas literárias e que o autor define metaforicamente como «uma espécie de águia de duas cabeças, mais unida do que se poderia pensar, mas que se autodilacerava com inesgotável apetite»[11]. Trata-se, obviamente, do que pode ser, de uma forma genérica, designado por crítica presencista e neo-realista.

Eduardo Lourenço representará o crítico através da imagem de um «marajá caçando o tigre real do alto da torre confortável e segura de um elefante»[12], ou seja, alguém que se coloca na posição de julgar a obra, explicando-a através da metodologia psicologista, sociologista, historicista ou linguística, qualquer uma insuficiente ao remeter a obra para um lugar secundário, fazendo do crítico um mediador entre a obra e o leitor. Subvertendo este *statu quo* representado pelo *pater criticus* nacional, João Gaspar Simões, Lourenço avança com a ideia de que «*Não é tanto o crítico que julga a obra, é a obra que julga o crítico*»[13]. Gaspar Simões, fenómeno de longevidade na crítica nacional, será uma das figuras que, com mais persistência e veemência, rebaterá o

les que sentiram a necessidade de o comentar, revisitando-o e revisitando por isso todo um conjunto de conceitos que o escritor de ideias se/nos desafiou a pensar.

Ao referir-se a esse texto republicado em 1974 e inserido em *Tempo e Poesia*, Eduardo Lourenço sublinha desde logo a marca irreverente de um ensaio que, não obstante o seu carácter datado, gerou polémica[5], não só na crítica da época, mas especialmente em textos subsequentes, o que justificará as palavras lúcidas do ensaísta: «De todos os ensaios do autor, nenhum suscitou mais diversos comentários do que este.»[6] O famoso ensaio de Lourenço, datado de 1958, é publicado pela primeira vez em 1960, inserido no suplemento literário de *O Comércio do Porto*, sob a temática «A Poesia 'Post-Orpheu'» e, dada a sua extensão, sai bipartido a 14 e a 28 de Junho.

Dois meses depois, Adolfo Casais Monteiro, a residir no Brasil, e usufruindo do seu estatuto privilegiado de protagonista do grupo da *Presença,* nomeadamente enquanto director da «folha de arte e crítica» coimbrã desde 1931 até à sua extinção, iniciará uma onda de reacções que legitimarão um debate que perdura até aos dias de hoje, tornando-se um marco incontornável nos estudos sobre as duas gerações literárias e culturais que marcaram a primeira metade do século XX e que foram inscritas na história da literatura como as gerações de Orpheu e da Presença, inevitavelmente associadas às revistas com o mesmo nome.

Parece óbvio que Eduardo Lourenço não poderia imaginar a projecção que o seu ensaio teria ao criar uma série de opositores que advogavam ser o espírito da *Presença* o continuador cultural do *Orpheu*; paradoxalmente (ou talvez não), foi esse mesmo ensaio que o tornou o centro de uma polémica que levaria Miguel Real a considerar o controverso texto lourenciano o «artigo de crítica literária possivelmente mais famoso do século XX em Portugal»[7]. Efectivamente, com a distância e a objectividade que as cinco décadas decorridas após a sua escrita permitem, poder-se-á hoje comprovadamente subscrever esta asserção. São vários os factores a equacionar de forma a compreender a amplitude que a polémica gerada pelo ensaio assumiu, começando logo pela sua republicação no Rio de Janeiro, em 1961, em que o texto surge mais desenvolvido e completo, nomeadamente integrando as referências a Casais Monteiro que haviam sido censuradas no texto publicado em Portugal, e continuando em posteriores publicações de 1962, 1974, 1987 e 2003, que sofreram algumas variações relativamente ao texto inicialmente publicado no jornal portuense. No entanto, os traços característicos que fazem deste ensaio um verdadeiro acto criativo e que o tornam um real motivo de sedução mantiveram-se, na essência, inalteráveis: a atitude de permanente questionamento de ideias feitas/mitos que se interligam no texto com várias referências culturais; a particularidade de ter sido escrito num contexto histórico-literário esparti-

Um texto sobre o «Orpheu» e a «Presença»

«ENSAIO SOBRE A CEGUEIRA» OU A REVOLUÇÃO DO DISCURSO CRÍTICO EM PORTUGAL

Ana Marrucho

> Penso que não cegámos, penso que estamos cegos, Cegos que vêem, Cegos que, vendo, não vêem.
>
> José Saramago[1]

> É fatal. Quando falamos de mitos acabamos por nos tornar mitológicos.
>
> Eduardo Lourenço[2]

À primeira vista poucas semelhanças parecem existir entre as palavras das personagens de José Saramago, no seu *Ensaio sobre a Cegueira*, e a afirmação proferida por Eduardo Lourenço a propósito de *O Homem Revoltado*, de Camus, a começar pelas quatro décadas que as separam. No entanto, reparando um pouco mais atentamente, damo-nos conta de que o romancista e o ensaísta partilham algumas características que os tornam, cada um à sua maneira, figuras cimeiras da (nossa) cultura: a atitude antidogmática, o espírito de polémica e uma escrita marcada pelo exercício argumentativo que se sustenta numa permanente capacidade de reflectir e de (nos) fazer reflectir, na tentativa de (des)construção do conhecimento realizada a partir do *olhar* sobre o outro e das leituras e desleituras que do mundo vamos fazendo.

Meio século decorre agora desde que Eduardo Lourenço aceitou o desafio de pensar a poesia pós-*Orpheu*, produzindo um «famigerado texto»[3] que intitulara «juvenilmente, provocatoriamente, '*Presença* ou a contra-revolução do modernismo'»[4], e que sofreu as vicissitudes do seu tempo, um tempo a preto e branco, mas também os riscos da passagem pelo Tempo que, inexorável, o obrigou a sobreviver. Inquieto e inquietante, o texto. Inquietados, todos aque-

Lourenço, a opção pela *polis* não poderia ser mais clara e mais contundente, abrangendo não só a posição do crítico perante o objecto, mas a própria forma do seu exercício, estrategicamente contida, para aproveitar totalmente o potencial soberano e decisivo do «olhar crítico».

Um olhar de excepção, o de Eduardo Lourenço, que mostra como o pensamento ainda pode ser um lugar não de desarme mas de *rearme* activo e trágico que, contemplando as ruínas da «excepção atlântica» de Portugal, constrói o seu modo — o nosso — de re-olhar e re-pensar o mundo, sem abdicar da luz pequena e indecifrável que teimamos em chamar utopia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W., «Il saggio come forma», *Note per la letteratura 1943-1961*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 5-30 (ed. or., 1955-61).

AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

BAPTISTA, Maria Manuel, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Asa, 2003.

Coelho, Eduardo Prado, *O Cálculo das Sombras*, Porto, Asa, 1997.

FOUCAULT, Michel, «Domande a Michel Foucault sulla geografia», *in* Alessandro Fontana e Pasquale Pasquino (ed.), *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 147-61.

GIL, José «O Ensaísmo Trágico», *in* José Gil e Fernando Catroga, *O Ensaísmo Trágico de Eduardo Lourenço*, Lisboa, Relógio d'Água, 1996.

LIMA, João Tiago Pedroso de, *Existência e Filosofia. O Ensaísmo de Eduardo Lourenço*, Porto, Campo das Letras, 2008.

LIMA, Sílvio, *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*, 2.ª ed., Coimbra, Arménio Amado, 1964 (1.ª ed., 1944).

LOURENÇO, Eduardo, «Do Trágico e da Tragédia», *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Presença, 1994, pp. 28-32.

———, «Portugal como Destino: Dramaturgia Cultural Portuguesa», *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999, pp. 9-83.

LUKÁCS, György, «Essenza e forma del saggio: una lettera a Leo Popper», *L'anima e le forme*, Milano, SE, 1991 (ed. or., 1910).

NANCY, Jean-Luc, *L'essere abbandonato*, Macerata, Quodlibet,1995 (ed. or., 1983).

VERNANT, Jean-Pierre, «Tensioni e ambiguità nella tragedia greca», *in* Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet, *Saggi sul mito e tragedia*, Torino, Einaudi, 1994 (ed. or., 1972).

VIRNO, Paolo, *Motto di spirito e azione innovativa. Per una logica del cambiamento*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

trágico. Ao lado das tensões mais evidentes que demarcam o horizonte do trágico — a dualidade entre o herói e o coro, entre o passado e o presente, entre o universo do mito e o da *polis* (Vernant: 35-6) —, há uma dualidade mais formal constituída pela língua da tragédia que se estrutura como uma multiplicidade de níveis e de distâncias linguísticas no seu âmago. Por isso as linguagens trágicas são distantes do debate jurídico: apesar da proliferação de termos jurídicos, eles não possuem na tragédia um sentido unívoco, mas o seu uso baseia-se nas oscilações, nas bifurcações, nos deslizes de significado. É suficiente pensar um dos casos mais conhecido, o da *Antígona* sofocliana onde o termo *nomos* possui, como é sabido, um sentido ancípite que remete para as concepções irredutíveis de Antígona e Creonte, proporcionando aliás o núcleo essencial da tragédia. A ambiguidade trágica inscreve-se no facto de que, na tragédia, é posta em causa a própria *polis*, que se mostra em choque, dilacerada, como um todo problemático (Vernant: 43). Ela tem como contrapartida figural a ironia trágica de acordo com a qual não só o herói pode ser levado a sério literalmente, o que proporciona a experiência negativa do sentido que não reconhecia, mas o coro oscila entre o sentido e o outro ou formulando um significado obscuro e inapreensível com um «jogo de palavras», uma «expressão de duplo sentido» (Vernant: 44).

No entanto, não é só a condição ambígua, da anfibologia, que a tragédia compartilha com o *Witz* e o ensaio. Assim assumida, a tragédia funciona, de facto, como uma acção pública, ou política, como o senso do trágico pode ser captado pelo espectador, portanto no espaço público, da *polis* onde a ambiguidade pode tornar-se transparente. Mas também o trágico, confirmando a problematicidade da aplicação de uma regra univocamente, exibe sempre um resíduo de estado de excepção que não se deixa suprimir: o estado de excepção do trágico, da linguagem da tragédia. O ensaio de Eduardo Lourenço opera, no âmbito da desmontagem da «excepção atlântica» de Portugal, através de uma chave que incorpora, mais do que uma dialéctica, um trágico do esclarecimento, um trágico activo — um pensamento como acto, de acordo com João Tiago Pedroso de Lima (p. 17) — que decorre da ideia brilhante de uma contradição profunda na tragédia clássica, a de «abolir o trágico, exprimindo-o» (Lourenço, 1994: 29). Pela oposição, aqui como noutros contextos, Lourenço desenvolve uma aguda reflexão sobre a dicotomia no fundo entre sentidos trágicos, o clássico e o moderno. O labor crítico ocorre no âmago das ambiguidades linguísticas da «dramaturgia cultural portuguesa» quando anatomiza, marca e reorienta desvios e normas da semântica da constelação trágica das palavras-chave do Portugal problema: só para citar algumas das mais memoráveis «destino», «saudade», «nação», «império».

Se a cultura do País que tornou permanente o estado de excepção na sua história pode ser desarticulada a partir da excepção, trágica, do ensaio de

desvio da direcção argumentativa linear prescrita pela norma, no caso particular, revela essencialmente que toda a aplicação das regras guarda sempre em si um fragmento de estado de excepção que não se dissolve: a argúcia é a forma discursiva que expõe, que ilumina, este fragmento (Virno: 11).

Além dos traços formais comuns — como por exemplo dizer o máximo com o mínimo, ou a capacidade de fabricar sempre semelhanças, entre *Witz* e ensaio —, os textos de Eduardo Lourenço aproximam-se desta forma através de um elemento que não é linguístico, mas lógico, ou semântico. Os paradoxos das «normas» aparentes — imagens, mitos, estereótipos críticos, leituras, palavras semanticamente densas —, assim atacados, desvendam como narrativas históricas, literárias, críticas, os desajustes como excepção, as excepções portuguesas de uma história em estado de excepção. Como a não coincidência entre realidade e imagem, entre história e mito, tudo sempre porém absorvido pelo tecido falsamente homogéneo da pequena nação que se fez grande império. Confuso como norma, o contra-senso resulta no ensaio «arguto» desvendado pela depuração de uma razão outra que se põe numa posição limiar decisiva. E que re-decide o senso próprio do impróprio. Mas há mais um aspecto que a justaposição da engenhosidade discursiva do *Witz* com o mecanismo crítico do ensaio lourenciano sugere e que o inscreve numa esfera ainda mais visivelmente política. De facto, também Freud, na sua famosa leitura do *Witz*, assinala que para o seu funcionamento o jogo de espírito conta com a terceira pessoa. Ou seja, além do autor e do objecto, da primeira e da segunda pessoa, para que esta forma discursiva funcione é preciso que haja outras pessoas: não se concebe um jogo de espírito no espaço privado, mas ele faz sentido, na alternativa entre senso e não-senso, na esfera pública, por isso «fazer algo cuja realidade depende integralmente da presença de outros é, no sentido pleno e forte, uma *acção pública*» (Virno: 20).

A adesão a esse mecanismo constitutivo do *Witz*, do jogo discursivo de espírito, esclarece o funcionamento do ensaio no espaço público, como acto da *polis*, que não se confunde com a *oikia*, a esfera privada, para voltar às duas categorias da *Política* de Aristóteles, mas revela-se como lugar de reflexão «político» sobre o *nomos* colectivo posto no estado de excepção, que é a condição particular que a forma discute com o seu contexto de referência. Poder-se-ia pensar que tal exercício se inscreve numa direcção antitrágica ou, melhor, diferencialmente trágica, resolvendo conflitos, em antítese com algumas leituras para nós fundamentais do «ensaísmo trágico» de Eduardo Lourenço, como as de José Gil e Maria Manuel Baptista.

A tragédia clássica funda-se não a partir de uma homogeneidade do contexto ou da língua, mas, como evidenciou Jean-Pierre Vernant num ensaio justamente famoso («Tensões e Ambiguidades na Tragédia Grega»), há sempre pelo menos um contra-senso — ou um duplo senso — no senso do

teológico-político de Schmitt e Agamben, acciona para incluir ou excluir, no «território» textual, as possibilidades de apreensão do ensaio. Isto então tornaria a economia da escrita crítica um limiar de indistinção entre dentro e fora, entre compreensão e ambiguidade, de disputa de *locus* (Agamben, 1995: 34), como ocorre em termos políticos com a excepção, isto é, de modo mais complexo em relação à simples exclusão. Assim o leitor encontrar-se-á sempre numa condição de «abandono», não só pela correlação entre as duas relações, a de excepção e a de bando (*ibid.*), ou porque a lei do abandono é o outro da lei que paradoxalmente a institui, como a define Jean-Luc Nancy (p. 19), mas pela ambiguidade de fundo da condição do abandono, ao mesmo tempo dentro e fora, vinculado e livre, preso e banido. O recurso à excepção ensaística sobre a qual se fundaria uma instância soberana (que pode encontrar também outras referências como por exemplo a de Bataille), se por um lado pode ser metaforicamente referido a qualquer texto, nas formas breves, como o ensaio, que coagulam num emaranhado complexo poder explicativo e representação, torna-se mais visível e menos exposto a desvios, digamos, alegóricos. A regra vive na excepção e a decisão do crítico, num limiar variável que inclui e exclui, é a posição fronteiriça do indecidível (repondo o problema da forma: o que é ensaio, o que não é). A condição de Eduardo Lourenço de cidadão que, estando lá fora, está sempre cá dentro explica figuralmente a sua posição de «soberania» no sentido jurídico-político — é oportuno lembrar que Adorno compara o ensaio a quem «no estrangeiro» aprende uma língua ao vivo e «fora das regras» da gramática, as acepções como excepções (Adorno: 17). A história de excepção encontra a sua narrativa —estrategicamente concisa e esteticamente lograda — através de excepções, numa forma de ensaio como excepção.

A forma de ensaio como lugar de tensão entre ciência e arte mostra como as regras (por exemplo, do discurso científico) nele podem ser desaplicadas. Tal consideração induz a aproximação de uma outra forma de «saber» crítico, detectada no ensaio em geral por Eduardo Prado Coelho e revista por Maria Manuel Baptista, uma forma preocupada em como aplicar uma regra a um caso particular, o *Witz*, a argúcia, o jogo de espírito — não um género literário, mas uma forma que atravessa todos os géneros (Coelho: 26). O ensaio, o ensaio brilhante, também.

Recentemente, Paolo Virno, numa bela leitura do *Witz* a partir de premissas sobretudo da filosofia política, assumiu o jogo de espírito como um território privilegiado para aprofundar as relações entre o plano — formal — da gramática (as regras do jogo) e o plano empírico da *praxis* humana (os factos aos quais as regras se devem aplicar), funcionando os primeiros como um diagrama dos segundos. A suspensão de uma regra no limiar entre *praxis* e gramática inscreve o jogo de espírito naquele labirinto caótico, jurídico-político, que é o *estado de excepção*. É nesse sentido que o jogo verbal, praticando um

No sentido em que a tentativa, obsessiva, de fixar traços genológicos menos precários parece corresponder à súbita destruição do esforço de modelização anterior. Exemplar nesse sentido, o eixo Lucaks-Adorno: o primeiro escrevendo, em forma de carta, um ensaio que tende para a definição de ensaio como uma forma de arte; o segundo, autor de um «ensaio sobre ensaio», capital no decurso do século, construindo a partir dos escombros da reflexão anterior. Poder-se-ia dizer que o estigma temporal, aquele resíduo que não se dissolve e o assimila às vezes à crónica, desempenha uma função fatal quanto à prova de duração do discurso ensaístico pelo tempo: o que coloca numa posição mais uma vez de excepção o ensaio de Lourenço.

Uso neste momento o termo «excepção» de modo genérico mas não impróprio. A meu ver, é nele, no labirinto semântico e conceptual da palavra, que se joga a *decidibilidade* — se assim se pode dizer através de um tecnicismo — do ensaio lourenciano enquanto ensaio. O que não é facto de pouca importância, se o que caracteriza a morfologia do ensaio parece ser justamente, pelo menos no horizonte da reflexão crítica, a sua indecidibilidade enquanto género que combina razão e invenção, o que inibe a possibilidade de uma classificação tipólogica homogénea. O ensaio do crítico — assumo aqui uma generalidade abstracta que funde vertentes literárias, culturalistas, políticas, históricas, etc. — surge do estado de excepção que é Portugal no tocante à sua história. Uma excepção tornada historicamente norma, o que, se por um lado demarca o seu modo de ser na modernidade, por outro encobre os seus traços excepcionais. Em «Portugal como Destino: Dramaturgia Cultural Portuguesa» (de 1998, época da Expo) — ensaio-chave porque actualiza a mais célebre «Psicanálise Mítica» vinte anos depois —, explicita o objecto, definindo-o com um significativo desdobramento adjectival, a «insólita excepção portuguesa» (Lourenço, 1999: 11) numa reflexão sobre as invariantes da posição histórica que Portugal assume perante a *communitas* ocidental e cristã da Europa pelo simulacro atlântico de Império.

Na apreensão do crítico que redeclina a história não como uma teleologia simbólica mas como uma genealogia que se compõe por descontinuidades, há uma providência que, no plano da forma e não da história, é tomada para construir o dispositivo analítico da particularidade portuguesa: o controlo «territorial» do texto — para usar uma metáfora jurídico-política do espaço (cf. Foucault: 152) — confere ao autor o «poder» da decisão soberana. Isto é, o autor de certo modo amplifica o seu poder de representação analítico da «excepção atlântica», para usar o conceito/figura que se pode extrapolar da reflexão sobre Portugal, exercendo a excepção — que não esqueçamos funciona formalmente como uma inversão do exemplo, como antiexemplo.

O ensaísta actua assim dentro de uma função de poder soberano que pelo uso da relação de excepção ou de bando, para usar o jargão do paradigma

A excepção portuguesa e a soberania do crítico

EDUARDO LOURENÇO E O ENSAIO COMO FORMA DO TRÁGICO

Roberto Vecchi

É SUFICIENTE COMPULSAR a monumental bibliografia «geral» do volume de Maria Manuel Baptista, com mais de nove centenas de recorrências de ensaios, para depararmos com algo de óbvio, mas que ao mesmo tempo continua a intrigar-nos: é impressionante a vastidão temática, o enredo de saberes, de questões de métodos, a própria complexidade da porosa heterodoxia de Eduardo Lourenço e a eleição de uma forma breve, discreta, com aparência humilde e contida do ensaio como motor de um dispositivo engenhoso como poucos para captar uma realidade que doutro modo teria definitivamente escoado. Esse desejo de «pensar tudo», como o definia Eduardo Prado Coelho (p. 121), a sondagem abissal dentro dos mundos textuais e contextuais da história e da cultura portuguesas parecem sempre expor uma dialéctica funcional e eficaz entre o infinito do pensamento e o finito da forma, embora na dobra auto-reflexiva o exercício seja sempre assumido como imperfeito, com uma margem trágica de impossibilidade de apreensão totalizadora. Não é por acaso que o tema atraiu uma parte considerável de atenção crítica: o que poderia ter de despojado e circunstancial revela-se uma eleição estrategicamente relevante, pensar tudo, dizer tudo — e com precisão contundente —, mas num espaço exíguo, essencial, adjectivo este que já evoca o núcleo que não se dissolve da lição pioneira — num Portugal de certo modo excêntrico aos debates filosóficos do centro da Europa — de Sílvio Lima em 1944.

Dizer tudo em poucas palavras é uma definição, aliás, de aforismo, como se fosse a forma em primeiro lugar que exibisse o paradigma indiciário, de rastros, que noutra época marcara a crise do pensamento sistemático. Mas seria impróprio medir o ensaio de Eduardo Lourenço pela dorsal do pensamento crítico que se concentrou na apreensão de um «género» problemático e em absoluto inapreensível — ao mesmo tempo decisivo para captar alguns movimentos subtis do aprofundamento e da radicalização da modernidade — como o ensaio. A genealogia crítica que o envolve configura-se frequentemente como autofágica.

NOTAS

[1] «Lourenço, Eduardo», *in* Tracy Chevalier (ed.), *Encyclopedia of the Essay*, Londres e Chicago, Fitzroy Dearborn Publishers, 1997, p. 496 ss.

[2] Em inglês, um dos dois volumes de tradução saiu por iniciativa minha — *The Little Lusitanian House. Essays on Portuguese Culture*, trad. de Ronald W. Sousa, Providence, Gávea-Brown, 2003. Agendada para o próximo ano está a publicação de uma colectânea de textos sobre Fernando Pessoa, da responsabilidade do mesmo tradutor e editora.

[3] V. o meu «O Ensaio Teórico *à la* Jorge de Sena», *Colóquio/Letras*, Lisboa, n.º 125/126, 1993, pp. 119-28.

[4] Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente 1 (1969-1976)*, 2.ª ed., Lisboa, Bertrand, 1981, p. 373.

[5] V. o meu «O Ensaio de Vergílio Ferreira», *in* Maria Joaquina Nobre Júlio (org.), *In Memoriam de Vergílio Ferreira*, Lisboa, Bertrand, 2003, pp. 93-101.

[6] «Lourenço, Eduardo», *in* Tracy Chevalier (ed.), *Encyclopedia of the Essay*, ed. cit., pp. 496-7.

ele explora no contexto especial europeu — o espaço cultural onde se sente melhor e onde o deixam ser um português ibérico em busca de um lugar na sua casa de ser. Daí o seu sentimento anti-Sérgio, se exceptuarmos a preocupação pedagógica de ambos.

Sobre Eduardo Lourenço, Vergílio Ferreira, ele próprio um grande ensaísta, apregoava tratar-se de uma das grandes expressões do ensaísmo moderno (e não falava obviamente apenas em termos portugueses). Escreve numa entrada de *Conta-Corrente*:

> Esteve aí o E. Lourenço. [...] Disse-lhe: «V. ainda não escreveu o SEU livro. [...]» Calou-se. I-lo-á escrever? Sinto nele a pessoa mais capaz de realizar entre nós este tipo de ensaio. Os nossos ensaístas, regra geral, não criam, não arriscam: vivem à custa da criação dos outros. Carregam todos às costas um enorme ficheiro. Lourenço, as fichas tem-nas nas pregas de uma memória inteligente. Lembra um facto, uma ideia, e a ficha salta sem a procurar. De fazer inveja.[4]

Quase trinta anos depois, Vergílio ainda insistiria no seu receio. Na verdade, não há *o livro* almejado pelo autor de *Para sempre*, que nem o próprio Vergílio alguma vez escreveu[5]. Lourenço nunca o terá escrito porque afinal tem andado a vida toda a escrever páginas sem fim do mesmo livro. É como se a obra de Lourenço fosse um diário intelectual, o *Pensar* de Vergílio Ferreira, a parte pensante que Vergílio subtraiu à *Conta-Corrente* (dimensão que deveras nunca atraiu nem teve lugar na escrita de Eduardo Lourenço). Esse diário, esse livro, ele continua-o num acrescentamento imparável de páginas.

Quedo-me por aqui. Queria entretanto ainda, e finalmente, sublinhar a força inspiradora que a obra deste homem tem tido sobre mim ao longo dos anos. E não poderei deixar de referir que, no seu caso, não é apenas a obra porque poucos intelectuais têm tão próximo o ser e o escrever.

A minha atrás mencionada entrada sobre Eduardo Lourenço para a *Encyclopedia of the Essay*, terminava-a eu nos termos seguintes, que agora traduzo:

> O estatuto de Eduardo Lourenço entre os intelectuais portugueses não tem paralelo. A sua escrita combina uma vasta gama de qualidades — desde uma enciclopédica familiaridade com a filosofia, a história intelectual, a literatura e a arte do Ocidente até um conhecimento único e uma compreensão apaixonada da história da cultura portuguesa, bem como dos eventos políticos a nível nacional e mundial. O seu contagioso espírito jovem contrasta com um controlado sentido do trágico inscrito numa vívida mas *sage* prosa de um escritor e poeta de nascença.[6]

Obrigado, Eduardo Lourenço. Até às próximas páginas do seu Livro.

grafos. Porque o seu ensaio é conversa em monólogo de um cérebro ruminante que devora tudo à sua volta e tudo processa, realizando depois esse prodígio de um discurso coerente e estruturado que corre límpido, sem se preocupar com demonstrações pormenorizadas. Disse límpido, mas deveria mesmo ter dito transparente e luminoso.

Falei demasiado em cérebro. Falha minha. Uma característica do ensaio de Lourenço é o engajamento do coração no cérebro. Ou vice-versa. Essa capacidade de pensar não num analisar distante, antes num pensar senti(n)do. De algum modo o *Verstehen* alemão, só que de género peninsular crescido em França. A sua referência fundamental é Montaigne, mas Pascal está presente com esse seu lembrar das duas vertentes do compreender que se não podem desligar. Viaja no tempo e na memória com o coração atrelado à inteligência. Como Ortega achava que apenas os ibéricos podem fazer, pois acreditava que só a alma ibérica seria capaz de interligar a inteligência com a emoção (claro que, para ele, «ibéricos» significava apenas «espanhóis»).

Essa capacidade de sentir o mundo leva Lourenço a estar sempre em sintonia com ele. Se o coração está ligado ao cérebro, o interior está perenemente conectado ao teatro do mundo. Para além dessa capacidade de olhar, fora do comum, ele possui um grande ouvido. É vê-lo atento a seguir o que se diz nos incontáveis congressos em que já participou. Nada lhe escapa. Ouve e regista. Processa tudo no seu pensamento antropofágico. Servido igualmente por uma memória com capacidade para um número infinito de *megabytes*, arquiva tudo. Faz recortes cuidadosos de jornais e revistas, todavia nunca consegue arquivá-los em ficheiro físico, tocável. O seu sistema interior consegue, porém, fazê-lo a velocidades que os computadores hoje tentam imitar.

Tudo isso está patente nos seus ensaios. Eles são uma corrente de consciência, até porque constantemente lhe solicitam que fale ou escreva sobre este ou aquele tema. Assim, Eduardo Lourenço apenas dá seguimento a esse fluxo, para qualquer mortal estonteante, mas para ele normal, de deixar saber aos outros o que vai no seu interior, no labirinto da sua soledade, o que pensa e sente ele dos dados do mundo que lhe entraram pelos sentidos e passaram pelo crivo do seu íntimo após serem filtrados pelas perguntas, dúvidas, desejos, ansiedades e perplexidades de se ser humano, demasiado humano ou para quem nada humano é alheio.

É um viver ensaiando. Um escrever para compreender. Uma escrita de autognose. A sua reflexão sobre Portugal é um pensar o seu percurso individual no nosso colectivo. Em paráfrase, diríamos: *tout comprendre et sur tout essayer*.

Eduardo Lourenço não é Aristóteles, é Platão. Não é Descartes, é Pascal. Não é Nietzsche, é Kierkegaard. Herdou uma metafísica do universo essencialmente moderna que compreendeu o seu trágico com Nietzsche mas nunca desistiu de uma réstia de esperança no mistério de ser-se humano, mistério que

outros três, pois tencionava escrever também sobre Jorge de Sena, António José Saraiva e António Sérgio.

Sobre Lourenço, disse ser «the quintessencial Portuguese essayist», inserido na melhor tradição ibérica com elementos reminiscentes de Ortega y Gasset e Miguel de Unamuno. Mas confesso que essa alusão era fundamentalmente para ajudar o leitor inglês a situar-se, já que em regra para além desses dois nomes mais nada conhece sobre a Ibéria em termos de pensamento. Porque, verdade seja dita, o ensaio de Eduardo Lourenço é o ensaio de Eduardo Lourenço. Conhecedor de Gasset e Unamuno, como de tudo o mais que possa parecer importante no mundo ibérico, desde jovem Eduardo Lourenço conversou com os grandes do seu tempo sobre o pensamento dos europeus que marcaram este seu tempo, mesmo os falecidos, os hoje desdenhados por muitos multiculturalistas como *dead white males*. Com a diferença — não insignificante — de o ter feito quase só em português; daí que a sua conversa com eles tivesse resultado em conversa para nós, público português, já que só tardiamente têm surgido algumas traduções da obra de Lourenço[2]. Mas quem com isso perdeu foi o público não lusófono.

O ensaio de Eduardo Lourenço revela um pensamento cintilante. Escrevi já noutro lugar que os seus olhos devem ser como os das moscas, com seiscentas faces, permitindo-lhe uma visão panóptica do mundo com pelo menos a mesma rapidez. Curiosamente a sua escrita resulta não em avalanche, ou catadupa, mas em discurso que flui abundante e simultaneamente sereno, sem convulsões. Também sem rasuras nem emendas. Basta olhar para os seus manuscritos e ver como a frase não hesita; as palavras seguem-se em linha recta e inimaginável constância caligráfica. Camilo não emendava porque não tinha tempo. Jorge de Sena não emendava porque, orgulhosa mas erradamente, achou sempre que não era preciso, e a sua Mécia confirmava[3]. Eduardo Lourenço não emenda porque, de facto, não é necessário. E nem pára para uma citação. Não há desvios. Se as suas frases parecem hipertextos sugerindo *links*, não existe qualquer mudança de cor nas palavras ou expressões para o leitor clicar. É um texto integrado sem níveis diferenciados, contínuo, recto e plano como as linhas rectas da luz, que em última análise são onduladas. Parecendo rectas, são curvas e daí uma certa afinidade com um barroco, porém sem nunca meramente se comprazerem na forma, que lá está por inerência. É a própria ideia que brilha com fulgor e nem folhagem se lhe vislumbra. As ideias, sim, essas enrolam-se e desenrolam-se, encadeiam-se umas nas outras, formando um labirinto onde o fio de Ariadne está sempre iluminado e por isso visível.

O discurso não é interrompido por notas de rodapé. Na verdade, Eduardo Lourenço não cita, alude. Menciona. Muitas vezes obliquamente. O leitor habituou-se a ter confiança na memória dele e segue em frente procurando não perder o fio à meada do raciocínio. Deixa as referências ao cuidado dos biblió-

O ensaio à Eduardo Lourenço

EXISTO, LOGO PENSO (E SINTO)

Onésimo Teotónio Almeida

SINTO-ME IMPELIDO a fazer, logo no primeiro parágrafo da minha curta intervenção neste colóquio sobre Eduardo Lourenço, uma referência a Woody Allen. Estou nisso à vontade, pois sei quanto Eduardo Lourenço admira o cineasta filósofo. (Sim, filósofo. Nelson Goodman, o famoso filósofo de Harvard, citou-o no seu livro *Ways of Worldmaking* como se de Kant ou Heidegger se tratasse, sem o menor sinal de ironia.) Na verdade, falar do autor estando ele próprio presente deixa-me completamente inibido. Interroguei-me e interrogo-me de novo neste momento: que venho eu aqui fazer? Glosar a obra de Eduardo Lourenço quando a sua escrita é um espaço aberto e ele pode melhor do que ninguém, tal como Pessoa fez sobre si próprio, explicar-se em pleno? Por isso o recurso a Woody Allen vem mesmo a propósito. No filme *Annie Hall*, uma fila de gente está à espera de comprar bilhete num cinema de New York. A câmara aproxima-se de um indivíduo exibindo ar de intelectual, assumido e presumido, e ouvimo-lo perorar para os circunstantes: «Marshall McLuhan disse isto, disse aquilo.» Perto dele, levanta-se uma voz: «Olhe lá, eu é que sou Marshall McLuhan e nunca disse nada disso!»

Por motivos que vão desses a outros congéneres, procurarei não interpretar Lourenço e limitar-me-ei a alguns comentários sobre a sua forma de fazer ensaio, ao fim e ao cabo desenvolvendo apenas algumas das afirmações por mim próprio feitas na entrada que sobre o nosso homenageado escrevi, há uma década e meia, para a *Encyclopedia of the Essay*[1]. Com efeito, por essa época solicitou-me Tracy Chevalier, responsável por essa iniciativa editorial inglesa, uma entrada geral sobre o ensaio português, acrescentando que, além disso, eu escolhesse alguns ensaístas portugueses que parecessem merecedores de entradas individuais e sobre eles redigisse um pequeno artigo. Cumpri, se bem que não tenha tido oportunidade de, para além do artigo principal, completar mais do que duas entradas sobre ensaístas. Foram estas sobre Vergílio Ferreira e Eduardo Lourenço, precisamente, ainda que tivesse prometido pelo menos

[21] *Ibid*., p. 65.
[22] *Ibid*., pp. 76-7.
[23] «Tempo Português», *Portugal como Destino*, ed. cit., p. 92.
[24] «Melancolia e Saudade», *ibid*., p. 97.
[25] «Da Saudade como Melancolia Feliz», *ibid*., p. 116.
[26] *Ibid*.
[27] *Ibid*., pp. 116-7.
[28] Teixeira de Pascoaes, «Os Meus Comentários às Duas Cartas de António Sérgio», *ob. cit.*, 1988, p. 109.
[29] Eduardo Lourenço, «A *Chaga do Lado* da Cultura Portuguesa», *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, Lisboa, Gradiva, 2004, p. 118.

só intuição as visões, no fundo semelhantes, dos nossos maiores poetas, de Camões a Garrett, de Pascoaes a Pessoa.»[27]

Embora enredado nas malhas de uma Saudade que quis, simultaneamente, nacional e universal, Teixeira de Pascoaes teve a visão, moderna por excelência, segundo a qual «[a] nossa crise é, sobretudo, de natureza moral. Resolvida esta, o resto nos será dado em excesso»[28]. Nos nossos dias, olhando agora a Saudade como um sentimento-mito construído ao longo da nossa história cultural e literária, Eduardo Lourenço refaz e reinventa esta construção imaginária, de que nós todos somos, a um tempo, sujeito e objecto. Assim se compreendem as suas palavras, que lembram as de Pascoaes, com que termino esta pequena reflexão: «O combate da nossa cultura consigo mesma [...] é o nosso verdadeiro combate. E é de não nos vermos ou de não merecermos ver-nos que nasce a melancolia cultural autêntica. Ela existe mas não pode ser vencida com a miragem de alheios espelhos. É nosso assunto. Quando o resolvermos, o resto nos será dado por acréscimo.»[29]

NOTAS

1 Eduardo Lourenço, «Da Literatura como Interpretação de Portugal», *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, 2.ª ed., Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1982, p. 126 (1.ª ed., 1978).

2 Idem, «Portugal como Destino: Dramaturgia Cultural Portuguesa», *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 83.

3 Cf., por exemplo, «Melancolia e Saudade», *ibid.*, p. 97.

4 «Da Literatura como Interpretação de Portugal», *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., pp. 85-126.

5 *Ibid.*, p. 93.

6 *Ibid.*, p. 97.

7 *Ibid.*, p. 105.

8 *Ibid.*, p. 107.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, pp. 107-8.

12 *Portugal como Destino*, ed. cit., p. 75.

13 *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 108.

14 *Ibid.*, p. 111.

15 *Ibid.*

16 Teixeira de Pascoaes, «O Espírito Lusitano ou o Saudosismo», *A Saudade e o Saudosismo (Dispersos e Opúsculos)*, ed. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 44.

17 Idem, *ibid.*

18 Cf. *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 113.

19 Cf. *Portugal como Destino*, ed. cit., p. 74.

20 *Ibid.*, p. 63.

com o tempo — tudo é urgência, a própria memória fica em suspenso — e tem como campo a imaginação (imaginação do pior), em que o real fica de fora. O *tédio*, pelo contrário, remete-nos para o real. Mais uma vez, Eduardo Lourenço convoca Pascoaes e Pessoa para exemplificar a imagem do tédio, a de Pascoaes, humilde e nua na sua «Canção Monótona», indiferente à alegria ou à tristeza dos dias, de que transcreve alguns versos, a de Pessoa, com o tédio gélido, verificação sem concessão nem resignação do sem sentido da vida, que percorre os versos, também transcritos, de «Tabacaria»[24]. Quanto à tristeza, esta tem uma causa ou motivo, real ou suposto, o que a diferencia da melancolia, em que o que ela fala ou o que fala nela está fora da esfera empírica. É este *novelo afectivo*, a forma como cada um destes conceitos se entretece entre si, como uma teia que dificilmente se consegue deslindar, que parece apaixonar o ensaísta. Não admira, pois, que, no desenrolar deste seu ensaio, se centre no texto de D. Duarte, o qual, se elabora a primeira meditação sobre a saudade, considera-a uma entre outras afecções da alma, como tristeza, tédio, nojo e melancolia, advertindo Eduardo Lourenço, desde logo, que não encontra nesta primeira imagem da saudade, ao contrário da longa tradição posterior, os traços quase hagiográficos que a ideia de saudade revestirá mais tarde, até se tornar o supremo ícone da cultura portuguesa. Será entre o nojo, o pesar, o desprazer e o aborrecimento que se tratará da saudade, transpirada de uma intuição que será desenvolvida por D. Francisco Manuel de Melo, que conferirá a este sentimento-ideia um sentido simultaneamente singular, universal e transcendente. Será em «Da Saudade como Melancolia Feliz» que Eduardo Lourenço afirmará que os portugueses, habituados a tal ponto pela saudade, fizeram dela uma espécie de enigma, essência do seu sentimento da existência, a ponto de a transformarem num «mito», em que já não somos nós que temos saudade, mas é ela que nos tem a nós. Jogando, ainda, com as noções de tristeza, nostalgia e melancolia, o ensaísta encaminha o leitor para a interpretação de Teixeira de Pascoaes, segundo ele, o poeta que melhor do que ninguém mitificou o sentimento da saudade com *Regresso ao Paraíso*, em que o regresso «é obra da saudade, que subtrai a nostalgia ao sentimento da pura perda ou ausência, confiando-lhe a missão de transmudar a perda em vitória de sonho»[25]. Só então ensaia uma definição de saudade: «É a esta sensação-sentimento de ardermos no tempo sem nele nos consumirmos que propriamente chamamos 'saudade'»[26]. E mais à frente: «A saudade (que mais podia ser?) é apenas isto: a consciência da temporalidade essencial da nossa existência, consciência carnal, por assim dizer, e não abstracta, acompanhada do sentimento subtil da sua irrealidade. [...] Talvez, simplesmente, porque, como povo, feliz na sua inconsciência, que é a da vida, não se resigne a que nada fica de nada, como disse Unamuno. Quando nada resta de nada, fica ainda o tudo desse nada. É isto que vivemos como saudade, unindo numa

poética e cultural, em que, por vezes, é impossível ou vão separá-las, embora não tenham o mesmo conteúdo sentimental nem a mesma função enquanto ontologia inseparável da figura de Portugal e da visão que cada um atribui ao nosso destino. E explicita:

> O Portugal de Pascoaes, como a saudade com que se identifica e recobre, não só estão fora do mundo, como são, de algum modo e radicalmente, *antimundo*. O Portugal de Pessoa, como história, política e cultura, também deixou de estar num tempo digno desse nome, mas [...] continua a percorrer os mares e os tempos que foram seus para atingir uma *outra margem* de que a história foi apenas antevisão, «esgar e assombro». É a mitologia portuguesa no seu conjunto — desde Ulisses a Viriato, de Nun'Álvares a D. Sebastião, de Bandarra a Vieira — que deve despertar da sua «falsa morte», abandonar a sua pequena casa lusitana e fundir-se, como outrora o fizera em nome de um Cristo conquistador, travestido pelo fanatismo e pela ignorância, num império que não possa morrer, o da «guerra sem guerra», onde conheceremos, por fim, o nosso verdadeiro nome.[22]

Para a reabilitação de Teixeira de Pascoaes, para além deste ombrear do poeta do *Sempre* com Fernando Pessoa, concorre também a própria indagação de Eduardo Lourenço acerca da Saudade, vislumbrada como palavra-mito, de que se ocupa sobretudo nos textos que enformam a *Mitologia da Saudade*, transformando-se, ele próprio, num dos principais intérpretes contemporâneos desse fenómeno, de que Pascoaes é um dos principais pensadores. Assim, tenta o ensaísta precisar o termo *Saudade* frente a outros que lhe são afins, como *melancolia*, *tristeza*, *angústia*, *tédio* e *nostalgia*, num labirinto de conceitos que, escavados texto a texto, demonstram a complexidade afectiva deste sentimento e, sobretudo, o modo como o inventámos como ficção.

Em «Tempo Português», partindo do pressuposto de que a *nostalgia*, a *melancolia*, a própria *saudade*, reivindicada pelos portugueses como um estado intraduzível e singular, são sentimentos ou vivências universais, Eduardo Lourenço parte para a sua respectiva caracterização: «A melancolia visa o passado como definitivamente passado [...]. A nostalgia fixa-se num passado determinado [...], mas ainda real ou imaginariamente recuperável. A saudade participa de uma e de outra, mas de uma maneira tão paradoxal, tão estranha — como é estranha e paradoxal a relação dos Portugueses com o 'seu' tempo —, que, com razão, se tornou um labirinto e um enigma para aqueles que a experimentam, como o mais misterioso e o mais precioso dos sentimentos»[23], mais da ordem do sonho do que do real, sem nada de trágico, onde se inventa o passado como paraíso pela recusa do que se chama a realidade. Já em «Melancolia e Saudade», explicita que a *angústia* não suporta o «jogo»

cindível para que Portugal viva, entre os outros países, uma vida própria e bela, independente, portanto. [...] As nações pequenas só podem opor às tendências absorventes das grandes nações, como defesa da sua independência, o carácter, a originalidade do seu espírito activo e criador, a autonomia moral»[16]. Desta forma, insiste Eduardo Lourenço, a *diferença* que nos separa e nos une a tudo o resto é cantada como natural e valiosa presença própria, sem exaltação egoísta, nem descabido rebaixamento. Para o poeta, o sonho de uma nova Era Lusíada, em que Portugal seria, pela Saudade, o novo guia da humanidade, só comparável ao Quinto Império de Pessoa, não é mais do que a consequência inevitável deste ressuscitar das nossas qualidades intrínsecas. Despertas estas, assegura Pascoaes, «Portugal dará, pela segunda vez, alguma cousa de novo à civilização europeia»[17]. Mas o que parece impressionar Eduardo Lourenço é a universalização do verbo pascoaesiano, que, na brumosa paisagem portuguesa, microcosmo do Universo, decifra e inscreve o drama da Criação inteira, na permanente aventura do espírito humano em busca de si mesmo. Será esta realeza poética e como que profética de que goza Pascoaes em 1912 que constituirá, na visão de Eduardo Lourenço, um desafio para Fernando Pessoa. Segundo o ensaísta, o anúncio do super-Camões significa apenas que a visão simbólica de Pascoaes e do Saudosismo deveria ser *superada* por uma outra, e superada à maneira de Hegel (tão citado no seu ensaio crítico-profético), quer dizer, elevando-a à consciência de si mesma, mas conservando-lhe a intuição de base, o núcleo neo-platónico[18].

A verdade é que, para o autor d'*O Labirinto da Saudade*, Pascoaes e Pessoa conceberam, às portas do século XX, a empresa de *imaginar* um destino para Portugal[19], num tempo português de tipo novo, nem passado, nem presente, nem futuro, apenas serenamente *intemporal*, só ultrapassado definitivamente no pós-25 de Abril, quando a ideia de um destino para Portugal se vê substituída pela de um Portugal que não tem outro destino senão o de si próprio, ou seja, o de Portugal como destino. As aproximações entre Pascoaes e Pessoa, no que os une e os distingue, vão-se entrelaçando num discurso crítico que visa interpretar, à luz da cultura portuguesa, a importância das imagens deixadas, no imaginário cultural português, por estes dois grandes vultos da nossa história literária. Lembra-os, conjuntamente, por exemplo, quando se refere à República como um acontecimento «sebastianista», em que uma nova era se abria para Portugal, momento «republicano» vivido intensamente por ambos os autores[20]; retoma-os para lembrar que o Portugal de então, o Portugal real, rústico, pobre, politicamente imerso em convulsões anedóticas, sofrendo as repercussões da Europa, só reterá das *rêveries* de Pascoaes e de Pessoa o que pode ensartar no seu ramalhete de nacionalismo ancestral[21]; entrecruza-os, inclusive, a propósito da saudade, ao afirmar que as suas visões desse sentimento-ideia enraízam na mesma matriz histórica,

e operante a intuição moderna por excelência que faz do homem (ser imaginante e imaginário) a substância mesma da Realidade»[13]. É por essa osmose constante entre o homem e a realidade que, para Pascoaes, só o *absolutamente irreal é real* e é em consonância com esta visão que o poeta d'*As Sombras* evoca a realidade pátria como *Pátria-Saudade*. Na interpretação de Eduardo Lourenço, é dessa modernidade peculiar que derivam dois aspectos fundamentais do imaginário pascoaesiano: o primeiro, é o da *elevação ao universal* da *particularidade* — a tonalidade saudosa — com que somos supostos viver a nossa relação com o Tempo; a segunda, é o do pendor «futurizante» dessa mesma Saudade, visão de fogo que nega a interpretação simplista da Saudade como passadista. Para sublinhar este último aspecto, cita Eduardo Lourenço o célebre aforismo do *Verbo Escuro*: «O futuro é a aurora do passado.» Foi com estes pressupostos que Pascoaes pôde mitificar a pátria como criadora Saudade, outorgando-nos o estatuto de Povo-Saudoso.

Uma outra forma de reabilitar o nome de Teixeira de Pascoaes é a consideração da sua obra como uma das raras que, entre nós, escapam à envenenada tentação do *ressentimento cultural*, com o consequente complexo de inferioridade, facilmente transmutável *no seu contrário*, sistema de extremos opostos que parece caracterizar a nossa cultura. Não há, no autor de *Marânus*, segundo o ensaísta, nenhuma obsessão de comparativismo: «Na sua evocação incandescente, delirada do Universo, as nossas coisas — *paisagem* ou *gesta humana*, Marão ou Nuno Álvares — têm o seu lugar próprio, análogo a outros, mas inconfundível.»[14] E, a comprová-lo, transcreve quadras do poema «Sombras», do livro com o mesmo nome, em que o poeta canta o *seu* rio, como outros grandes poetas cantaram os deles, num mesmo nível de igualdade. Lembremos aqui apenas duas quadras:

Ó Sena, Eurotas, Tibre! Grandes águas!
Que à voz de Homero, de Hugo e de Virgílio
Juntastes o clamor de vossas mágoas...
Pegos de drama e dor, margens de idílio!

Ó meu Tâmega obscuro, água dormente...
Ó rio, à noite, a arder, todo estrelado!
Água meditativa, ao luar nascente,
Água coberta de asas, ao sol-nado! [15]

Diga-se, aliás, que esta posição de Teixeira de Pascoaes vem ao encontro das palavras da primeira conferência da sua campanha saudosista, «O Espírito Lusitano ou o Saudosismo», quando este afirma: «Fazer reviver no povo português a alma portuguesa é o que nós sonhamos, porque tal cousa é impres-

genial jamais saída da imaginação lusíada — a da *Pátria-Saudade* de Teixeira de Pascoaes»[8].

Desde logo, o nome de Pascoaes surge ligado ao de Pessoa, no que as suas aventuras poético-espirituais contêm de diálogo-combate mais fundo e complexo sobre esta temática, e Eduardo Lourenço sugere, até, de forma desassombrada, como fará noutras passagens da sua obra, quanto Pessoa deve a Pascoaes. Diz o ensaísta: «Em última análise, a aventura de Pessoa é uma tentativa — bem lograda, mas não de todo triunfante — para reestruturar, em termos adequados ao seu génio próprio e a um tempo de tecnicidade cosmopolita, o misticismo sem sombra de má consciência poética nem linguística, do autor inspirado de *Regresso ao Paraíso* e *Marânus*.»[9] Centra-se, pois, Eduardo Lourenço na perscrutação da imagem da pátria subjacente à poética de Pascoaes. Diferentemente de Junqueiro, para quem a pátria é a pátria histórica visível, o autor da *Arte de Ser Português* subtrairá a mesma pátria à História, para a instalar no seu ser ideal, «que é simultaneamente a transmutação idealizante e idealista mais genial que o tema *pátria* acaso inspirou»[10]. Sintetiza o autor de *O Labirinto da Saudade*:

> Este Portugal dos fins do século XIX, princípios do XX, medíocre, mendigo político da Europa, assistirá estupefacto e incrédulo a uma operação de magia poética incomparável destinada a *subtraí-lo para sempre* àquele complexo de inferioridade anímico que a Geração de 70 ilustrara com tão negra e fulgurante verve. O verbo de Pascoaes rasura ou dissolve a nossa pequenez objectiva, onde enraízam todos os temores pelo nosso futuro e identidade, instalando Portugal, literalmente falando, *fora do mundo* e fazendo desse *estar fora do mundo* a essência mesma da Realidade.[11]

Em 1978, sente ainda Eduardo Lourenço a necessidade de condenar as simplificações abusivas com que amiúde se tem lido a experiência poética de Teixeira de Pascoaes, acusado, muitas vezes, para quem nunca o leu a sério — diz o ensaísta —, de abundância, aparentemente informe, do seu verbo, de utilizar um reportório de imagens estereotipadas, de se deixar levar pelas suas obsessões imagísticas constantemente reiteradas, de se abandonar à inspiração mais difusa, enfim, de «sofrer de pouca arte», como apontou o próprio Pessoa. Como sublinha Eduardo Lourenço, noutro contexto, para além do facto de Pascoaes e Fernando Pessoa nunca se terem amado nem compreendido, talvez «porque visassem a mesma coisa de maneira diversa e, no fundo, dialecticamente convergente»[12], as ditas simplificações abusivas da obra pascoaesiana resultam inoperantes enquanto não se compreender o sentido da verdadeira *modernidade* de Pascoaes, intrínseca e não aleatória. Como o próprio ensaísta refere, «[*e*]*m poesia alguma portuguesa se encontra encarnada*

Lourenço confere a Teixeira de Pascoaes e ao corpo-sombra da sua mística Saudade um lugar único e isolado, constituindo este, por si só, uma quarta etapa entre os cinco grandes momentos da autognose nacional levada a cabo pelas gerações mais representativas do século XIX e princípios do século XX, ou seja, do primeiro romantismo, com Garrett e Herculano, ao modernismo, de que Fernando Pessoa lhe serve de exemplo. Desta forma, partindo da atitude inaugural, e de certo modo matricial, de Garrett, em que pela primeira vez *Portugal se interroga* ou se converte *em permanente interpelação para todos nós* perante essa nova entidade, a Pátria-Nação, nascida da revolução burguesa, e que modifica a relação do escritor para com a sua pátria, uma pátria *a ser feita* e não apenas *já feita*, numa postura de *confiança* de *perfil exaltante* na força regeneradora do regime liberal que esta primeira geração implantou no país, analisa Eduardo Lourenço o que chama o segundo momento da autognose nacional, representado pela célebre Geração de 70. Com ela, e com o estatuto de *desconfiança* com que os seus mais ilustres membros (Antero, Eça, Oliveira Martins) olham a realidade nacional enquanto *existência valiosa*, se coloca, com mais acuidade, aquilo que o ensaísta considera ser a «*obsessão temática capital* do século XIX: a de *repor* Portugal na sua grandeza *ideal* tão negada pelas circunstâncias concretas da sua medíocre realidade política, económica, social e cultural»[5]. Entrevendo o sentido da nossa aventura passada como *problemático*, esta geração vive, tragicamente, o sentimento de decadência de um povo marginalizado na História, convertido na «*lanterna vermelha das nações civilizadas*»[6]. Tentando, no curto espaço-tempo de uma vida, inventar-se outro, mais se automarginaliza dessa Europa mitificada, deixando, no imaginário colectivo português, a cruel imagem de um povo decadente, recebendo *passivamente* do movimento geral do que chama, extasiado, *A Civilização*, tudo, sobretudo *ideias*, acessíveis como máquinas. A este sentimento de decadência vai responder a Geração de 90 do final do século, terceiro momento da autognose nacional, sob a forma neogarrettiana, imbuída dos valores espirituais finisseculares, com o Junqueiro de *Os Simples* e o *Só* de António Nobre, em que, como explicita Eduardo Lourenço, a interpelação a Portugal se amesquinha, e o país «torna-se um conglomerado de *diminutivos*, aceita-se e explora-se na sua folclórica miséria»[7]. Será necessário uma espécie de abalo sísmico da entidade pátria, como o provocado pelo *Ultimatum* — adverte o ensaísta —, para se assistir, num momento de exaltação, à *convergência* de todas as imagens da Nação. A encruzilhada finissecular colocará a pátria, agora *tema obrigatório*, como objecto supremo de vocação e invocação, em que o discurso pessimista convive com a exaltada declamação patriótica. Ora, é entre este terceiro momento de autognose nacional e o quinto e último momento da sua metamorfose, ou seja, entre a *Pátria* de Junqueiro e a *Mensagem* de Pessoa, que Eduardo Lourenço analisa «a invenção suprema — e porventura a mais

Eduardo Lourenço: Teixeira de Pascoaes e a Saudade

Maria das Graças Moreira de Sá

A ESSÊNCIA DA TESE defendida por Eduardo Lourenço, como grande ensaísta da literatura e cultura portuguesas da nossa contemporaneidade, tem sido a da *irrealidade* das imagens que de nós próprios fomos construindo ao longo dos tempos, que se enreda num complexo nó afectivo, por vezes labiríntico, a que o ensaísta acaba por chamar Saudade. Não admira, pois, que esse sondar pela nossa cultura, feito sobretudo através da nossa história literária, termine sempre num apelo, directo ou indirecto, à reinvenção de uma imagem em que nos possamos rever em termos realistas, ou seja, de uma imagem à nossa medida, de pequeno país no ocidente da Europa, com todos os condicionalismos daí decorrentes, sem «ressentimentos fúnebres» ou «delírios patológicos». «Chegou o tempo de *existirmos e nos vermos tais como somos*»[1], afirma no final de «Da Literatura como Interpretação de Portugal», n'*O Labirinto da Saudade*, publicado em 1978, quatro anos depois do 25 de Abril, ocasião privilegiada para repensar Portugal, confinado agora ao seu território de origem após cinco séculos de história imperial. E em *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade* finda o seu discurso, escrito em 1998, declarando que «Portugal está agora em situação de se aceitar como foi e é, apenas um povo entre os povos. Que deu a volta ao mundo para tomar a medida da sua maravilhosa imperfeição»[2].

É no levantamento das imagens *irrealistas* com que nos foi dado viver a nossa relação, enquanto portugueses, com o nosso país que Eduardo Lourenço, avançando juízos de valor sobre poetas e escritores da literatura pátria, penetra no imaginário saudosista de Teixeira de Pascoaes, deixando-nos páginas de aguda interpretação do poeta-filósofo e da sua concepção de Saudade, reabilitando, como num golpe de mágica, o nome do solitário de Amarante, valorização sempre presente na posterior escrita do ensaísta, que explicitamente o apelida, por diversas vezes, de «um dos maiores poetas portugueses»[3]. Assim, em «Da Literatura como Interpretação de Portugal»[4], Eduardo

a ele obsessivamente, em textos, conferências e, mesmo, livros. Palavra respondendo a outra, ambas *sereias*, ambas encantatórias, ambas *vozes poéticas*.

Com Eduardo Lourenço, *o signo canta*, pois, ao espelho, labiríntico, multiplicado em composição ao ritmo da qual *ensaio* e *literatura* dançam enlaçados num voluptuoso e identitário abraço, aquele «deix[ando-se] guiar» (*LA*, p. 102) por esta, confundindo-se com ela: *ensaio literário*, *literatura ensaiada*, canto dúplice e reflexivo sistematicamente retomado em novas vocalizações...

NOTAS

[1] Eduardo Lourenço, *O Lugar do Anjo. Ensaios Pessoanos*, Lisboa, Gradiva, 2004, p. 102. Por comodidade, todas as citações retiradas desta obra terão a sua localização indicada imediatamente a seguir, no corpo do texto, e com as iniciais do título (*LA*).

[2] Miguel Real, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Lisboa, QuidNovi, 2008. As referências das citações seguir-se-ão a elas no corpo do texto com as iniciais da obra (*ELCP*).

[3] Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, D. Quixote, 1978, pp. 86-7.

[4] Idem, *ibid*., pp. 90-1.

[5] Cf. Annabela Rita, *Eça de Queirós Cronista — do 'Distrito de Évora' (1867) às 'Farpas' (1871-72)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1998, pp. 177-200. Mas também toda a mitologia nacional dominada pelo messianismo, sebastianismo ou V Império.

[6] Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 96.

[7] Miguel Real, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, ed. cit., p. 111.

[8] Eduardo Lourenço, *Fernando Pessoa, Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, Gradiva, 2008, p. 14. As próximas referências de citações mais longas serão integradas no corpo do texto com as iniciais *FPRB*.

[9] Cf. *LA*, em especial, pp. 127-35.

[10] Cf. *LA*, em especial, pp. 37-51.

[11] Refiro-me à obra *A Câmara Clara* (1980), de Roland Barthes.

[12] Jean-Yves Pouilloux, «Essai», in *Dictionnaire des Genres et des notions littéraires*, pref. de François Nourissier, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 268-9.

Se a perspectiva positivista (dominante em muitos autores abordados por Eduardo Lourenço) já reconhece o *lugar de observação* como decisivo no plano interpretativo, analítico, afirmando isso, por exemplo, no *incipit* d'*As Farpas* (1871) com a interpelação ao leitor «Aproxima-te um pouco de nós, e vê», a contemporaneidade vai encarar esse lugar de observação como inexistente, ou de instituição consciente e deliberada, gerado na volição («gostava de me colocar num lugar imaginário de onde me fosse possível situá-lo e compreendê-lo», *LA*, p. 147), dissolvido na multiplicação perspéctica, duplicando e/ou equivalendo à heteronímia literária.

Já antes, Montaigne (1533-1592), referência decisiva na história do género *ensaio*, sublinhava neste a *tentativa* intelectual, por contraste com uma *atitude de tese*, a sua independência de um sistema e a sua dimensão estética, assim como a sua vinculação a uma figura autoral que nele se reflectia, *projectando-se* no discurso e informando-o, com isso, de *intimismo*. Como diz Jean-Yves Pouilloux:

> Vraie ou fausse modestie, l'essai donne le livre qu'il nomme pour une tentative, sans prétentions de maîtrise ou de magistrature [...]. Le noble Montaigne trouvait dans ce titre quelque excuse pour un gentilhomme [...] se promener au jardin des Muses [...]. 'Je propose les fantaisies humaines et miennes, [...] non comme arrêtées et réglées par l'ordonnance céleste' (I, LVI), dit-il pour définir son entreprise, assez amoureux de la liberté pour revendiquer pour lui-même celle de changer d'opinion, fidèle au provisoire et à la diversité des humeurs et des pensées. [...] Seconde signification [...]: l'essai se donne comme une épreuve de soi à travers de ce qu'on écrit. [...] L'enregistrement obstiné des réfléxions vagabondes [...] témoigne-t-il d'un éxercice ininterrompu du questionnement, à travers lequel se lit la recherche d'un homme qui se donne à lire [...].[12]

Na modernidade, a *ensaística* torna-se, mais do que legítima no plano epistemológico, necessária, imperiosa, até, a única *atitude de conhecimento* fidedigna e verdadeira: ontologicamente inapreensível, o objecto impõe-se como apenas susceptível de aproximação cognoscente, restando ao sujeito contorná-lo com sucessivas observações, perspectivá-lo de diversos lugares, *ensaiar* o exercício de conhecimento, e, quando for o caso, aderir empaticamente a ele e fundir-se no movimento que pressente agitá-lo interiormente. Nessa adesão, alguns elevam-se na estesia e atingem uma dimensão estética inequívoca, conquistando-nos para essa relação *interdiscursiva*, espectadores e comungantes do ofício amoroso da leitura. É o que acontece com «Eduardo Lourenço — crítico literário» (para retomar a componente da sua obra destacada no título desta comunicação), cuja leitura mais assertiva de autores que a favorecem cede ao fascínio da estranheza de Fernando Pessoa, regressando

e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa (1983), *Fernando, Rei da Nossa Baviera* (1986), *O Lugar do Anjo* (2004), para não referir outros títulos, demonstram esse exercício de revisitação e confirmam Pessoa como autor privilegiado pelo olhar do ensaísta, figura pregnante na sua obra. E os *esboços* tendem a compor uma *exposição imaginária* de *hipóteses retratistas*, mais do que testemunhando um progresso reflexivo, dando conta de momentos, de encontros, de percepções, de *flashes* de feliz efemeridade onde cintila aquele *punctum* que Barthes entrevia em fotos de outrora[11], no caso, *punctum* informado de intencionalidade autoral, de alteridade identitária, brilhante na sua codificação, *cristalizações* (tomando de empréstimo a palavra a Cesário):

> «Custa-me imaginar que alguém possa um dia falar melhor de Fernando Pessoa que ele mesmo. Pela simples razão de que foi Pessoa quem descobriu o modo de falar de si tomando-se sempre por um outro. E como os deuses lhe concederam um olhar imparcial como a neve, o retrato que nos devolve do fundo do seu próprio espelho brilha no escuro como uma lâmina. Quando encarnada em figuras que parecem vivas — e ele supunha mais vivas do que ele — essa descoberta de si como outro, convertida em jogo da sua verdade, tornou-se Heteronímia. Talvez nada melhor do que essa palavra abstrusa de sua invenção, tornada hoje quase popular, indique a que ponto um dos mais estranhos espíritos do século XX se converteu num *mito*.» (*FPRB*, p. 9.)

Cristalizações sempre diversas do original e entre si, como Eduardo Lourenço reconhece epigraficamente no seu *Fernando Pessoa, Rei da Nossa Baviera* (2008), citando o *Livro do Desassossego*: «Só na água dos rios e dos lagos ele podia fitar seu rosto. E a postura, mesmo, que tinha de tomar era simbólica. Tinha de se curvar, de se baixar para cometer a ignomínia de se ver.'» (*FPRB*, p. 9.) Como Narciso, Fernando Pessoa «curva-se», posição que o *outra*, mas ambígua: de «ignomínia», talvez, mas de homenagem, também, a si e aos seus.

Essa *exposição* dos *esboços* de Fernando Pessoa, para já não lhe mencionar o desdobramento heteronímico, tem para Eduardo Lourenço como único princípio ordenador a emoção da leitura, o prazer de *inteligir* ao sabor das circunstâncias. Uma *exposição* anelante de ser, por sua vez, assim visitada por nós. Em cumplicidade.

Tudo isso fará do *Livro do Desassossego*, para Eduardo Lourenço, sintoma de uma crise da Literatura e da Cultura Ocidentais: «é a armadilha absoluta, a visão da escrita como agonia da escrita. [...] Virado de certa forma sobre si, enquanto livro impossível, inacabado e inacabável, o *Livro do Desassossego* é o livro da conversa infinita.» «Este *Livro*, não tanto um livro como a cinza dos livros todos tornada luz» (*LA*, pp. 102 e 106).

Dos 'duplos' demoníacos de Hoffmann a Dostoievski, dos pseudónimos de Kierkegaard às máscaras de Browning, até o 'je est un autre' de Rimbaud, é larga a lista dos que se viveram sem a salvadora crença que durante séculos nos inculcaram como feitos à imagem de Deus e, como ele, unos e virtualmente imortais. Mas também, de portas adentro, Pessoa foi o termo de um claro processo de 'heteronimização' que tem as suas raízes em Garrett e já quase uma configuração pessoana em Eça de Queirós (Fradique), sem esquecer, naturalmente, os 'dois' Anteros que, em silêncio, devoraram o verdadeiro. A criação de Fradique Mendes e, sobretudo, *o espírito do seu retrato*, como personagem de alma múltipla, capaz de esposar com igual paixão e indiferença religiões, metafísicas, costumes alheios, perfeito 'dandy' da verdade inacessível, anuncia e desenha já o espaço de um *heteronimismo cultural* de que Pessoa será, justamente, o mítico coroamento.» (*FPRB*, pp. 15-6.)

E, por isso, Eduardo Lourenço regressa obsessivamente a ele, renovando a abordagem, buscando-lhe novos ângulos, diversos ou concordantes, correspondendo ao *jogo* proposto por Pessoa[9], jogo feito de «exercícios do olhar» (*LA*, p. 98). Esvaziado de centro semântico, de uma *verdade* interior e matricial, como a *letra* (Literatura, Cultura), nacional ou ocidental, é signo vazio desafiando a ousadia do preenchimento, a tentativa de atribuição de sentido[10], a construção interpretativa, máscara anelante de rosto e irremediavelmente sem ele, trágico na sua *esfíngica apresentacionalidade*, vocacionado para a diversidade, a heterogeneidade, a poliédrica especularidade. «[F]icção silenciosa em busca de nome, à procura de todo o mundo e de ninguém» (*LA*, p. 103):

«Apesar da sua obsessão pela realidade misteriosa do tempo, a poesia de Pessoa deve a sua originalidade mais profunda e os seus sortilégios a uma paradoxal neutralização do Tempo. Nem o Tempo nem a Morte são objecto de verdadeira experiência. É do sentimento original da sua *irrealidade* que toda a poesia de Pessoa recebe o impulso. O poema nasce como manifestação, ao mesmo tempo sensível e intelectual, de uma ausência radical de sentido para o que nós chamamos comummente o Tempo e a Morte.» (*LA*, p. 111-2.)

«Tomemos Pessoa à letra como ele o desejava e como se deve fazer sempre, sem temor de o trair, pois nele atrás da letra há sempre outra letra, e é entre as duas ou para além delas que temos de navegar. 'Em suma, quem sou eu quando não jogo?'» (*LA*, p. 127.)

Cada regresso a Pessoa constitui, pois, um momento de releitura em que Eduardo Lourenço *ensaia* novo *esboço retratista*: *Fernando Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente* (1973), *Tempo e Poesia* (1974), *Poesia*

«O milagre-Pessoa não foi o de converter em lugar-comum da nossa cultura a evidência sempre suspeitada de que cada um de nós é sempre feito de mais pedaços do que há em toda a jarra humana. O milagre digno de memória foi o de ter, paradoxalmente, *unido* o imaginário português, não apenas em volta de si próprio mas do que buscava, novo Ulisses no oceano da alma moderna inconformada com o seu tormento e fragmentação incuráveis.» (*LA*, p. 9.)

Ou diz «da poesia de Pessoa ele mesmo», que é «glosa perpétua desse espaço crepuscular entre consciência do mundo e sonho do mundo, que é também o de um simbolismo consciente de si mesmo» (*LA*, p. 99). Ou, ainda:

«A tomada de consciência da nossa situação como enigma é aquilo a que, na poesia de Pessoa, se chama mistério, origem da nossa intranquilidade ontológica, mas também desafio a enfrentar e, se possível, a vencer. Retomando os despojos de Fausto e sob o modo mais tradicional possível [...], Pessoa vai fazer face a esse mistério através de uma epopeia poético-metafísica de essência romântica, levada ao extremo de um discurso de aparência e de natureza filosóficas. As aporias da consciência filosófica características da segunda metade do século XIX e do início do século XX — conflito entre a consciência e a vida, a inteligência e a acção, a inteligência e o amor, o bem e o mal, a consciência e a inconsciência — tornar-se-ão para Fausto a aposta de um drama intelectual em que é o sentido da vida que está em jogo.» (*LA*, pp. 61-2.)

Eduardo Lourenço encara, assim, Fernando Pessoa como *ponto de chegada* de um itinerário poético, estético e mesmo cultural, seduzindo pela *estranheza*, mas também como potenciador de compreensibilidade, factor de entendimento do sentido da trajectória do pensamento e do imaginário ocidentais, favorecendo a identificação de *linhagens* estéticas, quer no âmbito nacional, quer no que o envolve, constelações expressivas de uma *caminhada*, de *uma viagem da escrita* conduzindo, afinal, o que poderia parecer movimento caótico «de alguém definitivamente perdido»[8], embora *esplendoroso* (para evocar outro título do nosso ensaísta).

«É vão fingir que não sabemos que o 'mito-Pessoa', tanto em si como no seu estatuto poético de amplitude hoje universal, repousa essencialmente na encenação prodigiosa a que Pessoa submeteu o seu radical sentimento de *inexistência*. Refiro-me à comédia dos Heterónimos, que tanta tinta — e raramente boa — tem feito correr. O célebre 'drama em gente', a invenção dos *Pessoa-outros* destinados a cumprir pelo único que havia os sonhos de felicidade ou grandeza imaginárias que só de os pensar o destruíam, é o último acto do longo processo de dissolução do Eu inaugurado pelo Romantismo.

camente representada por Camões[5], transmite-se à Geração de 70, declinando progressivamente no decadentismo vencidista e finissecular:

> Nas famigeradas *Conferências do Casino* e no que delas se seguirá, não é apenas a mera realidade *histórico-política* de Portugal que vai ser questionada ou quem questiona os actores das Conferências: é *a totalidade do seu ser histórico-cultural*. [...] Nunca uma geração portuguesa se sentira tão infeliz — tão funda, sincera e equivocamente infeliz — por descobrir que pertencia a um povo *decadente*, marginalizado ou automarginalizado na História [...].[6]

No ocaso a que assistimos e que vivemos, a irrealidade e a morte dominam a vida, as consciências e a escrita:

> [...] em 1957, Eduardo Lourenço conclui que, face à «irrealização progressiva da condição intelectual do homem do Ocidente», isto é, face à quase total separação entre o homem e a realidade genuína (o ser ontológico), mediatizada esta por via [...] [da] abstracção racional, a poesia perdeu as suas originárias preocupações esfíngicas de iluminação intuitiva da realidade para se tornar contemporaneamente num «anti-discurso absoluto» [...]. Hoje, que se perdeu «a fome da água viva», «o absolutamente real», que, como luz e sombra, inspirava os poetas, a poesia «está-se tornando num espelho de gelo sobre o qual bóiam inúmeros cadáveres de palavras cintilantes». O irrealismo é a actual condição da poesia, é a «poesia pura», «tão ardentemente cultivada desde os românticos alemães». Porém, se, com o romantismo, o irrealismo poético fazia sentido comparativamente com a poesia discursivista do século XVIII, no século XX o irrealismo poético (isto é, a falta de iluminação divina e humana da poesia) caminha irreversivelmente «para o silêncio», ou, se se quiser, para essa outra forma de silêncio que é o «esoterismo», para os particularismos de linguagem que já não alcançam o homem, mas apenas se destinam a ser lidos e comentados por elites letradas.[7]

Irrealidade e absurdo resultam do excesso ou da carência de sentido: «De Pessoa, poder-se-á sempre dizer que, ou não existiu, ou existiu de forma superlativa.» (*LA*, p. 137.) Resta apenas, a Eduardo Lourenço, o comentário: «Será possível?» (*LA*, p. 60.)

Nesse quadro, agiganta-se, incontornável, Fernando Pessoa. O «ponto» mais «luminoso», «único ponto de extrema densidade» (*LA*, p. 103) ou cometa que se desintegra apoteoticamente no final de um rasto de luz traçado pelo seu movimento. Um, muitos ou nada. «Milagre», «glosa» e símbolo, a nível nacional, mas também a nível englobante: ocidental (*LA*, p. 61).

Assim, Eduardo Lourenço afirma de Fernando Pessoa:

conducente a uma «síntese total e totalizante da cultura de um tempo», ou seja, vinculando sempre a Literatura à Cultura e esclarecendo-a nessa radicação. «Processo [...] mais espontâneo e intuitivo do que premeditado» (*ELCP*, pp. 106 e 107).

Esse olhar de Eduardo Lourenço acaba por arrastar consequências em cadeia: primeiro, uma imagem do literário e do cultural fundidos num conceito que vectorializa a trajectória de ambos; em segundo lugar, a selecção e a eleição de «pontos luminosos» nesse itinerário, autores ou textos que melhor exprimem esse sentido íntimo do literário e do cultural e, dentre eles, o que mais exemplarmente o represente, explicitando-o no e do seu ómega; por fim, o *lugar* do *ensaísta*, em frente e de frente para este último (escritor), seu *duplo* reflexivo.

Observemos, por ordem, estas questões.

A primeira: Literatura e Cultura fundidas numa imagem que vectorializa a trajectória de ambas.

Circunscrevendo a sua reflexão à modernidade, Eduardo Lourenço destaca na Literatura Portuguesa uma linha de sentido obsessiva, íntima, estruturante: a de um *projecto identitário* que a relaciona reflexivamente com a nação. E afirma no seu incontornável e inestimável *O Labirinto da Saudade* (1978):

> O que desde Garrett [...] estrutura [«quase *toda a grande literatura portuguesa do século XIX*»] no seu âmago, é o projecto novo de *problematizar a relação do escritor, ou mais genericamente, de cada consciência individual, com a realidade específica e autónoma que é a Pátria*. E como o laço próprio que une o escritor, enquanto tal, à sua Pátria é a *escrita*, a problematização dessas relações é antes de tudo problematização da *escrita*, nova ou inovadora maneira de falar a Pátria escrevendo-a em termos específicos, como o autor das *Viagens* o fará com sucesso raro. A partir de Garrett e Herculano, *Portugal*, enquanto realidade histórico-moral, constituirá o núcleo da pulsão literária determinante.[3]

Continuando:

> [...] desejamos insinuar que a nossa história literária dos últimos cento e cinquenta anos (e se calhar todas as nossas outras «histórias»...) poderão receber desta ideia simples, a saber, que foi orientada ou subdeterminada consciente ou inconscientemente pela preocupação obsessiva de descobrir *quem somos e o que somos como portugueses*, uma arrumação tão legítima como a que consiste em organizá-la como caso particular (e em geral pouco relevante) da Literatura Ocidental.[4]

A atitude entusiasta e renovadora, reformista, prometeica, da primeira Geração Romântica, que toma o facho à anterioridade luminosa mais simboli-

que nas nossas actividades consideramos superior, tudo isso tem que ver com a morte... O que é a arte, senão a negação da vida?'» (*LA*, p. 100.)

Simetria e assimetria promovem a *identidade* e remetem-na para o lugar mais mítico e atópico: o *lugar* do *Anjo*. *Lugar* do ensaísta, do escritor e de toda a Cultura Ocidental. No título de uma obra, como na contemporaneidade de uma sociedade. Liricamente esquecidos do leitor no texto «enquanto lugar de um jogo sem público virtual, lugar de solidão pura e de vertigem, [...] [de] celebração [...] da pura escrita» (*LA*, p. 97). Irmanados:

> «o *Livro do Desassossego* é um manual para os mutantes do nosso crepúsculo cultural de Ocidentais, antigos escribas da própria aventura como aventura divina.» (*LA*, p. 104.)
> «A escrita como *des-existência* é o assunto único da prosa de Pessoa e é como anunciador — em linguagem transparente — dessa evidência que o *Livro do Desassossego* se tornou, onde quer que seja lido, a pura poética de um silêncio que, hoje em dia, coexiste com todas as manifestações escritas.» (*LA*, p. 105.)
> «Foi preciso um século para nos tornarmos seus colegas de escritório.» (*LA*, p. 109.)

Especularmente *sobreimpressos*. Eles e nós, eles em nós, nós neles.

Perscrutemos esse signo, esse *lugar* e o movimento que o institui e o informa, considerado por Mircea Eliade como «territorializador», distinguindo, delimitando, organizando e, até, nomeando. Signo escorrendo de totémica pena...

O título desta comunicação elege uma componente da obra de Eduardo Lourenço (a crítica literária) num enunciado que parece elidir o verbo (Eduardo Lourenço [é] crítico literário), mesmo que ele não exclua o reconhecimento de outras hipóteses identitárias ou estatutárias em Eduardo Lourenço.

Ora, confesso a provocação e a falsa pista: por um lado, Eduardo Lourenço tem um olhar abrangente e compreensivo relativamente à Literatura, integrando-a e relacionando-a com a Cultura encarada no sentido mais expansivo e expandido, contemplando em si a diversidade de saberes, quer os pertinentes para o objecto a conhecer, quer os mais estratégicos para a reflexão desenvolvida; por outro lado, Eduardo Lourenço relaciona autores, textos, ideias, conceitos e questões num movimento eminentemente *ensaístico*, de retomadas, aproximações, evocações e alternativas, *experimental*, enfim, em suma: criativo, *esteticizado*, tanto como intelectualizado.

Miguel Real, em *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa* (2008)[2], considera que o exercício desse olhar de Eduardo Lourenço é «o seu método de interpretação cultural», uma «hermenêutica» com diferentes «instâncias»,

Eduardo Lourenço, crítico literário

Annabela Rita

> Cada leitor há-de descobri-lo por si. Quanto a mim, deixo-me guiar pela mão de Bernardo Soares para interromper (provisoriamente) esta conversa, decidido como ele «a não escrever mais, a não pensar mais, para deixar que a Febre de dizer me adormeça e para poder, de olhos fechados, acariciar, como um gato, tudo aquilo que teria podido dizer».
>
> EDUARDO LOURENÇO[1]

COM ESTA AFIRMAÇÃO a propósito do *Livro do Desassossego*, Eduardo Lourenço coloca-se no *ponto focal* de um cone perspéctico que é imagem invertida de outro em cujo *ponto de fuga* concebe Fernando Pessoa, tomado como representante da Literatura e, até, da Cultura Ocidental: ambos *Anjos*, confrontando-se através da palavra, *ambiguizada* pela dimensão estética que mescla *ensaio* e *literatura*, signo a um tempo especular e transparente, vital e letal. Identidade vertida em primeira pessoa do plural, *nós*, enunciada por um e assumida citacionalmente por outro que não a rejeita:

> «Esta 'teologia poética em imagens' está exposta, e faz também parte integrante, das páginas talvez mais surpreendentes do *Livro do Desassossego*. É para o acto de escrever que converge a luz indecisa do espaço crepuscular que descrevemos através da metáfora do limbo. É no mundo da coisa escrita e por escrever que ganha sentido e dimensão autêntica o drama cinzento da mera vida, concebida por Bernardo Soares como desprovida de um qualquer sentido, não apenas aceitável, mas concebível. Na sua essência, a vida é realmente morte, não em sentido figurado ou poético, mas literal. 'Somos morte. Aquilo que supomos vida é a parte de cima da vida real, a morte do que somos verdadeiramente. [...] Tudo o

[8] Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Gradiva, 2004, p. 137.

[9] Carta a Alberto Sampaio, 22-IV-1875 (Antero de Quental, *Cartas*, vol. I, leitura, org., pref. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009, p. 417.)

[10] Maria Manuela Cruzeiro e Maria Manuel Baptista, *Tempos de Eduardo Lourenço. Fotobiografia*, Porto, Campo das Letras, 2003, p. 88.

[11] *Vértice*, Coimbra, n.º 30-35, Maio 1946.

[12] Cf. Gomes Leal, «Psicologia de Um Deslocado», *Nova Alvorada*, Famalicão, n.º 7, Nov. 1891.

[13] Álvaro Ribeiro, N9/128, Arquivo de Literatura Portuguesa Contemporânea, Biblioteca Nacional de Portugal.

[14] Vergílio Ferreira, *Conta-Corrente 2*, Lisboa, Bertrand, 1981, p. 92.

[15] Leia-se, por exemplo em «A *Chaga do Lado* da Cultura Portuguesa», *O Comércio do Porto*, 8 Maio1962: «José Régio não crê — parece-nos — que a Literatura Portuguesa seja superior a todas as outras, coisa que pensa e escreve, com sublime desprezo do senso comum, a falange desses filósofos a propósito da sua própria filosofia.»

[16] «Nota» [a «*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo Português»], *Tempo e Poesia*, Lisboa, Gradiva, 2003, p. 225.

[17] Publicado em Eduardo Lourenço, *Tempo e Poesia*, ed. cit., p. 227.

[18] Jorge de Sena, *Régio, Casais, a Presença e outros afins*, Porto, Brasília Ed., 1977, p. 251.

[19] Transcreve-se a dedicatória de *Biografia*, 5.ª ed., Jul. 1969, provavelmente o último dos livros a ser autografado por Régio (*Poemas do Deus e do Diabo* sairá nesse mesmo ano, em Dezembro, o mês da morte do poeta): «A Eduardo Lourenço este livro irregular que porventura guarda os germes de todos os outros..., com a grande estima do José Régio / Vila do Conde 1969».

[20] Alexandre Cabral, «As Contradições de Antero», *A Capital*, Lisboa, 28 Ago. 1968.

[21] Fernando Piteira Santos, «Antero de Quental e o Socialismo», *Seara Nova*, Lisboa, 11 Maio 1946. Em 1991, num colóquio organizado pela Faculdade de Letras de Coimbra, comemorativo do primeiro centenário da morte de Antero, Piteira Santos penitenciou-se, num muito sentido *mea culpa* ao condenar o seu anterior julgamento. Cf. Fernando Piteira Santos, «Antero de Quental: as Suas Ideias Políticas, a Acção Revolucionária, a Intervenção Cívica», *Colóquio/Letras*, Lisboa, n.º 123/124, Jan. 1992, p. 63-82.

[22] Cf. cartas a Oliveira Martins, em Fevereiro e Setembro de 1873 (Antero de Quental, *Cartas*, vol. I, ed. cit., pp. 282 e 325, respectivamente).

[23] Posteriormente inserido em *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, Lisboa, Gradiva, 2003, pp. 183-8.

Montesquieu e dos Hugo que o excelente poeta de *Escriba Acocorado* trata brilhantemente de cima como se fossem seus criados de quarto.» Shakespeare não ensinara Knopfli a raciocinar (isso não se aprende), escreve sibilinamente Eduardo Lourenço, «mas ensinou-lhe a perfídia que põe na boca de outrem. Essa história de chamar 'mestre' e não sei que mais a alguém que lecciona com irónica displicência, tornando-se a baixo preço 'mestre' do 'pseudomestre' vem toda em Shakespeare [...]. Não sou mestre de nada, nem de ninguém, não solicito nem aceito declarações de amor que disfarçam mal ressentimentos ou carências próprias ou alheias de que não tenho culpa».

E explicando minuciosamente as leituras que fizera, deixando por comentar «as divagações e incoerências» do texto de Knopfli, que nada tinham a ver com Othelo, termina com uma citação de Schiller: «Contra a estupidez até os próprios deuses são impotentes.» «Como Rui Knopfli, grande poeta do nosso ex-império, das suas nostalgias e contradições, é tudo menos estúpido, a frase de Schiller não é com ele. Como não eram com o meu pobre texto as 'britânicas' considerações com que achou por bem ilustrar-me e devolver-me, como Brabâncio a Othelo, à minha nativa barbárie de europeu de segunda classe. Aqui lhe deixo o meu obrigado».

Eduardo Lourenço tem inimigos. E merece tê-los. O horror seria se os não tivesse. Declarados um ou dois e as vozes deles... não chegam aos céus. Em filigrana, são mais do que se imagina e, entre eles, todos os que suportam mal que ele seja o nosso mais importante ensaísta, e bem mais do que isso, das últimas décadas do século XX e das primeiras do século XXI.

NOTAS

1 António Feliciano de Castilho, «Carta ao editor António Maria Pereira», *in* Manuel Pinheiro Chagas, *Poema da Mocidade*, Lisboa, Livraria de A. M. Pereira, 1865.

2 *Castilho e Camilo — Correspondência Trocada entre os Dois Escritores*, pref. e notas de João Costa, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1924.

3 Júlio de Castilho, *O Senhor António Feliciano de Castilho e o Sr. Antero de Quental*, Lisboa, Imp. de J. C. de Sousa Neves, Novembro, 1865.

4 Manuel Bandeira, «Antero de Quental», prefácio a *Sonetos Completos e Poemas Escolhidos de Antero de Quental*, Rio de Janeiro, Livros de Portugal, 1942; incluídos em *Poesia e Prosa*, Rio de Janeiro, José Aguilar, 1958.

5 Carta de Joaquim de Araújo a Rodrigo Veloso, na edição de *Resposta aos Jornais Católicos*, Barcelos, Tip. Aurora do Cavado, 1895.

6 *Carta ao Exmo Sr. António José d'Ávila, Marquês de Ávila, Presidente do Conselho de Ministros*, Lisboa, Tip. do Futuro, 1871.

7 Fidelino de Figueiredo, «A Prosa de Um Grande Poeta», in *Antero*, São Paulo, Dep. Municipal de Cultura, 1942, p. 126.

e sem capacidade de converter ninguém». E, principalmente, não queria ser tomado «nem por jacobino nem por comunista»[22]. Estas declarações pagam-se sempre.

Porém, no caso de «Ideologia e Dogmatismo» houve mais lucidez. A lição fora estudada e ataques como os desferidos contra Antero não seriam repetidos, sobretudo quando os visados tivessem a mesma projecção. Por isso, os quatro escritores terão ficado sem defesa até para evitar esmagadores contra-argumentos.

Idêntica lucidez não teve Rui Knopfli quando lançou um ataque desproporcionado e pretensioso ao artigo que Eduardo Lourenço publicara no *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias* de 23 de Março de 1987, «*Othelo* ou a Diferença como Tragédia». Nessas linhas, ao enfatizar o subtítulo «O Mouro de Veneza», chamava a atenção para o que será a primeira tragédia do tema racista da cultura europeia, muito mais do que o consagrado arquétipo do ciúme e do ciumento, embora grande número de críticos literários ingleses não tivessem percebido do que também estava em causa, precisamente a cor da pele.

Vá lá saber-se porquê, talvez insatisfeito por ter deixado escapar uma excelente oportunidade de ser o primeiro em Portugal a dissertar sobre tão aliciante tema e porventura sentindo-se com mais direitos do que «um desprezível continental», Knopfli resolve ultrapassar o tempo perdido escrevendo no *JL* de 8 de Junho de 1987 «*Othelo*, ou a Descoberta do Descoberto».

Começando por manifestar a enorme admiração que lhe merecia o «magistério exemplar» do autor do artigo que iria criticar, lastimava que ele estivesse tão culturalmente dependente «da França e arredores próximos». «E [...] persiste e teima V. em prosseguir por universos alienados e distantes que só podem impeli-lo para áreas cada vez mais afastadas da transparência shakespeariana, como sejam todos os narizes de cera enquistados em Montesquieu ou Las Casas, Montaigne ou Sartre (por muito respeitáveis que sejam)», tudo para o informar, com profusão de argumentos, ser a sua «descoberta» já conhecida, sabendo muito bem que no artigo jamais ela fora reivindicada como tal, tratando-se apenas de glosar o tema controverso.

A «Resposta a um *Honorable Man*»[23] é, juntamente com a de Antero a Teófilo, «uma das mais desapiedadas que o nosso género polémico tem suscitado»: «Com amiga mão, no sentido shakespeariano do termo, imitando o gesto de Iago em volta do cego e cândido Othelo, o poeta Rui Knopfli achou necessário consagrar um pedagógico comentário ao despretensioso artigo meu aqui publicado [*JL*, 8-VI-1987] sob o título 'Othelo ou a Diferença como Tragédia'. São sempre bem-vindas estas ilustrações póstumas para uso dos bárbaros que nunca passearam por Londres ou Oxford e só se alimentam dos subprodutos de subculturas europeias, dos Las Casas, dos Montaigne, dos

Dogmatismo», incluído em *Heterodoxia II* (1967), com um subtítulo portentoso: «À margem de quatro livros e uma só canção» onde, num *aggiornamento* apetecível, bem se poderia ler «quatro livros e uma só cassete».

Sobre estes quatro livros cujos títulos não julgo necessário mencionar, escrevia Eduardo Lourenço: «A todos une uma explícita ou implícita, não só perfeita boa-consciência ideológica como um tom de epopeia racionalista que só a convicção da imensa felicidade sociológica da sua aceitação pode explicar.»

Era verdadeiramente a coragem em estado puro a todos os níveis esta denúncia de uma ditadura exercida no interior da grande ditadura. Uma autêntica tirania ideológica — o denominado neo-realismo — que policiava livros, jornais e revistas literárias onde eram arrasados ou glorificados autores de acordo com o seu comportamento face à religião marxista, suporte e sustento desse mesmo neo-realismo.

Como foi então possível que essa autêntica ditadura tivesse sido acatada por aqueles que, em Portugal, mais empenhados deveriam estar na sua denúncia? Ou a efémera glória literária de uma semana valia bem a famigerada missa? «O país admirado», ou seja a URSS, lembra o autor, «estava muito longe para que lhe sentissem os defeitos e o diabo muito próximo para que se não justificasse essa adoração longínqua que permitia combatê-lo». Mas era mesmo preciso combatê-lo, e isso ele fez, sem caução de ninguém, palavras suas, ao avançar «contra uma forma de terrorismo intelectual a que era necessário pôr cobro». E verbal também, com o emprego obsessivo de expressões como «dialéctica», «razão», «irracionalismo burguês», «pequena burguesia», «em suma», como refere Lourenço, «o consabido arsenal do perfeito progressista». Arsenal que, uma década depois irrompeu, momentaneamente triunfante, fazendo ressoar até à exaustão, e quase palavra por palavra, toda a ladainha denunciada em «Ideologia e Dogmatismo».

Contudo os devotos do neo-realismo não condenaram à fogueira, pelo menos explicitamente, um tal herege. Se não fosse heresia poder-se-ia supor que Antero talvez tenha tido aqui um papel dissuasor.

Senão vejamos: a partir de 1942, o ano centenário, alguns analistas político-literários iniciaram contra ele um combate violento. Um deles acusava-o de falta de pureza ideológica[20]. Para outro, o socialismo de Antero procedia de uma preocupação moral. De uma generosidade fidalga, de um tradicional cristianismo e não de um exame reflectido dos fenómenos sociais. Além disso não lera *O Capital*. «Não é este homem que se pode apresentar aos portugueses como um exemplo socialista, sequer como um exemplo intelectual.»[21]

E porquê este temor de ele poder ser eventualmente considerado como exemplo socialista? (Leia-se uma outra designação omissa por falta de coragem.) Simplesmente porque para Antero «o movimento operário era estreito

nimemente classificado como polémico é «*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo Português?». Publicado n'*O Comércio do Porto* de 14 e 28 de Junho de 1960 e, posteriormente, na *Revista do Livro*, do Rio de Janeiro, de Julho-Dezembro de 1961 (em ambos sem ponto de interrogação), ao incluí-lo em *Tempo e Poesia* (1974) Eduardo Lourenço «resolveu dar ao título um carácter interrogativo, em conformidade com o teor do texto». Na opinião do autor «nenhum suscitou mais diversos comentários do que este»[16]. Ao considerar o *Orpheu* como a revolução poética sem paralelo na história da literatura portuguesa, Eduardo Lourenço não retirou, pelo contrário, importância à *Presença*, conferindo-lhe aliás, a glória de ter compreendido primeiro que os outros a «singular aventura poética do *Orpheu*».

Porventura o termo «contra-revolução» terá ofendido alguns «presencistas» como João Gaspar Simões, que o interpretaram erradamente, pois só a estilos literários e não a posições ideológicas se reportava, não estando em causa qualquer confronto político entre o pseudo-«reacionário» José Régio e o pseudo-«revolucionário» Fernando Pessoa. «Quando é que, em Portugal, as pessoas se resolverão a ler o que está, *realmente*, nos textos?», perguntava o autor do «famigerado ensaio» que Adolfo Casais Monteiro, outro presencista, já então exilado no Brasil, classificou de magnífico em «Páginas de Um Diário por Escrever»[17].

São numerosíssimas as referências a este ensaio. Jorge de Sena, por exemplo, chamou-lhe «famoso e controverso»[18]. Contudo, verdadeiras análises desapaixonadas e construtivas ainda até hoje se não verificaram. Talvez neste Colóquio elas venham a aparecer.

E enquanto decorriam alguns ataques velados, o principal editor da *Presença* não se esquecia de ir enviando os seus livros a Eduardo Lourenço. Ofertas iniciadas em 1946 e continuadas até 1969. Livros actualmente na Biblioteca Municipal da Guarda que leva o seu nome[19].

Outra obra a ter em conta neste contexto específico leva por título *Pessoa Revisitado*, classificada pelo autor, a muito apropriado título, como polémica. Aliás, e sempre dentro desse espírito, um dos primeiros textos lourencianos sobre o poeta da «Tabacaria», se não mesmo o primeiro, data dos inícios da década de 50 do século passado: «Crítica sem Classe contra Fernando Pessoa» (*Primeiro de Janeiro*, 26 de Novembro de 1952) em resposta ao artigo neo-realista de Mário Dionísio «Fernando Pessoa, Poeta de Classe». *Pessoa Revisitado* assim como *Fernando, Rei da Nossa Baviera* irão permanecer como dos livros mais inovadores e fundamentais desde sempre publicados sobre o poeta.

Nesta viagem pelos textos polémicos, e são tantos, como polémicos são também alguns títulos como esse *O Fascismo Nunca Existiu*, ou *O Complexo de Marx*, passando por *As Saias de Elvira*, não podia faltar «Ideologia e

muita gente pense o contrário ou eu lhes tenha dado motivos para isso, o seu esforço de valorização das nossas expressões espirituais típicas e sobretudo a sua tentativa para criar concretamente essas expressões vivas do nosso espírito são-me altamente proveitosas. Somente, mais céptico por índole, custa-me a crer na realidade dessa valorização ao ponto de poder sem má consciência aceitar como perfeitamente assente qualquer coisa a que possa dar-se o nome de 'filosofia portuguesa'. Eu sei que é este um ponto de dissentimento grave mas a verdade é que por mais (e quanto mais) que analise as obras onde essa filosofia devia existir não descubro lá nenhuma unidade propriamente filosófica com características próprias nossas [...]. / Não poderia numa carta detalhar os pontos que me parecem mais dignos de interesse ou mais difíceis de aceitar. Estão em todas as páginas. O seu livro tem o grande mérito de não poder deixar o leitor indiferente. É um livro excitante [...]. / Creia-me seu leitor muito atento e reconhecido. / Com os melhores cumprimentos. / Eduardo Faria.»

Quinze anos tinham passado sobre os «efeitos perversos da forma substancialista de pensar» e a irreverência juvenil dera lugar a uma leve ironia mitigada mas não menos perceptível.

Que nunca ninguém militando nas fileiras da chamada filosofia portuguesa tenha acorrido a defender a sua dama de contestações impossíveis de ignorar, pelo menos as publicamente expressas, eis o que parece absolutamente extraordinário, mesmo tendo em conta o tom geralmente cortês de tais contestações, se as compararmos, por exemplo, com as de Vergílio Ferreira: «Os homens da 'filosofia portuguesa' são uma seita como há tempos a dos painéis de Nuno Gonçalves. Com a diferença que os painéis existem. A filosofia portuguesa é uma espécie de 'sopa de pedra'. Mas enternece como de meia dúzia de nomes menores se vai enchendo uma estante de glosas.»[14]

Que fazer? Optar pela aparente indiferença face aos argumentos de um autor incómodo, já então fora de portas e todavia bem presente, quanto mais não fosse através de suplementos literários[15], evitando assim polémicas desnecessárias e prejudiciais, parece ter sido a solução encontrada, no fundo a mais prudente. Depois, à medida que Eduardo Lourenço, sobretudo a partir das décadas de 80 e 90 do século XX, se foi tornando cada vez mais EDUARDO LOURENÇO, começou a desenhar-se uma tendência para lhe encontrar afinidades, mesmo remotas, apesar das categóricas discordâncias manifestadas e de todos conhecidas.

Trata-se de exercícios aparentemente compensadores, o escabulhar numa qualquer obra excertos que, citados fora do contexto, permitem atingir objectivos antecipadamente marcados. Quando se vê António Sardinha tentando encaixar Antero de Quental no Integralismo Lusitano compreende-se facilmente como tudo é possível. Outro dos ensaios de Eduardo Lourenço una-

a nebulosidade extrema dessa aventura por Álvaro Ribeiro apontada não só no citado prefácio [*Os Positivistas*] como na recente *Arte de Filosofar* [Portugália, 1955] não torna fácil aceitar sem discussão que seja filosofia *portuguesa* essa forma de pensar que ao certo não se sabe bem o que é.»

Estas palavras não podem ter surpreendido Álvaro Ribeiro. Elas reflectem uma interpretação continuada, pelo menos desde o longínquo ano de 1946 quando a *Vértice*[11] publicou o pequeno artigo «Inquérito sobre a Viabilidade de Uma Filosofia Portuguesa» a propósito do ensaio *O Problema da Filosofia Portuguesa*, do mesmo Álvaro Ribeiro. Numa juvenil irreverência, um pouco à maneira do Antero coimbrão, Eduardo Lourenço, do alto dos seus vinte e dois anos, é peremptório e pouco indulgente: «A concepção que Álvaro Ribeiro manifesta neste ensaio tomando a filosofia como qualquer coisa que se aprende ou transmite tal e qual como a técnica de fazer o melhor parafuso, é simplesmente absurda [...]. Discute-se qual o sistema filosófico, entre os que na Europa mais benéfica infuência exercem no pensamento contemporâneo, deva ser importado, adaptado e difundido no ambiente intelectual Português.» «Quem é que discute», pergunta. «Onde? Não se teria equivocado Álvaro Ribeiro ouvindo falar em importação de batatas da Dinamarca e automóveis de Detroit?» E criticando do ensaio essa «afirmação espantosa» «que à Faculdade de Filosofia e não a qualquer outro instituto cultural deveria ser confiada a missão altíssima da elaboração do sistema filosófico que, hodiernamente, corresponde às aptidões especulativas do povo português», termina: «Sim senhor! Tal como se se tratasse dum par de calças a enfiar nessa coisa tremenda que é o povo português cheio de aptidões especulativas. A isto conduz uma forma substancialista de pensar...»

Como não ficar *frappé*, como o Decano da Faculdade de Letras de Bordéus, pela viva inteligência e pelo perfeito conhecimento dos temas que se propunha analisar! Lembrando Gomes Leal no seu louvor a Antero, também Eduardo Lourenço era uma grande águia fulva mas, felizmente para ele, não ficou encarcerado numa capoeira[12] (na nossa capoeira lusitana que era então do que se tratava).

Não pode no entanto deixar de nos surpreender o espírito, digamos cristão, diria masoquista, de Álvaro Ribeiro, ao continuar a enviar os seus livros a alguém tão em desacordo com as doutrinas que pretendia ter desenvolvido: em 1951, *Os Positivistas*, na resposta agradecida classificado de «momentoso e não isento de perigos» e, principalmente, em 1953, com a oferta de *Apologia e Filosofia*. Numa longa carta de cinco páginas, datada de Coimbra, 28 de Junho[13], onde, após a caracterização do livro como importante dentro da nossa exígua ensaística filosófica, não deixa Eduardo Lourenço margem para dúvidas: «Certamente o Sr. Doutor não esperará de uma pessoa como eu o testemunho de um acordo que de resto não lhe é necessário. Todavia, embora

entre Catolicismo e Marxismo, com ambas as visões a pretenderem que fora deles não há salvação».

Nessa mesma perspectiva podemos situar o capítulo «Europa ou o Diálogo Que Nos Falta», um verdadeiro libelo contra a ditadura. Escrever em 1949: «A primeira e fundamental das exigências do espírito europeu é a liberdade», ou «Se quisermos ascender ao nível daquilo que a consciência histórica pede hoje a cada homem desperto, é na Europa que temos de permanecer. É do seu diálogo que temos de comunicar», revela não só coragem intelectual mas também cívica que as novas gerações dificilmente poderão entender. Quando em 1988 *Nós e a Europa ou as Duas Razões* foi distinguido com o Prémio Europeu de Ensaio Charles Veillon, provavelmente nunca antes um prémio europeu contemplou com tanta legitimidade um autor para quem a Europa tem sido, desde o início da sua carreira de ensaísta e ao longo de quarenta anos, tema de tantas das suas reflexões, sem esquecer o artigo de 1 de Setembro último, no *Público*, «Europa Paralisada e Mutilada», sobre o conflito no Cáucaso.

Heterodoxia I apareceu praticamente nas vésperas da partida do autor para França como bolseiro da Faculdade de Letras da Universidade de Bordéus. Bolsa agraciada, como se pode ler na carta do Decano, Renouard, dirigida ao colega da Faculdade de Letras de Coimbra, em Maio de 1949: «J'ai été frappé lors de mon séjour à Coimbra de la vive intelligence et de la parfaite connaissance de la langue et de la pensée françaises de M. E. L. de Faria»[10].

E é em nome do reforço das relações culturais de amizade franco-portuguesas que é requerida a autorização para o Assistente de Filosofia passar o ano escolar de 1949-50 em Bordéus.

Escassos anos após a partida definitiva de Coimbra e de Portugal, ocorrida em 1953, a bibliografia de Eduardo Lourenço regista um decisivo e esclarecedor ensaio publicado n'*O Comércio do Porto*, de 29 de Janeiro de 1957: «Nota a Uma Apologia de Sampaio Bruno», inequívoco testemunho da sua posição face à chamada Filosofia Portuguesa e seus supostos fundamentos, sendo, na sua essência, uma clara discordância quanto ao modo como Álvaro Ribeiro pretendia promover Sampaio Bruno ao lugar «invejável» de fundador da dita Filosofia Portuguesa. «Que seja filosofia não discutimos. Que seja portuguesa também não, pois Sampaio Bruno é português. Mas que, em especial, só ela e as congéneres *sejam portuguesas* e, com mais precisão, que seja Sampaio Bruno o *fundador da filosofia portuguesa* é o que de todo em todo nos causa o mais sideral assombro» e, mais adiante, comentando uma passagem onde Álvaro Ribeiro declarava ter Sampaio Bruno, pensador de génio, elevado o pensamento às regiões supernas da Teologia inspiradora de uma original filosofia da história, patente em *A Ideia de Deus*, continua Eduardo Lourenço: «Não seremos nós quem negue ter Sampaio Bruno elevado o pensamento às regiões supernas, mas

Wilhem Storck, em 1887), foi miseravelmente insultado pelo seu antigo colega de Coimbra. A análise de Antero, serena, objectiva e muito bem argumentada, que aplaudia mas também desaprovava algumas passagens, divergindo assim do espírito de compadrio da época, provocou da parte do despeitado Teófilo a edição do folheto *Os Críticos da História da Literatura Portuguesa* escrito bem ao estilo de José Agostinho de Macedo. «Duas Palavras a propósito do Folheto do Sr. Teófilo Braga mas não em resposta ao Sr. Teófilo Braga nem ao seu Folheto», foi a resposta de Antero, para Eduardo Lourenço «uma das mais desapiedadas [...] que o nosso génio polémico tem suscitado»[8].

Ao longo da vida, nunca o autor de *Portugal como Destino* foi, até hoje, alvo de críticas negativas através da imprensa, tirante uma, breve e mal embrulhada em salamaleques cínicos, adiante assinalada. Entretanto, a epistolografia cruzada e, quem sabe, algumas «escutas telefónicas» poderão, ou poderiam, desvendar reais desarmonias num florilégio de consagração na aparência cem por cento sincero.

Por um lado é de lamentar essa falta, pois se críticas explícitas e injustas houvessem sido publicadas, teriam recebido em troca, pela certa, «respostas desapiedadas», embora a sua razão não chegasse nunca ao exagero anteriano apontado por Fidelino, de apelidar de cano de esgoto moral ou laboriosa e suja personalidade, por exemplo, o seu adversário, que o era, no caso de Teófilo Braga.

Eduardo Lourenço entrou na cultura portuguesa não através de uma ruidosa polémica, como Antero de Quental, mas pela mão de um título polémico, *Heterodoxia I*, editado também em Coimbra e quando o seu autor andava igualmente na casa dos vinte anos, em 1949.

Sabemos que o livro «banhado com o fervor da adolescência e o sabor a bancos de escola», como se lê em «Escrita e Morte», prólogo da edição de 1987, passou praticamente desapercebido na cidade dos doutores, mas não, seguramente, a muitos deles que terão guardado um silêncio preocupado, sentindo bem o desafio estampado no título.

Apenas Vitorino Nemésio, já fora de Coimbra, no *Diário Popular* de 28 de Junho de 1950, se referiu à obra do «jovem Assistente do Curso de Filosofia», em termos que o honram, ao apontar a argúcia e a personalidade de Eduardo Lourenço e o «modo elegante e certeiro» como ele no prefácio «despede as suas setas de freicheiro», tudo escrito «com um nervo e uma elegância que farão inveja a muitos prosadores brevetados». E fez. Ou melhor, começou a fazer. Enfim, as habituais «misérias literárias» que são, segundo Antero, «as piores das misérias humanas»[9].

Heterodoxia I é, na realidade, o olho de água da obra do seu autor, quase uma súmula de toda a criação futura. A inteligência, a erudição, a ironia, até a coragem expressa na então perigosa intenção de escapar «à guerra psicológica

de entre eles, o de Júlio de Castilho que, em socorro do pai, produziu um argumento, na sua óptica decisivo e arrasador, ao crismar de Lutero de Quental o seu «mais antigo amigo e companheiro de folguedos naquela abençoada ilha» (São Miguel)[3], insulto recebido pelo visado como um mais do que merecido elogio. Afinal tratava-se mesmo de uma Reforma triunfante e a força da razão literária e histórica da carta detonadora enviou praticamente para o esquecimento toda a restante papelada. E aqui convém, muito a propósito, recordar Manuel Bandeira: «Costuma apontar-se Eça de Queiroz como o modernizador da prosa lusa. Basta, porém, a carta *Bom Senso e Bom Gosto* para se provar que se houve reforma da prosa portuguesa ela já estava evidente no famoso escrito de Antero.»[4]

Seis anos passados, em 1871, a biografia de Antero de Quental regista outra polémica nascida no interior do Casino Lisbonense. A sua conferência *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* foi alvo de provocações de toda a espécie, com destaque para os jornais católicos e legitimistas *A Nação* e o *Bem Público* que viam nas conferências ramificações da Comuna de Paris e nos conferencistas, agentes da Internacional, o que levou Antero a publicar a *Resposta aos Jornais Católicos*, considerada por Camilo Castelo Branco «uma das mais belas coisas e eloquentes que ainda lera em língua portuguesa»[5].

Também a prepotência do encerramento compulsivo das conferências mereceu ao seu principal impulsionador uma violenta carta publicamente dirigida a António José d'Ávila, futuro duque d'Ávila, presidente do Conselho de Ministros. Violenta e merecida. Antero não ambicionava entrar na imortalidade, ou na glória efémera de quinze minutos, à custa de insultos gratuitos a um primeiro-ministro, mas o encerramento foi muito mais do que uma injustiça, tratou-se de uma ilegalidade, até porque em Portugal registar-se-ia então «uma fenomenal liberdade de pensamento... somente ninguém se lembrava de pensar»[6].

Mas em todas as polémicas onde deliberadamente entrou ou se viu envolvido, por vezes contra sua vontade (bem mais das que aqui vão brevemente indicadas), Antero contou sempre com adversários que, bem ou mal, quase sempre mal, o contestaram publicamente e por escrito sem se esconderem sob qualquer anonimato. Nas palavras de Fidelino de Figueiredo, os textos das polémicas anterianas tinham o calor da convicção lutadora e assentavam sobre um fundo de ideias. «Antero era um polemista que tinha sempre razão, ainda que pudesse alguma vez exagerar a sua própria razão.»[7]

E razão teve ainda, sem exagero algum, quando, ao escrever sobre a *Teoria da História da Literatura Portuguesa*, de Teófilo Braga, num ensaio que intitulou *Considerações sobre a Filosofia da História Literária Portuguesa*, (Porto, Livraria Internacional, 1872), por ele próprio qualificado como sendo o que de melhor fizera ou pelo menos de mais razoável em prosa (na carta autobiográfica a

Antero de Quental e Eduardo Lourenço

TEXTOS DE POLÉMICA

Ana Maria Almeida Martins

«ANTERO DE QUENTAL tem inimigos. E merece tê-los. O horror seria se os não tivesse. Declarados, não são muitos. Em filigrana, são mais do que se imagina e, entre eles, vários candidatos a heróis que suportam mal que Antero tenha sido o primeiro deles nos tempos modernos.» Esta citação pertence a *A Noite Intacta: (I)recuperável Antero*, um daqueles títulos subversivos com que Eduardo Lourenço costuma baptizar muitos dos seus ensaios. Mas este título, o mais indisciplinado de todos, traduz, só por si, sem recorrer a imagens estafadas («o nocturno e luminoso» de repetida e malfadada memória), as dualidades normalmente associadas ao nome do autor de *Odes Modernas*.

E como não teria e não tem Antero ainda inimigos tendo ele sido um temível polemista? Foi precisamente pela porta de uma polémica, *Bom Senso e Bom Gosto* ou *Questão Coimbrã*, que se deu a sua ruidosa e triunfal entrada na literatura portuguesa. Tinha vinte e três anos quando, no dia 2 de Novembro de 1865, escreveu a célebre carta-folheto a António Feliciano de Castilho, verdadeira carta premonitória de finados pela poesia ultra-romântica e piegas que teimosamente continuava a florir no nosso jardim quando no jardim dos outros já há muito havia murchado.

O então autoproclamado pontífice das letras lusas não lhe respondeu em público «pois tinha mais que fazer»[1]. Entregou essa tarefa aos aficionados que pululavam à sua volta. Em privado, porém, referia-se ao seu antigo aluno de Ponta Delgada e do Colégio do Pórtico, em Lisboa, como «pantero do quintal no seu antro de Celas, tolo e doido, parvo, zaranza, asno, javardo, bácoro que chafurda por Coimbra e, por fim, até espadachim velhaco, após o duelo de Antero/Ramalho»[2].

Dos numerosos folhetos que a polémica produziu, mais de quarenta, uns contra (de longe a maioria) outros a favor da chamada «Escola de Coimbra», apenas dois ou três merecerão algum parco interesse, tão culturalmente ignorantes e retrógrados eles se apresentam nos seus ataques. Menciono apenas,

Literatura e Crítica Literária

ASSIS, Machado de, «Notícia da Atual Literatura Brasileira. Instinto de Nacionalidade» [1873], *Obra Completa*, vol. 3, ed. de Afrânio Coutinho, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 2006, pp. 801-9.

BAPTISTA, Maria Manuel, *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, Porto, Asa, 2003.

BHABHA, Homi, *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

DEUTSCH, Karl W., «Nationalism and Social Communication», *in* John Hutchinson e Anthony D. Smith (eds.), *Nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 26-9.

ESTALINE, «The Nation», *in* John Hutchinson e Anthony D. Smith (eds.), *Nationalism*, ed. cit., pp. 18-21.

LOURENÇO, Eduardo, *Pessoa Revisitado*, 3.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2000 (1.ª ed., 1973).

———, «Da Criação como Crítica à Crítica como Criação» [1975], *O Canto do Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Lisboa, Presença, 1994, pp. 70-2.

———, «Da Literatura como Interpretação de Portugal (De Garrett a Fernando Pessoa)» [1975], *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Lisboa, Dom Quixote, 1978, pp. 85-126.

———, «Repensar Portugal» [1978], *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, pp. 69-83.

———, «Psicanálise Mítica do Destino Português» [1978], *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, pp. 19-68.

———, «Da Língua como Pátria» [1993], *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999, pp. 125-133.

———, «O Homem Fatal», *Visão*, Lisboa, 20 Jan. 2000, p. 114.

———, «Carta a Camila» [2005], *A Morte de Colombo. Metamorfose e Fim do Ocidente como Mito*, Lisboa, Gradiva, 2005.

LUCIANO, «The Patriot (Philopatris)», *Lucian VIII* [Loeb Classical Library], trad. de M. D. Macleod, Cambridge, MA, Harvard Univeristy Press, 1993, pp. 413-65.

MENDES, Victor, «Estratégias Diferentes na Análise da Obra de Fernando Pessoa», *in* Steffen Dix e Jerónimo Pizarro (eds.), *A Arca de Pessoa*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2007, pp. 325-38.

PESSOA, Fernando, «Carta sobre a Génese dos Heterónimos», *Correspondência (1923-1935)*, ed. de Manuela Parreira da Silva, Lisboa, Assírio & Alvim, 1999, pp. 337-48.

———, «Carta da Corcunda para o Serralheiro», *Pessoa por Conhecer. Textos para Um Novo Mapa*, ed. de Teresa Rita Lopes, Lisboa, Estampa, 1990, pp. 256-8.

REAL, Miguel, *Eduardo Lourenço — Os Anos de Formação (1945-1958)*, Lisboa, Imprensa Nacional--Casa da Moeda, 2003.

RENAN, Ernest, «Qu'est-ce qu'une nation?», *in* John Hutchinson e Anthony D. Smith (eds.), *Nationalism*, ed. cit., pp. 17-8.

SALAZAR, António de Oliveira, «Princípios Fundamentais da Revolução Política» [1930], *Discursos 1928-1934*, Coimbra, Coimbra Editora, 1948, pp. 67-96.

SÉRGIO, António, «Para a Definição da Aspiração Comum dos Povos Luso-Descendentes (A propósito de Uma Conferência de Gilberto Freyre)» [1938], *Ensaios VI*, Lisboa, Inquérito, 1946, pp. 205-22.

WEBER, Max, «The Nation», *in* John Hutchinson e Anthony D. Smith (eds.), *Nationalism*, ed. cit., pp. 21-6.

«sentimento íntimo» é interessantemente uma exigência moral ao homem escritor «que o torne [...] do seu tempo e do seu país». De novo notamos a recorrência dos possessivos na doutrinação do nacionalismo. A figuração do Brasil e do nacionalismo brasileiro nos ensaios de Eduardo Lourenço reveste-se de enorme complexidade. A correspondência com Jorge de Sena abre algumas pistas para uma mais detalhada abordagem destes dois intelectuais que viveram nesse país onde, na expressão duma carta de Lourenço para Sena, «o luso é iluso». Os extremos de exaltação nacionalista portuguesa, só comparável à dos povos semitas, sugere Lourenço em «Repensar Portugal», foi herdada pelo nacionalismo brasileiro com cores antiportuguesas. Em «Carta a Camila», de 2005, Lourenço regressa simbolicamente ao Brasil, e percebe-se como lhe é difícil aceitar a reiterada exclusão que o nacionalismo brasileiro faz do português, com a ironia da «hiper-identidade» ou sem ela.

O patriotismo saudável que pareceria miragem em «Repensar Portugal» (1978) surge no ensaio «Da Língua como Pátria» (1993). O *philopatris* é configurado por uma das três condições de possibilidade do nacionalismo segundo Estaline: a língua. A poesia como pátria parece constituir uma receita de «irrealismo» para que o ambicioso projecto lourenciano de 1978, da nação se ver como é, se cumpra. (Com efeito, alguns argumentarão que é mais eficaz pensar o país redutoramente através das finanças e da economia.) O popular livro na década de 1990, *Nation and Narration*, editado por Homi Bhabha, insiste na ligação entre narrativa e nação com autores como Dickens, Woolf e Rushdie. Eduardo Lourenço enveredou, prioritariamente, por uma via alternativa, que consiste em fazer uma nação de poesia lírica modernista; a sociedade é poema. Neste quadro, os portugueses são ainda hoje «vítimas», mesmo que intelectualmente muito sofisticadas, dos jogos da consciência de si, tão ao gosto das primeiras décadas do século XX (já para não falarmos da boa prosa dos recalcados três discursos nacionalistas de Salazar em 1930). É, pois, um bem inestimável poder sinceramente admirar a enormíssima coragem de Eduardo Lourenço para prosseguir o trabalho analítico nessa «realidade».

NOTAS

[1] Os dois livros de Eduardo Lourenço em inglês são *Chaos and Splendor & Other Essays*, ed. de Carlos Veloso, Dartmouth, MA, University of Massachusetts Dartmouth, 2002, e *This Little Lusitanian House. Essays on Portuguese Culture*, trad. de Ronald W. Sousa, Providence, RI, Gávea-Brown, 2003.

[2] Para um melhor desenvolvimento deste ponto, cf. Mendes, 2007.

Weber concebe a nação como comunidade de prestígio com um sentido de missão cultural e unificada por uma mitologia de origem. E Karl Deutsch evita acentuar um factor para descrever a nação, preferindo defini-la como uma rede mediática e canais de comunicação que garantem a coesão normativa e simbólica dum povo.

Compreendemos a importância de Renan para o diagnóstico que Eduardo Lourenço leva a cabo no ensaio «Repensar Portugal» (1978). O país não tem solidariedade sustentada por uma consciência histórica específica, uma vez que, escreve destacando em itálicos: «*estamos ausentes da nossa própria realidade*» (p. 69). Um brevíssimo apontamento de pormenor de leitura: Lourenço recorre abundantemente desde a década de 1940 à primeira pessoa do plural, *nós*, e aos possessivos *nosso*, *nossa*, etc., para se referir a Portugal e aos portugueses. Salvo erro, o possessivo não é usado por referência a outras nações lusófonas no sentido, por exemplo, que António Sérgio deu a *luso--descendentes* no ensaio «Para a Definição da Aspiração Comum dos Povos Luso-Descendentes» (1938). A alienação dos portugueses, segundo Lourenço em 1978, entronca no nacionalismo político e cultural de Salazar. O «proselitismo político» duma série de obras manteve a extraordinária influência da figura mais marcante do século XX português, Salazar, que acabou por ganhar numa sondagem popular em 2000 o título de «figura do século» XX (reincidiu com vitória democrática no concurso televisivo «Grandes Portugueses» — RTP, 2007 —, com o título ainda mais abrangente d'«o maior português de sempre»), o que foi comentado muito argutamente por Eduardo Lourenço em «O Homem Fatal», no qual enobrecia a distinção entre a ordem simbólica e o pragmatismo dos portugueses. A proposta salazarista que se impôs cerca de 1930 (cf. os discursos de Salazar desse ano) foi a do retorno num registo simbólico a uma certa mundividência do século XVIII, contornando com base social e cultural a figura do cidadão herdada do liberalismo do século XIX.

Ora, a pesada herança salazarista no capítulo do nacionalismo — e do imperialismo — é produtivamente lida por Lourenço como uma forma de «irrealismo prodigioso». A poética do país é o fingimento; embora muito limitado, há um paralelo entre Pessoa e Salazar. Como fica explícito em ensaios como «Da Literatura como Interpretação de Portugal (De Garrett a Fernando Pessoa)», o cânone principal da literatura portuguesa vive interpretativamente dessa obsessão nacionalista. A poética da política nacionalista é a alienação. Mas não será essa distorção da consciência nacional um elemento quase omnipresente das nações? A excepcionalidade da alienação portuguesa reside nessa consciência-calamidade simultaneamente intelectual e moral.

O vínculo entre literatura e uma forma de nacionalismo brasileiro benigno foi exemplarmente estabelecido por Machado de Assis no muito citado ensaio «Instinto de Nacionalidade», de 1873. O nacionalismo definido como

inconsciência, e, em seguida, por vício ou prazer, a fim de ter a ilusão de estar acompanhado no seu próprio e interminável *país*-labirinto já começad*o* e jamais dit*o*». (Itálicos meus.)

O texto de Lourenço presta-se a este exercício tropológico. Tendo em conta o ensaio «Repensar Portugal» e outros recorrentes desse, o salto e a proximidade funcional entre o processo de leitura e o de cidadania persuade. O trabalho que Lourenço faz com a nação é, sem dúvida, associável ao que Lourenço faz com uma obra literária. Por conseguinte, ler o país também é ler o poema. A alienação portuguesa é uma obra a ler na qual leitor e eleitor se encerram fatalmente. Esta forma perniciosa e persistente de alienação permite uma revisão de Karl Marx, que viveu obcecado com a ideia segundo a qual a causa da alienação era o capitalismo, sugerindo que uma forma de alienação robusta e pertinente é essa figura *sui generis* do *labirinto da saudade*.

O cidadão como vítima do seu país parece uma expressão particularmente adequada ao nacionalismo do ditador Salazar. Porém, e eis um elemento desta situação epistemológica de primeira importância, *o cidadão como vítima do seu país* é uma condição razoavelmente trans-histórica, percorrendo diferentes épocas desde as «Descobertas» até aos séculos XIX e XX. É certo que Lourenço distingue muitíssimo bem e desde cedo a cidadania em que se pode ser de facto eleitor, como em democracia parlamentar, do mais limitado exercício de cidadania em ditadura. Aliás, Salazar esclarece o lado pernicioso e artificial do cidadão, no discurso «Princípios da Revolução Política», cujo protótipo era o liberal século XIX. Lourenço procede a uma leitura cosmopolita das misérias do nacionalismo salazarista e contrapõe-lhe uma forma benigna de nacionalismo português através, sobretudo, da lírica pessoana, contornando habilmente a «preocupação *ideológica* militante» («Repensar Portugal», p. 71).

3. A CONCEPTUALIZAÇÃO DOS NACIONALISMOS E AS «VÍTIMAS» DO EXCEPCIONAL NACIONALISMO PORTUGUÊS

Nacionalismo e imperialismo são conceitos associados nas humanidades e ciências sociais, e ambos correntemente palavras sujas. A denúncia das relações brutalmente assimétricas de poder, cujo caso extremo é o comércio de escravos, ganhou força epistemológica associada a formas de activismo cívico intenso. Historicamente, Portugal e a Inglaterra estão entre os líderes modernos insuficientemente analisados do esclavagismo.

Entre os autores que mais decisivamente contribuíram para a conceptualização do nacionalismo estão certamente Renan, com a ideia da nação como uma forma de moralidade, no muito citado «Qu'est-ce qu'une nation?». Estaline argumenta que vida económica, língua e território, nas suas componentes objectivas e subjectivas, são condições de possibilidade da nação.

real, quando comparamos esta leitura em pormenor com a versão interpretativa do génio da heteronímia[2].

2. O BENEFÍCIO PARA O PAÍS DAS ESTRATÉGIAS LOURENCIANAS

Um dos melhores ensaios de Eduardo Lourenço sobre o processo de leitura é o pequeno «Da Criação como Crítica à Crítica como Criação», de 1975. Nele podemos ler a tensão entre origem e história, bem como uma espécie de antecipação do futuro, desde a origem divina da leitura crítica até a uma especial figuração do leitor:

> «A crítica, enquanto criação de si mesma por um texto e de um texto pelo texto que já somos, não tem o poder de pôr um termo ao labirinto em que a leitura da obra introduz o crítico. Este último é a vítima — resignada ou forçada — de uma palavra original labiríntica, no interior da qual ele se encerrou, primeiro por divina inconsciência, e, em seguida, por vício ou prazer, a fim de ter a ilusão de estar acompanhado no seu próprio e interminável labirinto de palavra já começada e jamais dita.» (p. 72.)

Esta figuração do leitor crítico como vítima vem juntar-se a uma galeria de leitores, o leitor amigo de Sterne, o leitor afável de Wordsworth, o leitor como cavalo de Kierkegaard, o leitor hipócrita de Baudelaire, os leitores da «Autopsicografia» de Pessoa, etc., que merece um momento de pausa. «A vítima — resignada ou forçada —» da linguagem enquanto figuração do leitor indicia um processo de leitura no qual as estratégias hermenêuticas têm limites operatórios definidos. O construtivismo na leitura encontra constrangimentos sérios. Traduzindo para uma mitologia da leitura, Lourenço encontrou na figura do leitor o seu animal sacrificial. O leitor é vítima da obra. Esta forma subtil de vitimização, ou até de autovitimização irónica, não exclui o prazer do *encerramento na obra*. Uma das ramificações desta conceptualização da leitura conduz à interpretação como metaleitura; desfalcados de referência, restam aos leitores intermináveis «jogos de espelhos» — e mesmo uma doutrina da leitura consiste em desfazer uma precedente.

Neste ponto, sugiro a seguinte comparação. Digamos que o leitor como vítima serve como modelo do cidadão. Nesse caso, poderíamos fazer o exercício de substituir «crítico» por «cidadão» no texto lourenciano e fazer outras pequenas alterações:

> «A *cidadania*, enquanto criação de si mesma por um *país* e de um *país* pelo *país* que já somos, não tem o poder de pôr um termo ao labirinto em que *o processo de cidadania* introduz o *cidadão*. Este último é a vítima — resignada ou forçada — de um *país* original labiríntic*o*, no interior d*o* qual ele se encerrou, primeiro por divina

mais abrangente[1]. Mas, dentre os ensaístas estrangeiros com quem é pertinente associar Lourenço quanto a estratégias de leitura, Michel Foucault merece destaque considerável e, lembrando as diferenças de escola nas humanidades entre Lourenço e Vergílio Ferreira, quando da tradução portuguesa de *As Palavras e as Coisas* (1967), Maria Manuel Baptista lucidamente aponta que «o ensaísmo [lourenciano] só pode ter como objecto o acto da escrita» (p. 102). Ora a afinidade da leitura de Lourenço com a «crise da representação» foucaultiana, as ramificações e diferenciações da transformação da linguagem em objecto, é um dos fios mais profícuos e recorrentes destas estratégias de leitura.

O maior triunfo de leitura de Lourenço é *Pessoa Revisitado*, de 1973. Para além de se tratar do melhor livro de sempre sobre Pessoa, permite-nos também compreender que o melhor de Lourenço é Pessoa, quero dizer, uma leitura crítica de Pessoa. A brilhante expansão metafórica da carta de Pessoa sobre a origem dos heterónimos enviada a Adolfo Casais Monteiro em 1935, que Lourenço leva a cabo em *Pessoa Revisitado*, é o apogeu de quem tinha feito a viragem de objecto principal de pensamento da filosofia para o país, diria o amor do seu país. Foi Pessoa que fez Lourenço voltar-se para o seu país; mas o país de Pessoa é extraordinariamente irreal e pouco tem que ver com a extenuante e enredadamente culpada *Aufhebung* de Lourenço ao catolicismo beirão enquanto doutrina (não como cultura popular). Poderíamos descrever a irrealidade de Pessoa como uma extensão do «irrealismo prodigioso» que Lourenço usa para caracterizar o seu país entre 1949 e 1958 e depois retoma em «Psicanálise Mítica do Destino Português», de 1978. O Pessoa de Lourenço (como o Pessoa de Pessoa na carta a Casais Monteiro) vive principalmente das muitíssimo talentosas coincidências e, sobretudo, descoincidências do sujeito consigo próprio, permitindo-lhe assim — ficcionalmente, pelo menos — contornar a sua angústia de influência.

Lida por Pessoa e Lourenço, a heteronímia pessoana é um drama no masculino que procura engendrar a sua própria origem. Neste quadro, as estratégias de leitura são poderosamente metafóricas (Pessoa é A, Pessoa é B, Pessoa é C) e inscrevem-se numa temporalidade ficcional da influência e epistolarmente estabelecida na «Carta sobre a Génese dos Heterónimos», de 1935 (primeiro Caeiro, depois Reis, depois Campos). O que o bem-sucedido programa hermenêutico de Pessoa recalca é a angústia da recepção tal como inapelavelmente emerge na «Carta da Corcunda para o Serralheiro», texto escrito muito provavelmente antes do «irrealismo prodigioso» da «Carta sobre a Génese dos Heterónimos» (1935), também ela subtilmente tematizando a recepção, mas mais como programa do que como agonia. Que Pessoa também seja Maria José, a Corcunda, desloca a estratégia de leitura metafórica para o registo metonímico das ficções de relação nas quais, sobretudo tendo em conta a associação entre Maria José e Ofélia, deparamos com um efeito de

lismo da União Nacional. Dito por outras palavras, entre os mais importantes méritos epistemológicos de Lourenço está seguramente a insustentabilidade da ideia de *aplicação* do catolicismo e do marxismo e, por maioria de razão, da aplicação de qualquer grande hermenêutica generalista. Lourenço lê na fragmentaridade de relativamente pequenas prosas as interpretações do mundo e, nesse processo, descreve como ninguém o seu irrealismo, toma assiduamente partido pelas contra-imagens, pelo que megadoutrinas (como o catolicismo ou o marxismo) mudam de estatuto epistemológico nessa leitura crítica, perdem força aplicativa, ou exemplar, e sujeitam-se a uma análise dos limites do seu próprio vocabulário. Um projecto de pensamento sistemático reside nos antípodas destes esforços em boa parte de trabalho empírico desmitificador, de atenção crítica situada e ocasional.

Na biografia intelectual *Eduardo Lourenço — Os Anos de Formação (1945-1958)*, Miguel Real acredita na «teoria de Eduardo Lourenço» (p. 16) e na «hermenêutica do jovem Eduardo Lourenço» (p. 217). O mérito de Real na sua pesquisa acerca do método interpretativo do jovem Lourenço enfrenta um enorme desafio quando procura aplicar o mesmo método (agora explicitado para os leitores) a diferentes áreas do saber como, por exemplo, a literatura, a poesia, a filosofia ou as Forças Armadas Portuguesas. O desafio consiste precisamente no carácter pouco crítico da ideia de aplicabilidade duma teoria ou duma hermenêutica, que podem ser o mesmo, a diferentes objectos culturais. Segundo Real, a ideia de aplicação do método do jovem Lourenço à poesia oferece especificações de grande utilidade e pormenor em cinco passos: *passo 1*, Lourenço delimitaria o tema; *passo 2*, desdobra-se o tema em origem e história, explorando as tensões entre ambos; *passos 3 e 4*, o tema e a sua história são concretizados num símbolo (uma Esfinge ou a figura espectral); *passo 5*, que é uma espécie de conclusão, o autor toma posição sobre o presente e o futuro do tema.

Já Maria Manuel Baptista, em *Eduardo Lourenço — A Paixão de Compreender*, sugere, para ler o ensaísta a ler, uma análise circunstanciada das doutrinas do ensaio. Um dos méritos de Baptista consiste na indicação do trabalho comparatista que está em boa parte por fazer sobre a obra de Lourenço, associando-a às de Montaigne, Kierkegaard, Heidegger. Para além da destrinça do ensaísmo português do século XX, no qual o próprio se tem empenhado bastante explicitamente, como em relação ao caso paradigmático de António Sérgio ou, em muito diferente escala, de Vergílio Ferreira, dispomos de muito pouca análise que permita a globalização de Lourenço. (Como se comparam as estratégias interpretativas de Lourenço com, por exemplo, o seu contemporâneo e também empenhado *philopatris* Richard Rorty?) A relativamente tardia tradução de Lourenço para a língua global, o inglês, e a sua circulação marginal nesse idioma indicia a dificuldade da sua tradução para um público

Leitura e nacionalismo (Eduardo Lourenço)

Victor K. Mendes

nas páginas que se seguem, procurarei esclarecer um pouco (1) as estratégias de leitura e a globalização de Eduardo Lourenço; por outro lado, (2) o benefício para o país das estratégias lourencianas; e, por último, (3) a conceptualização dos nacionalismos e as «vítimas» do excepcional nacionalismo português.

Antes de mais, é preciso enunciar com a maior clareza possível uma pré-conceptualização acerca destes dois tópicos, leitura e nacionalismo, que procurarei relacionar. Em primeiro lugar, a melhor leitura não corre apressada para um sentido unificador e englobante, mas procura na inscrição material os seus elementos de perturbação hermenêutica, dito por outras palavras, a leitura crítica pode contrapor-se à interpretação. Em segundo lugar (um brevíssimo preconceito sobre o nacionalismo português), é minha convicção — e trata-se duma convicção não inteiramente documentada ou cabalmente provada — de que muitas formas de nacionalismo português podem ser lidas como bloqueios ao que se pode chamar a *mente portuguesa*, como também se diz *the American mind*. Nesta acepção, o nacionalismo e imperialismo de Camões são condicionantes negativas da sua recepção crítica nos nossos dias, bem como os nacionalismos de Vieira, Garrett ou Pessoa se podem ler produtivamente como restrições ao alcance mais global das suas obras. Por outras palavras e exemplificando, Dante ou Milton, tratando na *Divina Comédia* ou no *Paraíso Perdido* de uma condição humana que não foca prioritariamente o nacional, contornam até certo ponto no melhor das suas obras as localizações labirínticas do nacionalismo.

1. As estratégias de leitura e a globalização de Eduardo Lourenço

A colocação estratégica da heterodoxia por Lourenço como método de leitura sugere que o trabalho crítico opera justamente nos escolhos da *aplicação* das duas grandes interpretações do mundo disponíveis nas décadas da sua formação (1940 e 50): o catolicismo e o marxismo, mas também do naciona-

[6] Eduardo Lourenço, «Sérgio como Mito Cultural», *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 171.

[7] José Régio e António Sérgio, *Correspondência (1933-1958)*, apresentação e notas de António Ventura, Portalegre, Câmara Municipal de Portalegre/Centro de Estudos José Régio, 1994, p. 33.

[8] Eduardo Lourenço, «Sérgio como Mito Cultural», *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 160.

[9] Idem, *ibid*.

[10] *Ibid*., p. 167.

[11] *Ibid*., p. 166.

[12] Cf. *ibid*., p. 167.

[13] Cf. *ibid*., p. 166.

[14] *Ibid*., pp. 166-7.

[15] Cf. *ibid*., p. 167.

[16] *Ibid*., p. 160.

[17] António Sérgio, «Notas sobre os *Sonetos* e as *Tendências Gerais da Filosofia*, de Antero de Quental», *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, p. 142.

[18] Idem, «Cartesianismo Ideal e Cartesianismo Real», *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, ed. cit., pp. 190-1.

[19] Idem, *Correspondência para Raul Proença*, org. e introd. de José Carlos González, Lisboa, Publicações Dom Quixote/Biblioteca Nacional, 1987, p. 38: «Ora eu sempre vi a vacuidade dos nossos chefes republicanos. *Para a acção efectiva o homem é a única realidade*; a melhor ideia não tem mérito prático algum (isto é, não pode reproduzir resultados bons visíveis) enquanto não encarna num homem bom, num homem de valor para a acção. [...] Num dia em que nós possuirmos uma porção de homens de boa vontade, de energia e de competência técnica, capazes de ir reformar e desinfectar os diferentes órgãos do país — Escola, Fábrica, Agricultura, Exército, Burocracia, etc. — a revolução está feita, quer o chefe do país use *Dom* ou não use *Dom*». Idem, «Sobre a Minha Colaboração na Obra da 'Renascença Portuguesa'», *Portucale, Revista Ilustrada de Cultura Literária, Científica e Artística*, Porto, vol. I, n.º 3, Primavera 1955, pp. 115-23: «Entrando, pois, para a *Renascença Portuguesa* propunha-me trabalhar pela minha ideia: a dar às novas instituições do País um bom conteúdo de reforma positiva, de carácter educativo e económico-social, substituindo o republicanismo emocional e romântico (instintivo, exteriorista, de *expansão*, ou *centrífugo*) por uma boa democracia, reformadora e concreta — isto é, por um regime cultural de autodomínio e autocrítica, de interioridade *centrípeta*, de disciplinação *racional*, animado de intuitos de reforma económica.»

[20] J. Montezuma de Carvalho, *António Sérgio: A Obra e o Homem*, Lisboa, Arcádia, 1979, pp. 25-6: «Há homens e homens. O homem Sérgio não levava no temperamento o caricato gesticular do homem de praça pública, repleto de espessa oratória e que só sente criar-se junto da multidão. Preferia levar consigo uns papéis no bolso, puxar deles e lê-los. O improviso não se conjugava com a sua capacidade de raciocinante. Pelo menos não fazia do improviso uma segunda natureza. Quando falou aos socialistas no banquete do Primeiro de Maio de 1947 iniciou a sua alocução com estas palavras: — "Puxo da 'sebenta' (como estareis observando) para poder ser mais preciso, para poder ser mais breve. Aliás, não se trata, para mim, de discursar com eloquência, mas de alinhavar, submetendo-vo-las, certas sugestões bem singelas." Era a sua prática corrente. Porque há intelectuais daquele outro tipo eufórico, escravos do espectáculo. Só perante os outros ganham o estímulo para o despertar da criatividade. Sem público esmorecem. O caso de Leonardo Coimbra (1883-1936) é paradigma desta espécie rumorosa.»

[21] Eduardo Lourenço, «Sérgio como Mito Cultural», *O Labirinto da Saudade*, ed. cit., p. 167.

ainda que mascarado ou inconsciente. Fazer ciência não é só especular, mas sentir, actuar, produzir»[17]; «Aquela grande lucidez na criação mental, a que costumam chamar 'inteligência fria' os que nunca criaram na lucidez mental — essa lucidez, ia eu dizendo, anda sempre unida à emotividade extrema»[18]. Por outro lado, evidenciaram-lhe um racionalismo puro, separado das sensações, das afecções e da emotividade; um socialismo absolutamente republicano, sem quaisquer mediações a serem feitas, quando Sérgio, na realidade, teceu uma crítica contundente à governação da I República em Portugal[19]; um apostolado invencível; uma postura mítica e superior [20].

Se o propósito de Eduardo Lourenço, no artigo «Sérgio como Mito Cultural», é analisar a ideia de Razão e a proposta moral do ideólogo dos *Ensaios*, cremos que a sua verdadeira intenção supera esse propósito inicial, na medida em que se preocupa em averiguar no que se constituiu, a bem da verdade, o seu polemismo e o seu ensaísmo. Ao agir deste modo, propõe, a si e aos leitores, uma redescoberta de António Sérgio, uma eliminação de tudo o que de artificial cobriu a figura e a obra do seareiro, uma desmitificação do sergismo. Neste sentido, «Sérgio como Mito Cultural» revelou-se urgente e actualíssimo, não só em 1969, quando o polemista tinha acabado de falecer, mas também ainda hoje, à beira de assinalarmos os 40 anos da sua morte. Se isto nos revela a premência e a percuciência de análise de Eduardo Lourenço, revela-nos, por outro lado, a passividade e o desinteresse que os portugueses, em geral, sentem relativamente aos seus autores, em específico por António Sérgio (ainda hoje não existe uma edição completa da sua obra). No fundo, ele continua a ser um mito cultural para os pseudo-racionalistas, para os pseudo-socialistas, e um detractor do lusismo para os pseudo-saudosistas. Ora, nenhuma destas leituras é fiel ao legado sergiano e ao homem que, como sublinhou Lourenço, tinha uma funda inspiração platónica e uma grande assimilação do inteligível e do bem[21].

NOTAS

1 Eduardo Lourenço, «Sérgio como Mito Cultural», *O Tempo e o Modo*, Lisboa, n.os 69-70, Mar.-Abr. 1969, pp. 250-60.

2 António Sérgio, «Sobre o Odioso 'Eu'», *Seara Nova*, Lisboa, n.º 588, 19 Nov. 1938, p. 124.

3 Eduardo Lourenço, «Sérgio como Mito Cultural», *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, 6.ª ed., Lisboa, Gradiva, 2000, p. 162.

4 António Sérgio, «Explicações ao Ex.mo Sr. Professor Martinho Nobre de Melo sobre as Doutrinas Morais dos meus *Ensaios*. Conclusão», *Seara Nova*, Lisboa, n.º 50, 1 Ago. 1925, p. 37.

5 Idem, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, 3.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1976, p. 218.

maneira de *não pensar* o que nele era, mesmo se contestável como todos, autêntico e fundado pensamento. Assim, este homem cuja missão confessada era a de fazer 'pensar Portugal', por uma certa qualidade do seu próprio pensamento, mas mais ainda pelas condições particulares do nosso meio cultural, acabou por se converter no álibi daqueles que o não pensam. Sérgio pensava por nós, logo dispensava-nos de pensar. Em resumo, e pelas razões que no nosso arrazoado se deduzem, Sérgio volvera-se em *mito cultural*, singular destino para um profeta e apóstolo da autonomia pensante e da dúvida metódica. Traíram os discípulos o mestre?»[10] Mas, para além daqueles que valorizaram o seu socialismo e o seu racionalismo matematizante, esquecendo-se do seu misticismo e da sua missão espiritual, e o tornaram num mito cultural, ainda é possível, a partir de dados que o próprio Eduardo Lourenço nos fornece neste seu texto, definir Sérgio, senão como mito cultural, pelo menos como homem de excepção. Enunciemo-los, então:

1. António Sérgio era detentor de um polemismo exuberante e apelativo (que «não teve verdadeiros contraditores»[11] à altura);

2. António Sérgio criou um ensaísmo notável, exemplo para várias gerações[12];

3. António Sérgio era dono de uma postura intelectual marcante;

4. António Sérgio manifestava uma claridade de pensamento e de escrita[13];

5. António Sérgio tornou-se exemplar no seu discurso popular (demarcando-se «de um discurso universitário arcaizante ou excessivamente abstracto»[14] comum na sua época):

6. António Sérgio criou uma filosofia consistente, inteligível, que não era fácil nem da facilidade[15];

7. António Sérgio viveu romanticamente.

Compreender toda a argumentação que Eduardo Lourenço congemina em torno da afirmação «Sérgio como Mito Cultural» implica perceber, finalmente, a crítica latente que o autor de *Heterodoxia* faz aos discípulos («se na verdade o são...»[16], como escreve logo nas primeiras páginas deste seu texto) de António Sérgio ou à *traição que fizeram ao seu mestre*. No fundo, o que Lourenço parece afirmar é que grande parte da obra de Sérgio não foi correctamente assimilada, nem por aqueles que se diziam seus seguidores. Confundiram os seus conteúdos, os seus propósitos, os seus ideais e até a sua metodologia e construíram um Sérgio mitológico. Ignoraram o seu racionalismo místico, a sua poesia, o seu socialismo anteriano, a sua crítica literária e até a sua gnosiologia, sobretudo quando a apartaram do sensacionismo, esquecendo-se do que o próprio António Sérgio tinha dito: «Separar o sentimento da inteligência ou o facto da ideia, é uma ilusão na vida e um erro na especulação. O próprio trabalho científico pressupõe um amor e um ideal,

António Sérgio abordou qualquer matéria — acontecimento histórico, obra literária ou problema filosófico — *em primeira mão* ou, se se prefere, de face. A sua *démarche* ensaística é suscitada de preferência pela *opinião alheia*, na sua expressão assinada, ou enquanto *vox populi* cultural»[8]. Será que poderemos concordar com tal afirmação quando nos confrontamos com obras como *Notas sobre os Sonetos e as Tendências Gerais da Filosofia de Antero de Quental* (1909), *Da Natureza da Afecção* (1913), *Educação Cívica* (1915), *História de Portugal* (1929), *Diálogos de Doutrina Democrática* (1933), *Democracia* (1934), *Cartesianismo Ideal e Cartesianismo Real* (1937), *Um Problema Anteriano* (1943), *Cartas do Terceiro Homem* (1953-1957)? Parece-nos que não. De modo que, o «raramente» não é assim «tão raramente».

Para além do racionalismo e do polemismo sergianos, Eduardo Lourenço discute ainda outra temática fundamental da obra e da figura de António Sérgio: o ensaísmo. Se, de facto, a epistemologia do autor se define enquanto racionalismo crítico, se a metodologia usada por si é de natureza cartesiana, recorrendo amiúde à polémica, a sua forma literária de expressão preferida é, porém, o ensaio. No entanto, o ensaísmo proposto por Sérgio é de natureza diversa, como supõe Eduardo Lourenço quando escreve: «é o autor de *Ensaios* um autor que propriamente falando nunca escreveu 'um' ensaio? Pertence ele, mais do que ninguém, àquela espécie de homens a quem o 'ensaio' está vedado? Ou criou Sérgio uma outra espécie de 'ensaio'? A resposta é complexa porque se articula, pelo menos, sob duas vertentes, uma sociológica (e temperamental), e outra, anímica e intelectual»[9]. A bem da verdade, Lourenço não responderá objectivamente a essa questão mas, pelas mediações que faz ao longo do texto, concluirá que o ilustre seareiro criou uma outra espécie de ensaio, absolutamente relacionado ao seu polemismo e à sua concepção de Razão. É provável até que o seu ensaísmo, mais do que um meio para expressar as suas convicções, seja uma forma de chamar a atenção para as suas polémicas, para as suas dores, para as suas paixões, para os seus enganos e desenganos. Dizemos *provável* porque não temos certeza quanto a isso, embora Eduardo Lourenço a tenha e a refira ao longo das páginas de «Sérgio como Mito Cultural».

Regressemos, todavia, às questões que colocámos logo no início e que podem ser resumidas numa só, ainda que feita de duas maneiras: por que razão é António Sérgio um mito cultural? Ou: será que António Sérgio é um mito cultural?

Antes de tentarmos responder à questão supracolocada, convém relembrarmos que o autor de *O Labirinto da Saudade* não parece muito interessado em responder afirmativa ou negativamente a essa questão, mas em denunciar um conjunto de argumentos que, no fundo, têm caracterizado o ensaísta enquanto mito cultural por aqueles que deixaram cair o seu misticismo, tornando Sérgio «viático de um racionalismo aceitável e, sobretudo, uma

> preliminar de todas as outras — é sempre A REFORMA DA MENTALIDADE; e que a disciplina mais necessária para termos a ordem a que todos visamos, não é a disciplina que provém da espada, da ditadura, da realeza ou da polícia, — mas a ordem, a honestidade e a disciplina *intelectuais*.[4]

A Reforma da Mentalidade consiste, pois, numa mudança metodológica, numa primazia a dar à actividade racional, ou seja, como o próprio António Sérgio esclarece:

> Numerosas pessoas que nestes últimos tempos se têm dado a repetir a minha divisa: «reforma da mentalidade», lhe atribuem um significado não só diverso, mas até contrário, ao que por essas palavras eu tentei exprimir. O que elas chamam «reforma da mentalidade» é uma substituição no *conteúdo* das convicções; é deixar de acreditar em certos dogmas políticos para acreditar nos dogmas que lhe são opostos. Ora, o que eu quis significar por aquela máxima não é uma modificação no *conteúdo* das crenças, e sim na forma do pensamento dos homens, isto é, a passagem da mentalidade catecismal e dogmática (que se encontra igualmente nos dois campos opostos, entre homens da direita e entre homens da esquerda, entre vermelhos e azuis) para a atitude de espírito indagadora e crítica, — para a do livre exame, para a da correcção incessante, para a da discussão aberta, para a da investigação contínua.[5]

Para António Sérgio, a Razão é, neste sentido, um ideal, uma missão e uma mística pela qual é necessário lutar, destemida e polemicamente, se preciso for. Qual «cavaleiro da espada de pau», Sérgio insurgir-se-á contra tudo e contra todos que impedem ou dificultam a florescência e a luminosidade da actividade e da sociedade racional. Deste modo, concordamos com Eduardo Lourenço quando supõe uma relação directa entre o racionalismo e o polemismo do seareiro. Em primeiro lugar, porque, «[c]omo todo o racionalismo, o de António Sérgio é uma forma de voluntarismo e, ironia das coisas, uma paixão. Celebremo-la porque foi nobre e ardente e de alto propósito. Mais do que tudo foi ela formal e subjectivamente coerente como é raro em praias lusitanas»[6]; em segundo, porque a polémica é uma forma de valorizar o seu racionalismo. Mesmo que inconscientemente, até porque o ensaísta estava convicto de que, «com efeito, devo não esquecer que nasci com uma conformação intelectual contrária à que ganhou moda do meu tempo, e que de aí proveio que a polémica se tornou a própria maneira de ser da minha vida espiritual. Aparecido no mundo no tempo em que por cá apareci, a minha fidelidade à própria inteligência havia de levar-me a este antipático papel de sempre resistir, contrariar e combater, que tem sido o meu destino»[7]. No entanto, já não partilhamos da opinião de Lourenço quando este afirma que «[r]aramente,

menos uma resposta que pode ser dada logo à partida e sem grandes demoras: a mitificação do ensaísta (ou da sua postura intelectual) está indiscutivelmente relacionada com a sua ideia de *Razão*.

A leitura que Lourenço faz da figura e da obra de António Sérgio é isenta, ou seja, é desapaixonada, limpa, própria de quem, como ele, não se reconhece nem enquanto discípulo nem enquanto detractor do ensaísta. Neste caso, portanto, torna-se mais fácil acompanharmos a argumentação que culminará na afirmação «Sérgio como Mito Cultural» e que está dependente da análise da ideia sergiana de *Razão*.

Para António Sérgio, o seu racionalismo é um postulado, é um dado absoluto, de tal modo que, quase inocente e infantilmente, chega a confessar, em certo artigo da *Seara Nova*, que, «se nunca tivesse havido racionalistas, o primeiro racionalista teria sido eu; o racionalismo, em mim, não é uma teoria que eu adoptei, mas uma maneira de ser com que nasci»[2]. Ora, assunções desta natureza, aliadas à própria teoria do conhecimento que o autor dos *Ensaios* defende em quase toda a sua vida, acabam por convencer Eduardo Lourenço de que «em si mesma, a concepção de razão segundo António Sérgio — e por conseguinte o seu específico racionalismo — nada tem de profundamente original»[3]. Sobretudo porque é típico da sua época, é um neokantismo que abundava nas escolas da Europa, cujas características, todavia, Sérgio não adoptou completamente. Se o racionalismo de um Paul Natorp, de um Ernst Cassirer ou de um Jules Lachelier são de natureza sistemática ou até problemática (no sentido em que surge como resposta ou interrogação a um problema), o racionalismo de António Sérgio não se inscreve integralmente nesta concepção. O que distingue Sérgio, neste ponto, é o seu carácter espiritual e místico, é a sua vertente idealista. Para o autor dos *Ensaios*, a única realidade que existe é o Espírito; o Espírito universal que, ao manifestar-se na actividade racional de cada ser humano, se individualiza e torna presente em cada um. Ora, a Razão nada mais é do que a força motriz que identifica e universaliza o que é disperso e distinto, é o *Uno-Unificante* que tudo reúne e unifica. Mas, talvez mais do que uma categoria gnosiológica, a Razão é sustentada por Sérgio como missão pessoal e social, como cruzada cultural e filosófica. A célebre proposta da Reforma da Mentalidade refere-se tão-só a uma inversão metodológica, a um bom uso da Razão:

> [...] o que eu peço todos os dias aos meus mais jovens compatriotas, não é que abandonem as suas «ideias» (os seus credos, partidos, fés): é, sim, que busquem ser *inteligentemente* (civilizadamente, europeiamente) aquilo mesmo que dizem ser.
>
> Sei (ou julgo sabê-lo) como se barbarizou esta Nação, e [o] que haveria a fazer para a tirar de bárbara; e repito que a reforma mais importante — condição

Quem era e o que representava António Sérgio, no fim de contas, para Eduardo Lourenço nesse início de Primavera marcelista?

Um mito cultural, de facto? Um ensaísta incomum? Um polemista inveterado?

O que significava o racionalismo crítico defendido pelo homem da *Seara Nova*, no ver de Lourenço, para a cultura portuguesa e para os estudos filosóficos em Portugal?

Se pudermos responder a todas estas questões, talvez consigamos deslindar o real propósito de Lourenço quando publicou «Sérgio como Mito Cultural», em Março de 1969.

No nosso ponto de vista, tal artigo, para além de se constituir enquanto análise estrita da ideia de *Razão* no autor dos *Ensaios*, é igualmente uma avaliação mais generalizada das veras condições formais e epistemológicas que compunham o cenário intelectual português do início do século até aos seus meados.

A questão que Eduardo Lourenço coloca prende-se, afinal, com a relação que Sérgio estabeleceu entre o seu polemismo e o seu ensaísmo. Na sua perspectiva, o ensaísmo do ilustre seareiro era resultado do uso de um instrumento formal — a polémica — muito bem engendrado. É nesse sentido que Lourenço afirma que António Sérgio criou um outro conceito ou um outro tipo de ensaio. De igual modo, é seguindo essa mesma concepção que o autor de «Sérgio como Mito Cultural» defende que a ideia de *Razão* exposta pelo homem dos *Ensaios* é um fruto muito directo dos seus polemismo e ensaísmo. Até porque, na sua visão, tal ideia não tem nada de original, e é até muito comum na sua época, sobretudo entre os pensadores neokantianos dos países do centro europeu. A favorecê-la, todavia, está a orientação e a entonação que Sérgio lhe concedeu: racionalismo enquanto missão espiritual e enquanto misticismo.

Se, *a priori*, a noção do racionalismo sergiano (mesmo que visto como idealismo realista) parece aproblemática; se a construção da sua epistemologia se dá *negativamente* (pela rejeição do sensível — se bem que não seja necessariamente assim); se não compreendeu, na integralidade, alguns pensadores do seu tempo, como seja o caso de Henri Bergson, por exemplo; porque é que António Sérgio é, ao fim e ao cabo, um mito cultural? Apenas porque a sua capacidade de polémica era exímia? Porque a sua estruturação discursiva e a sua clareza de pensamento e escrita eram indiscutíveis? Ou porque não existiam contraditores à sua altura? Ou será ainda que, só por si, a recusa da neutralidade e a sua coerência formal e subjectiva bastavam para Eduardo Lourenço o denunciar enquanto mito cultural? Mas será que a expressão *mito cultural* não é depreciativa, em certo sentido, e não está associada a uma imagem errada que alguns fizeram da figura e da obra de António Sérgio? Há pelo

Eduardo Lourenço e a análise da ideia de Razão em António Sérgio

Romana Valente Pinho

> Sérgio, e essa foi a sua coragem e a sua glória, recusou-se a qualquer neutralidade, colaborante ou não, tanto sobre o plano da acção como do pensamento. A sua obra é uma obra de combate, herdeira do primeiro Antero e de algum Oliveira Martins. Aqui reside o segredo da sua influência, de algum modo mais eficaz que a de ambos — ao menos sob o plano ideológico — por mais coerente e sistemática. [...] De algum modo, o seu reino foi o do *impossível* que ele soube apresentar como o possível, por essa passagem quase fatal que liga o *ser* ao *dever ser*. Sérgio foi um utopista. Não o dizemos nem para o censurar, nem para nos dessolidarizarmos imaginariamente dele. Sob a nossa pluma é o supremo elogio. Ao realismo da aceitação do inaceitável preferiremos sempre a luta pelo ainda não possível e até pelo impossível. O mais profundo sentido do *idealismo* de Sérgio vive desta inspiração e por isso deve e merece viver em nós e integrar-se na linha de cumes que ele idealizou mas sem os quais a nossa marcha não tem sentido. O nosso urgente dever continua sendo o de pensar com o máximo de claridade e na suposição de que se a razão não move o mundo *deve* movê-lo.
>
> EDUARDO LOURENÇO, «SÉRGIO COMO MITO CULTURAL»

SENSIVELMENTE DOIS MESES depois da morte de António Sérgio, a 24 de Janeiro de 1969, Eduardo Lourenço publica, na revista *O Tempo e o Modo*, o artigo «Sérgio como Mito Cultural»[1]. O que o autor de *Heterodoxia* pretende é discutir criticamente não só o papel que Sérgio representou para a cultura portuguesa na primeira metade do século XX como o pendor do seu polemismo, do seu racionalismo e do seu ensaísmo.

que precisa agora que as pessoas descubram, não apenas o mundo que têm fora de si, mas o mundo que têm dentro de si.» (*Diário de Notícias*, Lisboa, 6 Out. 1994.)

[15] Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, 2.ª ed., Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1982, p. 19.

[16] Idem, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 4.ª ed. aumentada, Lisboa, INCM, 1994, p. 20.

[17] AA.VV., *Existe Uma Cultura Portuguesa?*, org. da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, coord. de Augusto Santos Silva e Vítor Oliveira Jorge, Porto, Afrontamento, 1993, p. 38.

[18] Nas suas palavras: «À dissolução teórica do Sentido, como ingénuos e impávidos camponeses do Danúbio podemos opor — senão uma certeza à antiga, inalcançável e vã nos tempos que nos cabem — a exigência de um Sentido e, em particular de um sentido ético que nem sucesso económico, nem *performance* científica, nem sofisticação pensante podem substituir. Não é em vão que a Península é a pátria de Séneca. A Europa não inventou um tipo de humanidade mais exemplar que D. Quixote, loucura cristã para tempos regidos pela regra de ouro da objectividade e da legalidade. É quixotescamente que devemos viver a Europa e desejar que a Europa viva. Com a mesma ironia calma com que Caeiro se vangloriava de oferecer o Universo ao Universo, nós, primeiros exilados da Europa e seus medianeiros da universalidade com a sua marca indelével, bem podemos trazer a nossa Europa à Europa. E dessa maneira reconciliarmo-nos, enfim, connosco próprios.» (Eduardo Lourenço, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, ed. cit., p. 37.)

[19] Idem, *ibid*., p. 35.

[20] Miguel Real, *Portugal. Ser e Representação*, Algés, Difel, 1995, p. 156. Cf., igualmente, p. 174: «Osmosizar *lenteur* portuguesa e *vitesse* europeia é, ao fim e ao cabo, o grande desafio para a estrutura mental de cada português no final deste século, e do seu sucesso ou insucesso dependerá o modelo do nosso comportamento futuro. Como outrora o fizemos por diversas partes do mundo, seremos hoje capazes de plasmar em nós o melhor que a Europa nos pode dar sem que fiquemos esmagados em técnica de betão e alcatrão? Seremos capazes de adaptar à nossa generosidade vicinal a violenta concorrência comercial europeia e mundial? Seremos capazes de aclimatar as modas intelectuais europeias sem perdermos o nosso lirismo de raiz?»

[21] *VCD*, p. 259.

Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000, p. 165); «Português que viva apenas para Portugal, como acho que queria o Velho do Restelo, não tem significado algum nem vale a pena existir no mundo; temos de viver para o universo, ou seremos inúteis; a nossa filosofia deve poder abranger, dilatando-a a outros povos, a liberdade que a América defende no melhor de sua gente; a segurança económica que a Rússia conseguiu estabelecer dentro de suas fronteiras; a renúncia de bens que depois de ter estado na filosofia de Kung-tse e na de Lao-tse está na de Mao-tse. Sem imperialismos, e corrigiremos a primeira; sem burocracia, e corrigiremos a segunda; sem catecismos, e corrigiremos a terceira. E isto compete aos filósofos, bem alicerçados em fé e matemática, convocar Portugal» (*Dispersos*, introd. de Fernando Cristóvão, apres. e org. de Paulo A. E. Borges, Lisboa, ICALP, 1988, p. 549). Ou, no caso de Portugal não (se) cumprir — ainda nas palavras de Agostinho —, «que tome o Brasil inteiramente sobre si, como parte de seu destino histórico, a tarefa de, guardando o que Portugal teve de melhor e não pôde plenamente realizar e juntando-lhe todos os outros elementos universais que entraram em sua grande síntese, oferecer ao mundo um modelo de vida em que se entrelaçam numa perfeita harmonia os fundamentais impulsos humanos de produzir beleza, de amar os homens e de louvar a Deus: de criar, de servir e de rezar» (*Reflexão à margem da Literatura Portuguesa*, in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I, ed. cit., p. 87). Saliente-se que, para Agostinho da Silva, foi essa outração de si no Brasil que terá «definitivamente livrado Portugal das daninhas influências europeias que não o deixaram ter nem regime cultural nem acção nem política verdadeiramente adequadas à sua mentalidade» (*ibid.*, p. 66), antes procuraram «fazer de Portugal uma Dinamarca latina» (cf. «Desconhecidos, quase», *Vida Mundial*, Lisboa, 12/11/1971, p. 25). Nessa medida, denunciou Agostinho da Silva aqueles que, entre nós, pugnaram por esse modelo — nomeadamente, Antero de Quental, por este ter defendido o abandono dos nossos supostos «particularismos» para «entrarmos outra vez na comunhão da Europa culta» (Antero de Quental, *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, Lisboa, Ulmeiro, 1996, p. 67), e Eça de Queirós, que acusou mesmo de ter criado «um ambiente de desprezo pela pátria» (cf. «As Responsabilidades de Eça de Queiroz», in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, ed. cit., vol. I, p. 144). Eis, de resto, a acusação que Agostinho imputou a toda a «Geração de 70» — «geração», que, segundo Marinho, foi mais a «geração de Oliveira Martins» do que a de Antero (cf. *VCD*, p. 292) —, à excepção de Francisco Manuel de Melo Breyner, conde de Ficalho, que, ao contrário dos outros, «não teve pessimismos, não considerou a nação falida, não troçou de ninguém» (cf. «Desconhecidos, quase», *Vida Mundial*, Lisboa, 12/11/1971, p. 27). Reconstituímos já esta visão de Agostinho da Silva sobre Portugal e o Brasil, bem como sobre a Galiza, a Ibéria e a Europa, e ainda sobre a Sociedade de hoje e o Homem de sempre, na nossa obra *Visões de Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfiro, 2007.

[13] Cf. *Conversas com Agostinho da Silva*, entrevista de Victor Mendanha, Lisboa, Pergaminho, 1994, p. 27: «Não sei se [Portugal] teve uma missão, porque isso já teria que meter Metafísica, para saber quem é que entrega a missão e quem é que toma a missão. Mas que teve uma acção, teve seguramente.»

[14] De acordo com Agostinho da Silva, eis, igualmente, a perspectiva de Pessoa — como ele próprio disse, numa entrevista publicada já postumamente: «Mas eu suponho que Fernando Pessoa pensa que Portugal não teve apenas um papel histórico num certo século, para mostrar ao mundo o que era o mundo, que foi o que Portugal fez, mas que precisa continuar essa obra e passar agora a outro descobrimento muito mais importante, que é o descobrimento da natureza humana e da sua realização plena. Que Portugal apenas descobriu os outros continentes, mas

[5] Não tanto, aliás, no plano «material» mas, sobretudo, no plano «espiritual» — eis, segundo Marinho, a «visão certeira» de Sampaio Bruno: «Sampaio Bruno, em sua visão certeira, notou que Portugal seguiu inelutavelmente com a Europa e o mundo nas vicissitudes do desenvolvimento técnico, económico, social e político. A mesma obra do ignorado pensador assinala, porém, de ponta a ponta, que o análogo não ocorreu nos caminhos do espírito.» (*FP*, p. 60.)

[6] *Ibid.*, p. 71. Eis, em particular, a perspectiva que Marinho desenvolve num texto intitulado «Sobre a Situação Espiritual de Portugal e as Falácias do Modernismo» (*TP*, pp. 480-3): «Acentua-se cada vez mais a minha convicção de que a situação espiritual de Portugal e da nossa Península é sem par e de que os nossos teólogos como os nossos filósofos modernos têm o sentido de algo muito mais sério e obliterado cujo valor de permanência e actualidade a crise actual do cientismo e da metafísica moderna tende a pôr toda a luz [...]. Suponho ter encontrado agora uma confirmação para a maneira como interpreto o fundo significado do chamado 'medievalismo' e 'atraso' dos povos peninsulares [...]. Os teólogos portugueses que não seguiram os caminhos da modernidade não eram uns néscios. Pagamos um doloroso preço pela sua atitude e pela escolástica em que nos mantivemos. Néscio parece confiarmos agora a nossa redenção humana na escolástica científico-positivista ou pequenamente materialista que nos veio de importação e na qual nenhum pensador sério da Europa acredita já. É esse, no entanto, o caminho que nos é proposto, por aqueles novos escolásticos que representam o passado, fantasmas do humanismo ou do enciclopedismo ou homúnculos filhos das retortas da química ou da teoria evolucionista que ousam falar em nome da ciência como se de uma nova verdade revelada. Sem darem conta, puseram o humano no lugar de Deus, a ciência no lugar da teologia dogmática e supõem em sua ingenuidade de pequenos crédulos que estamos dispostos a cobrir a cabeça de cinza e seguir os seus ditames como os fiéis no templo.»

[7] Ainda nas palavras de Marinho: «quando se diz que o pensamento português e peninsular não seguiu os caminhos da Europa moderna [...], cumpre saber se isto resultou de uma insuficiência» (*PFLCOT*, p. 505); «cabe ver se na verdade os povos latinos meridionais não seguiram por impotência os caminhos da Europa do Norte, ou se os não seguiram por serem diferentes e irredutivelmente diferentes nas suas tendências. Não está provado que aquele que dorme enquanto os outros trabalham, não possa retornar quando acorde a sua tarefa» (*NISOT*, p. 247).

[8] *VCD*, pp. 83 e 134, respectivamente.

[9] *Ibid.*, p. 129 (n. 1.).

[10] Álvaro Ribeiro, *Sampaio (Bruno)*, Lisboa, Edições SNI, 1947, p. 24.

[11] Idem, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1943, p. 15.

[12] Agostinho da Silva, *Um Fernando Pessoa*, in *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, vol. I, org. de Paulo A. E. Borges, Lisboa, Âncora, 2000, p. 91. Daí ainda, a este respeito, estas suas incisivas palavras: «a Europa foi o único lugar onde Portugal nunca desembarcou e que precisa que agora Portugal desembarque nela. Portugal com o Brasil. Portugal com a África. Portugal com a Ibéria. Para que a Europa possa ter futuro e um futuro decente. Se o Japão tivesse continuado a ser como era, sem os portugueses lá terem entrado naquele feudalismo todo, o que era hoje no mundo? Nada. Se o Brasil tivesse ficado só com os Índios, extremamente interessantes na sua cultura, claro! Mas não significaria hoje nada para o mundo. Portugal trouxe o japonês ao mundo de hoje, Portugal trouxe o índio do Brasil ao mundo de hoje; Portugal trouxe o africano ao mundo de hoje. Portugal precisa agora levar a Europa ao mundo de amanhã porque ela está no mundo do passado» (cf. Francisco Palma Dias, «Agostinho da Silva, Bandeirante do Espírito», *in* AA.VV., *Agostinho [da Silva]*, São

nos ter mantido na obstinada fidelidade ao que foi, se torna possível, com a cisão extrema para todo o passado, na floresta de maravilhas e terrores a que a Europa veio e para a qual arrasta o mundo, uma perspectiva diversa e complementar, e talvez não menos funda, ou não menos lúcida que a deles. Tudo depende evidentemente de filosofarmos e das condições de filosofarmos.»[21]

Estaremos, contudo, de facto disponíveis para isso?, para nos pensarmos na nossa «situação»?...

NOTAS

[1] Relativamente às obras de José Marinho, usaremos as seguintes siglas: *Aforismos* (*Aforismos sobre o Que mais Importa*, *Obras de José Marinho*, vol. I, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994); *Cor* (*Correspondência*, vol. do apêndice documental de *A Meditação do Tempo no Pensamento de José Marinho*, dissertação de mestrado em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1989); *Doc* (Apêndice documental de *A Doutrina do Nada: o Pensamento Meontológico de José Marinho*, dissertação de doutoramento em Filosofia de Jorge Croce Rivera, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1998); *EAS* (*Elementos para Uma Antropologia Situada*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1966); *Ensaios* (*Ensaios de Aprofundamento e Outros Textos*, *Obras de José Marinho*, vol. II, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995); *Estudos* (*Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981); *Filosofia* (*Filosofia: Ensino ou Iniciação?*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972); *FP* (*Filosofia Portuguesa e Universalidade da Filosofia e Outros Textos*, *Obras de José Marinho*, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007); *LNOT* (*Da Liberdade Necessária e Outros Textos*, *Obras de José Marinho*, vol. VII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006); *NISOT* (*Nova Interpretação do Sebastianismo e Outros Textos*, *Obras de José Marinho*, vol. V, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003); *PFLC* (*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*: *Introdução ao Seu Estudo*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945); *PFLCOT* (*O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e Outros Textos*, *Obras de José Marinho*, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001); *SVM* (*Significado e Valor da Metafísica e Outros Textos*, *Obras de José Marinho*, vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996); *Teoria* (*Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961); *TP* (*Teixeira de Pascoaes, Poeta das Origens e da Saudade*, *Obras de José Marinho*, vol. VI, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005); *VCD* (*Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976).

[2] Nas suas palavras: «Dir-se-ia que os nossos filósofos são contemporâneos dos pré-socráticos ou dos renascentes, noutro sentido dos medievais, estranhos à época em que foram chamados a viver pelo mais fundo de suas visões ou da sua compreensão do Ser, ou ainda pelo mais significativo nos modos de compromisso conceptual e imagético pelos quais por vezes se exprimiram.» (*VCD*, pp. 271-2.) Cf., igualmente, *TP*, p. 217: «este medievalismo impenitente, rígido, perdura entre nós e por certo perdurará, porque não é ele uma forma histórica e temporal como noutros povos europeus, mas sim uma forma funda do nosso ser espiritual. Com isso apresenta Portugal um sentido de inadequação às várias correntes e movimentos de ideias modernas».

[3] Cf. *PFLCOT*, p. 99. Daí ainda o dizer-se «o menos polémico dos homens» (cf. *ibid.*, p. 351; cf., igualmente, *TP*, p. 479: «instinto polémico — que não tenho ou sei dominar»).

[4] *Estudos*, p. 62.

Na perspectiva de Agostinho, eis, aliás, a «missão» — ou, melhor dizendo, a «acção»[13] — pela qual se cumpririam, enfim, as Descobertas[14].

ooooo

Crítico impiedoso deste tipo de perspectivas tem sido Eduardo Lourenço. Daí, a título de exemplo, a sua reiterada denúncia do «irrealismo prodigioso da imagem que os portugueses fazem de si mesmos»[15], «irrealismo» esse que, alegadamente, se consubstancia nos diversos «mitos compensadores da nossa frustração de antigo povo glorioso, como o de um Quinto Império, que terá em Fernando Pessoa a sua expressão mais acabada»[16], consubstanciação essa que o nosso pensador explica desta forma «psicanalítica»: «Portugal tem uma hiperidentidade porque tem um défice de identidade real. Como tem um défice de identidade, compensa-a no plano imaginário.»[17] Ainda assim, não deixou o autor d'*O Labirinto da Saudade* de antever nesse nosso tão proclamado «atraso» um alcance outro, capaz inclusivamente de fazer com que a Europa se reencontre consigo própria, acto através do qual Portugal, alegadamente, se reconciliaria, enfim, consigo mesmo[18].

Se, para Eduardo Lourenço, as circunstâncias que explicam o nosso «atraso» são também aquelas que «nos tornaram imunes, ou mais imunes que outros, à tentação niilista»[19], para Miguel Real, analogamente, esse é um «atraso», um «defeito», com virtualidades positivas — daí, a título de exemplo, estas suas palavras: «A virtude deste 'defeito' poderá ser actualmente postulada como diferença positiva, não enquanto uma barreira ao imperialismo da *world culture* americana do *fast food* e da *fast life*, mas como uma alternativa humanística, generosa, tolerante (a famosa 'Espanha das Três Religiões'), como se pudéssemos oferecer ao mundo uma forma de vida baseada numa *lenteur*, que se adapta aos ritmos e tessituras ambientais e que secundariza o progresso técnico em nome de um estado de vida ocioso. À *vitesse* americana e japonesa como padrão universal de comportamento, a nossa diferença permite-nos saborear a vida como uma *lenteur* espessa [...], que, aspirando ao melhor que a Europa tem (qualidade de vida), não suga dela o industrialismo sem sentido esgotador de recursos e esbanjador de mercadorias.»[20]

Tal como estes dois pensadores, também José Marinho anteviu nesse nosso «atraso» um alcance outro, que não só nos tornou «mais imunes à tentação niilista», como, cumulativamente, nos abriu um outro Horizonte. Como nos adverte, nada está, porém garantido — «tudo depende de filosofarmos»: «A situação de Portugal se afigura pior num sentido e noutro sentido melhor que a dos povos de além-Pirenéus. Pior, porque nos faltou e falta o processo de desenvolvimento científico com tudo quanto o acompanhou, com a experiência e gradual reflexão que lhes foi própria, dos povos nossos irmãos mais próximos dos quais nos distanciámos. Melhor porque, justamente por

mente, os portugueses têm por vezes sinais inequívocos do que pelo mundo vai.»[6] Nessa medida, esse nosso «desfasamento» não tem, pois, que ser visto como uma «insuficiência» ou como uma «impotência»[7], mas como algo que nos pode — sublinhe-se, o «pode» — fazer ver mais fundo, mais longe...

ooooo

Eis, desde logo, segundo José Marinho, o caso, exemplar, de algumas das teses de Sampaio Bruno — nas suas palavras: «Pode e deve dizer-se que o nosso filósofo antecipa com seu pensar ao mesmo tempo difuso e concentrado, algumas das formas mais autênticas da filosofia e dos caminhos da nossa época. [...] Como para todo o pensamento europeu desta nossa era, resultava imperioso para a filosofia portuguesa levar ao limite o sentido da negatividade. Tal foi a façanha decisiva de Sampaio Bruno.»[8] Quem conhece a sua obra, sabe o que Marinho entende por este «levar ao limite o sentido da negatividade»: trata-se, precisamente, de extremar a «cisão extrema» — a cisão, a «situação de extrema separatividade [do homem] em relação a Deus e à Natureza»[9], e a si próprio —, dado que só assim, na extremação da cisão, será possível potenciar a «união cumulativa» entre «Deus», a Natureza e o homem...

Ainda que por outros motivos, não considera igualmente Álvaro Ribeiro que o pensamento brunino esteja ultrapassado — ao invés, defendeu que «o pensamento filosófico de Sampaio Bruno, longe de ser retardatário ou anacrónico, pertence à nova idade que contamos a partir de Kant»[10]. A mesma consideração estende, aliás, a toda a «filosofia portuguesa» — nas suas palavras: «Afastados da Europa Central, por situação geográfica e por missão histórica, desatentos à aurora e ao crepúsculo da filosofia 'moderna', (da Renascença ao Iluminismo), talvez os portugueses preservassem dessa maneira uma qualidade oculta mas original; assim, o que na linha internacional parece marcha retardatária, talvez possa ser interpretado como fidelidade nobilíssima, se não como astúcia antevisora.»[11]

Eis, igualmente, a perspectiva de Agostinho da Silva: não devemos lamentar esse «desfasamento», dado que é ele que nos «salvaguarda» e que pode vir, inclusive, a reorientar a Europa, todo o Ocidente — nas suas palavras: «quando a técnica tiver esgotado todas as suas possibilidades, quando a economia protestante se verificar plenamente anti-humana, quando a centralização estatal se revelar estéril, Portugal virá de novo construir o seu mundo de paz, por maior que tenha de ser o seu sacrifício: mundo de uma paz que não surja como a Romana ou a Inglesa, do exterior para o interior, de um César para os seus súbditos, dos tribunais para os corpos; paz que se realize antes de tudo nas almas, lei que seja inteiramente não escrita e, no melhor de si, informulada; Reino de Deus que surja pela transformação interior do homem.»[12]

De José Marinho a Eduardo Lourenço e Miguel Real, passando por Álvaro Ribeiro e Agostinho da Silva

BREVE REFLEXÃO SOBRE O NOSSO «ATRASO»

Renato Epifânio

Sendo, desde logo, o nosso descentramento de cariz espacial, geográfico — daí a nossa «situação finistérrea» —, ele é também, senão sobretudo, um descentramento de cariz temporal, histórico. Como escreveu José Marinho[1], esse descentramento histórico é de tal modo acentuado que, «nos pensadores de maior consciência teorética ou especulativa, emerge o pensamento português alheio ao tempo da modernidade»[2].

Para muitos, justifica-se esse desfasamento pelo nosso proverbial «atraso». Para esses, estranho seria, aliás, que, estando Portugal «atrasado» em relação aos mais «avançados» países da Europa nos mais diversos domínios, não o estivesse também no domínio da filosofia. Para esses, a par de um défice económico, social e político, deve pois mencionar-se um défice cultural, senão mesmo civilizacional, que, por sua vez, se consubstancia num alegado défice filosófico. Eis, em suma, a opinião mais generalizada e, dir-se-ia, a mais «sensata».

Não propriamente por ter «prazer em discordar» — prazer esse que, aliás, assumiu não ter[3] —, não é essa, contudo, a visão de Marinho. Daí, desde logo, esta sua dúvida, esta sua interrogação: se Portugal, enquanto essa «região espiritual, a mais agudamente cristã da Europa, que os nossos 'inteligentes' desde Luís António Verney vêm considerando a mais atrasada, a mais improgressiva [...], não será, noutro sentido, a mais adiantada, a que primeiro tentou a grande aventura da terra, esgotou os caminhos e ficou à espera que a experiência humanista chegasse à nova encruzilhada»[4]?

Ensaiemos aqui defender essa perspectiva. Não porque, em certos domínios, a situação de Portugal não seja de «atraso», ou, pelo menos, de «desfasamento»[5]. No entanto, esse «desfasamento» pode, desde logo pela distância que gera, fazer emergir uma visão mais funda. Eis, ainda, o que José Marinho expressamente defende — nas suas palavras: «Separados dos caminhos da Europa, o que não é coisa a lamentar liricamente ou a verberar polemica-

ed. bilingue latim-francês, Grenoble, Jerome Millon, 1989, p. 93, onde a definição surge como título do capítulo II: «Deus est sphera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam».

[32] Cf. Pascal, *Pensées*, 199-72, *Œuvres Complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 526.

[33] Cf. *TP*, p. 41. Vejam-se muitas convergências entre esta teoria da experiência poética e a que Vergílio Ferreira elabora da arte, também na sua equivalência a uma experiência mística transcendente-imanente e laicizada: «A Arte abre o ilimitado de nós, implanta-nos no absoluto que transcende o real, mas fixa aí esse absoluto numa radical imanência, porque a transcendência que nos abre é imanente a si própria» (*Invocação ao Meu Corpo*, ed. cit., p. 191). «E é aí nesse centro que a obra de arte tem voz. Diáfano meio em que o Absoluto se revela, a intemporalidade é o seu tempo, porque é o tempo da suspensão do instante, ou seja da eternidade. [...] A união mística é isso, mas agora perdeu-se o nome para aquilo a que nos unimos» (*ibid.*, p. 194).

[3] Cf. *TP*, p. 35.
[4] Cf. Platão, *Parménides*, 156c-157b.
[5] Cf. *TP*, p. 36.
[6] Cf. António Gomes Ferreira, *Dicionário de Latim-Português*, ed. cit., pp. 616-7.
[7] Cf. *TP*, pp. 36-7.
[8] Cf. *TP*, p. 37.
[9] Cf. *Ibid.*
[10] O autor refere-se à passagem que parcialmente usa como epígrafe do seu texto: «Criação quer dizer — saudade... lembrança, esperança, o que foi, o que há-de ser... fantasmas, sombras...» (Teixeira de Pascoaes, *Verbo Escuro*, in *Verbo Escuro / A Beira (Num Relâmpago)*, Paris/Lisboa, Livrarias Aillaud e Bertrand, s.d., p. 34.)
[11] Cf. Platão, *Parménides*, 156d-157b.
[12] Cf. Fernando Pessoa, «The King of Gaps», *Poesia Inglesa*, I, ed. e trad. de Luísa Freire, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, p. 280.
[13] Cf. *TP*, p. 37.
[14] Cf. Fernando Pessoa, «Eros e Psique», *Obras*, I, introd., org., biobibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão — Editores, 1986, pp. 1117-8.
[15] Idem, «As Ilhas Afortunadas», *Mensagem*, in *ibid.*, p. 1163.
[16] Idem, «35 Sonnets», XXIV e XXXI, *Poesia Inglesa*, I, ed. cit., pp. 56 e 70.
[17] Cf. Paulo Borges, «Além-Deus e Além-Ser: Incriado e Saudade em Fernando Pessoa», *O Jogo do Mundo. Ensaios sobre Teixeira de Pascoaes e Fernando Pessoa*, Lisboa, Portugália, 2008; «Jenseits von Gott und Jenseits des Seins: Das Unerschaffene und die Sehnsucht bei Fernando Pessoa», *in* AA.VV., *Kunst, Metaphysik und Mythologie*, org. de Jens Halwassen e Markus Gabriel, com a colaboração de Stephan Zimmermann, Heidelberg, Universitätsverlag, 2008, pp. 215-29.
[18] Cf. Vergílio Ferreira, *Invocação ao Meu Corpo*, 3.ª ed., Venda Nova, Bertrand, 1994, pp. 66-70.
[19] Cf. Teixeira de Pascoaes, *O Bailado*, introd. de Alfredo Margarido, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987, p. 13.
[20] Cf. *ibid.*, pp. 11-2. O «espectador» também é designado como «espectro» (*ibid.*, pp. 12 e 88-9).
[21] Cf. *ibid.*, p. 78.
[22] Para uma leitura de Pascoaes onde aprofundamos esta questão, destacando a sua visão carnavalesca do mundo, cf. Paulo Borges, *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.
[23] Friedrich Hölderlin, «In lieblicher Bläue blühet...», *In lieblicher Bläue. Hyperion III. Turmgedichte*, Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente in zeitlicher Folge, vol. XII, editado por D. E. Sattler, München Luchterhand Literaturverlag, 2004, p. 23.
[24] Cf. Martin Heidegger, «...dichterisch wohnet der Mensch...», *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954; «...l'homme habite en poète...», *Essais et Conférences*, trad. de André Preau, pref. de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1986, p. 229. Cf. tb. pp. 228-31.
[25] Cf. *ibid.*, pp. 228, 236, 242 e 244-45.
[26] Cf. *TP*, p. 38.
[27] Cf. *Ibid.* Cf. Luís de Camões, *Os Lusíadas*, X, 77-79.
[28] Cf. *TP*, pp. 38-9.
[29] Cf. *TP*, pp. 39-40.
[30] Cf. *TP*, pp. 40-1.
[31] Cf. *Le Livre des XXIV philosophes*, trad., ed. e notas de Françoise Hudry, posf. de Marc Richir,

Libertação das categorias e princípios da razão lógica, advento do homem a si e em si mesmo, enfim de si contemporâneo no Instante livre dos acidentes do tempo e da história, tudo isso é iluminado quer pelo «*paradoxo*», quer pela «palavra poética». O paradoxo «nasce do espanto» desse «acordar sem fim» nos umbrais do Instante, sendo «*por* e *através*» dele que se constitui a filosofia, que em ideia volta ao avesso o mundo do senso comum, sem todavia dele se libertar ou o dominar em absoluto, pois ainda vive «do que combate» e assim nos destina a uma viagem «sem termo» onde morreremos, como Moisés, à vista da eterna Terra demandada e prometida[29]. Já a palavra poética, e só ela, «é libertação do mundo», enquanto «passagem» iniciática e repentina para o Instante onde desde sempre repousamos e que desde sempre nos espera, como o encoberto Rei pessoano. Mais do que meramente «corrigido ou voltado ao avesso», como na filosofia e seu discurso paradoxal, o «discurso do mundo» é simultaneamente «suspenso» e acelerado ao máximo na poesia autêntica. Ela «é então o forno de queimar o Real» alienado da intimidade poética de onde brota e, nesse lance, a existência humana reflui para o seu latente imo, o próprio Instante. Reduzidos a esse «ponto» único, somos ou descobrimos ser, embora «precariamente», «esse círculo, ou essa esfera, cujo centro está em toda a parte e a circunferência em parte alguma». Dizer que a «nossa exploração» aí termina[30] é dizer que a aventura humana acede poeticamente ao seu cume na experiência, por mais fugaz que seja, de em última instância, no fundo sem fundo onde repousa, coincidir com isso que se diz ser Deus e que não é senão o infinito, segundo a imagem tradicional que hoje se sabe procedente do enigmático *Livro dos XXIV Filósofos*[31] e que Pascal aplicou à descrição da vastidão da realidade universal[32]. A máxima «claridade» que ilumina a «nossa existência» advém dessa «luz que a palavra poética concentra misteriosamente» porque, assim parece, já reside nesse imperecível e incondicionado imo do Instante de onde procede. Se essa «luz [...] é impenetrável» é porque não se pode tornar evidente a fonte de toda a evidência. Pois «com que lâmpada exploraríamos o coração do sol?»[33].

Encontramos assim, a par, ou como centro, do Eduardo Lourenço ensaísta e crítico, um Eduardo Lourenço místico, pelas vias ainda heterodoxas e laicas da meditação da experiência poética?

NOTAS

1 «Tempo e Poesia», *Colóquio, Revista de Artes e Letras*, Lisboa, n.º 5-6, Nov. 1959, pp. 86-8; reprod. in *Tempo e Poesia*, Porto, Inova, 1974. Citamos pela 2.ª ed.: *Tempo e Poesia [TP]*, Lisboa, Relógio d'Água, 1987.

2 Cf. António Gomes Ferreira, *Dicionário de Latim-Português*, Porto, Porto Editora, 1983, pp. 737 e 742.

Pascoaes, pode cooperar assim nesse ímpeto irracional do fundo originário que se auto-transgride na instauração de um sujeito e um mundo cindidos, dolorosos e saudosos, e resgatar-se disso num regresso consciente à indeterminação originária e às suas inesgotáveis possibilidades de manifestação[22].

Isto permite-nos regressar ao ensaio de Eduardo Lourenço, que a partir de Pascoaes recorda os versos de Hölderlin celebrados por Heidegger: «Voll Verdienst, / doch dichterisch, wohnet der Mensch auf dieser Erde» («Pleno de méritos, porém como poeta, habita o homem sobre esta terra»)[23]. Como nota Heidegger, a tónica fundamental dos versos é posta no habitar poético do homem, apesar da «limitação» expressa pelos seus «méritos», que refere às actividades meramente decorrentes desse habitar prévio, como a cultura da terra e a construção de edifícios, fábricas e instrumentos, as quais, pela sua abundância e por se converterem em fins em si, arriscam ofuscar e restringir a poeticidade daquele habitar aos limites da sua eficácia operativa[24]. A poesia é todavia o habitar original e «a potência fundamental da habitação humana», essa abertura ao imprevisto que faz com que um poeta só autenticamente o seja na medida em que se deixe *transpropriar* por isso mesmo que ama e sustenta o ser do homem, na medida em que se confronte com esse «Desconhecido» e trans-humano que Heidegger, a partir de Hölderlin, designa como «Divindade»[25]. Sem parecer dar, mas porventura dando, como veremos, um tal passo no sentido de um fundo sagrado ou divino do poetar, Eduardo Lourenço vê a poesia, a «*Criação*», como isso mesmo que somos e que não pode pois ser nomeado senão poeticamente. Essa a «situação humana» revelada pela Saudade e que tão contrastante torna o mundo da experiência e da linguagem poética com o de todas as formas não poéticas de experiência e linguagem, as quais, enquanto «discursos adequados à topologia e à cronologia irreal da Realidade que é radicalmente *utópica* e *ucrónica*», ganham tanto mais clareza quanto mais obscurecem, separando, distanciando e alienando o homem de si[26]. A Saudade é iniciação súbita a um mundo estranho à espácio-temporalidade e à sua representação discursiva, um mundo onde tudo é simultaneamente compresente. Pela «palavra poética», que brota dessa «Criação», irredutível a todo o verbo e obra, enquanto morte e trans-nascimento no Instante imperecível, o mundo não poético das coisas fragmentadas e mortas se transfigura e ressuscita numa «esfera» que, mais do que o homogéneo ser parmenídeo, evoca a uni-multiplicidade resplandecente do «globo» divinamente contemplado na epopsia culminante da camoniana Ilha dos Amores[27]. Aí se dá o encontro, por mais adiado, «com a plenitude esquecida e inesquecível de nós mesmos». No «Instante, nossa pátria ilimitada e natural», «o perdido há muito, o tocado agora, o esperado amanhã», passado, presente e futuro, coalescem e repousam na irrecusável proximidade que deixa a própria morte de fora[28].

morte é, todavia, como diz Eduardo Lourenço, berço e não «túmulo», «terra de nascimento»[13], re-nascimento ou trans-nascimento no Instante incriado e imperecível que assim emerge como o fundo sem fundo, radicalmente atópico, acrónico e atípico, da existência designada como humana.

A esta experiência, de *um fim que é re-início*, pode chamar-se *iniciação*, isso que, consciente ou inconscientemente, cremos ser o foco da mais funda das aspirações humanas. Não é difícil relacionar a descrição deste «re-conhecimento» saudoso com o tratamento pessoano do mito de Eros e Psique, em que o «Infante» desperta vendo «que ele mesmo era / A Princesa que dormia»[14], ou com a inversão do mito sebástico, na *Mensagem*, quando se fala de um «Rei» que habita um não-lugar, esperando quem o/se desencubra numa metamorfose da percepção objectivante em coalescência com o que emerge[15]. Este reconhecimento de uma instância de si radicalmente anterior à constituição temporal, mundana e objectivante da consciência é um fundamental tema pessoano, bem presente desde a poesia inglesa, por exemplo nos sonetos XXIV e XXXI[16]. O sentimento e a saudade desta anterioridade desdobram-se em Pessoa na experiência de uma incoincidência entre si, ou a identidade convencional que o sujeito se atribui e lhe é atribuída no mundo, e uma dimensão mais funda, inobjectivável e incaracterizável, que *pré-sente* como uma natureza oculta — não de todo perdida pois presente no sentimento da sua própria ausência e acessível em estados diferenciados da consciência —, o que o lança no desassossego de uma insatisfação e inadequação fundamental ao que a vida, o mundo e a própria subjectividade lhe oferecem[17]. Também em Vergílio Ferreira se encontra muito de afim, no sentir-se essa «presença intemporal, eterna» e absoluta, de si a si, essa incaracterizável e inapreensivelmente evidente estranheza de «alguém que não é ninguém» e somos nós[18].

O ensaio de Eduardo Lourenço decorre todavia mais sob o signo de Pascoaes e a referência ao re-conhecimento e re-nascimento de si pela Saudade, no *In-stante*, num *trans-ir* para além disto e daquilo, evoca a própria iniciação de Pascoaes à Saudade, descrita no «prólogo» d'*O Bailado* como «a hora em que uma *terceira pessoa*», para além do «anjo» e do «demónio», nos vem completar e definir, a hora em que somos *mais alguém*, a hora do segundo nascimento». E continua: «Para mim foi a hora em que a saudade se me introduziu no coração. E nunca mais me abandonou. Foi numa tarde da minha infância, velha tarde, com os doirados já escuros [...]. Nessa tarde, intimamente deslumbrado não sei por que tristeza, eu apareci na verdade sobre a terra»[19]. Pascoaes fala do advento de um «espectador» do «frenético bailado» da vida, o carnavalesco baile de máscaras da entificação, sendo nesse surgimento que os «poetas», «no seu canto», se transfiguram e redimem[20], absolvendo-se porventura da sua cumplicidade com Deus no «crime da Criação»[21]. O acto poético, fundamentalmente demiúrgico e ambivalente em

mesmo sem o saber, o somos. Pois quem pela Saudade encontramos é o próprio que busca, o qual não está no labirinto porque «o labirinto é a própria busca», a errância de se buscar o que se é, «antes que a Saudade, de súbito, a faça reverter para o lar da nossa perpétua infância». Nesta súbita reversão, vê-se o não triunfo do «esquecimento», descobre-se que o fundo fluido do «Instante onde enraizamos corre imóvel sob o seu reflexo tornado criatura a que chamamos Tempo». Ou seja, neste *instante* crucial, que se evade de todo o *momento* pois nele se desvela esse «Instante» intemporal e alheio à temporalização que se gera no ocultá-lo, a Saudade é a potência que reintegra a existência obscurecida, cindida e errante na sua intérmina origem. A Saudade é isso que, numa contradição da condição humana que, paradoxalmente, cumpre a sua suprema possibilidade, converte em súbito acesso a latente inacessibilidade do ser a si mesmo, levando-o a ceder à sua própria instância. A Saudade é a instância do Instante, o aceder cedendo a si, o regresso ao sempiterno enraizamento no que é, a metamorfose do limite em limiar de acesso ao sem limite, pois não acaba nem começa. Por isso Eduardo Lourenço a diz manifestar um «re-conhecimento» em que a «segunda vez [...] é a verdadeira primeira vez, terra de nascimento e não túmulo», recordando a «profunda justiça» com «que Pascoaes lhe chamou *Criação*...»[9], no *Verbo Escuro*[10].

A Saudade, enquanto instância do Instante, é o amor e o fio de Ariadne que permite ao Teseu que somos recordar quem é e assim sair do labirinto do buscar-se desconhecendo-se: labirinto que é a própria Saudade enquanto tensão do que se memora e deseja consigo coincidir no seio da própria incoincidência. Desenrolar e seguir esse fio é inverter e absorver os meandros do labirinto. A Saudade, enquanto instância do Instante, é também, simultaneamente, a espada mágica doada pela Ariadne que mais fundo nos habita, a espada da visão que trespassa o Minotauro ao reconhecê-lo como a monstruosa ignorância de si, a própria ameaçadora, persecutória e voraz instância do Instante antes de reconhecida e consentida como tal. Neste sentido, o trespasse do Minotauro é o trespasse do sujeito constituído pelo ignorar-se. A Saudade cumpre-se morrendo no dar morte ao sujeito que desconhecia ser quem buscava, mas que nesse mesmo lance renasce ou trans-nasce descobrindo-se outro de quem se presumia. A Saudade cumpre-se e morre na morte e trans-nascimento do sujeito que julgava residir plenamente em si antes de ceder ao que em si *in-sta*, ao que em si *está como o que não está*, livre de todo o estado ou estância, despido de todo o modo ou determinação, incriado. A Saudade reintegra-se reintegrando nesse indizível mas experienciável reino de «estranha espécie», o reino do «instantâneo» que fulgura no «entre-dois» do ser ou não ser isto e aquilo, segundo Platão[11], ou o reino desse vazio aberto «entre coisa e coisa», o reino dos «entre-seres», isso que reside «entre / nós e a consciência de nós», não sendo uma coisa nem outra, no poema inglês de Fernando Pessoa[12]. Esta

1) presente, próximo, 2) que persegue, ameaçador, iminente, 3) animado, 4) atento. *Instare*, resultante da associação do prefixo *in-* ao verbo *stare*, assume os significados intransitivos de 1) estar de pé ou sobre, erguer-se em, 2) ameaçar, aproximar-se, seguir de perto, perseguir, ir no encalço de, 3) estar iminente, estar sobranceiro, estar suspenso, inclinar-se, 4) trabalhar sem descanso para, aplicar-se a (um trabalho), 5) insistir, pedir com instância, apertar com alguém. Enquanto verbo transitivo significa persistir em, estar em, perseguir[6]. O *instante*, isso que *insta*, parece designar assim algo que se nos manifesta como presença próxima e iminente, em nós erguida como algo que insistentemente nos persegue. O instante advém como o irrecusável que, tal a sombra, nos segue para onde quer que vamos, de nós inseparável.

Disso nos fala o pensador, ao sugerir o «Instante» como o «dia intérmino da presença do homem a si mesmo», isso que de leve ou excessivo nos toca ou somos, que vê designado como *Sempre* no título do livro de Teixeira de Pascoaes. Contudo, «Instante» ou *Sempre* seriam ainda inadequadas nomeações dessa inominável «árvore da vida» que não conhece a morte do pensamento lógico, tal como o Motor Imóvel de Aristóteles o é desse «coração inaudível de todas as coisas» que para tão longe deslocou da «absurda proximidade dessa presença» que somos na mesma medida em que com ela não coincidimos. Estando em causa designar ou figurar a «experiência sensível da nossa própria inacessibilidade» e o «ardente silêncio onde vamos», ou seja, isso que *em nós está como o que não está*, pois se furta a todo o estado ou estância, para jogar com a dupla possibilidade do prefixo no que *in-sta*, na *in-stância*, Eduardo Lourenço adverte a possibilidade de, uma vez mais, nos ser mais prestável um poeta do que um filósofo[7].

Esse poeta é Pascoaes, que na «Saudade» nos ofereceria a «mais sensível figura» da «radical imobilidade da nossa vertiginosa vida» e do «gritante silêncio com que clama absurdamente por si mesma». Definindo a «Saudade» como «a sensível existência humana, a si mesma inacessível e próxima», «inacessível porque próxima», o pensador aponta dois enganos: um, o daqueles «que vêem nela apenas a disposição anímica prevalente da nossa particular existência», sendo antes apenas «uma atenção aguda ao que ela traduz» que poderia ser imputado à mentalidade portuguesa; outro, maior, o dos que nela «denunciam a mera complacência pelo nosso passado»[8]. Aqui recorre ao mito de Teseu e da sua labiríntica demanda como figura da «circular aventura» humana: esta «decorre num labirinto» em busca do seu «dono», que «desde sempre» aí nos espera, impossível porém de tanger se para ele não nos orientam «os fios do amor e da esperança» que são, afinal, o fio da Saudade e do «regresso» que significa à «terra incircunscrita do Instante». Pela Saudade se vê que os meandros da nossa errância não logram expulsar-nos desse irrecusável que implacavelmente nos persegue porque,

Do labirinto da Saudade ao fio de Ariadne do Instante

Paulo Borges

dedicamos esta reflexão a um ensaio de Eduardo Lourenço que, desde o primeiro momento em que o lemos, se impôs como um dos mais subtis contributos para uma teoria da dimensão profunda da Saudade, onde o pensamento já se abre à instância poética a que exorta. Referimo-nos a «Tempo e Poesia»[1], no livro com o mesmo nome, onde se pode dizer que o autor encontra o fio de Ariadne desse Labirinto em que a Saudade se volve quando meramente vivida e pensada em função da experiência psicológica da temporalidade e da feição mental e afectiva de um dado povo, no caso o português.

Eduardo Lourenço inicia o seu percurso reflectindo sobre o «paradoxo do Instante» que jamais principia nem finda, distinguindo-o desse outro, o «banal instante», que evanesce quando surge. Na verdade, cremos que com este designa o *momento*, do latim *momentum*, *i*, cujo primeiro significado é «movimento», conforme o verbo latino «movere»[2]. Já o «Instante» de que fala, isso onde «deslizamos, estranhamente parados, não *para* a Eternidade, mas *na* Eternidade», deixando atrás «a espuma do Tempo», não sendo porém nem a «eternidade» nem o «tempo» que concebemos[3], não deixa de ser afim ao que Platão, no *Parménides*, designa como o «instantâneo», ao qual igualmente se refere como essa «natureza de estranha espécie» situada no «entre-dois do movimento e do repouso», do ser e do não-ser e de todos os opostos, sendo o que permite a passagem e conversão de uns nos outros sem jamais nos seus domínios se circunscrever[4]. Isto embora Lourenço ontologize o «Instante», considerando que a sua perda, na representação da «eternidade» e do «tempo», manifesta o «obscurecimento do nosso parentesco profundo com a Realidade». «Só o Instante, tradução dessa intimidade com o Ser», aquém-além do tempo e da eternidade pensados, deteria a «alienação», a «queda humana» e o «Nada» que constituem[5].

O centro da reflexão é assim o «Instante», do latim *instans, antis*, particípio presente do verbo *instare* ou adjectivo, neste caso com os significados de

Camões, Luís de, *Os Lusíadas*, leitura, pref. e notas de Álvaro Júlio da Costa Pimpão, apres. de Aníbal Pinto de Castro, Lisboa, Instituto Camões, 1992.

Cardoso, Fernando Henrique; Mário Soares, *O Mundo em Português. Um Diálogo*, Lisboa, Gradiva, 1998.

Cunha, Isabel Férin, «Nós e os Outros nos Artigos de Opinião da Imprensa Portuguesa», *Lusotopie*, 1997, pp. 435-67.

Despacho Normativo n.º 63/91, de 13 de Março, Ministério da Educação: criação do Secretariado Coordenador dos Programas de Educação Multicultural (SCOPREM).

Haijat, Abdellai, *Immigration Postcoloniale et Mémoire*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Lourenço, Eduardo, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, Lisboa, INCM, 1994.

———, *Portugal como Destino. Dramaturgia Cultural Portuguesa*, Lisboa, Gradiva, 1999a.

———, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999b.

———, *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, Lisboa, Gradiva, 2001.

———, «O Nosso Tempo e o Tempo dos Outros», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 16 Jan. 2008.

Macedo, Helder; Fernando Gil, *Viagens do Olhar. Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento Português*, Porto, Campo das Letras, 1998.

Melo, João de, *Autópsia de Um Mar de Ruínas*, Lisboa, Dom Quixote, 1992.

Oppenheimer, Jochen, «Realités et mythes de la coopération portugaise», *Lusotopie*, 1997, pp. 469-78.

Sayyid, S., Hesse Barnor, «Narrating the Postcolonial Political and the Immigrant Imaginary», *in* N. Ali, V. S. Kalra e S. Sayyid (eds.), *A Postcolonial People. South Asians in Britain*, London, Hurst & Company, 2006, pp. 13-31.

Santos, Boaventura de Sousa; João Arriscado Nunes, «Introdução: para Ampliar o Cânone do Reconhecimento, da Diferença e da Igualdade», *in* Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para Libertar. Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural*, Porto, Afrontamento, 2004.

Silveira, Jorge Fernandes da, *Portugal Maio de Poesia 61*, Lisboa, INCM, 1986.

Sousa, Ronald W., *The Rediscoverers. Major Writers in the Portuguese Literature of National Regeneration*, The Pennsylvania State University Press, 1981.

Stora, Benjamim, *Le Transfert d'une mémoire. De l'«Algérie française» au racisme anti-arabe*. Paris, La Découverte, 1999.

Vecchi, Roberto, «Experiência e Representação: Dois Paradigmas para Um Cânone Literário da Guerra Colonial», *in* Rui Azevedo Teixeira (org.), *A Guerra Colonial. Realidade e Ficção*, Lisboa, Editorial Notícias, 2001, pp. 389-99.

———, *Excepção Atlântica. Pensar a Guerra Colonial*, Porto, Afrontamento, 2009.

Zurara, Gomes Eanes de, *Crónica da Tomada de Ceuta*, introd. e notas de Reis Brasil, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1992.

NOTAS

[1] Este texto resulta do estímulo lançado pela aula inaugural apresentada por Eduardo Lourenço «O Nosso Tempo e o Tempo dos Outros», na sessão do seu doutoramento *honoris causa* na Universidade de Bolonha, a 4 de Dezembro de 2007.

[2] Cf. a ideia em Jorge Fernandes da Silveira, *Portugal Maio de Poesia 61*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986, pp. 15-6.

[3] V. o interessante estudo de Roland de Sousa *The Rediscoverers. Major Writers in the Portuguese Literature of National Regeneration*, The Pennsylvania State University Press, 1981.

[4] Roberto Vecchi tem vindo a elaborar este conceito em vários artigos e conferências e definitivamente no seu recente livro *Excepção Atlântica. Pensar a Guerra Colonial,* Porto, Afrontamento, 2009.

[5] V. Michel Cahen, «Des Caravelles pour le futur? Discours politique et idéologie dans l'"institutionnalisation' de la communauté des pays de langue portugaise», *Lusotopie*, 1997, pp. 391-433; Isabel Férin Cunha, «Nós e os Outros nos Artigos de Opinião da Imprensa Portuguesa», *Lusotopie*, 1997, pp. 435-67; Jochen Oppenheimer, «Realités et Mythes de la Coopération Portugaise», *Lusotopie*, 1997, pp. 469-78; Fernando Henrique Cardoso e Mário Soares, *O Mundo em Português. Um Diálogo*, Lisboa, Gradiva, 1998.

[6] Para um exemplo deste discurso v. João de Melo, *Autópsia de Um Mar de Ruínas*, Lisboa, Dom Quixote, 1992, pp. 177-8.

[7] Eduardo Lourenço, *A Europa Desencantada. Para Uma Mitologia Europeia*, Lisboa, Gradiva, 2001, p. 105.

[8] Eduardo Lourenço, *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 177.

[9] Cf. por exemplo Pascal Blanchard, Nicolas Bancel e Sandrine Lemaire, *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, Éditions La Découverte, 2005; Benjamim Stora, *Le Transfert d'une mémoire. De l'«Algérie française» au racisme anti-arabe*, Paris, La Découverte, 1999; Abdellai Haijat, *Immigration postcoloniale et mémoire*, Paris, L'Harmattan, 2006.

[10] S. Sayyid e Hesse Barnor, «Narrating the Postcolonial Political and the Immigrant Imaginary», *in* N. Ali, V. S. Kalra e S. Sayyid (eds.), *A Postcolonial People. South Asians in Britain*, London, Hurst & Company, 2006, pp. 13-31.

[11] Jorge Sousa Braga, «Sagres», *O Poeta Nu. Poesia Reunida,* Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, p. 77.

BIBLIOGRAFIA

ALEGRE, Manuel, *Obra Poética*, Lisboa, Dom Quixote, 1999.

ANTUNES, António Lobo, *Os Cus de Judas*, Lisboa, Dom Quixote, 1991 (1.ª ed., 1979).

———, *O Esplendor de Portugal*, Lisboa, Dom Quixote, 1997.

BLANCHARD, Pascal, Nicolas Bancel e Sandrine Lemaire, *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, Éditions La Découverte, 2005.

BRAGA, Jorge Sousa, «Sagres», *O Poeta Nu. Poesia Reunida*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007, p. 77.

CAHEN, Michel, «Des Caravelles pour le futur? Discours politique et idéologie dans l'"institutionnalisation' de la communauté des pays de langue portugaise», *Lusotopie*, 1997, pp. 391-433.

inexoravelmente para uma nova fase da descolonização, que a fractura colonial vivida à escala global e no interior da Europa demanda: não se trata apenas de descolonizar a linguagem das grandes narrativas europeias, a que apelava Edward Said, mas é preciso descolonizar as pessoas, descolonizar o descolonizador e a sua imagem e descolonizar o descolonizado e a sua imagem[10], como apela o jovem intelectual muçulmano britânico S. Sayyid (2006).

Vivemos hoje no coração da Europa sob o peso da herança colonial sentida sob a forma de uma fractura. A transferência de memória colonial (Stora, 1999) que fazemos diariamente na Europa actual perante as populações consideradas imigrantes, e sobretudo sobre aquelas que são etnicamente marcadas (tantas vezes oriundas dos antigos impérios), denuncia a urgência de descolonizar as pessoas. Só assim apresentaremos soluções pós-coloniais para problemas pós-coloniais (Sayyid, 2006).

E é a partir desta mudança, deste acto político, que se poderá construir um discurso europeu inclusivo que implicará na sua base uma reformulação identitária do ser europeu, e que seguramente não passará pela rasura da diferença europeia (Lourenço, 2001: 25), que muitos intelectuais europeus praticam no enebriamento de um multiculturalismo celebratório (Santos e Nunes, 2004), totalmente abstracto e portanto vazio de conteúdo e de actores, nem pela integração do outro como europeu, mas que passará provavelmente pela aceitação de que o paquistanês, o indiano ou o senegalês quer ser paquistanês, indiano ou senegalês na Europa, como aliás nós fomos, em situação de grande privilégio político e social, portugueses, franceses, ingleses em África, Ásia, no mundo. Não é fácil para o continente que subalternizou meio mundo, julgando que a ambição dos outros só poderia ser quererem ser como nós, constatar hoje no interior da Europa e expressa por europeus esta percepção. E por isso, o desafio que se coloca hoje à Europa tem a dimensão da radicalidade do que nos acontece. Talvez pela voz dos poetas o comecemos a fazer em Portugal, ao contar uma outra história do mar, que nos construiu como a primeira comunidade embarcada do Ocidente e onde por séculos reais e imaginários nos perdemos:

Tenho uma ponta de
Cigarro para fumar
E para apagá-la
Todo o mar. [11]

mostrando assim que, e ao contrário do que a historiografia tem vindo a fazer, a descolonização não foi apenas um movimento a sul e que atingiu apenas os países descolonizados, mas também um movimento que atingiu radicalmente o continente colonizador que foi a Europa. Porque não fazer uma leitura do pós-Segunda Guerra Mundial na Europa como também um conjunto de reacções ao vazio da nova situação trazida pelas descolonizações? Como não interpretar a crise do Canal do Suez como o momento em que a Europa percebeu que o mundo colonial nos moldes por si concebidos e orquestrados tinha acabado? Porque não interpretar o início da formação da Comunidade Europeia como uma reacção de protecção dos países ex-colonizadores perante o vazio de poder que as descolonizações trouxeram aos seus países?

Só promovendo o acto de descolonização também da Europa poderemos perceber o que nos acontece hoje. E, como nos diz Eduardo Lourenço, o que nos acontece é radical: o nosso tempo não é mais universal; o nosso continente não é mais o centro do mundo; Europa já não é sinónimo de cultura (Lourenço, 2007: 4); quotidianamente os povos que Hegel um século e meio antes tinha inscrito como «fora da história» interpelam-nos, julgam-nos, contestam-nos, questionam a nossa história passada, recontando-a a múltiplas vozes e a partir de múltiplos lugares; numa palavra, quotidianamente devolvem-nos «a nossa particularidade de ocidentais» (Lourenço, 2001: 45) provincializando a Europa. E não é pelo facto de esta interpelação vir pela boca de tiranos ou senhores da guerra que ela perde legitimidade ou que o conteúdo da sua mensagem se esvazia. Cada vez mais nos deparamos nas livrarias, nas bibliotecas, nas conferências com títulos inversos aos nossos, com pensamentos outros, protagonizados por nomes aparentemente estranhos, porque pouco comuns no nosso curto imaginário europeu de pensadores e intelectuais. Esta aceitação de uma história diversa, narrada por outros sujeitos históricos de uma história comum mas de memórias tão diferentes, implica a aceitação de que hoje a cultura europeia está em julgamento, ou seja, implica uma narrativa da história aberta à diversidade epistemológica do mundo e consequentemente mais ampla na sua autocrítica da pulsão imperalista, constitutiva da civilização ocidental, sendo a colonização parte deste movimento. Edward Said, na sua obra pioneira dos estudos pós-coloniais, interpela a história, não apenas na linha da luta de classes, mas como uma luta pela linguagem. O que estava em causa era o discurso que o Ocidente tinha elaborado sobre o Oriente e era essa dialéctica eminentemente negativa, constitutiva do Ocidente, que, na perspectiva do autor, era urgente descolonizar.

Descolonizar a Europa implicava portanto uma releitura do passado e da linguagem imperial e unívoca em que ele foi narrado para melhor compreender o presente e pensar o futuro num tempo de guerra de civilizações. Mas hoje, apesar das muitas descolonizações por fazer, a Europa caminha já e

curado e consciente e pelos múltiplos encontros civilizacionais que, ao longo dos séculos, têm permitido o acolhimento do diverso, a compreensão do outro diferente, o universal abraço do particular, é uma cultura aberta e mestiçada, enriquecida pela deambulação de um povo empenhado na procura além-fronteiras da sua dimensão integral. [...] Cumprida uma fascinante peregrinação de séculos, Portugal retorna ao seio do continente europeu e integra-se no seu espaço cultural de origem, contribuindo, com a mundividência que o caracteriza, para a efectiva construção de uma Europa aberta, solidária e ecuménica.» (Despacho Normativo n.º 63/91, Ministério da Educação, criação do Programa Entreculturas.)

Num segundo tempo — e aí escrevendo um outro tempo esse verdadeiramente pós-colonial português e europeu — que se materializa através de narrativas que protagonizam a inversão da metáfora do regresso europeu, pelo retorno a África. Vulgarmente lidas na sua superficialidade memorialística, testemunhal ou nostálgica, estas narrativas muito diversas — desde os pioneiros *Partes de África*, de Helder Macedo, *O Esplendor de Portugal*, de António Lobo Antunes ou *Os Dias do Fim*, de Ricardo Saavedra, passando pelos mais recentes *Fala-me de África*, de Carlos Vale Ferraz, *Os Colonos*, de António Trabulo, *Paralelo 75 ou o Segredo de Um Coração Traído,* de Jorge Araújo e Pedro Sousa Pereira, *Equador*, de Miguel Sousa Tavares, *Deixei o Meu Coração em África*, de Manuel Arouca — registam regressos históricos a África: ora na busca de um paraíso perdido que não poderá lá estar porque nunca existiu a não ser na imaginação; ora na reescrita em português de uma África Minha que nunca tivemos; ora na revisitação essencial de uma parte constitutiva da nossa identidade que nos faz rever o inferno da condição humana em tempos de colonização. No seu conjunto, estes romances acusam sobretudo uma viragem essencial na tomada de consciência pós-colonial do espaço antigamente colonial como essencial e constitutivo da nossa identidade pessoal e colectiva de portugueses e europeus, constituindo assim representações fundamentais para entender a «fractura colonial»[9] sobre a qual vive a Europa actual. Por isso a viagem de retorno pós-colonial é feita no sentido inverso da descoberta e da colonização. Veicula essencialmente um reconhecimento de que grande parte da história da Europa se passou fora da Europa e demonstra que para perceber e construir o arquivo pós-colonial, tem de se contar a história da exclusão de muitos portugueses africanos que lutaram supostamente por Portugal, no tempo colonial, integrando as Forças Armadas Portuguesas, bem como a história de pertença de muitos sujeitos àquelas outras terras outrora parte do império. Até hoje ninguém como Lobo Antunes tratou o tema de forma tão veemente como em *O Esplendor de Portugal* de 1997, em que a questão essencial identitária do colonizador e do ex-colonizador é discutida, exactamente a partir da relação de pertença e posse dessa terra outrora colonizada,

tempo múltiplo no coração da Europa — só se deu verdadeiramente a partir da década de 90 e processa-se a dois tempos, mas de expressão simultânea.

Num primeiro tempo configurado no rasto da excepção atlântica e que se manifesta ora na nossa posição junto dos países de língua portuguesa através da lusofonia, onde como lucidamente sugeriu Eduardo Lourenço, redesenhamos o «nosso mapa cor-de-rosa» onde todos os impérios reais e de sonho «podem ser inscritos, invisíveis e até ridículos para quem nos vê de fora, mas brilhando para nós» (1999b: 177)[8] sob o duplo rosto de fantasia e fantasma da nossa excepcionalidade; ora na afirmação da nossa relação distante e problemática com a Europa, como escreve, por exemplo, o poeta Manuel Alegre, quando apela a «outra distância», «outra lonjura», reafirmando assim a especificidade atlântica a partir da língua portuguesa, enquanto arquivo sonoro e afectivo das viagens, aventuras e do império que nos enformam e nos identificam:

Sou de uma Europa de periferia
na minha língua há o estilo manuelino
cada verso é uma outra geografia
aqui vai-se a Camões e é destino.

Velas veleiro vento. E o que se ouvia
era sempre na fala o mar e o signo.
Gramática de sal e maresia
na minha língua há um marulhar contínuo.

Há nela o som do sul o tom da viagem.
O azul. O fogo de Santelmo e a tromba
de água. E também sol. E também sombra.

Verás na minha língua a outra margem.
Os símbolos os ritmos os sinais.
E Europa que não mais Mestre não mais.
(Alegre, 1999: 665)

Ou ainda, como na mesma linha se sugere, nos programas escolares criados em resposta à solicitação europeia de nos tornarmos «europeiamente» mais interculturais. No rasto da excepção atlântica, revelamos nestes preâmbulos legislativos que nós, portugueses, sempre tínhamos sido o que hoje se designa por intercultural, e que é nessa diferença histórica que reside o nosso singular contributo para a construção de uma Europa atenta à diferença: «A cultura portuguesa, marcada por um universalismo pro-

Samora Machel, um equívoco, uma história de mal-entendidos. Mas a guerra vinha a bordo dos navios que regressavam ao cais, vinha inscrita nos corpos e nos espíritos que protagonizaram o último regresso europeu ao cais e com ele protagonizaram o fim real da excepção atlântica. Por isso, o 25 de Abril não foi a libertação singularmente pacífica que todos rapidamente quiseram ler no encantamento da nossa jovem democracia. O 25 de Abril estava, desde o seu primeiro movimento, manchado pelo sangue derramado lá longe em África, como os barcos que durante anos cumpriram estas rotas entre Portugal e uma África em guerra de libertação.

Nesta literatura, que documenta o fim da metáfora europeia do regresso e, no caso português, o fim da excepção atlântica, não estamos já em presença das descrições organicistas de homens-espelho de uma pátria-cadáver, na forma como nos aparece em Oliveira Martins ou na prosa de Eça, ao descrever a raça doente do Portugal esvaziado entre a perda do Brasil, a incerteza da Europa e o projecto africano, mas perante os rostos de fantasmas de fim, expressos na englobante imagem do suícidio, físico ou espiritual, como imagem de desidentificação pessoal que se transforma numa potente metáfora de um país que deixa de ser, deixando as personagens num trânsito temporal e espacial — entre África e Portugal — que, por sua vez, reflecte o trânsito da própria identidade portuguesa pós-colonial, em negociação entre os restos do império e a estrada europeia que se ia abrindo.

Nesta linha, a entrada de Portugal para a Europa comunitária, nos anos 80, ainda que num primeiro momento possa ser vista como um *volte-face* necessário para rapidamente nos aliviar de traumas imperiais e neutralizar vagos e complexos sonhos de reencontro de uma geografia afectiva e cultural portuguesa dada pela imagem do antigo império, foi também a maneira politicamente conseguida de rapidamente passarmos a um tempo pós-colonial, integrando-nos de imediato na família das antigas metrópoles coloniais, agora nações pós-coloniais. Mas nesta época não éramos apenas nós que íamos para a Europa; a Europa também viria até nós (Lourenço, 2001: 105)[7] — «A Europa connosco», no conhecido *slogan* da época — e, ao inverter o sentido da busca há séculos feita da periferia para o centro, dava-nos a confortável oportunidade de nos vermos como uma nação europeia. E foi neste ambiente favorável à imaginação que apresentámos e integrámos na Europa o nosso olhar e a nossa história, há muito vivida como singular, travando com ela o diálogo que desde 1949 Eduardo Lourenço nos anunciava em a «Europa ou o Diálogo Que Nos Falta», prevendo o fim do império e a abertura do caminho europeu.

No entanto, a nossa entrada nessa Europa pós-colonial — essa Europa que sabe que o tempo europeu não é mais sinónimo de tempo universal, ainda que o designe por pós-colonial na esperança ambígua de nesta fórmula reerguer uma ordem temporal que foi intrinsecamente europeia, transformando-a num

um passado mitificado, um passado comemorado em presentes em que já não éramos nem marinheiros, nem descobridores, nem senhores «da Conquista, da Navegação, do Comércio, da Etiópia, da Arábia, Pérsia e Índia», como se assinalava na titulação régia de D. Manuel. Enfim, presentes em que ao mesmo tempo que parecíamos à beira de escrever o epitáfio do nosso império, o salvávamos de forma frequentemente interpretável como excepcional, à beira do milagre. Mas infelizmente o inglório epitáfio do império português não se ficou pelo discurso pseudobalsâmico do império que foi o luso-tropicalismo, que aliás ainda hoje alimenta o discurso político e o imaginário português[5]. O epitáfio do império português foi escrito por um discurso de guerra, inerente à intolerância ideológica do regime que a sustentava[6], como bem demonstra a literatura escrita na senda da Guerra Colonial, uma guerra nunca politicamente assumida ao longo de treze anos, mas que paradoxalmente foi minando por dentro aquilo que se definiu como a opção ultramarina, acabando por conduzir à Revolução de 25 de Abril de 1974 e, com ela, ao fim do regime do Estado Novo e da Guerra Colonial.

Assim, após o 25 de Abril, que representou não só o fim da guerra, mas toda a libertação acontecida, a experiência da guerra foi rapidamente convertida numa linha narrativa que, realizando inicialmente uma função essencialmente individual e terapêutica, se foi transformando numa fragmentária reescrita dos últimos dias coloniais de Portugal, rompendo o «vazio historiográfico» (Vecchi, 2001: 394) e o silenciamento social e político sobre o acontecimento, conforme aparece claramente expresso em *Os Cus de Judas*, de Lobo Antunes, publicado em 1979, e sem dúvida o primeiro livro de grande impacto editorial sobre a vivência e o regresso da Guerra Colonial. A certa altura, o protagonista interroga a sua suposta interlocutora sobre esta falha da memória colectiva pós-25 de Abril:

> «Porque camandro é que não se fala nisto? Começo a pensar que o milhão e quinhentos mil homens que passaram por África não existiram nunca e lhe estou contando uma espécie de romance de mau gosto impossível de acreditar [...]. Tudo é real menos a guerra que não existiu nunca: jamais houve colónias, nem fascismo, nem Salazar, nem Tarrafal, nem PIDE, nem revolução, jamais houve, compreende, nada, os calendários deste país imobilizaram-se há tanto tempo que nos esquecemos deles...» (1991: 81 e 240)

Assim, à ocultação da guerra feita pelo antigo regime, projectando um retrato de nada estar a acontecer — «Guerra Colonial? Os territórios ultramarinos estão em paz», dizia Marcello Caetano em 1972 —, seguia-se a ocultação da guerra como se fosse possível fazê-la desacontecer, como se tudo tivesse sido um engano, ou, como aliás veio a dizer o próprio «inimigo»,

A este aspecto junta-se um outro elemento fundador da condição moderna de Portugal: o seu papel pioneiro de mediador dos mundos, que eleva a condição de fronteira de Portugal, descrita por Zurara, a um elemento de comunicação e de domínio entre os mundos. Esta imagem duplamente central configura Portugal face à Europa como o descobridor dos novos mundos, que através de si perante ela ganham existência; e a de Portugal face aos variados Outros, como representante da Europa. O movimento oceânico deste duplo olhar em busca da universalidade — olhando para a Europa e para o Atlântico — consagra Portugal como o centro da expressão de todo o ideário do Renascimento e desde então a posição histórica que Portugal assume perante a Europa ocidental e cristã baseia-se no seu pioneiro império atlântico, ou seja, baseia-se no momento histórico do país que deu início ao movimento oceânico com que a Europa durante séculos escreveu a sua história como se fosse a história universal. Os europeus iniciaram assim o seu movimento planetário, rumo a algo do qual regressavam, reactualizando e reescrevendo modernamente a metáfora do regresso, sobre a qual se construiu o imaginário da narrativa histórica europeia desde Ulisses. Nesta linha europeia moderna, Portugal escreveu a vanguarda das partidas europeias. Mas rapidamente Portugal deixou de ser contemporâneo desse presente permanentemente impregnado de futuro, como aliás já estava bem presente na epopeia camoniana, o que explica que o poeta, que iniciou a sua epopeia clamando para que a Musa antiga não mais cantasse porque «outro valor mais alto se alevanta», o terminasse melancolicamente, apelando para que se pusesse «na cobiça freio / E na ambição também» (1992: IX), esclarecendo assim os contornos da «apagada e vil tristeza» em que encontrava a sua pátria mergulhada. O sentido de mortalidade com que, nas palavras de Helder Macedo (1998: 127), Camões termina o seu poema, e que levou Eduardo Lourenço a interrogar-se sobre uma epopeia «assim tão triste», mostra a subtil ambiguidade discursiva que corporiza *Os Lusíadas*, o que torna o poema a mais representativa imagem do próprio reino lusitano: um reino e um poema desenhado entre a celebração da nação centro do mundo na história do Ocidente e os riscos que rapidamente a farão deixar de o ser. Por isso, *Os Lusíadas* simbolizam a gloriosa voz que anuncia a fusão entre a imagem nacional e a imagem imperial, dando lugar a um discurso fundador de uma nação, sendo contudo, e ao mesmo tempo, a primeira voz de um escritor regenerador da pátria[3]. Criou-se assim o regime de «excepção», agora a «excepção atlântica», nas palavras de Roberto Vecchi[4], apoiada nessa época da expansão. Este passado glorioso tornou-se como o único passado que justificava todos os presentes também eles vividos como excepcionais — do conturbado e complexo século XIX à Guerra Colonial, passando pela República, pelo Estado Novo, na sua dupla versão imperialista e mística dos anos 30-40 ao Estado Novo lusotropical, dos anos 50-60, e pelo próprio 25 de Abril. Mas era

O fim da excepção atlântica e a descolonização da Europa[1]

Margarida Calafate Ribeiro

DESDE A SUA FUNDAÇÃO Portugal foi visto e viu-se como aquilo que Eduardo Lourenço tem vindo a definir na sua obra pela expressão «insólita excepção portuguesa» (Lourenço, 1999a: 11). Uma excepção tornada historicamente norma, construída primeiro em relação ao próprio corpo físico e político da Ibéria, e que levou à independência do reino de Portugal, na excepcional, e narrativamente mediada pelo milagre, batalha de Ourique e posteriormente reafirmada na não menos milagrosa batalha de Aljubarrota; esta espécie de vocação para a excepcionalidade estava inscrita na própria geografia do país, desde cedo apontada por Zurara na primeira crónica da expansão, a *Crónica da Tomada de Ceuta* — «ca de uma parte nos cerca o mar e da outra temos muro no reino de Castela» (Zurara, 1992: 52). A ideia de cerco, veiculada pela expressão de Zurara, é expandida por Camões, quando, em *Os Lusíadas*, elevou o que era *a priori* uma condição geográfica bloqueadora à condição de identidade de uma pátria em expansão, descrevendo o «Reino Lusitano» como uma terra «Onde a terra se acaba e o mar começa» (1992, III, 20: 64)[2], e os portugueses como o povo eleito do Ocidente para empreender a viagem marítima, em busca de uma «outra terra [que] comece» e onde o «mar acabe» (Camões, 1992: V, 14: 126), ou seja, das terras que em breve veríamos como nossas, dando origem ao império.

No movimento imprimido pela viagem narrada no poema, que liga a origem dos navegantes — o Ocidente — ao mundo para estes desconhecido — o Oriente —, está a génese da elaboração de um discurso identitário fundador, como fica patente na primeira identificação global dos portugueses (Lourenço, 1994: 90) dada pelos marinheiros:

> *Os Portugueses somos do Ocidente,*
> *Imos buscando as terras do Oriente.*
> (1992, I, 50: 13)

entre este mito nacional e as emoções investidas na bandeira — que encontramos, efectivamente, em toda a parte —, e além disso queria ainda testar a hipótese de «nacionalismo banal» formulada por Michael Billig[9]. Depois de um trabalho exaustivo (ao qual não presto a devida justiça), Jenkins concluiu que as emoções evocadas pelo uso da bandeira eram as mesmas, quer em situações formais quer de natureza popular, de forma que não chega falar em nacionalismo banal, pois este conceito não capta o poder emocional do uso da bandeira. Admite ele: «We need a better vocabulary for talking about this.»[10]

Palavras finais: hoje a questão da «verdade» e função dos mitos nacionais não é um tema menos actual nem de intervenção menos arriscada do que há vinte anos. Requer-se de quem entra no debate um apreço tanto pela história nacional e os seus mitos como pela necessidade de às vezes pulverizar esta mesma história e os seus mitos. Possuindo este apreço — e ousadia —, a obra de Eduardo Lourenço é uma proposta ético-simbólica para a sociedade portuguesa — uma proposta que, felizmente, sobreviveu e que continua a constituir uma fonte inesgotável de inspiração e desafio.

Parabéns a si, Eduardo Lourenço, parabéns a vocês, compatriotas dele.

NOTAS

1 Benedict Anderson, *Imagined Communities*, 7.ª ed., Londres/Nova Iorque, Verso, 1996, p. 5.

2 Cf. John Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982.

3 Cf. Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, 5.ª ed., Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1992, p. 13.

4 Idem, *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, 4.ª ed., Lisboa, Imprensa Naciona-Casa da Moeda, 1994, p. 23.

5 Cf. Boaventura de Sousa Santos, «11/1992 (Onze Teses por ocasião de mais Uma Descoberta de Portugal)», *Luso-Brazilian Review*, Madison, WI, vol. 29, n.º 1, Verão 1992, pp. 97-113.

6 Cf. Isabel Pires de Lima, «Rememorar e Futurar ou a Invenção da Pátria», *Discursos*, Coimbra, n.º 13, Out. 1996, pp. 135-46.

7 Cf. Maria Manuela Cruzeiro, *Eduardo Lourenço — O Regresso do Corifeu*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, p. 62.

8 Cf. António Cândido Franco, «Eduardo Lourenço: à volta do Velho do Restelo», *JL — Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8 Mar. 2000, p. 38.

9 Cf. Michael Billig, *Banal Nationalism*, Londres, Sage Publications, 1995.

10 Richard Jenkins, «Inarticulate Speech of the Heart: Nation, Flag and Emotion in Denmark», *in* Thomas Hylland Eriksen e Richard Jenkins (ed.), *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America*, Londres/Nova Iorque, Routledge, 2007, p. 131.

bólicas, inscrevendo-se assim numa tradição de uso de mitos, não de um uso totalizante, mas sim, sem dúvida, dos mitos ligados à caracterização da cultura nacional ou, se se quiser, da alma nacional. Reconhece que a relação entre realidade histórica e mito não corresponde à relação entre verdade e mentira. A verdade encontra-se em ambos mas formula-se consoante convenções de representação diferentes. Ou seja, conforme afirmou Miguel Serra Pereira, a sua obra não tem a ver com uma mitologia de posse, mas com uma mitologia que visa criação.

Foi precisamente graças a esta sua visão de criação, à sua insistência, em voz baixa mas firme, em nunca confundir o mito estático e totalizante com o mito vivo e aberto, que Eduardo Lourenço sobreviveu ao golpe mortal dos construtivistas. Situou-se além do essencialismo dos mitólogos puros e do construtivismo alheio às verdades simbólicas, e sobreviveu pela sua integridade pessoal.

A função de certa forma mediadora de Eduardo Lourenço encontra algum paralelo fora de Portugal — penso nomeadamente em Benedict Anderson e, sobretudo, em Anthony Smith, que nos mostrou como as nações não são apenas fenómenos criados *top-down* mas também *bottom-up* e como os povos neste processo se aproveitaram de mitos, precisamente de uma maneira criativa e ao serviço colectivo. O reconhecimento deste facto histórico implicou um passo na direcção da desmontagem do dogmatismo rígido que fez parte do construtivismo na fase a que me refiro, um construtivismo ao qual, aliás, importa sublinhar, devemos imenso.

Ernest Gellner e Eric Hobsbawn compreenderam e exemplificaram em abundância quais os conceitos e as implicações concretas do nacionalismo *top-down* e do abuso das tradições e dos mitos inventados. Deram-nos lições e perspectivas sobre os estudos de história e cultura imprescindíveis para qualquer académico. Encontramos os seus conceitos também na obra do nosso escritor, às vezes reconhecíveis à primeira vista, outras fazendo parte de uma leitura sobre a cultura mais interessada na verdade simbólica invocada nos mitos e nas utopias da história portuguesa. Valeu-lhe a sua formação filosófica e sensibilidade hermenêutica para saber que o mito nacional é um fenómeno plurifacetado. E que é preciso por vezes recorrer a vocábulos e registos de linguagem diferentes para poder captar a sua mensagem — o que este pequeno relato (que inicia a minha conclusão) também evidencia: no ano passado, o sociólogo britânico Richard Jenkins publicou um artigo sobre as suas experiências na Dinamarca, onde fez um estudo de campo sobre o impressionante uso de bandeiras nacionais. A Dinamarca é, como Portugal, um estado muito antigo cujo mito de origem se liga exactamente à bandeira, situando-se o nosso Ourique na actual Estónia, onde, numa batalha, em 1219, Deus nos consagrou a bandeira branca e vermelha. Interessava a Richard Jenkins a possível ligação

Sousa Santos, o ensaísmo de Lourenço fez empatar o processo de *cientificação* de que Portugal tanto necessitava[5]. Outros, como Isabel Pires de Lima, admitiram, embora com uma certa hesitação, a posição equívoca do ensaísta[6] ou, como no caso de Maria Manuela Cruzeiro, propuseram que se tratava de uma atitude conciliadora[7]. No entanto, para grande decepção de, por exemplo, um António Cândido Franco[8], Lourenço também prejudicou parte da herança cultural e dos mitos históricos nacionais quando se declarou a favor da Comunidade Europeia.

«Nenhuma barca europeia é mais carregada de passado do que a nossa», «nenhum povo vive no passado como Portugal». Em relação à sua lealdade para com Herder — a sua nação orgânica e os estereótipos nacionais —, colocava-se a mesma questão: tratava-se realmente de um prolongamento do discurso mitificante ou do simples e muito mais inocente uso de generalizações banais?

Por outras palavras, mais do que qualquer outro pensador nacional do século XX, Eduardo Lourenço, e a sua maneira de encarar as questões relacionadas com a identidade e os mitos nacionais, foi alvo de leituras opostas e conduziu a avaliações extremamente diversas.

Penso que devemos encarar esta circunstância, esta dança na corda bamba, pelo menos de duas perspectivas: primeiro, temos de aceitar que a cisão trágica penetrando toda a obra do autor — cisão que para um dinamarquês só pode fazer despertar o nome de Søren Kierkegaard, o que por acaso faz imenso sentido — se reflecte, inevitavelmente, na questão do mito e da mitologia nacional, pois ambas pertencem tanto ao nível da verdade empírica como ao nível simbólico-filosófico.

Segundo, penso que podemos interpretar esta sua oscilação como sinal de uma certa despreocupação com a recepção do seu discurso — o que, por sua vez, pode ser condenado como falta de cuidado e reflexão, ou pode ser lido como manifestação de confiança nos leitores, logo, que o leitor solicitado por Eduardo Lourenço certamente não é um receptor passivo, mas sim um parceiro crítico.

Queiramos ou não, temos de aceitar o paradoxo de que, em termos de motivação, Eduardo Lourenço se distancia claramente do discurso mítico totalizante, não hesitando, porém, em se servir da sua terminologia, retórica densa, sintaxe e *metaforia*. Foram os *grand thinkers* portugueses — Camões, Vieira e Pessoa — que em termos simbólico-estéticos e em originalidade lhe forneceram matéria-prima para a sua obra — até a um ponto em que podemos falar em osmose. E por isso vemos como intertextualidade e interdiscursividade andam de mãos dadas nesta obra sem par. Pela preocupação não apenas com a identidade portuguesa, mas também com a lealdade que a ela devemos, Eduardo Lourenço recorre ao uso da metáfora e de figuras sim-

mente um capítulo fazendo o balanço entre primordialistas e construtivistas, mas muito dificilmente sobre tudo aquilo que se situava no espaço entre eles. Digamos que os pólos conseguiram polarizar o debate e que a mensagem do novo pólo construtivista foi inequívoca. A ideia de possuirmos características nacionais era impensável, éramos todos iguais e, caso contrário, as diferenças entre nós eram construídas. De todos os produtos fabricados pela elite capitalista com o fim de assegurar a posição de poder e elevar a produção industrial, a nação gozava de uma posição superior, quase intocável. E das numerosas tradições nas quais há séculos se tinham investido sentimentos positivos, as tradições baseadas em mitos nacionais foram as mais sujeitas a invenção ou até falsificação. Quem içava a bandeira nacional, celebrava o centenário de um poeta da pátria ou exprimia prazer e orgulho em utilizar o vernáculo era visto com desconfiança.

Em Portugal, como em todas as partes, travou-se a mesma guerra e não de maneira menos sangrenta. Aqui, nada foi mais sensível do que a questão da História, dos mitos e da identidade nacional. Num ambiente onde há séculos se ia nutrindo uma sensibilidade racional imbuída também na literatura e não alheia à empatia como entrada metodológica e, mais importante, onde na época em causa a herança católica-salazarista em conjunto com a questão colonial pesavam muito, o aparecimento dos construtivistas no palco científico implicou nada menos do que um golpe mortal para muita gente. Um golpe inevitável, um golpe imperativo, um golpe mortal — sobretudo para os defensores do discurso mitificante, seja sob a designação de «Filosofia Portuguesa», seja sob a de patriotismo místico ou outras.

Enquanto para os sociólogos e historiadores (pelo menos muitos deles) se tratava de abordar um problema empírico com rigor científico, neste caso a nação portuguesa em toda a sua complexidade, para os aderentes do mencionado discurso mitificante a mesma discussão dizia respeito sobretudo ao grau de lealdade para com a pátria, sendo qualquer ataque à sua leitura da história e dos mitos portugueses interpretada como um ataque à própria integridade da nação e das características portuguesas. Basta pensar num António Quadros, que claramente definiu o seu próprio discurso como sendo do domínio dos patriotas, enquanto o moderno e científico denunciava os iconoclastas da pátria.

Foi neste ambiente bipolar que Eduardo Lourenço se inseriu, ora pulverizando as imagens sobre as quais preguiçosamente os portugueses tinham fundado as suas apostas[3] ou mostrando a capacidade inventiva da literatura nacional, ora afirmando que «a nossa imagem é hoje mais serena e mais harmoniosa que noutras épocas de desvario o pôde ser. Mas não nos muda os sonhos»[4].

Não admira que esse namorar com os mitos nacionais fosse alvo de crítica severa. Na perspectiva de sociólogos, entre eles, por exemplo, Boaventura de

apenas formulados por autores e pela inteligência académica, mas também por deputados de praticamente todos os partidos políticos. Sendo leitora assídua destas páginas, fui percebendo, aos poucos, que não se tratava de uma confrontação banal entre escritores reconhecidos e marginalizados, ou entre a esquerda e a direita política, mas sim de uma confrontação que superava essas dicotomias.

E foi neste cenário que comecei a conhecer Eduardo Lourenço. Contudo, o seu aparecimento veio agravar ainda mais a minha desorientação perante estas questões. Como interpretar a escrita de Lourenço, repleta de sonhos, destinos e aventuras celestes, ora trazendo para o meu olhar interior as imagens de *Mensagem*, ora levando-me para o universo dum Teixeira de Pascoaes ou às utopias dum António Vieira?

Sempre com um verbo magistral, sempre com uma capacidade impressionante de decifrar a história da cultura portuguesa, ao mesmo tempo com o bisturi de um cirurgião e a empatia de um sábio, sempre capaz de fornecer tantas perguntas, tantas respostas. Um homem que nem sempre se preocupou em fazer a distinção entre o entrevistado e o entrevistador, um homem que aparentemente contribuiu tanto para revitalizar como para criticar o *mythomoteur* da pátria[2]. Muito sinceramente: eu não sabia o que fazer deste homem culto e gracejador, que por via da sua intuição e da sua enorme investigação empírica me apresentou aos *grand thinkers* portugueses, aqueles que efectivamente tinham produzido um *-ismo* em volta da mesma preocupação: o que era e o que devia ser Portugal?

O resto da minha história é rápida. Foi exactamente a vontade de encontrar a origem deste *-ismo* português que foi o fio condutor do meu trabalho a seguir, e a bagagem e o acompanhamento lourenciano foi o meu *sine qua non*.

Estávamos, como disse, nos fins da década de 80, em plena época de transformação paradigmática científica. Os novos campos de estudos de cultura e história nacional designavam-se *cultural studies*, estudos pós-coloniais, estudos de representação ou então de dominância, e caracterizavam-se, entre outras coisas, pela profunda suspeita do sentimento de nação chamado patriotismo, bem como dos mitos que o sustentavam. Rejeitou-se, de forma geral, a autenticidade dos sentimentos que escapassem à hierarquia *top-down*, não apenas por não serem científicos, mas também por revelarem uma perspectiva neo-romântica e, por conseguinte, supostamente romantizante, por esconderem as relações de poder, por representarem uma espécie de consciência falsa. A herança do marxismo materialista era muito visível, também quando se falava em nações, e, como se lembram, por todo o lado se falava de nações. Inumeráveis foram as publicações, os congressos e os debates sobre tal fenómeno. Uma tese relacionada com a questão da nação incluía inevitavel-

Dançando na corda bamba

MITO E MITOLOGIA NACIONAL NA OBRA DE EDUARDO LOURENÇO (OU: COMO EDUARDO LOURENÇO SOBREVIVEU AO GOLPE MORTAL DOS CONSTRUTIVISTAS)

Ingemai Larsen

SE A CONFRONTAÇÃO com a obra de Eduardo Lourenço e a tarefa de se pronunciar sobre ela suscitam humildade e hesitação, também inspiram a gratidão e o prazer de poder estar presente nesta ocasião tão feliz — sobretudo para os portugueses, mas também para todos os outros para quem a sua escrita foi sempre uma fonte inesgotável de inspiração e desafio. Como no meu caso, sobre o qual tomarei a liberdade de me pronunciar, na forma de um breve *flashback* sobre Portugal, visto por alguém de fora.

Enquanto o subtítulo da minha intervenção é bastante pragmático e pouco poético, o próprio título inclui um termo mais inspirador, pois «mito» é exactamente um vocábulo cuja carga conotativa inspira curiosidade literária e filosófica e que, por conseguinte, convida a uma reflexão também sobre a nação, o que tem sido uma constante na história de Portugal. Apesar de Benedict Andersen ter observado que «unlike most other -isms, nationalism has never produced its own grand thinkers: no Hobbeses, Toquevilles, Marxes or Webers»[1], o facto de vários dos *grand thinkers* portugueses terem sido exactamente pensadores da nação revela bem o peso dessa questão na história da cultura. Só que fora do país nem todos sabem da existência deste *-ismo* português.

Eu, por exemplo, fiz parte dos ignorantes quando vim para Portugal, como estudante, nos fins da década de 80, isto é, na altura em que se assistia aqui ao debate entre os expoentes do discurso nacional moderno e racional e os representantes do discurso mitificante e ontologizante. Este debate sem paralelo e a que jamais tinha assistido fascinou-me. Como se devia enquadrar uma discussão sobre o ser e o destino portugueses, uma assim chamada teoria sobre a portugalidade, ou um Agostinho da Silva, que na televisão defendia o valor do mito do Quinto Império? Estas questões não eram evidentes na perspectiva de uma recém-chegada estrangeira.

Quase todas as semanas a discussão sobre a identidade e os mitos portugueses enchia as páginas dos jornais, incluindo comentários e ensaios não

importância de António Sérgio. Se é verdade que, no seu testemunho pessoal, Eduardo Lourenço não considera que Sérgio tenha tido uma influência absolutamente decisiva, o certo é que no texto de 1969 sobre o «Mito Cultural», em *O Tempo e o Modo*, Eduardo Lourenço vai mesmo interrogar no essencial António Sérgio ao dizer que, afinal, a fragilidade maior da sua obra é o seu sentido abstracto, o seu racionalismo idealista e o seu moralismo, que suscitam a tendência de olhar o reino cadaveroso de fora, como se afinal nós próprios não fizéssemos parte dele mesmo.

Concluindo, direi que é a partir da compreensão exacta do lugar da Geração de 70 na cultura portuguesa e do que esta foi beber nas gerações anteriores, designadamente nos exílios e, em particular, em Alexandre Herculano e em Garrett, que podemos entender a herança intelectual assumida por Eduardo Lourenço, que envolve também a compreensão do papel e da importância que os homens da primeira geração da *Seara Nova* tiveram ao iniciar um percurso crítico e um caminho que recusasse plenamente a ideia de que o atraso, a distância são condenações inexoráveis. A heterodoxia de Lourenço recusa, por isso, o fatalismo e põe a par a vontade e a emoção, a razão e o compromisso, o mito e a ideia — para que a distância não se torne motivo de desistência.

progresso inexorável mas significa a ocorrência de avanços e recuos, paradoxos, contradições. Afinal, a raiz essencial de *Heterodoxia* está na necessidade de uma perspectiva crítica quer da ortodoxia, quer do niilismo, quer da crença, quer da negação.

Por outro lado, ainda há pouco, Carlos Leone falava da distância. De facto, a distância esteve sempre presente na Geração de 70. Duplamente, e sobretudo relativamente aos grandes centros do progresso, mas também relativamente ao próprio pensamento. Logo em Coimbra, os jovens do «Bom Senso e Bom Gosto» se interrogavam: por que razão nascemos aqui e não no centro da Europa? Mas, por outro lado, havia uma outra questão fundamental: era a necessidade de pensar como se estivessem no centro da Europa. Permanentemente, estes dois movimentos, sendo complementares, suscitam uma particular curiosidade e uma marca evidente que Eduardo Lourenço sempre procurou descobrir e desenvolver. Força centrífuga que os levava a estar fora e força centrípeta que os levava a querer estar dentro.

Mas, se esta questão se põe como distância e como necessidade de a superar, a verdade é que é indispensável compreender-se que esta geração viveu intensamente aquilo que Eduardo Lourenço disse: «Todos saíam, ao menos em imaginação, do pequeno Portugal, com ideia de abrir o espaço confinado e o desprovincializar.» Afinal, esta é uma questão extraordinariamente importante e por isso Eduardo Lourenço é herdeiro. É alguém que toma em suas mãos um testemunho e ao fazê-lo pretende continuar a corrida, prosseguir a reflexão adaptada às novas circunstâncias e, sobretudo, assumindo com todas as suas consequências a modernidade como factor libertador. Modernidade na acção, modernidade no entendimento dos mitos e modernidade no sentido de recusa do fatalismo de um atraso inexorável. É esta a faceta que Eduardo Lourenço descobre com especial empenho designadamente na obra de Oliveira Martins. E, por isso, Lourenço vai ler essa obra como a reflexão de alguém que, paradoxalmente, assume um discurso histórico e visa integrar a sombra no processo épico da visão tradicional. Há, de algum modo, um «perfil fantasmagórico», para usar a expressão de Eduardo Lourenço, ao separar, na escrita, o plano vital e psicológico do plano material que condiciona o pensamento. Este elemento trágico e este elemento reflexivo levam ao que Eduardo Lourenço considera ser uma das virtualidades maiores da geração de Antero e dos seus. O que está em causa é a recusa da tentação de uma síntese racional. E é esta recusa que Lourenço encontra, não apenas na obra de Antero de Quental, mas simultaneamente na obra de Oliveira Martins, uma obra em diálogo, com duas metades complementares uma da outra.

Partindo de Antero, partindo dos seus, Eduardo Lourenço, o ensaísta, vai prosseguir o testemunho que lhe é dado pela primeira *Seara Nova*. Discípulo de Joaquim de Carvalho e de Sílvio Lima, Eduardo Lourenço não esquece a

Eduardo Lourenço, herdeiro da Geração de 70 e da primeira «Seara Nova»

Guilherme d'Oliveira Martins

A PRIMEIRA NOTA é para dizer que prefiro a ideia de considerar Eduardo Lourenço herdeiro da Geração de 70, em lugar da de discípulo. E herdeiro, uma vez que, claramente, ao longo do seu percurso, Eduardo Lourenço vai beber, antes de mais, em Antero de Quental a reflexão fundamental sobre a sua inserção na nossa identidade e sobre o desenvolvimento dessa mesma identidade. Veja-se a ideia de crepúsculo de quatro séculos que marca a decadência portuguesa do início do século XX e a necessidade de redenção. Esse crepúsculo de quatro séculos é marcado pela intervenção de Antero de Quental nas Conferências Democráticas do Casino sobre as *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, e é um elemento fundamental, quando acompanhamos a reflexão de Eduardo Lourenço. A admiração, antes de mais, pela contradição íntima, permanentemente existente em Antero de Quental é algo que permite caracterizar uma constante no pensamento de Eduardo Lourenço. Trata-se de uma admiração pela configuração trágica da obra e da vida de Antero. E essa configuração trágica é sujeita a todas as incompreensões, designadamente de uma cultura tradicionalmente contemplativa e ontologicamente feliz que suporta mal o desmentido à sua mitologia. Mas, a admiração também se afirma pelo confronto entre o sentido e o sem sentido e pela reconstrução provisória, que Lourenço encontra em Antero, da obra de Hegel. Reconstrução que o aproxima da desconstrução e da crítica que em Kierkegaard está muito clara e nitidamente afirmada. É afinal a compreensão do que Unamuno referirá como o sentimento trágico da vida. E o certo é que esse sentimento trágico da vida e a reflexão sobre ele está sempre presente na obra de Eduardo Lourenço.

Por outro lado, a consideração das interrogações de Nietzsche a propósito da morte de Deus e toda a perturbação que esta questão suscita no próprio Antero só é compreensível a partir do entendimento da sua dimensão religiosa. E é o fenómeno religioso que o aproxima de Antero. Mas há ainda a modernidade, como resultado de um movimento, que não representa um