

João Tiago dos Reis Pedroso de Lima

Existência e Filosofia

O Ensaísmo de Eduardo Lourenço

Universidade de Évora

2002

João Tiago dos Reis Pedroso de Lima

Existência e Filosofia

O Ensaísmo de Eduardo Lourenço



142 213

Universidade de Évora

2002

Dissertação apresentada para a obtenção
do grau de Doutoramento em Filosofia,
domínio de especialização Filosofia em Portugal.

Introdução

Em 1820, Hegel escreve as palavras que se seguem: «a filosofia, porque é o *indagar do racional*, é, precisamente por isso, o *apreender do presente* e do *real efectivo*, não o estabelecer de um *além*, sabe Deus onde deveria ser»¹. Num contexto radicalmente diverso, o filósofo italiano Mario Perniola refere-se ao ambiente que caracteriza a investigação filosófica nos finais do século XX em termos que, aos nossos olhos, são igualmente relevantes: «ao longo dos últimos vinte anos [desde 1968, aproximadamente] abriu-se para o saber uma possibilidade única e extraordinária: a de se colocar finalmente em *ligação directa (presa diretta)* com a experiência quotidiana»². Julgamos ser possível partir destas concepções, que vinculam, com um vigor indesmentível, a reflexão filosófica à experiência concreta, para procurar aceder à especificidade que caracteriza o ensaísmo filosófico de Eduardo Lourenço.

Todavia, ao apresentar a dissertação de doutoramento em Filosofia em Portugal *Existência e Filosofia. O Ensaísmo de Eduardo Lourenço*, estamos cientes da necessidade de convocar duas questões preliminares.

Em primeiro lugar, devemos tentar responder à seguinte questão: o que entendemos por Filosofia em Portugal? Ou seja, de que critérios nos vamos servir para determinar esta área específica da investigação filosófica?

Posteriormente, devemos abordar uma segunda questão: o que entendemos por ensaísmo? Ou, caso se prefira dizer de outro modo, por que motivo julgamos poder adjectivar a obra de Eduardo Lourenço com a categoria de *ensaísmo filosófico*?

¹ G. W. F. HEGEL, *Prefácios*, Col. “Estudos Gerais – Série Universitária – Clássicos da Filosofia”, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1989, trad. de Manuel J. Carmo Ferreira, p. 196.

² MARIO PERNIOLA, *Estética e Política (Nietzsche e Heidegger)*, Almada, Edições Sagres – Promontório, 1991, trad. de António Guerreiro, p. 80.

Entendemos por Filosofia em Portugal toda a investigação ou labor filosóficos que se efectuem a partir de (muitas vezes contra) um determinado plano pré-compreensivo que poderíamos designar como *cultura portuguesa*, no sentido mais amplo da designação. Porém, sem prejuízo de uma análise mais pormenorizada que dedicaremos ao assunto, nomeadamente no capítulo VII deste trabalho, devemos dizer, desde já, que não nos parece desejável recorrer à expressão *Filosofia Portuguesa*, pois, muitas vezes, nela se plasma apenas uma corrente, importante sem dúvida, embora não exclusiva, da reflexão filosófica realizada em Portugal. Neste ponto, seguimos Manuel Antunes, por exemplo, para quem «não parece legítimo poder afirmar-se a existência de filosofias nacionais, no sentido rigoroso destes vocábulos. (...) Se é nacional não é filosofia, e se é filosofia não é nacional»³. Na mesma linha desta interpretação do problema se encontram as observações de um outro autor, Onésimo Teotónio Almeida, que sustenta o seguinte: «Subjaz à obsessão das filosofias nacionais a ideia de que a filosofia grega é tipicamente grega e a inglesa é tipicamente inglesa, como a filosofia alemã é alemã, e daí também fazer sentido criar-se uma filosofia portuguesa. Mas há uma diferença essencial a ter em conta: nenhuma dessas filosofias se procurou nacional. A tonalidade cultural veio por acréscimo. (...) É bem possível encontrar características culturais comuns no estilo da filosofia e nalguns aspectos da mundividência de Nietzsche, Hegel e Heidegger, por exemplo, mas não serão esses os aspectos mais importantes do seu pensamento»⁴.

Estas considerações parecem-nos indispensáveis, sob pena de os estudiosos do pensamento filosófico levado a cabo em Portugal ou, talvez melhor, a partir da *cultura*

³ MANUEL ANTUNES, “Haverá filosofias nacionais?”, *Brotéria*, LXIV, 5, Lisboa, Maio de 1957, p. 559.

⁴ ONÉSIMO TEOTÓNIO ALMEIDA, “Filosofia portuguesa – alguns equívocos”, *Cultura. História e Filosofia*, Vol. IV, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1985, p. 254.

portuguesa, continuarem a persistir no que julgamos ser um conjunto de equívocos que, de resto, a leitura de alguns textos de Eduardo Lourenço poderia ajudar a fazer extinguir. Essa é, pelo menos, a perspectiva que procuraremos tornar manifesta no decurso do trabalho que se segue.

Acerquemo-nos, agora, da segunda questão a que nos propusemos responder nesta introdução: em que nos baseamos para situar no domínio da filosofia o ensaísmo de Eduardo Lourenço⁵? Há pelo menos algo que podemos dizer, neste momento inicial do nosso trabalho, a partir da exegese de um texto que, a um primeiro olhar, poderia parecer menos *filosófico*. Referimo-nos a um artigo que, vamos dizê-lo desde já, se encontra claramente marcado pelo contexto em que foi escrito – trata-se de um apelo redigido quase em forma de manifesto e publicado no semanário *Expresso* em Dezembro de 1974 e que foi também subscrito por outros autores.

Aí podemos ler estas palavras: «A liberdade, sendo um direito, é antes de mais um *acto*. A liberdade do escritor, enquanto escritor, é pois antes de mais a de *escrever*: acto intransitivo, irreduzível, que em nenhum caso pode ser rebaixado à natureza de simples meio ou instrumento, objecto de imposição ou de coacção exterior, sob pena de deixar inexoravelmente de ser o que na sua essência é. Mas, sendo a escrita um acto, ele é-o tão só na medida em que se objectiva como traço impresso, quaisquer que sejam a matéria e a forma de expressão eleitas, actualizáveis com o tempo, supondo necessariamente o apelo a uma leitura: não existe liberdade de escrever sem liberdade

⁵ Ao lançarmos esta questão nos moldes em que o fazemos, estamos evidentemente a interrogarmo-nos sobre a pertinência e a valia filosófica do trabalho intelectual desenvolvido por Eduardo Lourenço. Esta é apenas uma forma de colocar o problema – para nós, a mais frutífera. Não desconhecemos, todavia, que muitas vezes basta a um autor que se intitule filósofo e que designe o que faz como sendo da ordem do filosófico para que, a partir daí, o problema se dissipe. No caso de Eduardo Lourenço, o que não deixa de ser sintomático é que, pese embora ter concluído os seus estudos superiores em Ciências Histórico-Filosóficas com uma dissertação de licenciatura sobre a filosofia hegeliana, o nosso ensaísta prefira assim ser chamado do que propriamente ser visto como filósofo. Porventura, por excesso de escrúpulos ou talvez, como uma vez confessou, «por fidelidade ao *pathos* mesmo da dita Filosofia».

de ler»⁶. Para nos abalancharmos numa hermenêutica minimamente fundamentada deste excerto, é com certeza necessário que regressemos ao seu contexto pois este, como já o adiantámos, possui aqui, como, ao fim e ao cabo, possui sempre, contornos verdadeiramente decisivos.

Vive-se nesse início de Inverno de 1974 um período intensamente revolucionário. Essa intensidade, sendo aliás natural, até porque se trata de um período que marca o fim de uma época extraordinariamente importante na História do Século XX português, o Estado Novo, arrasta, ainda assim, no entender de Eduardo Lourenço, um conjunto de efeitos de certa forma perversos a que é imprescindível prestar a devida atenção.

Por isso, é possível ler ainda nesse “Apelo” o que agora desejamos recuperar: «Em resumo: a consciência cultural portuguesa foi obrigada durante várias dezenas de anos a viver-se *negativamente*, como negativamente vive o prisioneiro dentro dos muros da prisão, mesmo se passa o tempo a sonhar com a evasão ou a insultar os carcereiros (...). A conquista da liberdade de imprensa e de edição, com a abolição da censura prévia oficial, foi uma grande vitória do Movimento de Abril, de que, sem tardar um só dia, os portugueses puderam começar a usufruir pondo-a imediatamente *em acto*, nos limites do seu acesso aos agora chamados meios de comunicação social. Esses limites não desapareceram, na verdade, por um mero passe mágico; extinto o órgão institucional, não cessaram as funções censórias de obliquamente exercer-se. À luta contra a tutela política do Estado fascista, substituiu-se a corrida à ocupação de um espaço de poder deixado, senão vago, pelo menos fracturado e propício às penetrações intersticiais. Corrida que, a pretexto da liberdade e da democratização, nem sempre foi, importa dizê-lo, orientada no sentido de favorecer a restituição da palavra aos que

⁶ EDUARDO LOURENÇO, “Liberdade de escrita. Apelo com resposta”, *Suplemento Literário de Expresso*, Lisboa, 7/XII/1974, p. I.

escrevem e aos que lêem numa pluralidade e contraditoriedade intransigentes. Não é de admirar que os monolitismos ideológicos aí encontrassem um campo privilegiado de ancoragem, com as suas obsessões de exclusivismo monológico e monologante»⁷.

Dir-se-á porventura que estas palavras apenas vêm acentuar a suspeita de que este é um texto irremediavelmente datado⁸, desde logo em virtude do seu carácter polemizante e interventivo. Não seremos nós, como é evidente, a contestar a pertinência desta possivelmente justa observação. Contudo, não pensamos que daí seja forçoso ou que, pelo menos, seja legítimo inferir que estas palavras interditem um possível caminho de acesso a algumas das problemáticas mais importantes e permanentes no que queremos chamar ensaísmo filosófico de Eduardo Lourenço.

Interessa-nos em especial recensear a ideia de que *a liberdade é, antes de mais, um acto*. Ou seja, a ideia de que só nos realizamos e descobrimos como seres livres quando assumimos, numa acção concreta, a nossa natureza de seres capazes de efectuar escolhas. Ora, escrever um apelo à liberdade de escrita num tempo de euforia e de excessos revolucionários é, em si mesmo, um *acto livre*: apelar à liberdade, num tempo que se proclamava como sendo finalmente livre, constituía uma redundância no mínimo suspeita, para não dizer mesmo arriscada.

Daí que, ao escrever e sobretudo ao publicar esse apelo não se esteja apenas a defender em abstracto a liberdade – e essa defesa é possível encontrá-la nos escritos mais antigos de Eduardo Lourenço, basta que nos lembremos, por exemplo, do

⁷ Ibidem.

⁸ Vergílio Ferreira, amigo pessoal de Eduardo Lourenço e também ele subscritor de “Liberdade de Escrita”, escreve, em 29 de Outubro desse mesmo ano de 1974 numa das páginas do seu Diário: «Vivemos em ‘liberdade’. Mas começa-se a respirar mal. Imprensa nas mãos dos comunistas. Extinção das ‘Páginas Literárias’. Livrarias, só com livros políticos. Era tal a fome deles que deu diarreia. TV política e de inspiração comunista. Um certo receio já de se comentar a coisa. Editoras a fecharem. A arte começa a ser suspeita ou menosprezada. Ascensão dos mediocres. Solidão.», VERGÍLIO FERREIRA, *Conta Corrente 1 (1969-1976)*, Col. “Obras de Vergílio Ferreira”, Amadora, Livraria Bertrand, s/d, [1980?], p. 215.

“Prólogo sobre o Espírito da Heterodoxia”⁹. O que aqui está em jogo releva, parece-nos, de uma ordem distinta. Trata-se agora de *exercer a liberdade*. Numa linguagem em que pretendemos também evocar o filósofo inglês John L. Austin, diríamos que se trata de conferir à liberdade o valor de um acto linguístico performativo (*performative speech act*)¹⁰. Ou seja, não se trata apenas de descrever uma realidade ou uma intenção, mas, sim, de realizar uma acção – isto é, um acto performativo – com uma intencionalidade determinada, em suma, de *procurar produzir um efeito* que tem, entre outras possíveis, uma dimensão *política*.

Este aspecto afigura-se-nos particularmente relevante porque a leitura que aqui pretendemos apresentar do ensaísmo filosófico de Eduardo Lourenço poderia muito bem ser sintetizada na fórmula seguinte: trata-se, segundo o nosso ponto de vista, de uma *obra* que se caracteriza por ser *um pensamento como acto*. Na verdade, se, como escreve Eduardo Lourenço, “a liberdade do escritor, enquanto escritor, é pois antes de mais a de *escrever*: acto intransitivo, irredutível”, a liberdade do pensador ou do *filósofo*

⁹ É certo que no Volume II de *Heterodoxia*, publicado em 1967, Eduardo Lourenço virá a precisar alguns dos aspectos deste texto inaugural, mas ainda assim é vantajoso que recordemos algumas das suas frases mais impressionantes: «A heterodoxia pensa, como está escrito no segundo livro da Metafísica de Aristóteles, ‘que ninguém pode atingir adequadamente a verdade, nem falhá-la completamente’. Pensa também como S. João que ‘ninguém jamais viu Deus’ e por conseguinte recusa a todos os homens o direito de falar em seu nome, sem previamente declararem que falam em nome da fé e não da simples razão humana. Com o pudor de quem se abeira da divindade, a heterodoxia toma a verdade e o amor a ela, apenas como direcção do seu agir e nunca como realidade possuída, tentando esclarecer a opacidade do mundo e compreender a diversidade dos homens, fiel à única medida da verdade que a vida nos concede: a nossa razão humana. Suficientemente forte e suficientemente frágil, para poder duvidar sempre das suas conquistas e das suas evidências. 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.

Em última análise, a heterodoxia não é senão a obrigação de suportar a liberdade humana e nessa medida, no mais profundo deles mesmos, todos os homens são heterodoxos. (...) A heterodoxia é a consciência absoluta da pluralidade histórica das ortodoxias, que a diversidade dos povos, das nações e dos homens suscita continuamente.», EDUARDO LOURENÇO, *Heterodoxia I*, Coimbra, 1949, pp. 13-14.

¹⁰ «Quando, com a mão sobre os Evangelhos e na presença do funcionário apropriado, digo ‘Sim, juro!’, não estou a informar ninguém sobre um juramento, estou a fazê-lo (...). Como chamaremos a uma oração ou a uma expressão deste tipo? Proponho denominá-la *oração performativa (realizativa)*.», JOHN L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, Col. “Paidós Studio”, n.º 22, Barcelona, Editorial Paidós, 1971, trad. do inglês de Genaro R. Carrió e Eduardo Rabassi, p. 47. [Doravante todos os textos referenciados em línguas estrangeiras serão apresentados, salvo as excepções devidamente indicadas, em versões para português da nossa responsabilidade].

é, por sua vez, e antes de tudo, a liberdade de *pensar*, acto, também ele, intransitivo e irreduzível.

Por outro lado, qualquer acto de escrever supõe “necessariamente o apelo a uma leitura: não existe liberdade de escrever sem liberdade de ler”. Assim sendo, perguntamos: não se passará algo de semelhante no que diz respeito ao pensar como acto? Não implica qualquer acção de pensamento um apelo a um destinatário, por mais indeterminado que este possa ser?

É verdade que Eduardo Lourenço chega a confessar as suas dúvidas a este respeito quando declara: «continuo a ter a sensação de que sou um autor pouco lido»¹¹. Todavia, essas dúvidas não desmentem propriamente a condição do pensamento como apelo. De algum modo, vão apenas tornar esse apelo mais premente.

A nossa leitura – íamos a escrever a nossa resposta ao apelo – do *trabalho filosófico* de Eduardo Lourenço ancora-se, por seu turno, num ponto prévio que consideramos essencial. Antes de mais, é possível descortinar nesse pensamento que, tal como a escrita só o é “na medida em que se objectiva como traço impresso, quaisquer que sejam a matéria e a forma de expressão eleitas” e – no caso de Eduardo Lourenço essa expressão é, no mínimo, multiforme – sinais, ao mesmo tempo dispersos e permanentes, da sempre inacabada tarefa (que talvez encontre as suas raízes na fenomenologia de matriz husserliana, estudada por Eduardo Lourenço nos seus tempos de Coimbra) do desvelamento do enigma no modo como somos no mundo e, portanto, também do modo como somos para nós mesmos. Sendo tal mistério inextricável, a questão não reside tanto em encontrar a forma de o resolver, mas, sim, de saber como expressá-lo, linguisticamente ou não. Refira-se, desde já, que para desempenhar essa

¹¹ EDUARDO LOURENÇO, “O Pensador”, entrevista por José Mário Silva, *Revista Dna de Diário de Notícias*, Lisboa, 21/III/1998, p. 17.

sempre inconclusa missão, a pretensa univocidade do discurso filosófico tradicional não parece dispor das melhores armas.

Claro que daqui decorre uma implicação que, pelo menos para alguns, pode ser extremamente importante. Como em tempos assinalou Diogo Pires Aurélio, «[quanto] ao Eduardo Lourenço, há literatos que o consideram um metafísico e sei de metafísicos que o rotulam de literato»¹². Por outras palavras, será sempre possível lançar a imprecisão de que o ensaísmo de Eduardo Lourenço se não rege por uma determinada *retórica académica* que, para os tais “metafísicos”, seria uma espécie de *conditio sine qua non* para aceder ao território do estritamente filosófico.

Mesmo admitindo que esta acusação seja irrefutável, e isso para nós está bastante longe de ser pacífico, seria sempre possível recordar as palavras que Émile Bréhier dirigiu a Maurice Merleau-Ponty, na sequência de uma conferência que este filósofo proferiu em 1946: «Vejo as suas ideias [de Merleau-Ponty] a exprimirem-se através do romance, através da pintura, mais do que através da filosofia. A sua filosofia desemboca no romance. Não se trata de um defeito, mas estou realmente persuadido que ela desemboca nesta sugestão imediata das realidades, que é uma característica dos romancistas»¹³. Ora, não será hoje despiciendo discutir a *filosoficidade* dos textos de Merleau-Ponty? Julgamos que sim.

A questão define-se, aos nossos olhos, em termos diversos. Se repararmos, com a atenção merecida, o que se procurou significar com a designação de *filosofia*, encontramos uma multiplicidade tão ampla e até tão conflitual de experiências discursivas que se torna francamente problemático delimitar o que pudesse ser uma linguagem puramente filosófica. Claro que confessar esta perplexidade poderá ser visto,

¹² EDUARDO LOURENÇO, “As confissões de um místico sem fé”, entrevista por Diogo Pires Aurélio, *Prelo. Revista da Imprensa Nacional – Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio de 1984, p. 11.

por uma certa franja das várias comunidades filosóficas, como uma falta grave e sobretudo arriscada. De algum modo, seria a própria filosofia, na sua *identidade*, que passaria a estar (mas, afinal, não foi sempre assim?), ameaçada. Não devemos, apesar de tudo, iludir a dificuldade, ao mesmo tempo que achamos por bem subscrever as palavras de Jacques Derrida, quando afirma «De cada vez que alguém se opôs a uma filosofia isso teve a ver não apenas mas também com a contestação do carácter propriamente, autenticamente filosófico do discurso do outro»¹⁴. Ou seja, o gesto mais clássico, porque mais recorrente, da história da filosofia consistiu precisamente em desejar redefinir as sempre móveis fronteiras do próprio território da filosofia. Dir-se-ia que fazer filosofia sempre foi tentar deslocar os limites do até aí determinado como filosófico.

Neste quadro, como traçar os contornos filosóficos do ensaísmo de Eduardo Lourenço? Pensamos que um caminho – possível e, mais do que isso, legítimo – será repescar uma expressão que encontramos em Mikel Dufrenne, e com ela caracterizar a obra de Eduardo Lourenço como sendo uma *filosofia não-teológica*¹⁵, o que não significa, evidentemente, que estejamos face a um pensamento que não leve a sério a experiência do religioso. Muito pelo contrário: a atenção dedicada a um pensador como Sören Kierkegaard é apenas um entre vários iniludíveis sintomas disso mesmo. O que na adjectivação negativa do *não teológico* merecerá reservas será, sobretudo, a segunda metade do termo *teológico*, isto é, a pretensão de aprisionar numa discursividade lógica a natureza profunda e inefável da relação da existência humana com a transcendência divina.

¹³ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Le primat de la Perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Éditions Cynara, 1989, p. 78.

¹⁴ JACQUES DERRIDA, *Points de suspension. Entretien*, Col. “Philosophie en effet”, Paris, Galilée, 1992, p. 232.

¹⁵ MIKEL DUFRENNE, “Pour une philosophie non-théologique”, *Le poétique*, Col. “Bibliothèque de Philosophie Contemporaine”, 3^a ed., Paris, P.U.F., 1973.

Dito isto, importará referir que a divisão por capítulos do trabalho que aqui se apresenta procura marcar, *grosso modo*, o que pensamos serem os interlocutores privilegiados (Sören Kierkegaard, Fernando Pessoa, Heidegger, Nietzsche, António Sérgio, Montaigne, Miguel Torga e Antero de Quental) e as questões preferenciais (Existência e Absoluto, Temporalidade, Experiência Religiosa, Escrita, Ensaísmo e *Diarismo*, Cultura e *Filosofia Portuguesa*, Socialismo, Marxismo, Ética e Europa) com que vai dialogando Eduardo Lourenço no decurso do seu caminho intelectual, embora seja necessário conferir ao adjectivo intelectual um sentido mais amplo do que é costume, pois estamos perante um caso em que existência e pensamento não são, em definitivo, duas dimensões irreduzíveis.

Estas características do que consideramos ser o ensaísmo filosófico de Eduardo Lourenço constituem, por assim dizer, o ponto de partida para a leitura solicitada pelos seus quase inumeráveis textos. Para tal, decidimos recolher todos os escritos publicados de e sobre Eduardo Lourenço a que conseguimos ter acesso. Não se trata, como é natural, de uma pesquisa exaustiva (temos mesmo sérias dúvidas que tal propósito seja exequível em termos absolutos), mas ainda assim *atravessámos* uma parte que consideramos essencial deste quase oceano que é a *obra* do nosso ensaísta. Dessa travessia constitui este trabalho uma espécie de *diário de bordo*, no qual procurámos responder ao apelo de um pensamento e de uma escrita, certos como estamos de uma coisa apenas: a nossa é somente *uma nossa* leitura. Se quisermos, *uma nossa resposta*, também ela marcada pelo seu próprio contexto, a um pensamento que – acreditamos – não cessará nunca de nos apelar e de nos interpelar.

A dissertação que agora se apresenta corresponde a uma *viagem* que, sendo pessoal e até por vezes solitária, não teria sido possível efectuar sem a ajuda de muitos. São por isso sinceramente devidos os seguintes agradecimentos, que quero fazer na primeira pessoa:

Ao Senhor Professor Doutor Eduardo Lourenço, para além da imensa dívida que sempre terei em relação ao seu pensamento e à sua obra, devo manifestar a minha mais profunda gratidão pela Simpatia, pela Paciência, pelas palavras de Estímulo e sobretudo pela Amizade que me quis dedicar.

A toda a minha Família, em especial à Carmo, ao Zé Gonçalo e ao João Maria, por Tudo.

Ao Senhor Professor Doutor José Manuel de Barros Dias, Orientador Científico desta Dissertação, pela Confiança que em mim depositou, no início e durante a realização deste trabalho académico, bem como pelo extremo Rigor com que efectuou a leitura das várias versões deste texto.

A todos os meus Professores, em particular à Senhora Professora Doutora Fernanda Bernardo e ao Senhor Professor Doutor António Pedro Pita, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pela exemplaridade ética do seu Magistério e pela sua sincera Amizade.

A todos os meus Amigos e Colegas, em especial à Senhora Professora Doutora Margarida Almeida Amoedo e ao Senhor Professor Doutor Olivier Feron, pela fraterna Exigência dos nossos diálogos.

Uma palavra é ainda devida a todos – e foram tantos e tão importantes – que comigo colaboraram na realização da sempre inacabada pesquisa bibliográfica de e sobre Eduardo Lourenço.

Edições e Abreviaturas Utilizadas para textos de Eduardo Lourenço

25P - “Eduardo Lourenço”, entrevista por Luís Osório, *25 portugueses*, Lisboa, Editorial Notícias, 1999, pp. 156-165.

ANI - *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000.

ASER - “António Sérgio e o estatuto da Razão”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 10/IX/1983, pp. 22-23.

CM - *O Complexo de Marx*, Col. “Participar”, n.º 13, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979.

CMSF - “As confissões de um místico sem fé”, entrevista por Diogo Pires Aurélio, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 7-16.

CS - *O Canto e o Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Col. “Biblioteca de Textos Universitários. Nova Série”, n.º 9, Lisboa, Editorial Presença, 1994.

DQS - “O diálogo que somos”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 29/XII/1984, p. 35.

DTES - “O Diário de Torga. Uma empresa singular”, *O Comércio do Porto*, Porto, 10/VIII/1965, pp. 5-6.

ED - *A Europa Desencantada. Para uma mitologia europeia*, 2ª ed., Lisboa, Gradiva, 2001.

FNE - *O Fascismo Nunca Existiu*, Col. “Participar”, n.º 8, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1976.

FRB - *Fernando, Rei da nossa Baviera*, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986.

H1 - *Heterodoxia*, Coimbra, 1949.

H2 - *Heterodoxia II*, Coimbra, Coimbra Editora, 1967.

H87 - Heterodoxia, Col. “Cadernos Peninsulares. Ensaio/Especial”, n.º 11, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987.

HC - “Um heterodoxo confessa-se”, entrevista por Vicente Jorge Silva e Francisco Belard, *Expresso-Revista*, Lisboa, 16/I/1988, pp. 24-31.

IHEPP - “Ideia para uma historiografia existencial do pensamento português”, AAVV, *Unicórnio. Antologia de Inéditos de Autores Portugueses Contemporâneos*, (Org. FRANÇA, José-Augusto), Lisboa, Maio 1951, pp. 38-44.

KP - “Kierkegaard e Pessoa ou a comunicação indirecta”, *Diário de Lisboa*, Lisboa, 12/VIII/1971, pp. 1, 6-7.

LRS - “A liberdade como realidade situada”, *Revista Filosófica*, n.º 1, Coimbra, Março 1951, pp. 54-64.

LS - *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Col. “Participar”, n.º 10, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978. 5ª edição, 1992.

MCA - “Marx ou o cavaleiro de Ariosto. No centenário da morte de Karl Marx”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 29/III/1983, pp. 2-3.

MLP - “Maria de Lourdes Pintasilgo: uma cristã na política e a política cristã”, PINTASILGO, Maria de Lourdes, *Sulcos do nosso querer comum*, Porto, Afrontamento, 1980, pp. 9-18.

MVE - “Montaigne ou la vie écrite”, LOURENÇO, Eduardo; BOTINEAU, Pierre. *Montaigne 1533-1592*, Bordeaux, Centre Régional des Lettres d’Aquitaine - L’Escampette Éditions, 1992, pp. 9-39.

NE2R - *Nós e a Europa ou as duas razões*, Col. “Temas Portugueses”, 4ª edição aumentada, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.

NEE - “Nacionalistas e Estrangeirados”, AAVV, *Portugal e a Europa. Identidade e Diversidade*, (Org. de ARAÚJO, Henrique C. Gomes), Col. “Em Foco”, Porto, Edições Asa, 1991, pp. 99-112

NP - “Nietzsche e Pessoa”, AAVV, *Nietzsche: Cem anos após o Projecto “Vontade de Poder – Transmutação de Todos os Valores”*(Org. de MARQUES, António), Col. “Vega Universidade”, n.º 41, Lisboa, Vega, 1989, pp. 247-263.

PR - *Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente*, 3ª edição, Lisboa, Gradiva, 2000.

PM - *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Edições Sá da Costa, 1983.

PCD - *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999.

SFPNR - *Sentido e Forma da Poesia Neo-realista*, 2ª edição, Col. “Estudos Portugueses”, n.º 11, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1983.

TP - *Tempo e Poesia*, 2ª edição, Col. “À Volta da Literatura”, Lisboa, Relógio de Água Editores L.da, 1987.

TPFM - “Tudo me é pretexto para falar de mim”, entrevista por Inês Pedrosa, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, pp. 2-6.

I

A Existência e a Tentação do Absoluto Liberdade e Temporalidade num pensamento ensaístico

«Basta que haja um só
homem que transcenda a classe
para que todos os homens sejam
susceptíveis de a transcender também.
E lá se vai o absoluto da teoria.»

EDUARDO LOURENÇO, *Heterodoxia I*.

«Cada um de nós é a multiplicidade de projectos
criados por obstáculos, mas esses obstáculos
não existem senão como correlativos
desses projectos.»

EDUARDO LOURENÇO,

“A liberdade como realidade situada”.

«Sempre se escreve
excessivamente de si.

E nunca o que bastasse.»

EDUARDO LOURENÇO,

“As confissões de um místico sem fé”.

1.1. O equívoco *absoluto* do pensamento dialéctico

Vive a Cultura Europeia um ambiente marcadamente existencialista quando, nos finais da década de Quarenta, ensaia os primeiros passos o pensamento originário de Eduardo Lourenço¹⁶. Por essa altura, o jovem assistente do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra experiencia sobretudo a fascinação da primeira leitura dos textos de Sören Kierkegaard, cuja importância, para o desenvolvimento do seu percurso intelectual, não deixará de comparar à da obra de Fernando Pessoa¹⁷. Ora, o movimento existencialista, por mais ambiguidades¹⁸ que

¹⁶ EDUARDO LOURENÇO (DE FARIA) nasceu a 23 de Maio de 1923, em S. Pedro de Rio Seco, concelho de Almeida, distrito da Guarda. É o filho mais velho (de sete) de Abílio de Faria, oficial do Exército, e de Maria de Jesus Lourenço. Frequenta a Escola Primária na sua terra natal. Depois, ingressa no Liceu da Guarda e termina os seus estudos secundários no Colégio Militar em Lisboa. Ingressa no Curso de Ciências Históricas e Filosóficas na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, onde conclui a Licenciatura em 1946, com uma dissertação sobre a filosofia de Hegel. Assume as funções de professor assistente nessa Universidade, função que desempenha até 1953. Publica, em edição de autor, o seu primeiro livro, *Heterodoxia I*, em Novembro de 1949. Casa com Annie Salomon em 1954. Desde esse ano até 1958 exerce as funções de leitor de Língua e Cultura Portuguesa nas Universidades de Hamburgo, Heidelberg e Montpellier. Nos anos de 1958 e 1959, rege, na qualidade de professor convidado, a disciplina de Filosofia na Universidade Federal da Bahia (Brasil). Ocupa o lugar de Leitor a cargo do Governo francês nas Universidades de Grenoble e de Nice. Nesta última Universidade irá desempenhar posteriormente as funções de *Maitre-Assistant*. Ao seu livro *Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente* é atribuído o Prémio Casa da Imprensa (1974). Em 10 de Junho de 1981, é condecorado com a Ordem de Sant'Iago e Espada. Pelo seu livro *Poesia e Metafísica* recebe, no ano de 1984, o Prémio de Ensaio Jacinto Prado Coelho. Dois anos mais tarde, é distinguido com o Prémio Nacional da Crítica pelo seu livro *Fernando, Rei da nossa Baviera*. Por ocasião da publicação da sua obra *Nós e a Europa - ou as duas razões*, é galardoado com o Prémio Europeu de Ensaio Charles Veillon, prémio que distingue também o conjunto da sua obra. Dirige, a partir do Inverno de 1988, a revista *Finisterra - Revista de Reflexão e Crítica*. É nomeado Adido Cultural junto da Embaixada de Portugal em Roma. Recebe, no dia 1 de Julho de 1992, o Prémio António Sérgio. Em Setembro de 1995, a cidade da Guarda dedica-lhe uma Homenagem Nacional, presidida por Mário Soares, presidente da República, por ocasião dos Cinquenta Anos de Vida Literária. Recebe desde 1996 até hoje as seguintes distinções: Prémio Camões, Medalha de Mérito Cultural e as insígnias de Oficial da Legião de Honra atribuídas pelo Governo francês, Prémio D. Dinis de Ensaio e Doutor *Honoris Causa* pela Universidade de Coimbra, Prémio Vergílio Ferreira (Universidade de Évora).

¹⁷ Fernando Pessoa (Lisboa, 1888 – Idem, 1935), um dos mais preeminentes representantes de toda a poesia de Língua Portuguesa, a quem Eduardo Lourenço vai dedicar parte bastante considerável da sua produção ensaística. «*Heterodoxia I* reflecte, embora de forma não directa, os autores existencialistas (ou próximos) que tinham de facto tido grande importância na minha formação pessoal. E não só filósofos como poetas, romancistas. (...) Quem exerceu maior influência sobre mim nessa altura foi Kierkegaard. A leitura de Kierkegaard teve para mim tanta influência como a de Pessoa. São duas influências dominantes, uma reforçando a outra.», *HC*, p. 27.

¹⁸ Cf. EDUARDO LOURENÇO, “Ambiguidade do Existencialismo”, *Estudos. Revista de Cultura e Formação* Católica, n.º especial, Coimbra, C.A.D.C, Junho-Novembro 1951, pp. 277-279. Neste estudo, Eduardo Lourenço realça que a ambiguidade constitutiva do próprio movimento existencialista – que «insiste como nunca se tinha insistido anteriormente sobre a ambiguidade da existência humana. (p. 277)» – radica na circunstância de ser «atravessado por duas intenções

encerre em si mesmo, começa quase sempre por se afirmar como um grito de alerta face às explicações de natureza absolutizante que, apesar de terem nas construções sistemáticas da história da filosofia os seus mais acabados exemplos (destacando-se aí inevitavelmente o Idealismo Absoluto de Hegel), nem por isso deixam de responder àquilo que o próprio Eduardo Lourenço começa por nomear como a «mais incoercível tentação humana»¹⁹.

Não pode espantar, assim, que Hegel e o seu sistema filosófico se tenham convertido, desde logo a partir do próprio Kierkegaard, em interlocutores declaradamente privilegiados do chamado *pensamento da existência* (expressão que todos os autores habitualmente identificados com esta corrente parecem preferir ao termo existencialismo²⁰), mesmo que o diálogo a estabelecer com o hegelianismo (e, num certo sentido, já no seu apogeu parisiense dos anos Quarenta, também com o próprio materialismo dialéctico) adquirisse, muitas vezes, contornos vincadamente críticos e até adversos²¹. Neste contexto, não é realmente possível afirmar-se que Eduardo Lourenço tenha, por assim dizer, *fugido ao seu destino*, na medida em que,

contraditórias e insanáveis. Tal como surge em Heidegger, Jaspers ou Sartre o existencialismo resulta da confluência de dois movimentos espirituais: a fenomenologia de Husserl e a filosofia da existência, ou antes, a reflexão teológica de Sören Kierkegaard.», Ibidem.

¹⁹ *HI*, p. 90.

²⁰ Como se pode ler num número especial da revista *Magazine Littéraire* dedicado ao existencialismo, foi «nos fins de 1944, ano da *Libération*, que o marxista Henri Lefebvre caracterizou a filosofia de Sartre, cujo *L'Être et le Néant* tinha surgido em 1943, como 'existencialista' para a denunciar como 'filosofia da diversão'. O existencialismo posicionava-se, diante o marxismo e o comunismo, como grande movimento intelectual da *Libération*», "L'existentialisme de Kierkegaard à Saint-Germain-des-Prés", *Magazine Littéraire*, n.º 320, Paris, Abril 1994, p. 16.

²¹ O caso de Kierkegaard é, por si só, sintomático desta relação ambivalente: o seu pensamento insurge-se precisamente contra o abismo que Hegel cava entre o Sistema e a Existência – que o autor dinamarquês considera como singularmente irreduzível a qualquer Absoluto –, mas, por outro lado, a *filosofia da existência* kierkegaardiana só é verdadeiramente compreensível à luz do seu combate com o hegelianismo. Para além disso, um autor como Maurice Merleau-Ponty, cujas teses não são propriamente assimiláveis à filosofia de Hegel, não deixa de acentuar, num artigo precisamente intitulado "L'existentialisme chez Hegel", que o filósofo alemão se encontra «na origem de tudo aquilo que se fez de grande em filosofia desde há um século: por exemplo, marxismo, Nietzsche, fenomenologia, existencialismo alemão, psicanálise. Ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo numa razão mais ampla, naquilo que continua a ser a tarefa do nosso século. É o inventor desta razão mais compreensiva do que o entendimento, que, capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e a contingência da história, não renuncia,

também ele, dedicou grande parte das suas primeiras investigações ao filósofo de *A Fenomenologia do Espírito*, cujo pensamento será objecto de estudo da sua dissertação de licenciatura²². Claro que, de um certo ponto de vista *existencialista*, à dimensão gigantesca do ambicioso projecto hegeliano irá corresponder, por outro lado, o seu iniludível e clamoroso falhanço. Todavia, pode vislumbrar-se nesse projecto sobretudo a preocupação de impedir que o quer que seja permaneça por explicar – e aí reside, porventura, o equívoco da dialéctica, quer seja ela a de Hegel, quer seja a do seu sucedâneo materialista. Ora, a questão levantada pelo pensamento da existência desenvolve-se precisamente a partir daí: qual o papel destinado aos (a cada um dos) homens no âmbito de um Sistema Absoluto²³? Num Sistema que, no caso da filosofia de Hegel, não constitui, recorde-se, uma entre outras especulações abstractas, no sentido que, de um certo modo, lhe é conferido pelas críticas que o pensamento marxista lhe dirige²⁴. Pelo contrário, a filosofia hegeliana responde, e fá-lo exibindo um acabamento nunca antes conseguido, porque nunca antes tão verdadeiramente consciencializado,

todavia, a dominá-las para as conduzir à sua própria verdade.», MAURICE MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-Sens*, Col. “Pensées”, Paris, Éditions Nagel, 1948, pp. 109-110.

²² Cf. EDUARDO LOURENÇO, *O Sentido da Dialéctica no Idealismo Absoluto. Primeira Parte*, dissertação de licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1946, texto policopiado. Este trabalho foi republicado com bastantes alterações, das quais a menos importante não foi certamente a extrapolação de certas considerações sobre a dialéctica hegeliana para o materialismo dialéctico, sob o título de “O Segredo de Hegel ou o Equívoco da Dialéctica”, *HI*, pp. 77-192.

²³ Esse é precisamente o ‘equívoco da dialéctica’ no sentido convocado por Eduardo Lourenço. Com efeito, «embora opostas, a concepção hegeliana do mundo e a concepção marxista, em obediência à inelutável lei dialéctica que elas próprias foram as primeiras a explicar, reservam à situação humana o mesmo modo de existência. Esse modo de existência depende numa e noutra numa única relação: a da realidade absoluta com uma das suas manifestações, o ser humano. Ao mesmo tempo participante do absoluto e aparência dele, momento do devir e consciência do mesmo devir, o homem tem na dialéctica a imagem adequada de ser necessário e ser aparente.», *HI*, pp. 89-90.

²⁴ Cf., por exemplo, a célebre primeira Tese sobre Feuerbach: «A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sob a forma do *objecto* [*des Objekts*] ou da *contemplação* [*Anschauung*]; mas não como *actividade sensível humana, práxis*, não subjectivamente. Por isso aconteceu que o lado *activo* foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstractamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a actividade sensível, real, como tal.», KARL MARX, “Teses Sobre Feuerbach”, KARL MARX-FRIEDRICH ENGELS, *Obras escolhidas*, Tomo I, Lisboa-Moscovo, Editorial *Avante!* - Edições Progresso, 1982, trad. do alemão de Álvaro Pina, p. 1.

àquilo a que Eduardo Lourenço chama a *mais incoercível tentação humana*: a tentação do Absoluto.

Não é, de resto, por acaso que a dialéctica esboçada por Hegel constitui um dos primeiros e sobretudo incontornáveis passos para compreender, numa racionalidade mais ampla que a do mero Entendimento (*Verstand*) – no sentido que Kant atribui a este conceito –, a totalidade orgânica que é a realidade (da qual faz parte, enquanto manifestação necessariamente decisiva, o próprio homem) na sua natureza essencialmente histórica ou, se se quiser, temporal. Muitos anos transcorridos desde das suas precoces investigações sobre o pensamento dialéctico de Hegel, espécie de sombra inextinguível que acompanha, com uma permanência quase sem falhas, o seu trajecto intelectual, poder-se-á encontrar num texto de uma conferência de Eduardo Lourenço uma tão certa quanto fulgurante síntese da grande edificação histórico-filosófica do filósofo de Jena. Com efeito, ao delimitar o modo como o século XX e o chamado *século da História* experienciam diversamente a relação com o Tempo, afirma o nosso ensaísta: «hoje e aqui, o que nos interessa acentuar não é apenas o facto de que o nosso século se vive como ‘século do Tempo’ – na angústia e na euforia. Isto já de certo modo podia ser dito em relação ao século passado [século XIX], se ele não tivesse sido o do último combate metafísico e religioso entre uma visão do destino centrada na ideia da Eternidade e uma outra já sobredeterminada pela referência primordial ao Tempo. O discurso *sublime e inultrapassável* desta convergência foi precisamente o do Sistema Hegeliano»²⁵. Sublime discurso, registamos, porque ao mesmo tempo grandioso e crepuscular. Inultrapassável, porque, mais ninguém, antes ou depois, almejou e conseguiu conduzir tão longe – porventura, demasiado longe – a milenar aspiração

²⁵ EDUARDO LOURENÇO, “Os ‘tempos’ do século”, texto de conferência integrada no colóquio *Balanço do Século*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 17/II/1989. Texto reimpresso in *A Europa Desencantada. Para uma mitologia europeia*, Lisboa, Edições “Visão”, 1994, p. 202 (sublinhado nosso).

filosófica de esgotar em si mesma a dizibilidade do real. Ou, por outras palavras, imobilizar numa palavra simultaneamente eterna e terrena a inexorabilidade do Tempo.

1.2. A Temporalidade como meta-problema

Compreender o homem na sua temporalidade, ou melhor, enquanto temporalidade, constituiu, desde as reflexões mais jovens, preocupação fulcral no percurso filosófico de Eduardo Lourenço. Ele próprio o reconhece na sequência de uma das muitas entrevistas que o nosso, talvez impropriamente, chamado *jornalismo cultural* tem por hábito realizar sobre a sua figura mais do que sobre o seu pensamento:

«– Todos os meus textos têm como centro implícito ou explícito o objecto da tese universitária que nunca fiz, e que seria o Tempo.

– Porque que é nunca fez essa tese?

– Por ter escolhido um assunto que não seria capaz de levar a cabo. Quando Heidegger não foi capaz, eu, um aprendiz de filósofo português, nunca me senti com capacidade de tratar desse mesmo tema com a ambição infinita que ele requer»²⁶.

Para lá do tom algo irónico desta confissão, vislumbra-se aí, pelo menos para um olhar menos distraído, qualquer coisa que joga um papel porventura decisivo e que possivelmente permitirá que nos acerquemos um pouco mais do que poderá constituir a matriz essencial do labor filosófico – num sentido amplo do que tal possa significar – de Eduardo Lourenço. Com efeito, o Tempo ou, talvez de um modo mais preciso, a temporalidade, conserva ao longo do caminho deste pensador uma relevância sempre viva, embora isso nem sempre se manifeste por completo. E se, de facto, o projecto académico de Eduardo Lourenço foi sendo sucessivamente adiado, a sua *obra* (termo

²⁶ *TPFM*, p. 6.

cujo sentido não tem de, nem deve, ser lido nos moldes mais habituais) fez-se e continua a fazer-se. Decididamente, não sob a forma de uma dissertação académica. Mas os efeitos do seu trabalho ensaístico merecem, julgamos, uma autêntica leitura filosófica, para a qual a investigação, que aqui se começa a apresentar, pretenderá contribuir com uma modesta parcela. Será essa uma forma – provavelmente, a única realmente estimulante – de sermos dignos do pensamento de alguém a quem a cultura portuguesa tem feito e continua a fazer somente o injusto favor de tornar «conhecido apenas por ser conhecido»²⁷.

De resto, esta sensação de fracasso experienciada pelo próprio Eduardo Lourenço em relação ao seu projecto inicial de trabalho volta a ser expressa num outro momento em que procura partilhar as suas preocupações com os seus leitores, por muitas dúvidas que vá manifestando quanto à existência destes: («continuo a ter a sensação de que sou um autor pouco lido»²⁸):

«– (...) Cada um dos assuntos por que me interesse daria para ocupar várias pessoas durante toda a vida. Por isso, como não possuo vocação heteronímica, tenho procurado encontrar um nexos entre as minhas diversas abordagens da realidade. No fundo é a procura de um só tema. 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.

– Um tema que o acompanha desde a juventude.

– Sim, sim. Quando era muito jovem cheguei a sonhar com um trabalho sobre ‘O Tempo e o Ser’, sendo sensível ao facto de que não é possível fazer nenhum discurso sobre o Ser de um objecto, ou mesmo sobre o Ser enquanto objecto, se não houver

²⁷ A expressão que tomamos por muitíssimo certa é da autoria de Eugénio Lisboa, num curto mas estimulante artigo sobre o pensamento de Eduardo Lourenço, EUGÉNIO LISBOA, “Eduardo Lourenço: os Cornos do Dilema”, *Letras & Letras*, Porto, Março 1990, p. 9.

consciência de que esse discurso supõe uma compreensão prévia da própria temporalidade, uma vez que só o ser ideal dos objectos científicos é que pode prescindir dessa pré-compreensão da temporalidade. Um tal projecto filosófico sobre o Tempo revelava, é claro, uma ambição desmedida. Ambição que só poderia conduzir ao fracasso, pelo menos no que me diz respeito.

– Apesar desse fracasso, como lhe chama, continuou o projecto pela vida fora.

– É verdade. Esse projecto está subjacente a toda a minha apreensão do fenómeno poético, no sentido geral, bem como à minha maneira de tentar compreender a História. E ainda mais genericamente, à leitura que faço daquilo que se entende por cultura»²⁹.

De acordo: o projecto continuou pela vida fora. Ou talvez seja melhor dizer assim: a vida foi sendo o que esse projecto quis que ela fosse, segundo um mecanismo do qual o próprio Eduardo Lourenço não tem uma chave que desvende os segredos: «Na minha vida há poucas escolhas. Deixei-me escolher. Não tenho a pretensão de ter sido escolhido»³⁰. De uma tentação importa desde já que nos afastemos: não é possível explicar o projecto de Eduardo Lourenço a partir da sua vida, segundo um modelo, por assim dizer, biografista ou psicologista. Preferimos tomar como bússola a advertência realizada por Merleau-Ponty, a pretexto dos famosos estudos que escreveu sobre a vida e a obra de Paul Cézanne: «Claro que a vida não explica a obra, mas é também óbvio que ambas comunicam entre si. A verdade é que esta obra, no seu fazer-se, exigia esta vida»³¹. Poderíamos, então, arriscar a hipótese de que o projecto intelectual de Eduardo Lourenço (aceitemos esta designação, por agora) se foi deixando escolher por uma vida,

²⁸ EDUARDO LOURENÇO, “O pensador”, entrevista por José Mário Silva, *Revista Dna de Diário de Notícias*, Lisboa, 21/III/1998, p. 17.

²⁹ *Id.*, *ib.*, p. 14.

³⁰ *Id.*, *ib.*, p. 17.

³¹ MAURICE MERLEAU-PONTY, “Le Doute de Cézanne”, *Sens et Non-Sens*, op. cit., pp. 15-



por uma existência, pessoal e colectiva, que, embora mantenha com ele um vínculo inextricável, não o pode compreender em absoluto.

Mas voltemos ao Tempo. Ou melhor: à temporalidade, porque há todo um programa que se joga na distinção entre os dois conceitos³². O Tempo que interessa a Eduardo Lourenço não é a categoria, ontologicamente neutra, de que se ocupou a tradição filosófica de raiz aristotélica. Dir-se-ia que, também aqui, existe uma nítida marca do modo heideggeriano de considerar a temporalidade, nomeadamente na dependência que essa reflexão mantém do seu enraizamento antropológico³³. Como observa pertinentemente Françoise Dastur, «não há (...) que procurar a origem do tempo senão em nós próprios, na temporalidade que somos, e é por isso que Heidegger (...) sublinha que não se trata de definir o tempo como sendo isto ou aquilo mas sim de transformar a questão: ‘o que é o tempo?’ na seguinte ‘quem é o tempo?’, isto é, perguntar se não somos *nós mesmos* o tempo. Este é o único meio de ‘falar temporalmente do tempo’ em vez de o hipostasiar como um ser diferente de nós ao qual seria então conferida uma *identidade* que negaria precisamente o seu carácter *temporal*»³⁴. São manifestas, aqui, evidentes afinidades com a interpretação sobre a temporalidade, tal como Eduardo Lourenço a enuncia³⁵. Recordemos: «não é possível

³² A *nuance* entre os dois conceitos será explicitada num artigo sobre o “Tempo português”: «A *saudade*, a nostalgia ou a melancolia são modalidades da nossa relação de seres de memória e sensibilidade com o tempo. Ou, antes, com a temporalidade, aquilo que, a exemplo de Georges Poulet, designarei como ‘tempo humano’. Isso significa que essa temporalidade é diversa daquela outra, abstractamente universal, que atribuímos ao tempo como sucessão irreversível. Só esse ‘tempo humano’, jogo da memória e constitutivo dela, permite a inversão, a suspensão ficcional do tempo irreversível, fonte de uma emoção a nenhuma outra comparável. Nela e através dela sentimos ao mesmo tempo a nossa fugacidade e a nossa eternidade.», *PCD*, p. 91.

³³ Numa outra passagem de uma entrevista que já citámos, Eduardo Lourenço refere-se ao filósofo de *Sein und Zeit* nos seguintes termos: «o maior filósofo do nosso século, (...) Heidegger, começou também por um projecto que ia na direcção do sistema, não hegeliano no sentido próprio mas, enfim, da tradição hegeliana, de compor um discurso em que a questão do ser fosse tratada e resolvida. E, na verdade, ele não só não fez a segunda parte de *O Ser e o Tempo*, como foi fragmentando cada vez mais o seu discurso, aproximando-se, em última análise, da ordem poética. A última expressão heideggeriana são fragmentos, caminhos que não conduzem a parte nenhuma.», *HC*, p. 27.

³⁴ FRANÇOISE DASTUR, *Heidegger e a questão do tempo*, Col. “Pensamento e Filosofia”, n.º 15, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, trad. do francês de João Paz, p. 29.

³⁵ De resto, a radical novidade que Eduardo Lourenço desvela na poética de Fernando Pessoa vai o nosso ensaísta vinculá-la a uma concepção de Tempo no mínimo muito semelhante a esta. Senão

fazer nenhum discurso sobre o Ser de um objecto, ou mesmo sobre o Ser enquanto objecto, se não houver consciência de que esse discurso supõe uma compreensão prévia da própria temporalidade». Ou seja, o Tempo, mais do que objecto de reflexão, é condição de possibilidade de qualquer agir humano, aí incluindo, obviamente, o próprio gesto do pensamento.

Toda a dificuldade passa, então, a residir no modo de aceder discursivamente àquilo que mantém uma relação de incontornável *anterioridade* (não, como poderíamos ser conduzidos a supor, num sentido ostensivamente passadista³⁶) face a qualquer discurso. A única maneira de resolver este dilema é concentrar a atenção no que há de especificamente humano na nossa relação com o Tempo, na nossa irredutível temporalidade. Ainda aqui seguimos Françoise Dastur na sua leitura da reflexão heideggeriana sobre o Tempo: «não basta, como Aristóteles e, depois dele, Santo Agostinho bem viram, observar que a *medição* do tempo só é possível por intermédio da alma ou do espírito. É preciso, para além disso, reconhecer que o ser humano tem uma

repare-se: «Sempre a lírica se alimentou da nossa temporalidade, das folhas mortas e dos amores mais mortos do que elas. Mas na lírica clássica e ainda na romântica, o eu, o poeta e quem o lia iam na barca do Tempo para alguma espécie de porto. Deus, ou alguém por ele, esperavam-nos no fim para conferir sentido à viagem. A viagem de Pessoa, a nossa viagem em Pessoa, é, desde o começo, a de alguém definitivamente perdido. Nem o princípio nem o fim nos são conhecidos mais que nos símbolos que de princípio e fim podemos conceber. Não estamos no Tempo, *somos* Tempo. Mas se o Tempo é, nós não somos ou somos como Pessoa se esforçou por imaginar que seria, se fosse Caeiro, Reis ou Campos. Nenhum poeta da Modernidade exprimiu como Pessoa esta absoluta perdição do sentido do nosso destino enquanto *mundo moderno* e isto bastaria para que o autor da *Tabacaria* se tivesse convertido não apenas no mito que é para nós, mas numa das referências-chave da Cultura contemporânea.», *FRB*, p. 12.

³⁶ Eduardo Lourenço, num estudo relativamente recente, ao reflectir sobre a *nossa* historicidade (e a ambiguidade deste *nós* faz deste texto uma reflexão mais ampla do que um simples meditar sobre o pudesse ser um destino português), não hesita em demarcá-la de uma mera projecção sobre um passado quase eternizado: «Só temos o passado à nossa disposição. É com ele que imaginamos o futuro. Mas há duas maneiras de se servir do passado para construir o que, por não termos outro remédio, chamamos o futuro. Uma é ter passado como se o não tivéssemos. É a maneira da infância e das culturas de puro presente. Uma, por não ter entrado ainda no 'tempo', outras, por se viverem num tempo de repetição, como o antigo Egipto e a velha China. Na realidade, todos os povos vivem, à sua maneira, num presente imemorial, simulacro sensível da sua impossível eternidade. A outra maneira é a de ter essencialmente, ou com uma fixação hipnótica, só passado, quer dizer, *ser* simbólica e apaixonadamente passado. Isto só é permitido e possível, a quem, cultura ou destino individual, teve um presente que aos olhos de outrem, ou a título de memória, foi um acontecimento arquétipo, um momento glorioso a partir do qual se ordena e hierarquiza, em relação ao que acontecera antes e virá depois, a leitura da História. (...) Estas duas 'histórias' não existiram em função de qualquer Futuro. Os seus futuros eram simplesmente o presente prolongado e este só tinha espessura e consistência, por assumir, com naturalidade, um passado

relação muito particular com o tempo pois é a partir dele que pode ser decifrado o que é o tempo. Ele não existe então *no* tempo, tal como acontece com as coisas da natureza, ele é no fundo temporal, ele *é* tempo»³⁷.

Como compreender, então, a viagem iniciada – ou tornada consciente (e tal não será a mesma coisa?) – na já longínqua e coimbrã década de Quarenta pelo jovem pensador “existencialista” e que vai desaguar aos mais diversificados e surpreendentes oceanos da actividade humana? A Literatura e a (História da) Cultura num sentido genérico, evidentemente. Mas também as Artes Plásticas e até o Cinema. E, num registo sempre mais além da mera análise de um quotidiano por vezes entediante, também a Política. Parece-nos ajustada, neste contexto, a leitura avançada por Manuel Maria Carrilho quando adverte, a propósito de um texto inserto em *Heterodoxia I*³⁸, que «a preocupação de pensar Portugal é, em Eduardo Lourenço, uma preocupação antiga. Se ela só é do conhecimento público de 1974 para cá, isso deve-se fundamentalmente a duas razões: por um lado Portugal não era objecto de interesse (pelo menos no grau em que se tornou) para a maioria dos intelectuais nem para a generalidade dos portugueses; por outro, e decisivamente, os textos de E. Lourenço não eram até então publicáveis em Portugal»³⁹.

Referindo-se a livros como *Os Militares e o Poder*⁴⁰ ou *Situação Africana e Consciência Nacional*⁴¹, Manuel Maria Carrilho realça que o nosso ensaísta desde logo

de esplendor efectivo ou mítico.», EDUARDO LOURENÇO, *Nós Como Futuro*, Col. “Cadernos do Pavilhão de Portugal – EXPO’98”, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, pp. 7-8.

³⁷ FRANÇOISE DASTUR, *Heidegger e a questão do tempo*, op. cit., p. 29.

³⁸ «O mundo da cultura portuguesa arrasta há quatro séculos uma existência crepuscular. (...) De então para cá, têm-na salvo da morte absoluta os raros que teimaram em acreditar ser possível ascender de novo ao espírito da Europa.», *H1*, p. 21. Pese embora um certo pendor racionalista deste estudo – e em relação ao qual o próprio Eduardo Lourenço se irá posteriormente distanciar – devemos reconhecer nele mais do que um ensaio sobre as relações luso-europeias um retrato, sergianamente impiedoso, da própria cultura portuguesa. Voltaremos a este ensaio posteriormente.

³⁹ MANUEL MARIA CARRILHO, “O fio de Ariana de E. Lourenço”, *Elogio da Modernidade. Ideias. Figuras. Trajectos*, Col. “Biblioteca de Textos Universitários”, n.º 108, Lisboa, Editorial Presença, 1989, p. 87.

⁴⁰ EDUARDO LOURENÇO, *Os Militares e o Poder*, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Arcádia, 1975.

«começou a impor-se entre nós como um caso singular de comentarismo político e cultural. Extremamente atento, solidamente fundamentado num conhecimento seguro da nossa história e cultura, E. Lourenço não hesita em cair sobre os acontecimentos, apesar dos riscos de um imediatismo inevitável»⁴². Pensamos poder ser particularmente fecunda, para a leitura do pensamento de Eduardo Lourenço que aqui queremos começar a esboçar, esta ideia de um certo “cair sobre os acontecimentos”, visto que pode ser essa uma forma rigorosa de percepcionar um vastíssimo conjunto de intervenções protagonizadas por Eduardo Lourenço neste mais de meio século de actividade intelectual.

Um pequeno texto de 1959, cujo título, “Tempo e Poesia”⁴³, será mais tarde seleccionado para encabeçar uma ampla recolha de estudos e artigos maioritariamente sobre temas literários, constitui, supomos, um bom exemplo deste modo tão específico em Eduardo Lourenço de considerar a temporalidade. Aí pode ler-se o que se segue:

«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 monstro»⁴⁴. Sem pretendermos invocar, de um modo tentador decerto, mas provavelmente incauto, a sinonímia dos conceitos de Acontecimento e de Instante, é importante, em nosso entender, sublinhar que esse monstro, de cauda e cabeça inescrutáveis, não se reveste de nenhuma outra transcendência que não aquela que secretamente nos assedia: «o Instante toca-nos (ou somo-lo) a um tempo com uma leveza de sonho e um excesso que nos desfaz. Quem cairá na tentação de figurar o

⁴¹ EDUARDO LOURENÇO, *Situação Africana e Consciência Nacional*, Lisboa, Cadernos Critério 2, 1976.

⁴² MANUEL MARIA CARRILHO, *Elogio da Modernidade. Ideias. Figuras. Trajectos*, op. cit., p. 87.

⁴³ *TP*, pp. 35-41.

⁴⁴ *Id.*, *ib.*, p. 35.

infigurável»⁴⁵? E mais à frente, refaz a pergunta: «Como nomear a fabulosa árvore sem morte sobre a qual, pássaros sonâmbulos, acordamos perpetuamente em atraso e adormecemos apressadamente em avanço»⁴⁶? Emerge, nesta constelação de metáforas, a catacrese de uma humana e invisível embarcação: «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»⁴⁷. Será especialmente arriscado avançar com a hipótese de que todo o projecto de Eduardo Lourenço se vai escrevendo nessa “tentação de figurar o infigurável” ou, se se preferir, por entre o desejo de desenhar as formas dessa inextricável embarcação que nos faz e desfaz como Instante?

Pelo menos, parece-nos legítimo admitir que o seu trabalho ensaístico, enquanto testemunho de um percurso inelutavelmente pessoal e, portanto, biográfico, não consegue (nem o procura, de resto, conseguir) iludir esta irredutível contradição que des-estrutura a existência humana na sua infatigável e trágica ambiguidade.

E, se considerarmos o problema no âmbito do que acabámos de dizer, parece indiscutível que podemos encontrar no ensaísmo de Eduardo Lourenço uma matriz, por assim dizer, existencial (mesmo que não exactamente *existencialista*), em que o que está em jogo se escreve sempre demasiadamente perto e, no mesmo lance, demasiadamente longe da existência de quem vai produzindo uma obra e vivendo uma vida que parecem exigir-se uma à outra.

⁴⁵ Id., *ib.*, p. 36.

⁴⁶ Id., *ib.*, p. 37.

⁴⁷ Id., *ib.*, pp. 35-36.

1.3. Da liberdade como realidade situada à *despedida* da Filosofia

Na realidade, se repararmos bem, desde os seus tempos de Coimbra que, em Eduardo Lourenço, a tal ambiguidade do existir, longe de constituir um entrave para a reflexão sobre a humanidade do homem, marca a irredutível especificidade da nossa situação no mundo. Sendo assim, talvez convenha visitar um estudo, hoje poucas vezes citado, que se dedica precisamente às relações que a existência humana mantém ou pode manter com o conceito de Liberdade⁴⁸. O contexto é aqui, provavelmente mais do que noutras circunstâncias, bastante importante. Por um lado, os inícios da década de Cinquenta vivem ainda o trauma recente da II Guerra Mundial, de que neste artigo é testemunho nada acessório o recurso à afirmação, para muitos entendida como um escândalo em virtude do seu *aparente* paradoxo, saída da pena de Jean-Paul Sartre, segundo a qual os franceses nunca teriam sido «tão livres como durante a ocupação»⁴⁹. Não é possível, evidentemente, esquecer a influência que a Cultura francesa, nesta como noutras fases do seu percurso biográfico, exerce sobre o nosso autor.

Por outro lado, importa manter presente a situação particularmente hostil em relação às liberdades fundamentais no Portugal desse período histórico. O jovem Eduardo Lourenço não desconhece, por exemplo, a realidade da censura política e ideológica, mas também especificamente filosófica⁵⁰ que persegue os espíritos mais sequiosos de uma sabedoria realmente livre.

⁴⁸ *LRS*, pp. 54-64.

⁴⁹ *Id.*, *ib.*, p. 58.

⁵⁰ Seria possível, embora talvez isso fosse um pouco forçado e artificial, procurar entrever, num dos exemplos que ilustram esta reflexão sobre a liberdade humana, uma espécie de augúrio em relação ao futuro *exilado* que Eduardo Lourenço diz, em rigor, não (pretender) ser. Mas a verdade é que o texto em causa chega a defender que «os intelectuais obrigados a exilar-se dos seus países por qualquer motivo» (*Id.*, *ib.*, p. 61), não sendo propriamente escravos, nem por isso podem afirmar que experienciam uma situação de autêntica liberdade. Um episódio narrado por Alexandre Pinheiro Torres, e de que Eduardo Lourenço diz, provavelmente em virtude de alguma modéstia, não se recordar, parece-nos elucidativo da consciência dos limites de uma censura não só ideológica como também intrinsecamente filosófica que se fazia sentir na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra durante a década de 40:

A preocupação que move este texto de Eduardo Lourenço não radica, no entanto, num horizonte imediatamente político ou social, mas, sim, a um nível, por assim dizer, antropológico ou até ontológico. Efectuemos uma leitura mais atenta das primeiras frases deste artigo:

«Limitados pelo nascimento e pela morte e situados no seu intervalo pela história, pelo carácter, pelo sexo, pela idade, pelo esquecimento ou pela ignorância, não parece viável acordar a ideia de liberdade com a de existência humana. O recurso à ideia de necessidade ou à ideia de contingência, que é uma necessidade dispersa pelo múltiplo, parece mais razoável. Simplesmente, neste caso, a possibilidade de uma vida pessoal será abolida, pois na soma de actos que se necessitam uns aos outros ou surgem como relâmpagos imotivados, todo o apelo a um centro ou a um responsável é destituído de sentido»⁵¹.

Repare-se: não parece lícito admitir que a liberdade possa caracterizar a existência humana, na medida em que esta se inscreve, inexoravelmente, dentro de um conjunto de limites que pareceriam interditar a ideia segundo a qual decidimos o que fazemos e, num plano mais radical, o que somos. Todavia, essa aparente ilicitude decorre de um pressuposto que, por sua vez, carece de uma explicitação devidamente satisfatória. Com efeito, não é pelo facto – realmente indesmentível – de que a nossa acção não detém a prerrogativa de ultrapassar todo e qualquer condicionalismo que se pode inferir a tese de que, quando agimos, somos determinados por uma razão exterior ao nosso querer volitivo, quer se pense numa necessidade propriamente dita (por

«ALEXANDRE PINHEIRO TORRES: Recordo de Carlos Oliveira me ter contado (não sei se ele estava a fazer *blague*) que numa determinada aula tinha considerado Karl Marx como um filósofo e Miranda Barbosa teria dito ‘não posso admitir que se diga nesta aula que o Karl Marx era um filósofo’. Carlos de Oliveira conta que disse ‘se eu não posso dizer, nesta aula, que Karl Marx é um filósofo, então não estou aqui a fazer nada’. Sai da aula imediatamente seguido por Eduardo Lourenço. O que há de verdade nisto?

EDUARDO LOURENÇO: Espero que seja verdade... mas não me lembro. Se foi assim, foi óptimo.», AAVV, “Sessão testemunhal sobre o neo-realismo”, Mesa-redonda, Matosinhos, 10/II/1996. Texto impresso in *Vértice*, II Série, n.º 75, Lisboa, Dezembro 1996, p. 62.

exemplo, os desígnios de uma divindade onipotente), quer se considere uma espécie de contingência imperial (porque detentora de uma imperiosa *necessidade*) que apenas se daria a conhecer *a posteriori*. Estas duas possíveis respostas ao problema de como conciliar a liberdade humana com os limites do nosso agir têm a consequência, de certo modo confortável, de excluir *todo o apelo a um centro ou a um responsável* e, nesse caso, *a possibilidade de uma vida pessoal* seria, portanto, realmente abolida. Como articular, então, estas duas ideias à primeira vista tão irreduzivelmente antinómicas, como sejam a liberdade e a existência humana, na sua singularidade pessoal?

Eduardo Lourenço adopta o procedimento de desmontar aquilo que designa por uma concepção *abstracta* da liberdade. Tal abstracção constitui o fundamento sobre o qual se erige a noção, por vezes tão confusamente enunciada, de que ser livre é viver com o «*poder de se fazer o que se quer*»⁵². Ora, do ponto de vista do nosso autor, qualquer acto livre, se disso realmente se tratar, pressupõe a existência de um obstáculo que não só não lhe retira a sua condição de acto livre como, pelo contrário, mantém uma essencial correlação com essa sua liberdade.

«A liberdade como correlação com um obstáculo significa que a existência de um obstáculo é correlativa e coetânea com a existência de um acto livre. Dum certo modo *é o obstáculo que cria a liberdade*»⁵³. Ora, mesmo não fazendo coincidir a liberdade com a existência humana (à maneira de Sartre), Eduardo Lourenço não deixa de sublinhar que «um acto livre é exactamente o tipo de acto que ninguém pode exercer nem compreender por nós, porque coincide com o acto de assumir a nossa existência como nossa»⁵⁴. Por isso, a questão de saber se somos, em absoluto, existências livres ou condicionadas perde quase toda a pertinência. Na verdade, «cada um de nós é a

⁵¹ *LRS*, p. 54.

⁵² *Id., ib.*, p. 57.

⁵³ *Id., ib.*, p. 58 (sublinhado nosso).

⁵⁴ *Ibidem*.

multiplicidade de projectos criados por obstáculos, mas esses obstáculos não existem senão como correlativos desses projectos»⁵⁵.

Que obstáculos se erguam, então, ao projecto filosófico tão hegelianamente ambicioso do jovem estudante e depois assistente de Coimbra? É ele mesmo quem, algumas décadas passadas, revisita, com um olhar ao mesmo tempo terno e sereno, esse seu tempo primordial. «Aqueles que se pretendiam vocacionados para o ‘nobre’ estudo da filosofia, como era o meu caso, preocupavam-se com a ‘verdade’ da miragem proposta. Embora pareça ingenuidade (ou o seja), um jovem aprendiz de filósofo define-se pela paixão pura das *ideias* e até, mais radicalmente, pela paixão das *puras ideias*. Se Hegel tanto me fascinou nesses anos de aprendizagem sem a certeza de o ter compreendido foi por incarnar, de algum modo, a paixão filosófica em estado puro, a de representar o exemplo único do pensador que ousou identificar o inteligível ao real»⁵⁶.

Ora, prossegue o ensaísta, «o que me separou do hegelianismo – e do marxismo, sua inversão aparente – foi o ‘sentimento’, tanto quanto possível conceptualizado, do seu intrínseco *hiper-racionalismo*. Ou, em termos mais gerais, o seu *idealismo*. (...) Não creio, contudo, que tenham sido considerações filosóficas puras (se existem) que me afastaram do idealismo, quer na sua forma hegeliana, quer marxista, realista de pretensão mas não de forma, e só esta importa. Creio que foi só a convicção, passionalmente vivida e assumida, de uma diferença de estatuto ontológico entre *existência* e *conceito*, ou melhor ainda, a da anterioridade da existência em relação ao

⁵⁵ Id., *ib.*, p. 61. Pensamos que esta posição poderá ser relacionada com a leitura que Vladimir Jankélévitch efectua da *filosofia da vida* do ensaísta alemão Georg Simmel. «O nosso espírito é limitado por todos os lados, mas é também capaz de transbordar esses limites, de virar do avesso os quadros endurecidos que circunscrevem a sua expansão. Não há dúvida de que o pensamento humano seria inconcebível fora de qualquer limite formal, mas não o seria menos se a rigidez do limite fosse absoluta e definitiva; e é esta unidade aparentemente misteriosa e paradoxal do acto vital que realiza a síntese destas duas exigências contrárias. (...) [Escreve Georg Simmel:] ‘Somos todos parecidos com o jogador de xadrez: se este ignorasse as conseqüências que resultarão de uma jogada com um grau de probabilidades mínimo, o jogo seria impossível; mas a verdade é que não o seria menos se esse poder de previsão pudesse ir até ao infinito’», VLADIMIR JANKÉLEVITCH, “Georg Simmel, philosophe de la vie”,

conceito. Neste sentido, é exacto que o meu ponto de apoio para resistir à tentação filosófica como discurso do absoluto me veio do que se costuma designar por ‘existencialismo’. Em última análise, foi a própria figura da *filosofia* que em dado momento me pareceu suspeita. Quase ao mesmo tempo, a descoberta de Pessoa e Kierkegaard operaram nesse sentido, um exemplificando a ilusão da própria consciência enquanto ‘consciência de si’ ontologicamente existente, outro a incomensurabilidade da existência pessoal com todo o outro tipo de existência. Num e noutro caso, *fim da filosofia*⁵⁷.

Evidentemente que se poderá perguntar se o que aqui começa a estar em jogo será apenas o *abandono* protagonizado por Eduardo Lourenço da tarefa filosófica por excelência, pelo menos como tradicionalmente ela própria se viu a si mesma, ou se não foi a própria filosofia que, num certo sentido, se terá *abandonado a si mesma*, (na justa medida em que pôs de lado a sua tradicional vocação de pretender enunciar o Absoluto) convertendo-se no que alguns autores (como Richard Rorty, por exemplo: mas, nesse caso, será ainda lícito falar em *filósofos*?) costumam chamar *pós-filosofia*?

Não querendo desmerecer o que possa constituir a importância desta última questão⁵⁸, o que parece certo é que, do ponto de vista de Eduardo Lourenço, se, como já vimos, a existência precede sempre o conceito ou, se se preferir, a vida se antecipa sempre em relação à filosofia, por outro lado, a filosofia, a grande filosofia (mas, em

GEORG SIMMEL, *La Tragédie de la culture*, Col. “Rivages de Poche-Petite Bibliothèque”, n.º 86, Paris, Éditions Rivage, 1988, trad. do alemão de Sabine Cornille e Philippe Ivernel, pp. 29-30.

⁵⁶ CMSF, p. 8.

⁵⁷ Id., *ib.*, p. 9.

⁵⁸ Sobre esta temática do fim ou da morte da filosofia, em nosso entender, continua a ser actual e esclarecedora a observação efectuada por Karl-Otto Apel na introdução à sua obra *Transformation der Philosophie*: «Hoje em dia o título ‘Transformação da filosofia’ poderia contrapor-se com facilidade ao título mais atractivo – e mais actual para muitos jovens – ‘A morte da filosofia’. Pois bem, uma das melhores frases de Nicolai Hartmann foi: ‘o filósofo terá certamente um grande fôlego’. E quem, falando da ‘morte da filosofia’, apelar para Karl Marx, deveria tomar em consideração que, para Marx, a total ‘superação da filosofia’ dependia da sua ‘realização’: ou seja, da ‘transformação filosófica do mundo’. Daí que, pelo menos, uma total ‘superação’ da filosofia se encontre demasiado longínqua.», KARL-OTTO APEL, *La transformación de la filosofía. I, Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Col.

rigor, só essa grandeza lhe confere estatuto filosófico), *transborda* sempre os limites que a sua pretensa objectividade discursiva pareceria querer instituir. Por outras palavras: a filosofia, a *verdadeira* filosofia, é já sempre, num certo sentido, Literatura⁵⁹. Claro que entre os textos publicados no primeiro volume de *Heterodoxia* e a maioria dos ensaios escritos posteriormente por Eduardo Lourenço encontramos, por assim dizer, uma notória diferença de tom. Todavia, é importante não esquecer que entre esses textos iniciais deparamos com alguns que, por se tratarem de trabalhos de natureza académica, não parecem poder evitar uma determinada retórica universitária, em que o aparato erudito obriga à profusão de notas e referências bibliográficas que, mais tarde, quase vão desaparecer da totalidade dos textos de Eduardo Lourenço.

Por isso, não são, esses textos iniciais, particularmente exemplares ou ilustrativos da essencial tendência deambulatória do trabalho do nosso ensaísta de que,

“Ensayistas”, n.º 253, Madrid, Taurus Ediciones, 1985, tradução do alemão de Adela Cortina, Joaquín Chamorro e Jesús Conill, p. 9.

⁵⁹ Este tema das relações entre filosofia e a literatura, cujas raízes também são decerto – vamos dizê-lo rapidamente – *existencialistas*, constitui terreno fértil para a compreensão do movimento essencial do ensaísmo de Eduardo Lourenço. Interessa, para já, prestar atenção ao modo como o nosso ensaísta re-(d)escreve o seu *adeus* à filosofia: «O processo de recusa da ‘filosofia’, nos termos descritos, estava já enraizado, se é que não procedia do fascínio compensatório da *Literatura* (e, mais tarde, da arte em geral). Mas a história da minha decepção ou desilusão em relação à filosofia – que pode ser descrita também como história da raposa e das uvas verdes... – não significa que eu tenha encontrado na literatura a ‘verdade’ que na filosofia se me recusou. Encontrei só uma *realidade* mais conforme ao sentido geral que procuro da vida e do mundo, qualquer coisa que se impõe precisamente porque nela (falo da grande literatura) a vida manifesta em termos de paradoxal esplendor (o que nós chamamos poesia) o carácter de *ficção* da nossa relação com a realidade. Sob esse ponto de vista, *Vermelho e Negro*, *O Processo*, *Os Irmãos Karamazov* ou a *Ode Marítima*, nunca me desiludem. Ajudam-me mesmo a pensar que na ficção se recupera um sentido que discurso algum com pretensão à objectividade pode alcançar. Na medida em que o discurso filosófico – e em particular o discurso que por extrínseca determinação de escolaridade assim se autodenomina – se profere e sustenta nessa pretensão, em vez de reforçar o meu apetite vital de ‘sentido’ para a existência, anula-o. Não é o caso da ‘grande’ filosofia, sem dúvida e na verdade nem há outra, porque em última instância, a intuição que a alimenta e lhe confere ‘vida’ é também da ordem da poesia. Simplesmente, não se pode ser filósofo a meias ou a quintas: ou se é Platão, Kant ou Heidegger ou é-se uma sombra de uma sombra. Para não-ser, é mais confortável embarcar por conta de outrem nos navios luminosos da ficção que como ficção se nos apresenta e se nos vive, na *Odisseia*, no *D. Quixote*, na *Busca do Tempo Perdido*, sem obrigação de o encontrar... Justamente, e bem à portuguesa (ou o tudo ou o seu nada), na minha jovem deriva filosófica o que me havia proposto não era a natural e modesta tarefa de tratar, à luz de vária coisa lida, de uma dessas questões que passam a justo título por ‘filosóficas’, ou outras que o são pela maneira como se propõem e inventam: o que pretendia era ajustar as minhas próprias contas com essa ‘realidade’ ou fonte de todas as ficções que chamamos, para ter direito ao mundo, o *Tempo*. O ‘enigma vivo onde estamos’ não se deixou, não se deixa domesticar por fracas mãos. Passei-me sem armas e sem bagagens para a Literatura. Como quem foge. Puro alibi. Mas um alibi que dura é quase um argumento.», *CMSF*, pp. 9-10.

como sublinha José Gil, resulta uma «obra que se vai construindo paradoxalmente ao acaso dos acontecimentos, mas seguindo sempre a lógica singular de um mesmo pensamento crítico: ‘work in progress’, que vai pensando a modernidade e a produção cultural mais recente. De Eduardo Lourenço se poderia também dizer que ‘não evolui, viaja’, e no entanto, ele é capaz de acompanhar as mais finas mutações da obra de um escritor, como se a sua, de pensador e crítico, dispusesse sempre dos instrumentos conceptuais aptos a captar os movimentos da contemporaneidade mais imediata»⁶⁰. Essa capacidade e disponibilidade para *trabalhar o presente* evidencia que, por muitas reservas que ele próprio avance quanto à natureza filosófica do seu trajecto, «Eduardo Lourenço tem um pensamento. Um pensamento é coisa rara. Não se define como visão do mundo, nem como concepção global, ou mesmo parcelar, da história, mas como um movimento de conceitos que cria o seu próprio campo operatório. O que implica, em geral, a invenção de conceitos, e uma abertura inédita para domínios inexplorados. Quer dizer: um pensamento caracteriza-se, antes de mais, pelo seu próprio movimento, pelo movimento de pensamento. Um pensar sem pensamento pode ser uma aplicação mecânica de conceitos preexistentes, uma imitação de um pensamento original: em nenhum destes tipos de pensar o movimento de pensamento se aventura para além de um molde preestabelecido.

O que desde logo impressiona, no pensamento de Eduardo Lourenço, é a sua extrema mobilidade, a sua vivacidade ímpar»⁶¹. Esta ideia de *vivacidade* e de *mobilidade* é, em nosso entender, particularmente fecunda, na medida em que, através dela, por um lado, podemos tentar perceber as relações que fazem da obra e da vida do ensaísta uma única e inseparável aventura e, por outro lado, podemos recuperar uma muito auroral «ideia da essência da filosofia, concebida não como *solução*, mas como

⁶⁰ JOSÉ GIL, “O ensaísmo trágico”, JOSÉ GIL e FERNANDO CATROGA, *O Ensaísmo Trágico de Eduardo Lourenço*, Col. “Sophia”, Lisboa, Relógio d’Água Editores, 1996, pp. 7-8.

metafísica da interrogação, definida em função da ideia-limite da expressão do incomunicável e inabarcável sentimento que cada um adquire da existência como totalidade»⁶².

Na verdade, ao lermos esta passagem do seu estudo sobre a dialéctica de Hegel, conseguimos descortinar como, desde muito cedo, para Eduardo Lourenço, é a partir da afirmação do primado da existência que é possível tornar manifesto o equívoco do projecto hegeliano: «temos o *sentimento* (que pode evidentemente ser expresso numa forma mais ou menos adequada por um sistema de ideias) de que a existência não é problemática, mas *meta-problemática*, uma vez que o próprio questionante está perpetuamente envolvido pela própria questão. Sempre se teve consciência disso ao longo da história, pelo menos da parte dos místicos e dos poetas, mas só é uma ideia corrente na filosofia desde Kierkegaard, sendo hoje defendida com profundidade sobretudo por Heidegger, Jaspers e Gabriel Marcel»⁶³. Assim, e apesar de Eduardo Lourenço, como vimos, afirmar que o seu *parti-pris* com a filosofia⁶⁴ (e em especial

⁶¹ Id., *ib.*, p. 9.

⁶² *HI*, p. 95.

⁶³ *Ibidem*. Como já dissemos neste estudo, publicado no I Tomo de *Heterodoxia*, recupera grande parte da Dissertação de Licenciatura apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra com o título de *O Sentido da Dialéctica no Idealismo Absoluto. Primeira Parte*. Curiosamente neste trecho que agora acabamos de citar, o texto da Dissertação apresenta uma redacção ligeiramente diferente e, do nosso ponto de vista, essa diferença pode marcar uma certa *despedida* da filosofia pelo jovem ensaísta heterodoxo. Senão, repare-se: «temos o *sentimento* (que pode evidentemente ser expresso numa forma mais ou menos adequada por um sistema de ideias) de que a existência não é problemática, mas *meta-problemática*, uma vez que o próprio questionante está perpetuamente envolvido pela própria questão, como de resto sempre se teve consciência, mas que hoje é uma ideia acentuada com força por vários existencialistas sobretudo Heidegger, Jaspers e Gabriel Marcel», EDUARDO LOURENÇO, *O Sentido da Dialéctica no Idealismo Absoluto. Primeira Parte*, op. cit., pp. 5-6. De um texto para o outro, no período de três anos, cai a designação de existencialista que, pelo menos para Heidegger, é, como se sabe, bastante forçada. Entram em cena, por um lado, Kierkegaard e, por outro, «os místicos e os poetas», ocorrência que, embora possa também, em parte, ser explicada pela libertação de uma certa retórica académica, não deixa, contudo, de revelar algum significado importante.

⁶⁴ Contudo, a verdade é que não nos parece que Eduardo Lourenço tenha seguido um trilha muito diverso do percorrido por outros autores contemporâneos que não é difícil hoje reconhecer como *filósofos*. Ou seja, talvez o que caracterize a filosofia nos nossos dias seja o *parti-pris* que ela mantém consigo própria ou pelo menos com os modos que tradicionalmente se foram impondo como seus. Com efeito, e como bem lembrou Luciana Stegagno Picchio, este desvio operado [em relação à filosofia *stricto sensu*, entenda-se] por «um mestre do ensaio com formação de filósofo (...) [não é senão] o caminho seguido por uma parte significativa dos filósofos nossos contemporâneos, que para abrir diálogo com uma plateia mais ampla que a dos antigos especialistas, passaram a dedicar-se, e já sem pretensões de absoluta objectividade, a assuntos mais próprios da vida concreta dos indivíduos, usando além disso na sua escrita

com o idealismo hegeliano ou marxista) não resultou de “considerações filosóficas puras (se existem)”, a verdade é que o que caracteriza o essencial movimento das chamadas filosofias da existência é precisamente o programa de desmascarar a pretensa *pureza* de um discurso que, desde sempre, quis apagar a sua marca existencial. Se quisermos, o que Sören Kierkegaard e Fernando Pessoa vêm inscrever horizonte do pensamento originário de Eduardo Lourenço são os limites que obrigam a filosofia a reconhecer-se como existencialmente situada, porque é a própria existência que se descobre, por si só, meta-problemática.

Talvez seja essa, de resto, uma das possíveis formas de ler o ensaísmo de Eduardo Lourenço perscrutando, para lá de todo o reconhecimento institucional que se, muitas vezes, o parece consagrar, por outro lado vive numa espécie de incontornável desatenção relativamente à sua essencial e sem remédio problematicidade.

1.4. Uma outra concepção de ensaísmo

É o próprio Eduardo Lourenço quem nos previne: «nenhum ensaísmo, ou pelo menos o ensaísmo tal como eu tenho vindo a praticá-lo, é feliz. Talvez o único ensaísmo feliz tenha sido o primeiro, o de Montaigne, que assume frontalmente a subjectividade com tudo o que ela tem de positivo, fazendo do indivíduo o próprio centro do mundo, e ao mesmo tempo pondo-se em causa. (...) Mas o meu ensaísmo é diferente. Tive sempre em relação ao exercício crítico em geral, e ao ensaísmo em particular, uma atitude de frustração, mas de frustração assumida»⁶⁵.

de todos os recursos retóricos e estilísticos peculiares à moderna ficção.», LUCIANA STEGAGNO PICCHIO, “Um mestre do ensaio com formação de filósofo”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 7/VII/1992, pp. 8-9.

⁶⁵ HC, p. 27.

Não é para nós evidente a tese – sugerida, pelo menos, por alguns estudiosos do pensamento nacional⁶⁶ – que o ensaísmo de Eduardo Lourenço seja um legítimo herdeiro – pelo menos se por herança se pretende significar uma continuidade sem rupturas – do que poderíamos designar como ensaísmo racionalista português do século XX, cultivado sobretudo a partir de António Sérgio⁶⁷, mas de que é também, e talvez sobretudo, exemplo Sílvio Lima, designadamente numa obra bem conhecida, *Ensaio sobre a essência do Ensaio*⁶⁸. Este *Ensaio*, sendo antes de mais um estudo precisamente

⁶⁶ «Julgo que Sílvio Lima, que via em António Sérgio a fina flor do nosso ensaísmo, o mesmo reconhecera na *Heterodoxia* de Eduardo Lourenço.», PEDRO CALAFATE, “Figuras e ideias da Filosofia Portuguesa nos últimos cinquenta anos”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 51, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1995, p. 362. Parece-nos mais avisada a perspectiva avançada por leituras que, não sendo, nem de longe, equiparáveis, marcam simultaneamente o desvio de Eduardo Lourenço em relação ao ensaísmo sergiano. Referimo-nos a Manuel Maria Carrilho que afirma ter sido «Eduardo Lourenço quem melhor viu um dos veios deste polemismo [sergiano], quando assinalou, no discurso de Sérgio, a existência de uma *retórica da dívida*.» (MANUEL MARIA CARRILHO, *Elogio da Modernidade. Ideias. Figuras. Trajectos*, op. cit., p. 79) e a Guilherme d'Oliveira Martins, quando assinala a ambivalência que caracteriza a relação entre os dois ensaístas, misto de herança e superação: «a liberdade de tom do ensaio, eis a atitude que Eduardo Lourenço está sempre disposto a assumir, mesmo (ou sobretudo) quando se engana ou quando trilha ou indica caminhos audaciosos e difíceis que obrigam a mudar paradigmas e lugares-comuns. Consagramos, assim, Eduardo Lourenço. Resta saber quem assumirá relativamente a ele o papel que desempenhou em relação a António Sérgio, em 1969, em *O Tempo e o Modo*. É o elogio crítico que lhe falta.», GUILHERME D'OLIVEIRA MARTINS, “Elogio do ensaio”, *Educação ou Barbárie? Ensaios*, Col. “Trajectos Portugueses”, n.º 42, Lisboa, Gradiva, 1998, p. 198.

⁶⁷ António Sérgio [de Sousa] (1883-1969): Ensaísta e pedagogo, cuja importância cultural e até política é indiscernível da compreensão integral do século XX português. A António Sérgio dedicará Eduardo Lourenço variados estudos: cf. sobretudo *LS*, pp. 175-191 e *ASER*, pp. 22-23. Às relações entre o ensaísmo sergiano e o ensaísmo de Eduardo Lourenço dedicaremos a nossa atenção mais à frente no desenvolvimento deste trabalho.

⁶⁸ Sílvio Lima (1904-1993): Licenciou-se em Ciências Históricas e Filosóficas em 1927 na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. A sua carreira de docente universitário virá a ser por duas vezes abruptamente interrompida por razões políticas (entre 1935 e 1942 chega mesmo a ser expulso por intervenção directa de Salazar), mas nem por isso deixou de produzir, traduzir e até editar volumosas publicações de que destacamos: SÍLVIO LIMA, *Ensaio sobre a essência do Ensaio*, Coimbra, Arménio Amado Editor, 1944. Sobre as suas relações particulares e filosóficas com Sílvio de Lima, que foi de resto seu Professor, o autor de *Heterodoxia* esclarece-nos em passagem de uma entrevista concedida a *Expresso-Revista*.

« – No tempo em que fui assistente, na secção onde eu estava, a secção de Filosofia, não havia mau ambiente. Eu era um menino-bonito de Joaquim de Carvalho, dava-me muito bem com Sílvio Lima, com quem tinha uma grande intimidade e tinha discussões muito estimulantes.

(...) – O seu ensaísmo e a sua concepção de ensaio nascem mais da influência de professores como Sílvio Lima ou das leituras que fazia?

– Nasceram sobretudo de leituras. O primeiro ano em que estive em Coimbra, passei-o na Biblioteca, a ler o que encontrava de interessante. Sobre tudo li muito Nietzsche. Claro que não era uma leitura como a de Deleuze ou mesmo como a que viria a fazer mais tarde. Diria que o li inocentemente se Nietzsche se deixasse ler inocentemente. Aquele discurso, aquele texto fulgurante eram uma autêntica revolução para alguém como eu, com uma formação católica. Mas creio que foi o ensaísmo francês que foi o meu modelo. E a *Heterodoxia*, tendo surgido de repente, não surgiu do nada. Na altura frequentava muito, na Faculdade, o Instituto Italiano e o Instituto francês, e lembro-me de ter encontrado um livro saído recentemente cujo título era *Essai sur l'Esprit de l'Orthodoxie*, de Jean Grenier (...). Por outro lado, li

sobre os *Essais* de Michel de Montaigne, anuncia e ao mesmo tempo sintetiza aquilo que pode ser visto como um bastante amplo projecto metodológico do que possa ser uma *essência* do modelo racionalista do procedimento ensaístico.

Neste ponto, parece-nos pertinente a distinção operada por Eduardo Prado Coelho ao falar do ensaísmo de Sílvio Lima como sendo um exemplo do que designa ser a concepção humanista do ensaio que «se inscreve numa perspectiva do conhecimento humano em que o grande confronto se realiza entre as trevas e a luz da Razão – uma perspectiva iluminista, por conseguinte»⁶⁹, ao mesmo tempo que sublinha que se torna «difícil falar em *essência* do ensaio, se por tal quisermos entender uma *essência pura*. Porque não é pureza, mas hesitação, indecidibilidade, mistura. Escreve [Jean] Starobinski sobre o que poderia ser *a estética do ensaio*: ‘Son esthétique est celle du mélange’⁷⁰. Ou seja, por um lado, encontramos uma perspectiva de ensaio que parece viver «associada à metáfora do *peso* – que, como sabemos, está também presente no termo *pensar*. O ensaio é uma forma de pensamento em que se pesa o valor das ideias – num exercício intelectual de *ponderação* (outro vocábulo que também entra nesta teia metafórica)»⁷¹. Mas, por outro, não nos podemos esquecer de «uma

muito nesta altura, mas neste caso com um fascínio de ordem estética, Paul Valéry. Aquela escrita límpida, transparente das *Variétés* foi uma coisa que me impressionou muito.

– Mas *Heterodoxia* deixa de algum modo supor um percurso posterior que pode não ser propriamente o do ensaísmo, mas o da filosofia.

– Eu comecei a passar-me para Kierkegaard no último ano da faculdade, quando começaram a aparecer por cá traduções desse filósofo. Mas, na verdade, senti-me sempre a oscilar entre escritores propriamente ditos e filósofos. O ensaísmo de Camus, sobretudo *O Mito de Sísifo*, também me influenciou bastante. E li muito Charles Péguy, nesse período entre 1941 e 1945.», EDUARDO LOURENÇO, “O Drama da História”, entrevista por António Guerreiro e Francisco Belard, *Expresso-Revista*, Lisboa, 23/IX/1995, pp. 81-84.

⁶⁹ EDUARDO PRADO COELHO, “O Ensaio em geral”, *Colóquio, Educação e Sociedade-Metamorfoses da Cultura*, n.º s 8-9, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Março-Julho, 1995, p. 197. Este estudo foi mais tarde republicado in *O Cálculo das Sombras*, Porto, Edições ASA, 1997, pp. 18-49. Aí se indica que se trata de uma conferência proferida em Paris durante o ano de 1988. Todavia, já em 1965, a propósito da 2ª edição de *Ensaio sobre a essência do Ensaio*, Eduardo Prado Coelho elogiava criticamente a importância deste trabalho de Sílvio Lima: EDUARDO PRADO COELHO, “Sílvio Lima: Sobre a essência do ensaio”, mais tarde integrado em *O Reino Flutuante*, Lisboa, Edições 70, 1972, pp. 45-51.

⁷⁰ EDUARDO PRADO COELHO, “O Ensaio em geral”, op. cit., p. 197.

⁷¹ Id., *ib.*, p. 194.

perspectiva diferente em que avulta a importância do enxame, da nuvem de pássaros, da proliferação ilimitada, do jogo de espelhos»⁷².

Será especialmente arriscado admitirmos que o trabalho ensaístico de Eduardo Lourenço se casa, de um modo menos imperfeito, com esta *mistura enxameada e indecível*? Pelo menos, pensamos que é desde já merecedora da nossa atenção a leitura que Eduardo Lourenço realiza dos *Essais* de Montaigne, por assim dizer o *inventor* deste género – aparentemente tão difícil de generalizar – literário que é, ao mesmo tempo, quase *uma leitura* da existência. Assim, escreve o nosso autor: «Se Montaigne não sabia quem ele era e, se, para o saber, começou a escrever, então sabia quem era [que era, que existia] (...) Não tendo encontrado mais ninguém para além dele próprio no seu caminho, converteu o interminável espanto desse encontro em escrita»⁷³. Mas a verdade é que, falando de Montaigne, Eduardo Lourenço é também de si que fala. Ou melhor, é ele mesmo que(m) assim se (d)escreve.

No prefácio de 1987 à reedição conjunta dos dois volumes de *Heterodoxia*, texto de re-leitura dos passos primordiais do seu trajecto e significativamente intitulado como “Escrita e Morte”, Eduardo Lourenço confessa e confessa-se assim: «Não se sabe nunca porque se escreve. Da mitologia da modernidade – podemos datá-la de Petrarca, de Erasmo ou de Montaigne – faz parte a ideia de que se escreve por imperiosa necessidade. Todos os autores modernos são profetas que clamam no deserto sem ordem de Deus. Os mais temerosos crêem assim fundar uma ordem humana. Alguns, mais modestos, escrevem para se salvar, quer dizer, para que o olhar dos outros, reconhecendo-os, os confirme na sua existência precária. Falhada ou triunfante, toda a

⁷² Id., *ib.*, p. 195. Eduardo Prado Coelho remete para a matriz dupla do antecedente latino do termo ensaio: assim, se as palavras *exagium* ‘balança’ e *exagiare* ‘pesar, ponderar’ têm «uma relação estreita com a palavra *examen* (...), por outro lado, *examen* não designa apenas a noção de *exame*, mas também a noção de *enxame* (abelhas, pássaros voando em conjunto, mancha indecisa de multiplicidades).», Id., *ib.*, p. 194.

⁷³ *MVE*, p. 9.

escrita é um exercício de imortalidade. Mas ninguém sabe o que perde ou o que salva»⁷⁴.

Nesta permanente e inacabada obscuridade sobre o que se salva ou sobre o que se perde na/com a escrita, não residirá a *indecidibilidade* que atravessa o trabalho ensaístico de Eduardo Lourenço? Continuemos a lê-lo no modo como se (d)escreve. «Não sei se era esta a minha convicção [a convicção de se *salvar* através da escrita] ao publicar, quase há quarenta anos, um livro de ensaios ainda todo banhado pelo fervor da adolescência e o sabor a banco de escola. Uma universidade é um lugar de escrita à espera de impressão. Ela existe para nos propor uma leitura da aventura humana de que cedo descobrimos que ninguém possui a chave. Em todo o caso, aquela que nos está destinada. A vida inteira não basta para a fabricar. Podemos guardar este segredo conosco ou publicá-lo. Ninguém no-lo exige e cada um de nós sabe-o no momento em que cede à tentação de ‘se escrever’. A glosa interminável desta decisão consciente da sua própria inabilidade, lugar da interpelação pura, sem resposta à vida, manifesta em letra de forma, é o que se costuma chamar, desde Montaigne, ‘ensaio’. É a forma escrita do discurso virtual de uma existência que renunciou às certezas, mas não à exigência de clareza que nelas, em permanência, se configura. Em boa verdade, não há ensaísmo feliz. Na sua essência é uma escrita do desastre, pessoal ou transpessoal»⁷⁵.

O ensaio, para Eduardo Lourenço, está longe de apenas se constituir como uma atitude da Razão ou programa metódico; pelo menos, no sentido que lhe é conferido por Sílvio Lima. Mas é óbvio que, tal como não coincidem as concepções de ensaio destes dois ensaístas, também cada um lê o *seu* Montaigne. Isto é, a atitude ensaística, para o autor de *Heterodoxia*, não se explica como sendo um conjunto de regras que acautelariam um sujeito transcendental, porque anterior à irrupção da (sua)

⁷⁴ H87, p. XI.

⁷⁵ Id., *ib.*, p. XII.

temporalidade, face às vicissitudes próprias da contingência de cada novo acontecimento. Não há, estamos certos, uma *essência do ensaio* para Eduardo Lourenço. Pelo contrário, o ensaio é a excursão escrita que visa, se quisermos aludir à tradução do título de um texto de Maurice Blanchot (em que, também aí, ficção, autobiografia e teoria se parecem entrelaçar), *suspende* a morte⁷⁶. Por um lado, e é esse o sentido aparentemente mais óbvio do queremos dizer, porque, “falhada ou triunfante, toda a escrita é um exercício de imortalidade”. E assim, encontramos nestas *confissões* o que uma certa hermenêutica psicologizante poderia designar como *razões pessoais*, se não fosse precisamente essa artificial fronteira entre autor e escrita, entre vida e obra, entre existência e absoluto, o que o ensaio, ou pelo menos o que *esta concepção de ensaio*, vem estilhaçar por completo. Escreve o nosso autor: «nós procuramo-nos apenas, e só devemos requerer dos deuses que nunca nos encontremos. Sob as páginas decididas, na sua indecisão incurável, do meu primeiro livro, é-me palpável a sombra, então ainda viva, de meus pais. *Heterodoxia I* foi publicado quatro meses após a morte de meu pai. Minha mãe morrera um ano antes. Sem a sua morte nem estas páginas nem nenhuma outras, para descanso dos leitores e sobretudo meu, teriam existido. Este livro existe, nasceu sobre a sua morte, não de meros seres humanos, mas de gente que sentia, vivia, pensava, no interior de uma visão da vida que deixara de ser a minha, e lhes seria incompreensível como inconcebível lhes pareceria, e a justo título, que alguém encontre justificação para o acto, entre todos, extravagante, de se exhibir, escrevendo. Assim, sem que então tivesse plena consciência disso, o que não sem vergonha chamaria a minha escrita aparece à nascença marcado por um sentimento de culpabilidade e remorso. Cada livro reiterará o gesto da minha sobrevivência imaginária sobre o que, presente,

⁷⁶ MAURICE BLANCHOT, *Morte Suspensa*, Col. “Caligrafias”, Lisboa, Edições 70, 1988, tradução do francês de Jorge Camacho, [Edição original: MAURICE BLANCHOT, *L'arrêt de Mort*, Paris, Éditions Gallimard, 1948].

teria tido o sortilégio de me poupar à ilusão de ser um autor. Hoje sei que não posso desfazer este nó inextricável entre escrita e morte»⁷⁷.

Não é provavelmente inútil reafirmar que nos encontramos neste contexto demasiado longe, e é de uma distância sempre irremediavelmente intransponível que aqui se trata, de um registo psicologista e/ou biografista, em que a vontade de escrever procederia de um acontecimento qualquer a que a escrita fosse a resposta ou uma espécie de consequência. Ou seja, a decisão – incuravelmente perpassada de indecisão – de *suspender a morte* pela escrita não conseguiu apagar “um intenso sentimento de culpabilidade e de remorso” devido a motivos, por assim dizer, circunstanciais. A morte não iliba a extravagância de nos excedermos, num gesto tão exibicionista quanto imaginário, ao escrevê-la. A escrita não é um simples ajuste de contas com a vida. E, portanto, com a morte. Tal ilusão dependeria de uma outra, igualmente insustentável. A de que a decisão da escrita seria, por assim dizer, exterior a uma e a outra, à morte e à vida, (suas) irmãs inseparáveis.

Não pode espantar, por conseguinte, a declaração de Eduardo Lourenço que também seria possível colher para epígrafe deste capítulo: «Tenho consciência de que tudo me é pretexto para não falar de mim. Ou seja, para falar incessantemente de mim»⁷⁸.

O primeiro volume de *Heterodoxia* não consegue, assim, fugir, nem é provável que, explicitamente ou não, encerre em si tal desejo, a essa espécie de regra inelutável da escrita. Assim, por entre as linhas dos estudos em que, de um modo menos disfarçado, se descortina o que o seu autor chama *sabor a banco de escola*, começam a travar-se os primeiros lances de um combate que, por se encontrar desde a primeira hora

⁷⁷ H87, pp. XIV-XV.

⁷⁸ TPFM, p. 6.

«irremediavelmente perdido»⁷⁹, não pode nunca pretender iludir a sua dimensão de desastre.

Atravessado pelo paradoxo irremediável que constitui a “mais incoercível tentação humana” e sobretudo pela tomada de consciência de que, por ser incoercível, nem por isso tal tentação é fortuita ou acidental, o ensaísmo de Eduardo Lourenço (sobre)vive à morte, suspendendo-a num diferimento sem fim. Esse inacabamento constitui a sua iniludível infelicidade, mas, num mesmo gesto, a sua inesgotável condição de possibilidade. É que a escrita, requerida pelo Tempo, pela nossa inexorável condição temporal, não o dissolve, nem o poderia dissipar. «Ferido de ingénita impotência, o dis-curso traduz apenas o nosso-curso-no-mundo. O que nós somos, todavia, está fora da causa e do efeito, fora também do princípio de razão suficiente, imitação irrisória da lógica divina mas transcrição perfeita da nossa suficiência. Que nós bastamo-nos sem nos bastar. Sartre diz que estamos a mais. Parece antes que estejamos *a menos*. Mas *mais* ou *menos* significa que não estamos conformes. Somos, como Platão o entreviu, ao mesmo tempo mais novos e mais velhos do que somos. (...) Quem espera do Tempo que ele o vista como o vento cobre de folhas a avenida outonal ficará nu, pois o que o vento traz o vento o leva»⁸⁰.

Como dar conta desta não contemporaneidade que, num só lance, nos constitui e nos desfaz? Esse o dilema da escrita, marcada no Tempo e por ele despojada, como folha esvoaçante, tão equívoca e paradoxal como o Instante. Sem nunca verdadeiramente ter principiado. Sem nunca poder ter a ilusão de lhe conseguir traçar quaisquer definitivos ou sequer duradouros limites.

⁷⁹ H87, p. XV.

⁸⁰ TP, p. 39.

II

Experiência Religiosa e Limites do Discurso Teológico

A leitura de Sören Kierkegaard por um *místico sem fé*

«Os portugueses sempre se sentiram
tranquilos à beira-mar de Deus.
Nem êxtases vertiginosos à S. João da Cruz,
nem desesperos à Kierkegaard.»
EDUARDO LOURENÇO,
“Literatura e Interioridade”.

«A incrível pretensão da comunidade
cristã de se imaginar tal por se apelidar
de cristã é para Kierkegaard a mais
insofismável prova do seu anti-Cristianismo (...).
A confrontação kierkegaardiana com o Cristianismo
é atravessada por uma ambiguidade tão inquietante
como a de Sócrates em relação à Verdade.»
EDUARDO LOURENÇO,
“Sören Kierkegaard, Espião de Deus
(1813-1855). Repetição”.

« Se todos quantos, desde há séculos,
se intitulam cristãos o fossem, a sociedade
ocidental não teria forma que é hoje a sua. »
EDUARDO LOURENÇO,
“A não esquerda e o socialismo”.

2.1. À margem e no centro de tudo: memórias de uma Guarda profundamente clerical

Recomeçamos por algumas evocações autobiográficas: «No meio sociológico em que me inseria, tudo me empurrava para ser um representante típico do conservadorismo nacional. Sou de uma família camponesa de uma região extremamente católica, no sentido sociológico do termo. Uma família não só católica, mas conscientemente católica, apesar de se inserir num meio rural. Gente para quem a exemplaridade era representada pela Igreja e pelos seus ministros, para quem o padre era o representante simbólico mais importante da sociedade em questão»⁸¹. Contudo, nessa espécie de convivência apaziguada com os outros e com o mundo, qualquer coisa como uma fissura vai lenta e quase imperceptivelmente emergindo.

Daí que seja «difícil explicar por que razão a certa altura começamos a duvidar disto ou daquilo, ou porque tomamos uma atitude crítica. Eu comecei relativamente cedo a interrogar-me sobre o discurso religioso português enquanto discurso mítico. Refiro-me a um discurso em que os fenómenos mais extraordinários são apresentados com enorme naturalidade, como experiências realmente vividas. A certa altura, a contradição aparece de modo tão evidente que qualquer pessoa pode reparar. A pessoa começa a não crer nesse tipo de discurso e inicia-se um fenómeno de perda de confiança nessa palavra maternal e ao mesmo tempo paternal que é a palavra sociológica de uma certa comunidade. Isso cria um estado de inquietude, uma espécie de mal-estar que é em geral consciencializado ao aceder aos estudos superiores, à Universidade onde se encontra gente de outros meios com outros discursos. São importantes os companheiros que se encontram, os livros que se começam a ler, etc. É evidente que também terá sido

⁸¹ HC, p. 31.

importante o facto de eu ter escolhido Filosofia, um campo onde em princípio tudo é discutível. Mas na verdade tive colegas que fizeram os mesmos estudos de ordem filosófica e que foram, são e serão pilares da ideologia tradicionalista e conservadora, que não é a minha»⁸².

Eis uma outra significativa recordação: «Quando cheguei a Coimbra era um mocinho de 17 anos que tinha recebido uma educação católica, num ambiente familiar católico. Era sociologicamente católico e conservei-me mais ou menos assim durante todo o tempo do meu curso de filosofia, mas com graves problemas em relação a toda a educação cristã que tinha recebido. *Em breve me instalei numa espécie de ambiguidade que, sob certos planos, nunca mais acabou.* O lado sociológico e praticante da minha existência ‘católica’ desapareceu, mas *ficou uma referência permanente a certo tipo de valores que são de origem cristã* e que têm no Cristianismo, mesmo alterado, transfigurado, como é o de hoje, o seu lugar próprio»⁸³.

Ao convocar estas lembranças biográficas – porventura demasiado extensas mas, ainda assim, acreditamos, suficientemente importantes para as não podermos dispensar⁸⁴ – procuramos recomeçar a aceder ao chão do que, em nosso entender,

⁸² Ibidem.

⁸³ EDUARDO LOURENÇO, *Cultura e política na Época Marcelista*, entrevista por Mário Mesquita, Lisboa, Edições Cosmos, p. 35 (sublinhado nosso).

⁸⁴ Poder-se-ia continuar neste registo *memorialista* para nos deixarmos *embeber* pelo ambiente beirão da adolescência de Eduardo Lourenço. Mesmo assim, não queremos deixar de evocar outras deliciosas recordações. «Vim para a Guarda para fazer a terceira classe, o meu pai devia ter vindo para o Regimento de Infantaria n.º12 e, portanto, nós viemos atrás, éramos uma data de irmãos. Depois frequentei o primeiro ano do Liceu e a Guarda daquele tempo, veja que isto passa-se nos anos 30, que são os anos da grande afirmação da nova ideologia do Estado Novo, em que o entrosamento entre a política e a Igreja era o máximo, era muito intenso. E, embora a minha família fosse ultra-católica, catolicíssima – a educação que recebi era catolicíssima –, mas, ao mesmo tempo, as práticas religiosas, a devoção para um garoto, como todos os garotos, rebelde e que não tinha assim uma vocação especial para ser padre. A minha mãe era muito religiosa e levava-me a tudo quanto era manifestações, aqui à catedral e tudo isso – bom naquela altura era garoto não podia classificar essa coisa como reaccionário, para mim considerava aquilo normal e natural e até gostava, muito impregnado de toda essa atmosfera da Igreja – adorei e adoro ainda hoje o canto gregoriano e toda a atmosfera do culto. Mas era uma espécie de excesso e, naquele tempo, quem dominava a cidade, quer a nível simbólico quer a nível político, eram os padres. A Guarda era uma cidade onde só se viam padres por causa do seminário, que tinha muito influência. Não eram os professores do Liceu que davam opinião eram os padres. Naquele altura, a grande diversão, o cinema começa a aparecer nessa década, era ouvir sermões ou ir ao mês de Maria, de que conservo as mais gratas recordações, as flores, os açafates, as meninas, era uma coisa absolutamente adorável. Mas na Guarda

poderá constituir o núcleo essencial do originário gesto ensaístico de Eduardo Lourenço. Detenhamo-nos numa das frases citadas: “Em breve me instalei numa espécie de ambiguidade que, sob certos planos, nunca mais acabou”. De que ambiguidade se trata? Seja-nos permitido avançar com a seguinte hipótese de leitura: não residirá tal ambiguidade precisamente no facto de se situar num Cristianismo sem Cristianismo, se quisermos fazer alusão às palavras (que colhemos para epígrafe deste capítulo) empregues por Eduardo Lourenço ao tentar passar o testemunho da sofrida e insanável,

havia dois grandes pregadores, que eram uma espécie de estrelas, de actores: os Cónegos Matos e Mendes do Carmo. Este último era um verdadeiro ídolo para a minha mãe. Só mais tarde é que me dei conta que esta cidade era a mais clerical do país. Do ponto de vista político, as gentes eram, então, perfeitamente integradas e militantes do Novo Regime. O entrosamento entre a política e a religião era intenso, mas só me dei conta disso a partir da Guerra Civil de Espanha, altura em que despertou a minha consciência política. O país dividiu-se, o Governo era a favor do Franquismo e os outros eram a favor dos republicanos. Por razão nenhuma, naturalmente, era só para chatear os pais, a mãe e o Governo que era a favor do Franco e nós, com treze e catorze anos, éramos contra, numa família que era a favor. Mas nessa altura a palavra reaccionário não existia, é uma coisa que vem tardiamente, e nunca foi uma palavra muito do meu vocabulário, até é excepcional que eu a tenha utilizado, mesmo para os verdadeiros reaccionários.», EDUARDO LOURENÇO, “Esta cidade era a mais clerical do país”, entrevista por José Manuel da Mota Romana, *Terras da Beira, Guarda*, 2/V/1996, p. 5.

Contudo, aos olhos da quase criança que ainda era Eduardo Lourenço, a Guarda manifesta-se como uma verdadeira *revelação*: «Todos nós, nascidos numa aldeia ou num bairro da mais cosmopolita das cidades, nascemos num sítio *igual* e tivemos o gosto da infância que é o mesmo da vida que ainda não *caiu* no mundo. Como os povos felizes, as infâncias não têm história. São os outros que no-la contam ou recordam. A nossa vida passa-se a inventar a infância que não tivemos e a tentar merecê-la. Para mim, o encontro com o mundo – o que chamo *queda* – foi precisamente esta cidade onde estamos. Digamos, a primeira escala de uma errância que não terminou. Nos anos trinta – em 1931 –, a Guarda, esta cidadezinha alcandorada e fria, então ainda lembrada da I República, foi, para mim, *a cidade*, como Roma era a Urbe para o cidadão romano. Atrás de mim ficava, para sempre, separada de tudo, à margem e no centro de tudo, a *aldeia*, *piccolo mondo antico* para me lembrar de um título de Antonio Fogazzaro, lido na adolescência. Esse pequeno mundo não o posso evocar senão através de uma velha página de ‘Diário’ sempre adiado, onde nem aí ousou assumir-me como seu autor. É a um Tu imaginário que confio a minha indizível vivência desse mundo vivo e morto: ‘Tu habitaste um planeta desaparecido. Não podias adivinhar que o que te cercava era mais estranho que a face escondida da lua. Se tivesses sabido que o granito triste, as mãos terrosas, as camisas encardidas da tua gente, seus gestos, as suas palavras já haviam morrido há séculos e te batiam no rosto como a luz de estrelas há muito extintas, terias sido mais atento. Assim, tudo te passou como água entre os dedos. Mais tarde, podias ter registado essas vozes, o diálogo entre fantasmas que elas não sabiam ser, mas ninguém te preparava para Oscar Lewis da tua própria gente. Tu habitaste esta gente medieva, medievo tu mesmo. E foi o melhor que te aconteceu. A família da tua infância, a tua aldeia árida e pobre, hoje dissolvida em poeira e saudade estelar viviam sem contradição alguma no eneolítico, na pré-história, na idade média, um pouco já – quando alguém ia à estação de Vilar Formoso – no século XIX, e não sabiam nada do século XX que as ignorava. Nem água encanada, nem luz eléctrica que só quarenta anos mais tarde viria alumiar um mundo perdido. A água espera ainda e é bem feito para um povo que se chama Rio Seco’», EDUARDO LOURENÇO, “Lembrança espectral da Guarda”, comunicação lida durante a homenagem prestada ao ensaísta na cidade da Guarda. Texto impresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, p. 11.

Ainda sobre as relações entre a religião católica e o ambiente familiar de Eduardo Lourenço, cf. 25P, pp. 158-159.

embora ela seja tudo menos infecunda, *experiência religiosa* de Sören Kierkegaard⁸⁵? Já o dissemos num momento anterior, o pensador dinamarquês – e é este um caso em que, provavelmente de um modo mais intenso do que qualquer outro, vida e obra (ou seja, teoria e prática, ou ainda, existência e pensamento) entretecem inseparáveis laços que permanentemente se cruzam⁸⁶ – inscreve-se, decisivo e incontornável, no horizonte de pensamento de Eduardo Lourenço. E essa inscrição não deixa de ser, não o pode deixar de ser, também uma incisiva marca no coração da existência do jovem pensador oriundo de um ambiente beirão profundamente conservador e católico, a que porventura se deveria associar a experiência, eventualmente impulsionada pela família e sobretudo pelo Pai, vivida no Colégio Militar⁸⁷.

⁸⁵ É precisamente de *ambiguidade* que Eduardo Lourenço fala a respeito da relação que Kierkegaard mantém com o Cristianismo, estabelecendo uma analogia com o drama socrático: «a confrontação kierkegaardiana com o Cristianismo é atravessada por uma ambiguidade tão inquietante como a de Sócrates em relação à Verdade. Não se trata realmente da confrontação de Kierkegaard com um conteúdo dogmático constituído por afirmações teóricas sobre certos pontos da *doutrina* cristã (Trindade, Encarnação, Pecado Original). Kierkegaard não os discute pois *a discussão teórica não lhe interessa por manifesta desproporção com o objecto dela*. A sua questão é a da confrontação permanente da experiência que ele tem do Cristianismo com a experiência que desse mesmo Cristianismo lhe oferece a sociedade cristã. Mas é mais dolorosamente a confrontação do *seu* Cristianismo com a sua própria experiência.» *H2*, p. 82 (sublinhado nosso).

⁸⁶ Convém, por isso, não olvidar que a questão kierkegaardiana não se reduz a um problema teórico. Pelo contrário, sublinha Eduardo Lourenço, «esse problema é agora um mortal exercício, cujo resultado não pode ser decidido do exterior pela intervenção da multidão, privada das suas razões de afirmar sem ressentir o aguilhão da ignorância, como no caso de Sócrates, mas por Deus mesmo, de quem ele se constituiu espião junto dos homens, sem mandato algum e, mais tragicamente, ainda, sem fé verdadeira. O objecto do combate é justamente esse de distinguir o que se compreende e o que se não compreende sem ter por módulo dessa compreensão outra coisa que a singular experiência de uma experiência de uma relação a Deus, sem cessar posta em questão, não teoricamente, pois não é disso que se trata e é bom compreendê-lo de uma vez para sempre para não confundir o projecto de Kierkegaard com o de qualquer pensador preso da ‘dúvida’, mas praticamente, pelas mil figuras que o confronto entre o homem e um Deus separado do homem por um abismo pode fazer tomar à existência humana.» *Id., ib.*, pp. 83-84.

⁸⁷ « – O senhor esteve alguns anos no Colégio Militar.
 – Sim, sim.
 – Quem entra no Colégio Militar passa a ser tratado por um número, de certa forma perde a sua identidade.
 – A redução ao número é, sem qualquer dúvida, um traumatismo...
 – Qual era o seu?
 – O 92. Nem estamos em condições de medir os riscos desse traumatismo. Além disso estava num regime de internato, o que piorava um pouco as coisas.
 – Ia a casa aos fins-de-semana?
 – Não porque a minha casa ficava muito longe. Ia nas férias grandes e nos natais... O Colégio Militar tem uma mitologia própria, adquire-se um enorme espírito de grupo e talvez alguma coisa me tenha ficado desse colectivismo, embora não seja muito sensível a isso. Para mim foram importantes as amizades, as amizades de infância são sempre as que perduram nos anos.

Para nos darmos conta da influência exercida pelo pensador dinamarquês no percurso espiritual de Eduardo Lourenço, pensamos ser imprescindível regressar àquela cidade que foi, no limiar da sua adolescência, a cidade para o nosso futuro ensaísta. Ouçamo-lo: «Nesses oníricos anos da minha terceira classe, a Guarda, era só *não ser São Pedro* [de Rio Seco], a perda do ninho, o primeiro encontro com *os outros*. Dois anos mais tarde, entraria aqui no liceu, primeira saída do reino protegido de toda a infância que Sartre invoca em *Les Mots*, e também o primeiro degrau de um *percurso sem fim* – o que se chama um curso, e é uma batalha incruenta para descobrir o nosso papel na vida. Pelo menos, assim era para os filhos de modesta extracção, como os meus irmãos e eu que vínhamos de aldeias remotas para ser gente. E que deixados a si mesmos aqui muitas vezes se perdiam, em cafés parados no tempo, dignos do cinema neo-realista. A rádio, nas tardes imóveis dos domingos, enchia o jardim em frente do quartel com a sua música melancólica de fados, de tangos, ou notícias de um mundo onde se preparavam desastres que, como sempre, não nos diziam respeito»⁸⁸. Para além da candura destas memórias, talvez seja possível entrever uma espécie de *inocência* que revestia com um manto de naturalidade os fenómenos mais extraordinários que se possam imaginar. “À margem e no centro de tudo”, se quisermos repescar as próprias palavras de Eduardo Lourenço acerca da sua aldeia de onde «não se via o mar»⁸⁹. À margem, porque de um mundo, onde se adivinham desastres que iriam reconfigurar a própria ideia de horror, nada se parecia saber. E, paradoxalmente, no centro de tudo porque se tratava de um nada que conseguia excluir todo o resto do real, assumindo assim os contornos de uma *realidade espectral*.

– Perduram algumas?

– Infelizmente os meus melhores amigos já morreram. Algumas das grandes amizades que fiz no Colégio não resistiram porque ficámos prisioneiros das suas mitologias, a certa altura deixou de existir possibilidade de comunicar. O meu melhor amigo formou-se em engenharia, é engraçado que a maioria de nós acabou por optar pela vida civil.», *25P*, p. 162.

⁸⁸ EDUARDO LOURENÇO, “Lembrança espectral da Guarda”, op. cit., p. 12.

Talvez esta descrição nos ajude a perceber a *intensidade* da mudança que consistiu para o ainda adolescente beirão o ingresso na vida estudantil de Coimbra, de que são sintoma estas palavras que muitos anos depois a virão evocar: «entrei então, não apenas numa das voltas do tempo, mas num templo onde se ensinava todo o *scibile* e por isso se chama Universidade. Se nele entrei por uma larga porta, cedo descobri que o caminho que escolhera era o do mais exigente e enigmático dos saberes, pois nele se inclui o saber do não saber. Na Faculdade de Letras tive a sorte de aceder, com mestres sapientes e de livre discorrer, ao que nunca aprendi como conviria, mas que também não esqueci»⁹⁰.

2.2. A ruptura com o discurso apologético da Teologia

O cenário da *revelação* kierkegaardiana é, pois, como já o referimos, a Universidade de Coimbra, designadamente pela possibilidade que facultava de ampliar os horizontes de um jovem e infatigável leitor. Todavia, a Kierkegaard convém, neste contexto matricial do pensamento de Eduardo Lourenço, associar a fulgurante aparição realizada pelo que poderemos designar como sendo o *caso* Fernando Pessoa, por razões que iremos tentando, de um modo progressivo, trazer à luz. De resto, na sequência da resposta a um inquérito promovido pela revista *O Tempo e o Modo*, precisamente num caderno especial intitulado «Deus. O que é ?», Eduardo Lourenço mais uma vez sublinhará – ao mesmo tempo que faz *entrar em cena* um outro, apesar de tudo não tão inesperado assim, personagem, Santo Agostinho – estas fontes inspiradoras que o vão fazer mergulhar numa ambígua relação com a mundividência cristã «Bem cedo,

⁸⁹ EDUARDO LOURENÇO, “Uma tão longa ausência”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, p. 7.

⁹⁰ *Ibidem*.

frequentando o C. A. D. C. de Coimbra, nos primeiros anos da Universidade, a fraqueza apologética da Teologia especulativa me pareceu manifesta.

(...) A religião refugiara-se para mim na meditação de Kierkegaard, na travessia do deserto de Álvaro de Campos, mas também e sempre nas páginas de Santo Agostinho, cuja réplica moderna me fazia cruelmente falta»⁹¹.

Contudo, centremos, para já, a nossa atenção em Kierkegaard que, embora visível desde os textos mais remotos do nosso autor, vai ser objecto de um estudo (extenso, se atendermos às dimensões habituais dos textos ensaísticos de Eduardo Lourenço) que, parecendo quase de cariz biográfico – e a verdade é que, de algum modo, também cumpre essa função *apresentadora* do pensador dinamarquês –, nem por isso deixa de iluminar, em nosso entender, as raízes do próprio percurso intelectual (melhor seria dizer, talvez, *espiritual*) de Eduardo Lourenço⁹². Haverá decerto algo de exagerado em querer traçar uma hipotética analogia entre o *diferendo* que Kierkegaard mantém com a comunidade cristã de Copenhaga e a ruptura efectuada pelo jovem estudante coimbrão com o que ele próprio designa como sendo o «lado sociológico e praticante da (...) [sua] existência ‘católica’», de que a frequência do C. A. D. C. em Coimbra constituiria, obviamente, um iniludível (e derradeiro?) sintoma. Desde logo, porque entre as mundividências do catolicismo e do protestantismo se detecta, por assim dizer, uma diferente atmosfera *filosófica* que seria estultícia não tomar em consideração. Para além disso, importa referir que, na experiência religiosa vivida por Eduardo Lourenço, não parece ser simples vislumbrar o dramatismo que caracterizou as relações, quase sempre nada pacíficas, que Kierkegaard manteve com a Religião, entendida como organização institucional. Mesmo quanto ao seu *afastamento* de Deus, Eduardo

⁹¹ EDUARDO LOURENÇO, “Do Discurso *sobre Deus*”, *Deus O que é? Cadernos O tempo e o modo*, n.º 3, Lisboa, 1968, p. 111. Refira-se que o Centro Académico de Democracia Cristã (CADC), movimento fundado por estudantes e intelectuais de Coimbra em 1901 desempenhou, ao longo de grande parte do século XX, um papel muito importante na formação das elites católicas do país.

Lourenço revela uma tranquilidade que até poderia ser vista como surpreendente. Recuperemos as suas palavras: “O problema é que para perder a fé é preciso tê-la tido, não penso que a possa ter perdido alguma vez. Chamar fé era uma coisa natural. Nem me lembro de quando me afastei da prática religiosa”.

Ainda assim, não é difícil perceber como a escrita do pensador dinamarquês – mas não foi essa senão uma entre muitas outras causas – terá *des*-orientado o caminho *espiritual* do nosso ensaísta. E dizemos que é de uma *desorientação* que se trata – num sentido *ontológico* do termo, como é evidente –, porque o que a escrita de Kierkegaard, na sua intrínseca tragicidade, precisamente interdita, é que a partir dela se possa fazer uma qualquer *escolar* e ortodoxa hermenêutica. Por outras palavras, a *lição* de Kierkegaard é a de um mestre sem discípulos⁹³. Como, de resto, muito bem assinala

⁹² H2, pp. 79-153.

⁹³ Afigura-se-nos do maior interesse – apesar de não inteiramente justa – a leitura esboçada por Vergílio Ferreira sobre este estudo de Eduardo Lourenço, designadamente quando o autor de *Aparição* sublinha que encontra aí uma dificuldade incontornável: precisamente a de se fazer depender as suas origens de um «núcleo doutrinal considerado como não especificamente filosófico»: a ‘religião’», VERGÍLIO FERREIRA, “Eduardo Lourenço heterodoxo (A propósito de *Heterodoxia II*)” in *Espaço do Invisível III*, Col. “Biblioteca Arcádia/Obras de Vergílio Ferreira”, Lisboa, Editorial Arcádia, 1977, p. 130. E prossegue: «parece [Eduardo Lourenço] ter desistido a meio caminho de apreender a raiz profunda do carácter do Existencialismo.», Ibidem. Para Vergílio Ferreira, «foi só depois que um Heidegger e mesmo um Jaspers ‘laicizaram’ Kierkegaard, que nós pudemos entendê-lo e ele pôde repercutir até mesmo num Malraux. Tal ‘ponto de partida’ é historicamente um facto [descobrir a génese do movimento da filosofia existencial do pensamento kierkegaardiano, entenda-se], como é óbvio: foi a grande excepção do ‘indivíduo’ religioso que moveu o assalto ao sistema hegeliano. Mas a ‘religião’ pode dar-se bem com a Filosofia como o próprio E. Lourenço no-lo verifica para a Escolástica... Dificilmente, porém – repito – Kierkegaard nos atingiria, se lhe não reconvertêssemos a ‘religião’ no mundo original que lhe subjaz e que no seu campo específico se determina apenas pela metafísica ou pelo sagrado. E não é por acaso que o existencialismo repercutiu precisamente sobretudo nos pensadores agnósticos. (...) Assim o ponto de partida do Existencialismo veio a estar *aquém* da ‘religião’ – mesmo da kierkegaardiana que já recusa a razão. Se ela põe em causa a própria ‘religião’ comum, pode estar ainda na origem do *Concílio Vaticano*, esse XX Congresso da igreja... A ‘demonstração’ das verdades religiosas, Kierkegaard o acentua, seriam hoje absurdas – como o não eram quando a Razão pretendia ‘fundamentar’ a crença e o combate ateu significava por isso alguma coisa (...). Mas porque é *exclusivamente* dentro da crença que todo o combate de Kierkegaard se desenvolve, a sua obra simultaneamente nos fascina e nos fatiga.» Id., *ib.*, p. 131. Ora, o que, em nosso entender, o testemunho da experiência religiosa kierkegaardiana interdita é que se pense a possibilidade de um registo que se situe ou exclusivamente dentro, ou exclusivamente fora, do registo da crença, no sentido em que o que define essa experiência da fé se reveste de uma intrínseca dimensão paradoxal, não sendo por isso possível *enclausurá-la* dentro dos limites de uma racionalidade demonstrativa típica do que Vergílio Ferreira chama “combate ateu”. Veja-se, a título de mero exemplo o que, nesse mesmo texto em análise, escreve Eduardo Lourenço sobre uma obra da última fase de Kierkegaard que é motivada por uma dimensão polémica, tendo como *destinatário* o bispo de Copenhaga, J. P. Mynster: «Finalmente, *A Escola do Cristianismo* retoma todos os temas da meditação kierkegaardiana e acentua como nenhuma outra o carácter da *fé* como *possibilidade do escândalo*. A esta possibilidade do escândalo, ninguém, verdadeiramente cristão, pode escapar. Se escapa... A oposição ao

Eduardo Lourenço quando nos adverte que «concepção kierkegaardiana da fé parece a porta aberta a todo o delírio subjectivo pois nenhum indício permite distinguir a verdadeira da falsa fé»⁹⁴. De onde procederá a dimensão escandalosa de uma tal concepção de fé, que, mais do que postulado *teórico*, se vai experienciando numa conflitualidade existencial⁹⁵ que, na justa medida em que é inexplicável, roça o absurdo (no sentido que é conferido à expressão por Albert Camus, para nos referirmos a outro dos não remotos interlocutores do jovem *heterodoxo* Eduardo Lourenço⁹⁶)? Prossigamos o trilho do leitor, atento mas apaixonado, de um Kierkegaard que desloca irremediavelmente o problema, tão essencial à especulação teológica *ortodoxa*, da verdadeira fé: «A verdade é que a questão não tem sentido. Não há nenhuma instância superior à da fé para julgar da fé. A questão só parece ter sentido para quem admite *a priori* que há por exemplo uma forma de conhecimento capaz de decidir da realidade ou da inexistência de uma verdade ela mesma objectiva. Mas justamente não é o caso da experiência religiosa. O objecto desta é constituído pela fé. Kierkegaard denomina-a

Cristianismo do seu tempo, adormecido no conforto de uma fé tão perfeita (tão perfeitamente vazia de substância) que a ideia do *escândalo* cristão lhe é tão estranha como a ideia de uma sociedade em que o Cristianismo não seja o esplendor sacro do Poder, essa oposição desperta em *A Escola do Cristianismo* com todo o rigor.», *H2*, p. 136.

⁹⁴ Id., *ib.*, p. 86.

⁹⁵ Contudo, talvez não seja despidiendo referi-lo também, é o próprio Kierkegaard quem marca, de um modo bastante explícito, que o *herói* cristão por excelência – e será Abraão, como veremos, que assume neste contexto o papel exemplar – não é comparável ao herói da tragédia grega. Como escreve Kierkegaard em *Temor e Tremor*: «O herói trágico não conhece a terrível responsabilidade da solidão.», SÖREN KIERKEGAARD, “Crainte et tremblement”, in *Oeuvres Complètes*, Paris, Éditions de L’Orante, 1972, Tomo V, trad. do dinamarquês de P. H. Tisseau e E. M. Jacquet-Tisseau, p. 201.

⁹⁶ Ainda assim, Eduardo Lourenço não deixa de pôr em relevo, num estudo intitulado “A Dialéctica Trágica de Camus ou o Regresso a Ítaca”, o que considera ser, no autor de *O Mito de Sísifo*, uma espécie de desatenção ao que fosse uma *radical coerência metafísica*, designadamente na dependência que vai estabelecer entre as noções de [ausência de]Deus e de revolta. Com efeito, declara Eduardo Lourenço: «O espanto é natural. O processo instaurado pela revolta é sem sentido pois o Acusado é ao mesmo tempo declarado inexistente. Sem querer, Camus enfileira ao lado dos grandes inquisidores, juizes, não de um crime provável mas necessário à sua função de juizes. A sua argumentação é circular. É o círculo de um ateísmo (no sentido preciso de afirmação de ‘ausência de Deus’) incapaz de se passar sem absoluta moralidade. Se Deus é declarado ausente, o mal e a injustiça que o homem discerne no mundo não podem justificar a revolta contra ‘alguém’. Se ‘Alguém’ existe, a questão da injustiça e do mal podem pôr-se em termos diferentes dos desse desproporcionado combate entre a ‘criatura’ e um Criador imaginado sobre as espécies terríveis de Moloch.», *H2*, p. 60.

paradoxal por ser contra a razão, por ultrapassá-la oferecendo-lhe um repouso que ela não pode aceitar nem compreender. A fé não precede a reflexão, salta-a»⁹⁷.

Levando ao limite esta irreduzível fissura que Kierkegaard inscreve nas relações entre razão e fé, poder-se-á mesmo colocar o problema de se saber como evitar cair num registo fideísta em que o movimento da fé preceda sempre a elaboração racional. Ora, o *projecto* kierkegaardiano encontra-se muito longe de querer fazer substituir a comodidade teologicamente racional, assente nas bases minuciosamente arquitectadas da discursividade apologética, por uma espécie de delírio irracionalmente subjectivo que se poria à margem de qualquer *desejo de verdade*. Um tal fideísmo seria, aos olhos de Kierkegaard, certamente interpretado como uma verdadeira desistência ou fuga. Como sublinha Léon Chestov, «Kierkegaard não ousa trocar de Sócrates. Kierkegaard respeita Sócrates, venera-o mesmo. E, no entanto, não é Sócrates mas, sim, Abraão quem ele, com a sua dor, com as suas dificuldades, irá procurar»⁹⁸. Ora, este desvio operado por Kierkegaard não consubstancia uma recusa da verdade. Tratar-se-á, quando muito – mas este programa, simultaneamente louco e genial, vai desencadear uma infinidade de consequências que irão transcender, em muito, o que habitualmente se continua a designar por existencialismo – de recusar submeter a verdade à pretensa transparência do discurso racional.

De facto, «Platão e Sócrates ameaçavam os detractores da razão com todos os perigos. Mas dispunham eles do poder de preservar dos perigos aqueles que amavam a razão? E uma outra questão se coloca, ainda mais inquietante: será preciso amar a razão porque, se o não fizermos, nos estaremos a arriscar demasiado ou será preciso amá-la de uma forma desinteressada, sem subterfúgios, sem se inquirir à partida se esse amor trará

⁹⁷ H2, p. 86 (sublinhado nosso).

⁹⁸ LÉON CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, tradução do russo de T. Rageot e de B. De Schloezer, p. 41 [edição original de 1939].

alegrias ou sofrimentos, unicamente porque é da razão que se trata»⁹⁹? Ora, sublinha ainda Chéstov, «Kierkegaard abandonou Hegel para procurar Job, abandonou Sócrates para procurar Abraão, porque *Hegel e Sócrates exigiam de si que amasse a razão* e ele, Kierkegaard, detestava a razão acima de todas as coisas»¹⁰⁰. Esta recusa da razão não implica – pelo contrário, vai impossibilitar – a sua substituição pelo o que seria o seu reverso: a desrazão. Ou seja, o desvio operado em relação à razão como instância salvífica desloca Kierkegaard para um registo que poderíamos designar como situado para além do racional e do irracional¹⁰¹.

2.3. Implicações de uma leitura da confrontação existencial de Kierkegaard com o Cristianismo

Parece ser nesse sentido que vai apontar a leitura de Eduardo Lourenço quando afirma que: «por cima da hierarquia, por cima da tradição e de toda a autoridade, [tanto]

⁹⁹ Id., *ib.*, pp. 41-42.

¹⁰⁰ Id., *ib.*, p. 41 (sublinhado nosso).

¹⁰¹ Neste quadro, é sempre possível aproximar a perspectiva kierkegaardiana da corrente da teologia do século XX a que se costuma chamar *teologia radical*, onde se deve destacar a figura decisiva do teólogo suíço Karl Barth que, como refere Eusebi Colomer, «notou (...) no intento de acomodação do cristianismo à mentalidade moderna uma traição à fé. E com a sua voz estentórea disse o seu ‘não’ irado à teologia em que fora educado. Tinha de obedecer mais a Deus do que aos homens (...).

A opção de Barth é clara e decidida: quer se trate do homem do século XIX, como do do século X ou do século XXX, a fé cristã não pode deixar de se lhe apresentar como escândalo. Em teologia não se trata de escamotear este escândalo mas de assumi-lo. Barth decide-se pois por assumir o escândalo da fé. Por isso, adoptando o método dialéctico de Kierkegaard, começa por estabelecer uma relação antitética entre a palavra do homem e a Palavra de Deus. (...) [que] só pode manifestar-se no fundo como um ‘Não’ ao homem autónomo, rebelde, pecador, mais ainda, até ao homem ‘religioso’», EUSEBI COLOMER S. J., *A morte de Deus*, Col. “Filosofia e Religião – Nova Série”, n.º 18, Porto, Livraria Tavares Martins, 1972, trad. do espanhol de Manuel V. de Figueiredo, pp. 17-18.

Sem prejuízo de se considerar que o pensamento teológico de Barth não é sempre unívoco, pensamos oportuno registar que Miguel Baptista Pereira alude também à figura de Rudolf Bultmann como representante desta corrente teológica que procura pôr em relevo a incompatibilidade dos registos da fé e da discursividade lógica: «A rejeição do valor metafísico da teologia natural continua viva em duas grandes figuras da teologia Protestante do nosso século: K. Barth e R. Bultmann, pois segundo Barth ‘a teologia Natural ... deve liminarmente recusar-se por interessar apenas à teologia e à igreja do Anti-Cristo’ e, para Bultmann, ‘todo o discurso humano sobre Deus, fora da fé, não fala de Deus mas do

Kierkegaard como Pascal apelarão directamente para o Cristo. Mas a sua atitude não repousa sobre a mesma ideia de fé. Pascal pensa que a fé não é incompatível com a razão, mas tão somente acima da razão. Kierkegaard, ao contrário insistirá na incompatibilidade, na diferença, na oposição sem remédio entre uma e outra. Assim poderá escrever que ‘o Cristianismo torna o homem muito mais infeliz do que ele o foi jamais’. Cristo menos que amor é a Verdade e esta verdade é uma martelada impiedosa, uma agressão divina contra a natureza humana, contra a qual não há recurso algum. Num sentido completamente oposto ao de Marx, Kierkegaard podia escrever que Deus é o inimigo mortal do homem. Mas aí onde Marx vê o *ópio*, Kierkegaard vê um *agulhão* contra todos os sonos. O mais cobarde, o mais contrário à essência da verdade cristã é recorrer justamente ao Cristo como o faz o cristão comum, como o faz e sempre fez o Cristianismo sob a sua forma mundana, para lhe pedir que afaste dos nossos lábios esse cálice de amargo sofrimento, de fel e de morte para tudo quanto é a natural alegria humana, cálice que ele bebeu e o cristão se recusa com todas as forças da sua alma a levar à boca»¹⁰². A história do Cristianismo (ou, se se preferir, o Cristianismo enquanto realidade histórica) seria precisamente a conservação desta recusa, desta fuga à “agressão divina”, desta incapacidade, historicamente consolidada, de aceitar o carácter irremediavelmente incompatível entre *fides* e *ratio*.

A tradição instituída e preservada pelo Cristianismo *habituou*, por assim dizer, a vivência dos cristãos a um acomodamento tal que a irrupção escandalosa do *gesto* efectuado pelo movimento do pensamento kirkegaardiano só poderia ser, aos olhos da daquela ortodoxia, ininteligível. Ao efectuar uma leitura *humanista* dos textos bíblicos, o Cristianismo como que *anestesiou* a sua dimensão paradoxal, precisamente porque tais escritos nos transportam para regiões que se situam além dos limites traçados pela

diabo’ », MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Livraria Almedina, 1990, p. 372.

fronteira que se ergue entre a racionalidade e a irracionalidade. Não surpreende, portanto, que a experiência da fé, do ponto de vista de Kierkegaard, seja perspectivada num registo *incomensurável* relativamente à inteligibilidade racional.

Daí que o gesto do pensador dinamarquês, cuja leitura tão decisivamente fascinou o jovem Eduardo Lourenço, mais não faça do que voltar a pôr em relevo aquilo a que o nosso ensaísta chama o *agulhão divino* e, no mesmo lance, um pouco à maneira do procedimento socrático, venha a instalar a dúvida, no sentido mais radicalmente *existencial* deste termo, no modo de ver “os fenómenos mais extraordinários [que] são apresentados com enorme naturalidade, como experiências realmente vividas”, termos utilizados por Eduardo Lourenço para descrever a comunidade sociologicamente cristã (e portanto, num certo sentido, *pré-kierkegaardiana*) enraizada na Beira *profunda* da sua infância e adolescência mas da qual, num certo sentido, nunca realmente se veio completamente a despedir: «O meu *Paris-Texas* é São Pedro do Rio Seco»¹⁰³. Todavia, a *crítica* que Kierkegaard dirige ao Cristianismo não tem, e isso é fácil de perceber, motivações *ateístas* (neste ponto se distanciando, como é óbvio, do pensamento marxista), no sentido em que se tratasse de uma crítica a partir de um lugar exógeno à problemática da fé religiosa: digamos que é uma *crítica* - mas tal conceito transporta consigo uma tão grande carga *teórica* que, ao convocá-lo para este contexto, sente-se, mais do que nunca, os limites da linguagem: é como se estivéssemos sempre a falar *de uma outra coisa* – erigida a partir do próprio interior da comunidade cristã, visando sobretudo o modo como historicamente esta se foi instituindo¹⁰⁴. Ora, este processo histórico em que o Cristianismo se foi, de certo modo, *cristalizando* – ou se quisermos,

¹⁰² H2, pp. 96-97.

¹⁰³ HC, p. 31.

¹⁰⁴ Neste ponto são indesmentíveis as afinidades entre os projectos socrático e kierkegaardiano. Recorde-se que Sócrates está muito longe de se ver a si mesmo como um inimigo da *polis*. Pelo contrário, é em nome desta que enceta a sua digressão crítica e, mais tarde, é por obediência às suas leis que aceita a sentença da sua condenação à morte.

o trânsito que se efectua desde Cristo até ao Cristianismo – não o separa Kierkegaard da tradição filosófica ocidental em relação à qual se procura demarcar, sobretudo a partir das críticas que endossa ao sistema de Hegel. Não espanta, em tal contexto, a interpretação que Eduardo Lourenço esboça das relações entre o pensador dinamarquês e a comunidade cristã de Copenhaga, quando afirma: «em nome deste Cristianismo combate Kierkegaard a Filosofia como modo da existência humana o mais afastada das realidades insofismáveis da condição humana real, que são esse *abismo* separador e tudo quanto ele significa: angústia, aceitação do sofrimento e ao mesmo tempo, Kierkegaard não o esquece, luta contra essa angústia com a ajuda da única arma que não é arma alguma pois não está nas nossas mãos e que é a *fé*, vida em face de Deus, relação positiva com Ele, mau grado essa angústia e o pecado de onde ela provém. Essa condição é sempre a mesma e por isso Kierkegaard recusa a História como tribunal do Cristianismo»¹⁰⁵.

Ou seja, é porque a Filosofia faz desaparecer (afastando-se ela própria) das “realidades insofismáveis da condição humana real” que pretende arrastar consigo a *angústia* experienciada pela fé. Por outras palavras, foi através de um movimento que poderemos caracterizar como sendo, essencial e historicamente, filosófico que se instituiu o Cristianismo que, apesar de (mas sobretudo por isso) estar muito longe de fazer juz a Cristo, visa assim resolver o drama insolúvel da fé¹⁰⁶. A questão é que, no

¹⁰⁵ H2, p. 97.

¹⁰⁶ Numa notável reflexão, realizada a partir da leitura que efectua de um ensaio de Jan Patočka (trata-se de “La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin, et pourquoi?”, in JAN PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, trad. do checo de Erika Abrams, Paris, Verdier, 1981), Jacques Derrida chama a atenção para o liame que existe entre o mistério do sagrado e a responsabilidade nas origens do fenómeno da religião cristã. Assim, escreve Derrida, «apenas podemos falar de religião, segundo Patočka, a partir do momento em que o segredo demoníaco, tal como o sagrado orgiaco, foi *superado* (*depassé*). Deixemos este termo na sua equívocidade essencial. A religião começa, no verdadeiro sentido do termo, a partir do instante em que o segredo do sagrado, o mistério orgiaco ou demoníaco foram, senão destruídos, pelo menos dominados, integrados e, por fim, submetidos (*assujettis*) à esfera da responsabilidade.», JACQUES DERRIDA, *Donner la mort*, Col. “INCISES”, Paris, Éditions Galilée, 1999, pp. 16-17. Esta tripartida articulação entre o segredo, o sagrado e a responsabilidade, tal como a tematiza Derrida, será retomada, mais à frente, quando nos detivermos na problemática ético-religiosa de Kierkegaard, designadamente quando nos confrontarmos com a figura de Abraão,

entender de Kierkegaard, não é a distância histórica quem *avalia* Cristo. Pelo contrário: «é Cristo quem continuamente julga a História e ser cristão é ser *contemporâneo* de Cristo. Que nos separem dele 2000 ou 3000 anos nada muda no nosso dever cristão, o qual é tal, que não consiste em endossar uma essência ideal – o ser cristão – constituída quer pela obediência a determinados artigos de fé, quer por certos actos tidos como especificamente cristãos, mas no tornar-se cristão, em *devir cristão*. Daí que segundo Kierkegaard *ninguém se possa intitular realmente de cristão*. A incrível pretensão da comunidade cristã de se imaginar tal por se apelidar de cristã é para Kierkegaard a mais insofismável prova do seu anti-Cristianismo»¹⁰⁷.

Regressemos, por um momento, às *memórias* de Eduardo Lourenço: “o lado sociológico e praticante da minha existência ‘católica’ desapareceu, mas ficou uma referência permanente a certo tipo de valores que são de origem cristã e que têm no Cristianismo, mesmo alterado, transfigurado, como é o de hoje, o seu lugar próprio”. Evidentemente que o percurso intelectual de Eduardo Lourenço não pode ser, tranquilamente, percebido como sendo o de um autor *cristão* ou, talvez menos ainda, *católico*, por muito difícil que possa ser precisar o sentido destas designações. Contudo, igualmente desajustado seria, estamos convencidos, apelidá-lo de anti-cristão ou anti-católico. A verdade é que a relação de Eduardo Lourenço com a religião (e primordialmente com o catolicismo) é da ordem da ambiguidade¹⁰⁸. E, porém, não saberíamos descortinar aí o mais pequeno indício de inautenticidade ou de calculismo.

personagem central de *Temor e Tremor*, texto que muitos autores consideram decisivo na obra do pensador dinamarquês.

¹⁰⁷ H2, pp. 97-98.

¹⁰⁸ Daí que se possa, de certa maneira, entender uma *quase polémica* que Eduardo Lourenço manteve, em finais dos anos Sessenta, com Óscar Lopes. Com efeito, numa recensão crítica ao segundo volume de *Heterodoxia*, pode ler-se o seguinte: «Ai de quem há dois ou três séculos se declarasse *heterodoxo*; mas eis que vemos hoje um ensaísta católico da categoria de Eduardo Lourenço a pretender-se *heterodoxo*, a usar depreciativamente os termos *ortodoxo* e *ortodoxia*, que foram cunhados em antigas polémicas religiosas para assinalar a fronteira além da qual fermentava a leprosa dos mal pensantes.», ÓSCAR LOPES, “A Crítica do Livro – Eduardo Lourenço, *Heterodoxia II, ensaios*, Coimbra, 1967”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, 9/II/1968, p. 13.

Como o próprio Eduardo Lourenço recorda, acerca do seu convívio, mais pessoal do que propriamente intelectual, que manteve com o grupo da revista *Vértice* no meio estudantil de Coimbra: «Vinha de um quadrante perfeitamente oposto a esse [entenda-se: ao da revista emblemática do neo-realismo coimbrão]: tinha recebido uma educação catolicíssima, frequentava ainda o C. A. D. C. quando conheci o Carlos de Oliveira»¹⁰⁹.

E o nosso ensaísta continua: «Comecei a frequentar esse grupo como amigo, como uma espécie de *menino*, paternal e amistosamente tolerado pelos rapazes mais velhos e experientes do que eu e que tiveram a gentileza de aceitar que eu participasse na *Vértice* até 1946»¹¹⁰. Não nos queremos alongar demasiadamente, neste contexto, na referência ao convívio, simultaneamente distanciada e afectuosa, entre Eduardo Lourenço e o neo-realismo de raiz coimbrã dos anos Quarenta. No entanto, interessamo-nos reter, por agora, que o jovem estudante beirão era visto como alguém que se movia entre os horizontes sociológicos do catolicismo (e daí a referência ao C. A. D. C.), por muito que esse trânsito não fosse propriamente pacífico. Ainda assim, relata o próprio

A reacção de Eduardo Lourenço é pronta e manifesta alguma (surpreendente?) contundência: «Acabo de ler, não sem surpresa, que na amável recensão que Oscar Lopes me consagra, o ilustre crítico me apresenta aos seus leitores como ensaísta católico. O epíteto é sumamente honroso, sem dúvida, mas feliz ou infelizmente, não se aplica de modo algum ao autor (...). É claro para toda a gente que leu *Heterodoxia II* que o seu autor a escreveu, entre outras razões para explicar como, e sobretudo *porquê*, precisamente *não é católico*, ou se se prefere, como *é não-católico*. Designá-lo, por conseguinte, com perfeito sangue-frio, de *ensaísta católico*, é não só inexplicável, como intolerável, sob pena de reduzir a zero o pouco ou muito sentido que o seu livro tem. Que diria o co-autor da *História da Literatura Portuguesa* se alguém, ao fim de uns bons anos de honrada confissão de materialismo viesse a público tratá-lo de insigne espiritualista da nossa praça ou de eminente mórmon?», EDUARDO LOURENÇO, “Reacção a uma crítica”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, 13/III/1968, p. 13.

Ao pedido de rectificação solicitado pelo ensaísta *não-católico*, responderá o crítico com o solicitado pedido de desculpas (ainda assim, considerado inútil): «Pede-me Eduardo Lourenço que reconheça publicamente o meu erro de o ter referido como ‘ensaísta católico’. Nada mais fácil, nem mais inútil. Nunca me custou a confissão pública de um erro, e se Eduardo Lourenço se declara não-católico, para que será necessário que eu o reconheça?», *Ibidem*.

¹⁰⁹ EDUARDO LOURENÇO in AAVV, “sessão testemunhal sobre o neo-realismo”, op. cit., p. 63.

Carlos de Oliveira (Belém do Pará, Brasil, 1921- Lisboa, 1981), escritor e colega de Eduardo Lourenço. Apesar de quase sempre apresentado como um dos mais importantes representantes do neo-realismo português, a verdade é que a sua obra poética e romanesca excede em larga medida os *cânones* desta corrente literária.

¹¹⁰ *Ibidem*.

Eduardo Lourenço sobre o tipo de colaboração prestada nas páginas literárias da revista (ele que, de resto, ao que parece, um pouco por acaso, acabou por ser «um dos sete fundadores-proprietários da nova e histórica *Vértice*»¹¹¹): «Quanto a mim colaborei nela pouco assiduamente, pelo menos até ao ano 46. Escrevia sobre o que queria e sabia, mas os meus amigos costumavam distribuir-me para crítica um ou outro livro que se relacionasse com temática da minha predilecção, ou suposta, de alguém que viera e se situava, embora cada vez com mais dificuldade, na zona de influência do catolicismo. Distribuía-se-me ou confiava-se-me tanto um Francisco Costa como o *Péguy* de Romain Rolland. A pouco mais se estendeu a minha incipiente actividade crítica. A reflexão, a descoberta apaixonada de autores como Nietzsche ou Kierkegaard, o estudo da fenomenologia e do próprio Hegel, sem falar das influências literárias quer na ordem dos modelos quer da crítica, apartavam-me por dentro das perspectivas ideológicas e críticas mais correntes nesse grupo neo-realista»¹¹².

Há, todavia, neste (porventura não tão assim) incipiente trabalho de crítica literária, que se estende também a outros nomes não referidos – certamente por esquecimento – por Eduardo Lourenço¹¹³, um aspecto que, quanto a nós, merece ser levado em linha de conta. Encontramo-lo, precisamente, na *leitura* que o jovem crítico esboça de um romance de Francisco Costa, que «apresentando-se com uma intenção

¹¹¹ EDUARDO LOURENÇO, “Como vivi a (pequena) história do neo-realismo”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 22/V/1982, p. 27. Na sequência deste texto será publicada na própria *Vértice* uma carta de Raul Gomes na qual se relata este episódio em que as vidas de Eduardo Lourenço e da revista neo-realista se cruzam: RAUL GOMES “Sobre os primeiros tempos de *Vértice* (Carta de Raul Gomes a Eduardo Lourenço)”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, Vol. XLII, N.º 450-451, Coimbra, Setembro-Dezembro de 1982, pp. 762-777 [A carta tem data de 15 de Agosto de 1982].

¹¹² EDUARDO LOURENÇO, “Como vivi a (pequena) história do neo-realismo”, op. cit., p. 27.

¹¹³ Merecem ainda relevo as recensões aos seguintes volumes: “*Ilha Doida* de Joaquim Ferrer”, *Vértice. Revista de Cultura e Crítica*, Coimbra, n.º s 4-7, Fevereiro 1945, pp. 58-61; “*Alcateia* por Carlos de Oliveira”, *Vértice. Revista de Cultura e Crítica*, fasc. 3, n.º s 12-16, Maio de 1945, pp. 52-54; “*Casa da Malta*. de Fernando Namora”, *Vértice. Revista de Cultura e Crítica*, fasc. 5, n.º s 22-26, Fevereiro de 1946, pp. 27-29; “*O Livro de Ricardo Serra*”, *Vértice. Revista de Cultura e Crítica*, fasc. 7, n.º s 30-35, Maio de 1946, pp. 103-104. Registe-se ainda que a estreia literária de Eduardo Lourenço na *Vértice* ocorreu num género, a poesia, que pelo menos directa e publicamente, não veio mais tarde a cultivar: “*Aceitação*”, *Vértice. Revista de Cultura e Crítica*, n.º 3, Fevereiro de 1944, p. 9.

apologética confessada¹¹⁴», enferma do vício de diluir as qualidades literárias do autor no que Eduardo Lourenço chama «a sua visão específica da realidade moral»¹¹⁵. Tal dificuldade não radica, como é fácil de descortinar, na circunstância de *Primavera Cinzenta* não ser capaz de cumprir o hipotético propósito de expurgar do discurso literário qualquer laivo ético-moral. O crítico encontra-se obviamente atento ao problema, pelo que sublinha: «Que todo o juízo de ordem social tem uma ética subjacente é inegável. (...) Na literatura, as criações de Dante como as de Shakespeare ou Rabelais, as de Tolstoi como as de Gide ou Joyce, as de Thomas Mann, como as de Steinbeck ou Ehrenbourg, dependem em última análise de *uma certa visão ética*, que lhes é essencial. O problema põe-se só acerca da *repercussão dessa valoração na criação do romancista*»¹¹⁶. Ou seja, o problema depende da concepção do romance como veículo de uma determinada pauta axiológica que se trataria de defender literariamente¹¹⁷. Mas depende prioritariamente do facto de, na justa medida em que procura cumprir uma determinada finalidade *doutrinária*, independentemente de qual ela seja, o autor acabar por *enfraquecer* a própria construção romanesca. Por exemplo, ao tipificar em demasia as personagens retira-se-lhes verosimilhança. Com efeito, «o

¹¹⁴ EDUARDO LOURENÇO, “Recensão Crítica a *Primavera Cinzenta* de Francisco Costa”, *Vértice. Revista de Cultura e Crítica*, fasc. 2, n.º 8-11, Abril 1945, p. 58.

¹¹⁵ Id., *ib.*, p. 59.

¹¹⁶ *Ibidem*. Sobre a obra romanesca de Francisco Costa, e mais especificamente sobre a relação que ela mantém com um determinado conjunto de valores, voltará ainda Eduardo Lourenço a escrever, muitos anos depois, num texto sobre a ficção dos anos 40: «Espelhos dos valores do Regime [do Estado Novo, entenda-se] em matéria de ficção digna de registo, é bem difícil descortiná-los. Não se pode dizer que o seja – à parte um romance como *Ansiedade* – a obra de Paço de Arcos, retrato pouco complacente da alta burguesia lisboeta, nem a de Domingos Monteiro ou ainda a de Tomás Ribas, por exemplo. Com um certo relevo só se encontraria na obra de Francisco Costa, com a sua problemática místico-sentimental um pouco ‘surannée’, mas de real impacto romanesco.», *CS*, p. 290.

¹¹⁷ Não deixa de ser curioso e até, de algum modo, premonitivamente irónico, que se escreva tal asserção na *Vértice*, emblema incontestável de uma corrente literária sobre a qual irá, anos mais tarde, Eduardo Lourenço redigir que se trata de uma «significativa realidade literária que nasceu após a sua teorização [e em que se verifica] uma precedência histórica e ideal da teoria sobre a visão literária.», *SFPNR*, pp. 13-14. Claro que, para sermos inteiramente justos, importa recordar que muito do legado literário – talvez o seu núcleo mais essencial e *iluminador* – do neo-realismo nasce da ambiguidade ocorrida entre esse programa teórico-ideológico e a sua *materialização* poética ou ficcional. Será essa, pelo menos, a interpretação, ao mesmo tempo crítica e terna, que Eduardo Lourenço irá efectuar neste mesmo livro dedicado às produções poéticas de João José Cochofel, Joaquim Namorado e Carlos de Oliveira: cf. *SFPNR*.

autor teria realizado obra de autêntico romancista, se não projectasse em cada linha, a sua opinião pessoal, ética e política»¹¹⁸. Ora, pelo contrário, não consegue deixar Francisco Costa de cair em «primarismo psicológico de folhetim»¹¹⁹, já que, no seu romance, onde, apesar de tudo, encontra Eduardo Lourenço irrefragáveis qualidades literárias, «os personagens não mergulham como forças singulares, incontroladas no humus da vida, mas ficam suspensas do arbítrio do seu criador. Será um ponto de vista digno da divindade, mas é humanamente falso e inaceitável num romance que se pretenda universal. Como se Balzac, Tolstoi ou Lawrence tivessem sido apenas simples nomes e nada se tivesse escrito entre nós depois de Júlio Diniz»¹²⁰. Não nos parece accidental e despiciendo o tom desta recensão crítica. E isto por dois motivos que julgamos importantes: por um lado, porque é também e porventura sobretudo por *razões* literárias que Eduardo Lourenço se distancia de um projecto que se poderia designar como intrinsecamente filosófico – se bem que é a delimitação irreductível dos dois campos, o filosófico e o literário, que, em obras como a de Eduardo Lourenço, se torna quase impossível continuar placidamente a defender –; por outro lado, porque no caso do nosso ensaísta, as convicções e reflexões pessoais (de natureza religiosa ou outra) sempre se entrecruzaram com a leitura dos livros dos outros: «a minha vida foi passada a visitar o discurso da cultura portuguesa»¹²¹.

Ora, tal revisitação não se confunde com uma espécie de pesquisa sociológica sobre o *comportamento* dos portugueses. Faz-se, isso sim, através dos livros que os escritores portugueses – mas não só portugueses, como é notório – foram escrevendo e continuam a escrever. Como esclarece o próprio *amigo* dos poetas portugueses, para usar uma expressão que não lhe parece desagradar, «o livro, de onde ainda não saí, é o

¹¹⁸ EDUARDO LOURENÇO, “Recensão Crítica a *Primavera Cinzenta* de Francisco Costa”, op. cit., p. 60.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

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»¹²². Vivendo-se e vivendo as vidas que lhe não pertenciam, mesmo que não assuma uma vocação heteronómica como Fernando Pessoa ou que não entre num *baile de máscaras* de pseudónimos como Kierkegaard, Eduardo Lourenço não pode deixar de se sentir cada vez menos confortável num papel que não pediu para desempenhar e que, talvez também por isso, não vê por que motivo teria de recusar. Parece-nos que não existem motivos para não levar a sério a confissão de quem, não pretendendo reivindicar para si nenhum estatuto especial, se vê a si mesmo como um «místico sem fé»¹²³.

Não espanta assim essoutra confissão, que recuperámos para o início deste capítulo, de que na sua vida “ficou uma referência permanente a certo tipo de valores que são de origem cristã e que têm no Cristianismo, mesmo alterado, transfigurado, como é o de hoje, o seu lugar próprio”. Dir-se-ia que, em Eduardo Lourenço, o Cristianismo é uma questão que o próprio pensador mantém consigo mesmo. E, nessa medida, há aí uma clara afinidade com a problemática kierkegaardiana onde a questão é «a confrontação do *seu* Cristianismo com a sua própria experiência».

Registe-se, todavia, que o *acontecimento-Kierkegaard* no despertar do pensamento de Eduardo Lourenço não tem, por assim dizer, uma repercussão estritamente religiosa. Ao questionar o Cristianismo enquanto doutrina, ao mesmo

¹²¹ 25P, p. 165.

¹²² *Ibidem*.

tempo discurso teológico e prática sociológica, sendo que o primeiro funda a segunda e, ao mesmo tempo, esta vai ajudando aquele a consolidar-se, Kierkegaard atravessa intempestivamente (como, embora num sentido evidentemente diverso, o fará Nietzsche, não por acaso autor de outra das obras que de uma forma mais viva impressionará o jovem estudante de Coimbra) a paisagem filosófica, designadamente o gigantesco edifício teórico consubstanciado no Sistema de Hegel. Porém, importa referi-lo, a experiência kierkegaardiana, enquanto arrebatadora aventura, erige-se a partir da própria existência humana, entendida em si mesma como meta-problemática, já que *transporta* consigo uma questão a que não consegue dar resposta. Daí o seu cariz paradoxal. Como refere Eduardo Lourenço: «O princípio e o fim, aquilo que torna o homem um ser paradoxal não são claros para Kierkegaard. Por isso mesmo a situação humana é paradoxal. Mas essa situação mesma de intermediário é-lhe perfeitamente clara»¹²⁴. Como clara era a sua convicção segundo a qual «a experiência dos outros não lhe interessava. A sua bastava»¹²⁵. Vivia-a como a decisiva experiência da incompatibilidade: entre a verdade e o mundo, entre o homem e a visão que de si o homem tem, entre o pensamento e a existência.

Por isso, sublinha Eduardo Lourenço na leitura que efectua do pensador dinamarquês: «O homem não é a medida do homem. O homem é medido por Deus mas esse Deus não é um ser manejável pelo homem. É uma Presença diante da qual somos ao mesmo tempo pecadores e justificados sem poder discernir jamais nem da

¹²³ *CMSF*, p. 11.

¹²⁴ *H2*, p. 109. Marina Ramos Themudo oferece-nos uma síntese esclarecedora sobre a especificidade da concepção kierkegaardiana de existência, ao escrever o que se segue: «A existência dis-corre por saltos, na experiência das suas próprias contradições que não supera em síntese integradora nem elimina de forma redutora. Ela existe no paradoxo das suas próprias contradições, no espaço da tensão que a relação entre elas determina. O existir, enquanto dis-correr, simultaneamente fluxo-retenção e movimento individualizado, não se demonstra nem se prova, mas ensaia-se e presentifica-se, exprimindo-se.», MARINA RAMOS THEMUDO, “Questões Preliminares a uma Re-leitura do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Breve reflexão a propósito de um estudo sobre Kierkegaard”, AAVV, *Tradição e Crise I*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, pp. 173-174.

¹²⁵ *H2*, p. 99.

pecabilidade como tal nem da justificação, pois a nossa situação radical é de tal sorte que *somos sempre culpados aos olhos de Deus*¹²⁶.

2.4. A exemplaridade ética do silencioso sacrifício de Abraão

São múltiplas as razões hermenêuticas avançadas para justificar de um modo *psicologista* o pensamento e a obra de Kierkegaard. Não é evidentemente este o lugar para recensear essa profusão de leituras de um autor tão controverso. A nós interessa-nos apenas, neste momento, perspectivar como, aos olhos de Eduardo Lourenço, a *travessia* pela *aventura* kierkegaardiana condicionou o seu próprio trajecto espiritual. Ora, para o nosso *leitor*, o que para muitos foi visto apenas como uma vulgar história de amor – mas, como realça Eduardo Lourenço, «as histórias reais de amor não são jamais vulgares»¹²⁷ –, o noivado fracassado de Sören com Regina Olsen, constitui justamente «o acontecimento central da vida de Kierkegaard»¹²⁸. Mais: sendo a renúncia a Regina Olsen a decisão incontornável da sua existência, a sua obra pode ser vista como «um longo comentário a esse sacrifício, e a maneira de o renovar, para que assim, de algum modo, Regina perdida no tempo, lhe seja dada de uma maneira incompreensível na Eternidade. Para não a ter perdido, pensará em seguida Kierkegaard, ter-lhe-ia sido necessária uma fé semelhante à de Abraão, uma fé absoluta. Mas a sua não era dessa qualidade»¹²⁹.

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ *Id., ib.,* p. 126.

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Id., ib.,* pp. 126-127.

Ora, o período imediatamente seguinte à famosa ruptura de Sören com Regina – concretizada a 11 de Outubro de 1841 – constitui provavelmente um dos mais férteis na produção da obra de Kierkegaard. Datam dos dois anos que se seguem a esse acontecimento a conclusão da escrita de *A Alternativa*, bem como a redacção e a publicação de *A Repetição* e, sobretudo, *Temor e Tremor*, texto que, no entender do próprio Kierkegaard, «bastaria para fazer de si um autor imortal»¹³⁰. Mas, para além desse motivo, julgamos que, em *Temor e Tremor*, se explicita, de um modo provavelmente tão intenso como em nenhum outro momento da obra kierkegaardiana, por um lado, o carácter irredutivelmente paradoxal da experiência da fé e, por outro, os limites da discursividade teológica para dar conta dessa mesma experiência. O título da obra, que vem assinada por um pseudónimo significativamente apresentado como Johannes de Silentio, remete para uma passagem da *Carta aos Filipenses* de S. Paulo que diz o seguinte: «Portanto, meus caríssimos, vós que sempre fostes obedientes, trabalhai na vossa salvação, com temor e tremor, não só na minha presença, mas muito mais agora na minha ausência. Porque Deus é que produz em nós o querer e o operar segundo o Seu beneplácito»¹³¹. Ora, o que é pedido aos discípulos é, num certo sentido, o mesmo que é requerido a Abraão. O que há de, por assim dizer, *desumano* na figura exemplar de Abraão é que a exigência divina conduz até limites dificilmente suportáveis e até dificilmente *pensáveis* a força escandalosa da sua fé.

¹³⁰ JEAN BRUN, “Introduction”, in SÖREN KIERKEGAARD, *Oeuvres Complètes*, op. cit., p. XX.

¹³¹ *Fil.*, 2, 12-13. Sobre esta passagem bíblica, recorda Jacques Derrida que aos discípulos se pede «para trabalhar para a sua salvação no temor e no tremor. Deverão trabalhar para a sua salvação mesmo sabendo que essa decisão caberá a Deus: o Outro não precisa de se justificar, nem tem nenhuma conta a prestar; não tem a mais pequena razão a partilhar connosco. Tememos e estremecemos porque já nos encontramos nas mãos de Deus; somos, todavia, livres de trabalhar ou não, mas encontramos-nos entre as mãos e sob o olhar de Deus que não vemos e do qual não conhecemos nem as vontades, nem as decisões vindouras, nem tão pouco as razões de querer isto ou aquilo, a nossa vida ou a nossa morte, a nossa perdição ou a nossa salvação. Tememos e estremecemos em face do segredo inacessível de um Deus que decide por nós, apesar de nós sermos mesmo assim responsáveis, quer dizer, livres de decidir, de trabalhar, de assumir a nossa vida e a nossa morte.», JACQUES DERRIDA, *Donner la mort*, op. cit., pp. 82-83.

Pelo menos é essa a interpretação que da narrativa do *Génesis* realiza Kierkegaard¹³². Acompanhem-lo: Abraão ver-se-á *obrigado* a sacrificar o seu filho Isaac, mas esse sacrifício assume uma proporção gigantesca porque Isaac não é um *filho qualquer*, se é que esta expressão alguma vez pode fazer sentido. Isaac é um filho longamente esperado: uma tão inominável esperança que apenas se pode fundar numa crença absoluta. «Foi pela fé que Abraão recebeu a promessa de que todas as nações seriam abençoadas na sua posteridade. O tempo passava, mantinha-se a possibilidade e Abraão acreditava. O tempo passou, a esperança tornou-se absurda e Abraão acreditou»¹³³. Quando, prostrado por terra, se interrogou como seria possível ele, velho de cem anos e Sara, sua mulher com noventa, terem filhos, acreditou na promessa de Deus: «Sou Eu quem to afirma: Sara, tua mulher, dar-te-á um filho, a quem chamarás Isaac. Farei uma aliança com ele, aliança que será eterna para a sua posteridade depois dele»¹³⁴. Mais tarde, quando Deus visita Sara e *cumpr*e o que prometera, Abraão voltou a acreditar. Como acreditou ainda quando, já depois de Isaac ter sido desmamado, foi cruel e definitivamente posto à prova, já que teve de sacrificar o que tinha de mais precioso¹³⁵. A tal ponto que, como observa Chestov, em relação a «Abraão, os homens

¹³² Como é óbvio não se pode olvidar que a leitura kierkegaardiana da figura de Abraão não deve ser vista como a leitura. Seria evidentemente impossível dar conta da multiplicidade de interpretações, teológicas ou não, que se foram efectuando ao longo da História desta narrativa. Ainda assim, julgamos razoavelmente pertinente a observação crítica avançada por Vincenzo Vitiello sobre a exegese de Kierkegaard: «Kierkegaard, numa página de profunda meditação religiosa, compreendeu bem o sentido da solidão extrema de Abraão. Abraão não fala nem com Sara, nem com Eleázaro, nem com Isaac. Não pode falar, porque, ao contrário do herói trágico, não pode dar conta e razão dos seus actos (...).

Kierkegaard não tem, contudo, a coragem de pensar até ao fundo a *dimensão de absoluto* da relação que liga Abraão ao seu Deus, a *dimensão de absoluto* do vínculo religioso judaico. Põe no coração de Abraão a fé, garantindo que o sacrifício não se dará, ou, se se der, que 'o Eterno [Ihe] dará um novo Isaac, em virtude do Absurdo'. Pensador cristão – do cristianismo *histórico* nascido com Paulo e não da palavra de Jesus – Kierkegaard (...) confere à errância um termo, um fim e uma finalidade. É isto precisamente o que o judeu não conhece: para os judeus, a Terra prometida, onde correm o leite e o mel, continuará a ser sempre futura.», VINCENZO VITIELLO, "Deserto, *éthos*, abandono: contribuição para uma topologia do religioso", AAVV, *A Religião* (Org. de GIANNI VATTIMO), Col. "Religiões", Lisboa, Relógio d'Água, 1997, trad. do italiano de Miguel Serras Pereira, pp. 165-166.

¹³³ SÖREN KIERKEGAARD, op. cit., p. 113.

¹³⁴ *Gn*, 17, 19.

¹³⁵ Vale com certeza a pena recordar estas palavras bíblicas, que, aos nossos olhos, têm tanto de incompreensível como de fascinante: «Após estas ocorrências, Deus pôs Abraão à prova, e chamou-o: 'Abraão!' Ele respondeu: 'Aqui estou'. Deus disse: 'Pega no teu filho, no teu único filho, a quem tanto

não só não o devem evitar, como é preciso que contra ele se unam; a ética não se contenta em dele se afastar, como vai ao extremo de o amaldiçoar. *Do ponto de vista ético, Abraão é o maior dos criminosos e o mais miserável de todos os homens*»¹³⁶.

Mas, então, por que motivo assume Abraão, aos olhos de Kierkegaard, um papel que se diria até *exemplar*? Atentemos nas palavras de *Temor e Tremor*: «Do ponto de vista ético, a conduta de Abraão exprime-se ao dizermos que quis matar Isaac e, do ponto de vista religioso, que o quis sacrificar; é nesta contradição que reside a agonia que não nos deixa dormir descansados e sem a qual, no entanto, Abraão não seria quem é»¹³⁷. Ou seja, já não se trata de entender uma hipotética *moral*¹³⁸ do episódio de que

amas, Isaac, e vai à terra de Moriah (=Morijsa), onde o oferecerás em holocausto (=sacrifício), num dos montes que Eu te indicar'.

No dia seguinte de manhã, Abraão aparelhou o seu jumento, tomou consigo dois servos e o seu filho Isaac, partiu lenha para o holocausto, e pôs-se a caminho do lugar que Deus lhe tinha indicado. Ao terceiro dia, erguendo os olhos, viu à distância o lugar. Disse aos servos: 'Ficai aqui com o jumento; eu e o menino iremos até além, para adorarmos; depois, voltaremos para junto de vós'. Abraão apanhou a lenha destinada ao holocausto, entregou-a ao seu filho Isaac, e, levando na mão o fogo e o cutelo, seguiram juntos. Isaac disse ao pai: 'Meu pai!' E ele respondeu 'Que queres, meu filho?' Isaac prosseguiu: 'Levamos fogo e lenha, mas onde está a rês para o holocausto?' Abraão respondeu: 'Deus providenciará quanto à rês para o holocausto, meu filho'. E os dois prosseguiram juntos.

Chegados ao sítio que Deus indicara, Abraão levantou um altar, dispôs a lenha, atou Isaac, seu filho, e colocou-o sobre o altar, por cima da lenha. Depois, estendendo a mão, agarrou no cutelo para degolar o filho. Mas o Anjo do Senhor gritou-lhe do céu: 'Abraão! Abraão!'. Ele respondeu: 'Aqui estou'. O Anjo disse: 'Não levantes a tua mão sobre o menino e não lhe faças mal algum, porque sei agora que, na verdade, temes a Deus, visto não me teres recusado o teu único filho'. Erguendo Abraão os olhos, viu então atrás dele um carneiro preso pelos chifres a um silvado. Foi buscá-lo e ofereceu-o em holocausto, em substituição do filho. Abraão chamou a este lugar 'o Senhor providenciará', do qual ainda hoje se diz: 'Sobre a colina o Senhor providenciará'.

O anjo do Senhor chamou Abraão do céu, pela segunda vez, e disse-lhe: 'Juro por Mim mesmo, declara o Senhor, que, por teres procedido dessa forma e por Me não teres recusado o teu filho, o teu único filho, abençoar-te-ei e multiplicarei a tua descendência como as estrelas do céu e como a areia das praias do mar.», *Gn, 22, 1-17*.

¹³⁶ LÉON CHESTOV, op. cit., p. 94.

¹³⁷ SÖREN KIERKEGAARD, op. cit., p. 124.

¹³⁸ Apesar de tudo, não é evidentemente pacífico descortinar de que *moral* é que se trata no episódio em que Abraão oferece em sacrifício Isaac, porque, antes de mais, é possível lê-lo da maneira mais teologicamente ortodoxa. Veja-se, a título meramente de exemplo, a tese segundo a qual «o livro do Génesis põe em evidência o facto de Abraão ser fonte de bênção para todas as nações da Terra (*Gn, 12, 3*). No pensamento bíblico, o conteúdo desta bênção foi objecto de permanente debate ao longo dos séculos e não é fácil delimitar o seu alcance. Se é verdade que o 'crédito' concedido a Abraão radica no seu gesto pronto e generoso de sacrificar o filho Isaac como resposta ao apelo de Deus, já não é tão claro pelo texto bíblico se este mérito resulta apenas em benefício do povo judeu ou se, porventura, o mesmo se alarga a todos os povos. », JOÃO D. LOURENÇO, "Abraão e a esperança do povo judeu", *Communio. Revista Internacional Católica*, Ano XIII n.º 6, Lisboa, Novembro-Dezembro 1996, pp. 512-513.

Mesmo concedendo que o propósito deste estudo que acabamos de evocar se centra nas relações entre Abraão e a esperança do povo judeu, a verdade é que não deixa de ser significativo, pelo menos aos nossos olhos, que, por um lado, se veja o próprio gesto do sacrifício como exemplo de prontidão e generosidade e que, portanto, nada exista de criminoso e de desumano em tal acção e, por outro, que se

Abraão é protagonista. Não é uma compreensão por assim dizer estritamente *teórica* que se encontra, neste contexto, em questão. Como observa Kierkegaard: «Infindáveis gerações souberam de cor, palavra por palavra, a história de Abraão; mas quantos homens tiveram insónias por causa dela»¹³⁹?

Deste modo, e levando a sua ironia ao extremo, irá procurar Kierkegaard pôr em evidência os limites quer do discurso teológico, quer do discurso filosófico para dar conta da angústia em que vive aquele a quem chama *Cavaleiro da Fé*: «Deve ser difícil compreender Hegel, mas Abraão, que bagatela! Superar Hegel: eis que prodígio! Mas superar Abraão, nada existe de mais fácil! Falo por mim: passei o tempo suficiente para aprofundar o estudo da filosofia hegeliana e creio que a consegui compreender quase por inteiro; tenho mesmo a ousadia de acreditar que quando, apesar de todos os meus esforços, não consigo apreender o seu pensamento nalgumas passagens, tal se deve à circunstância de ele próprio não ser, em si mesmo, suficientemente claro. Efectuo todo este estudo sem dificuldade, de um modo completamente natural, e não fico incomodado com tal actividade. Mas, quando me ponho a reflectir sobre Abraão, fico como que aniquilado. Dou-me conta, a cada momento, do paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento, sou repellido para trás e, apesar do seu

discuta não o acto em si mesmo – que, por isso, parece não carecer de justificação - mas, isso sim, os *dividendos* que dele irão resultar.

Quanto ao primeiro ponto que justifica a nossa perplexidade, parece-nos interessante efectuar um paralelismo entre esta imagem de Abraão, « pai dos crentes» (Id., *Ib.*, p. 510), louvado pela *rapidez* com que aceita sacrificar o filho, e a leitura de Kierkegaard que, num tom que hoje não pode deixar de fazer lembrar a escalada de Sísifo abraçado ao seu rochedo, sublinha a *lentidão* sacrificial do mais desgraçado e criminoso de todos os homens: « Será preciso, então, que nos abstenhamos de pregar sobre Abraão? Ainda assim, creio que não. Se tivesse que falar dele, pintaria antes de mais o *doloroso da sua provação*. Para tal, sorveria como uma sanguessuga toda a angústia, toda a miséria e todo o martírio do sofrimento paternal para poder representar o sofrimento de Abraão, que, apesar de tudo, no meio de todas essas aflições, continuava a acreditar. Lembraria que *a viagem durou três dias e uma boa parte do quarto*; e mesmo estes três dias e meio *duraram infinitamente mais tempo do que os milhares de anos que me separam de Abraão.*», SÖREN KIERKEGAARD, op. cit., p. 144 (sublinhado nosso). Não se trata aqui, bem entendido, de conferir uma maior legitimidade à interpretação efectuada pelo pensador dinamarquês; trata-se, antes, de tentar destacar a incomensurabilidade das duas leituras do trecho bíblico, incomensurabilidade essa que resulta, importa dizê-lo, de uma outra que torna absolutamente incompatíveis as concepções de fé da ortodoxia apologética de uma certa Teologia e da do autor de *Temor e Tremor*.

¹³⁹ Id., *ib.*, p. 122.

apaixonado empenhamento, o meu pensamento não pode penetrar neste paradoxo por um milímetro que seja. Esforço-me o mais possível para descobrir uma saída e, de imediato, me vejo paralisado»¹⁴⁰.

A analogia – no que aí se manifesta de incomparável – entre Hegel e Abraão não é, definitivamente, de somenos relevância. Nela se personifica a distância intransponível entre a Filosofia – mas nesta altura entram também em cena as principais correntes da Teologia que, impregnadas de hegelianismo, vigoravam nos principais círculos intelectuais e religiosos não só de Copenhaga, mas também da Alemanha a que Kierkegaard tantas vezes se deslocou – e a Existência, entre a categoria do Geral e a categoria do Indivíduo. Todavia, é importante referir que o que verdadeiramente se encontra em jogo não é o *indivíduo Sören Kierkegaard*. Como ele própria afiança, não é por causa de uma sua hipotética incapacidade que o Sistema se lhe revela menos compreensível. De resto, não é em rigor de compreender ou não compreender que se trata. A questão, repetimo-lo, não é da ordem da *teoria*. Devemos, isso sim, procurá-la no âmago da existência humana. Não desta ou daquela existência particular; ou seja, dir-se-ia que esta não é uma dificuldade *específica* do indivíduo Kierkegaard. Se o fosse, seria sempre relativamente simples descobrir uma infinidade de razões que a *justificassem*. Eduardo Lourenço revela-se atento no que a este ponto diz respeito, quando sublinha o seguinte: «os exegetas [de Kierkegaard] prestam uma atenção indevida à busca do facto ou do acto, quando o importante é apenas a assunção especial que dele fez Kierkegaard»¹⁴¹.

A dificuldade, repetimos, não radica por assim dizer dentro dos limites do que se poderia designar como a esfera pessoal ou biográfica de Kierkegaard. O *espinho na carne* que, por exemplo, o terá conduzido ao rompimento do noivado com Regina

¹⁴⁰ Id., *ib.*, p. 126.

¹⁴¹ H2, p. 102.

Olsen, «poderia ter sido para outro um *nada* ou pouca coisa. Mas justamente Kierkegaard era esse para quem esse nada pôde ser assumido com uma paixão suficiente para o converter em *tudo*»¹⁴².

Detenhamo-nos para já no percurso que imediatamente sucede a esse nada que se transforma nesse tudo: não é decerto por acaso que, num outro texto dedicado às relações entre o pensamento de Kierkegaard e a obra de Fernando Pessoa, Eduardo Lourenço faz coincidir este período pós-noivado com o momento em que o pensador dinamarquês *encena* o seu “baile de máscaras”, sucedendo-se em catadupa o aparecimento de pseudónimos que são outra forma de nomear os autores-personagens: «A primeira grande obra de Sören Kierkegaard sai em Copenhague em 1843, sob o título, que recordará algo aos leitores de Unamuno, de *Ou isto... ou aquilo (Enter-Eller)*, mais conhecida como *A Alternativa*. Levava como subtítulo: *Um fragmento de vida publicado por Victor Eremita*. Este ‘solitário vitorioso’ é a primeira máscara do teólogo-poeta que assim abre passo à expressão torrencial de uma nova atitude ‘filosófica’ – se o conceito tem aqui cabimento – a mais tarde tão vulgarizada, com o epíteto de *existencial*. Como num verdadeiro baile de máscaras, durante três anos de labor intenso vão suceder a esse Victor Eremita outros confrades de pluma, igualmente misteriosos»¹⁴³. Entre esses “confrades de pluma” irá encontrar-se, como é bom de ver, Johannes de Silentio, personagem-autor de *Temor e tremor*, como já referimos.

Deixemos para mais tarde a confrontação realizada por Eduardo Lourenço entre a génese heteronímica de Fernando Pessoa e a verdadeira coreografia de máscaras elaborada por Kierkegaard, não sem deixarmos de nos referir à circunstância de que, no caso do pensador dinamarquês, «os seus numerosos heterónimos – às vezes, quase

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *FRB*, p. 100.

simples pseudónimos, estão ao serviço de uma estratégia superiormente concertada ou dirigida pelo ortónimo indiscutível, o próprio Kierkegaard»¹⁴⁴.

No que queremos, desde já, meditar é que, nesta obra em que se reflecte longamente sobre o sacrifício de Abraão, Kierkegaard tenha *nomeado* como seu personagem-autor Johannes de Silentio. Quanto a este ponto, parecem-nos importantes as considerações delineadas por Jacques Derrida, quando escreve que é compreensível «que Kierkegaard tenha eleito, para o seu título [*Temor e tremor*] o discurso de um judeu convertido, Paulo, no momento em que medita sobre uma experiência ainda judaica do Deus escondido, secreto, separado, ausente ou misterioso; esse mesmo que decide, sem revelar as suas razões, exigir a Abraão o gesto mais secreto e o mais impossível, o mais insuportável: oferecer o seu filho Isaac em sacrifício. Tudo isto se passa em segredo. Deus guarda o silêncio sobre as suas razões, Abraão também, e o livro não vem assinado por Kierkegaard, mas por Johannes de Silentio (...).

Este pseudónimo guarda o silêncio, diz o silêncio guardado. Como todos os pseudónimos, parece destinado a manter em segredo o verdadeiro nome *como* património, ou seja, o nome do pai da obra, na verdade, o nome do pai do pai da obra. Este pseudónimo, um entre todos aqueles que Kierkegaard multiplicou, recorda-nos uma evidência: uma reflexão que associa a questão do segredo à da responsabilidade dirige-se desde logo ao nome e à assinatura. Da responsabilidade pensa-se muitas vezes que consiste em agir e em assinar *em seu nome*. Uma reflexão responsável sobre a responsabilidade encontra-se à partida interessada em tudo o que pode acontecer ao nome na pseudonímia, na metonímia, homonímia, ao que possa ser *um verdadeiro nome*»¹⁴⁵.

¹⁴⁴ KP, p. 1.

¹⁴⁵ JACQUES DERRIDA, *Donner la mort*, op. cit. pp. 84-85 (sublinhado nosso).

Não nos compete como é óbvio, neste contexto, analisar o papel desempenhado pela problemática do *nome próprio*, tão pouco as relações com a problemática religiosa, na economia do discurso de Jacques Derrida. Interessa-nos, isso sim, na esteira do leitor, apaixonado e atento, que desde sempre tem sido Eduardo Lourenço, perceber como «em Kierkegaard é a ofuscante presença da Verdade, embora sob a forma de abismo e de quase Absurdo, que corta as pontes da comunicação humana e obriga os ‘espíões de Deus’ a revestirem-se da máscara (e do paradoxo) para restabelecer a existência humana na luz provocante do Absoluto»¹⁴⁶. Ou seja, a *encenação* dos personagens-autores realizada por Kierkegaard visa precisamente dar conta, através do que se costuma chamar uma *comunicação indirecta*, da irredutibilidade dos limites da linguagem para expressar a ambiguidade e o paradoxo que caracterizam a condição existencial do Homem. Precisemos melhor o que tomamos como decisivo: ao nomear, como personagem-autor de *Temor e tremor*, Johannes de Silentio, Kierkegaard não está apenas a chocar e/ou a divertir os seus leitores de Copenhaga. Está, também e sobretudo, a pôr em cena, através de um processo que poderíamos designar como *pedagógico*¹⁴⁷, «num discurso ao mesmo tempo poético e filosófico, que torna moderna uma outra ideia de Deus, não ideia de um Deus-verdade que se pode possuir, sobre o qual podemos ter um discurso, mas um Deus como limite objectivado da nossa

¹⁴⁶ KP, p. 6. Na versão do mesmo texto publicada em *Fernando Rei da Nossa Baviera* podemos ler que essa «ofuscante presença da Verdade (...) obriga os ‘espíões de Deus’ aos passos mais estranhos e extravagantes para restabelecer a existência humana na luz provocante do Absoluto», FRB, p. 140.

¹⁴⁷ Sobre a intenção pedagógica da encenação do *baile de máscaras* kierkegaardiano, leia-se mais uma vez Eduardo Lourenço: «Kierkegaard conheceu o mistério dessa Porta Aberta que é, para ele, cada Homem unido a Deus pelo abismo que dele o separa. Os outros é que o não conheciam e para ensiná-los, como bom pedagogo de verdades sepultas, revestiu as Máscaras que os apressados tomavam pelo Rosto.», KP, p. 7. De resto, é esta dimensão pedagógica que, num certo sentido, distancia o gesto do pensador dinamarquês da criação heterónima de Pessoa, a quem Eduardo Lourenço foi buscar a imagem da Porta Aberta: «Quem desta Alma fechada nos liberta?! Sem ver ouvimos para além da sala / de ser: mas como, aqui, a porta aberta?», FERNANDO PESSOA, “No Túmulo de Christian Rosencreutz”, *Poesias de Fernando Pessoa*, Col. “Poesia”, 11ª ed., Lisboa, Edição Ática, s/d, p. 256.

própria impotência»¹⁴⁸, a intrínseca ambiguidade da experiência da fé, tão bem ilustrada pelo drama sacrificial de Abraão.

Ora, o âmago dessa experiência paradoxal de Abraão situa-o Jacques Derrida precisamente na dimensão, poder-se-ia dizer *impotente*, do silêncio guardado pelo *Cavaleiro da Fé*. Escreve Derrida: «Abraão é uma testemunha da fé absoluta que não pode, nem deve, testemunhar perante os homens. Deve guardar o seu segredo. Mas o seu silêncio não é um silêncio qualquer. Poder-se-á dar testemunho em silêncio? Pelo silêncio?

O herói trágico pode falar, chorar, lamentar-se. Não conhece a ‘terrível responsabilidade da solidão (Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, p. 170)’. Agamémnon pode chorar e lamentar-se com Clitemnestra e Efigénia. ‘As lágrimas e os gritos apaziguam.’ Há aí uma consolação. Ora, Abraão não pode nem falar, nem partilhar, nem chorar, nem se lamentar. Permanece no silêncio absoluto»¹⁴⁹. E no mais absoluto silêncio irá permanecer quando for obrigado a responder. Se o não fizesse, se, perante a desesperada pergunta de Isaac, tivesse optado (ou, talvez mais *humanamente*, não pudesse ter deixado de optar) por uma resposta silenciosa, ou melhor, pelo silêncio como resposta, Abraão estaria, então sim, a violar o segredo divino. Mas, não. Abraão *responde não respondendo*¹⁵⁰.

¹⁴⁸ EDUARDO LOURENÇO, “A inteligência emocionada”, entrevista por Rui Eduardo Paes, *Diário de Lisboa*, Lisboa, 29/IV/1985, p. 21.

¹⁴⁹ JACQUES DERRIDA, *Donner la mort*, op. cit., p. 104.

¹⁵⁰ Continuamos a seguir aqui a interpretação de Jacques Derrida que nos parece particularmente certa e tocante, para além de sintetizar grande parte do essencial da leitura que Kierkegaard efectua da narrativa bíblica em *Temor e tremor*: «Abraão não pode nem falar, nem partilhar, nem chorar, nem se lamentar. Permanece no silêncio absoluto. O seu coração comoveu-se; desejaria consolar toda a gente, em particular Sara, Eleázaro e Isaac; desejaria abraçá-los antes de dar o último passo. Mas sabe que, nessa altura, os seus lhe diriam: ‘Porque queres tu fazer isso? A tal não és obrigado’, é possível encontrar uma outra solução, discutir, negociar com Deus. Ou, então, seria por eles acusado de dissimulação e de hipocrisia. Nada lhes pode dizer, portanto. Mesmo se lhes fala, nada lhes pode dizer. (...) Se falasse uma língua comum ou traduzível, se se tornasse inteligível avançando com as suas razões de uma força convincente, cederia à tentação da generalidade ética (...) Deixaria de ser Abraão, o único Abraão que mantém uma singular relação com o Deus único.», JACQUES DERRIDA, *Donner la mort*, op. cit., pp. 104-105.

Tentemos esclarecer este ponto: à pergunta de Isaac sobre onde estaria a rês para oferecer em sacrifício, «Abraão respondeu: “Deus providenciará quanto à rês para o holocausto (=sacrifício)”»¹⁵¹. Não mentindo e, ao mesmo tempo, não se calando, o *Cavaleiro da Fé* permanece, ainda assim, dentro dos limites do segredo absoluto.

Ora, como se poderá pensar (e até avaliar), de um ponto de vista ético, esta não-resposta de Abraão? Não será a ocultação da *verdadeira resposta* – e, em rigor, nem é disso que realmente se trata – um motivo suficientemente forte para olhar Abraão como o mais miserável dos criminosos? Por exemplo, será eticamente legítimo exigir a todos e cada um dos pais que tomem como modelo Abraão? E caso o não seja, como será possível ver no pai de Isaac um modelo a partir do qual se deveria deduzir um princípio ético, ou seja, uma norma, por definição, universalizável?

Detenhamo-nos ainda um pouco mais na análise que Derrida faz do *caso* Abraão-Johannes de Silentio: «Abraão não fala recorrendo a uma figura de estilo, fábula, parábola, metáfora, elipse, enigma. *A sua ironia é meta-retórica*. Se soubesse o que se iria passar, (...) então sim, teria razão para recorrer a uma linguagem enigmática. Mas a verdade é que não sabe. O que não significa, no entanto, que ele hesite. O não-saber não suspende, por um instante que seja, a sua própria decisão que se mantém categórica. O cavaleiro da fé deve não hesitar. Enfrenta a responsabilidade, entregando-se à solicitação absoluta do outro, para além do saber. Decide, mas a sua decisão não é guiada, nem controlada, por um saber. Esta é, com efeito, a condição paradoxal de qualquer decisão: não é possível deduzi-la de um saber da qual apenas seria o efeito, a conclusão ou a explicitação (...).

A decisão de Abraão é absolutamente responsável na medida em que responde, a partir de si mesmo, face ao absolutamente outro. Paradoxalmente, é também

¹⁵¹ Gn, 22, 8.

irresponsável na medida em que nem é guiada pela razão, nem por uma ética justificável aos olhos dos homens ou perante a lei de um tribunal universal»¹⁵².

Consideramos este ponto crucial. A decisão de Abraão não se suspende entre responsabilidade e não-responsabilidade. Se assim fosse, não há dúvida que a sua dramaticidade se atenuaria. A verdade é que, mergulhando numa instância que suprime as fronteiras da racionalidade jurídica, o *sacrifício* abrahâmico não pode ser, por assim dizer, *domesticado* pelas rédeas de uma discursividade que o consiga explicar. A coragem e a obstinação de Abraão – e sublinhemos de novo que a sua terrível viagem, com o insuportável peso do silêncio, «durou três dias e uma boa parte do quarto; e mesmo estes três dias e meio duraram infinitamente mais tempo do que os milhares de anos que me separam de Abraão»¹⁵³ – são, com certeza, dignas da maior admiração. Mas há um iniludível paradoxo que as habita. Ao não hesitar numa decisão absoluta, porque completamente entregue a uma alteridade que *transcende* os limites do saber, o Cavaleiro da Fé recusa – mas, mais do que isso, obriga a recusar – a tranquilidade que uma pacífica relação com a divindade a apologética teológica pretende oferecer.

Os efeitos em Kierkegaard são incalculáveis. «Como a tempestade, marchou contra a corrente do seu tempo e de todos os tempos (...). A sua exigência atemorizou os contemporâneos a quem pareceu demente e absurda. Se ela é demente e absurda não o deve a Kierkegaard mas à *loucura intrínseca do Cristianismo* que S. Paulo referiu com a maior sinceridade e a Cristandade tem tendência para repensar como simples imagem. Essa loucura não a admitiu Sören em palavras ou meros pensamentos: sacrificou-lhe o tempo, a razão, a vida e a consideração mundana»¹⁵⁴. É óbvio que o conceito de loucura não é cúmplice, neste contexto, de uma aceção, por assim dizer, patológica. Voltamos

¹⁵² JACQUES DERRIDA, *Donner la mort*, p. 109.

¹⁵³ SÖREN KIERKEGAARD, *op. cit.*, p. 144.

¹⁵⁴ *H2*, pp. 150-151.

a sublinhar que não é a biografia específica de Kierkegaard que ganha, por exemplo na perspectiva do leitor Eduardo Lourenço, uma importância determinante.

O que em Kierkegaard se toma como decisivo é a assunção que dos factos dessa biografia, incontornável evidentemente, o pensador e o *cristão* – mesmo que aquele nunca aceite considerar-se como tal – conseguiram fazer. Na verdade, «como não perdeu nunca de vista a exigência cristã jamais se pôde julgar autorizado a dizer-se *cristão*. Mas a sua obra e o seu combate clarificaram a atmosfera, desfizeram a imagem cómoda do Cristianismo, passaporte universal para todas as práticas do homem, amigas e inimigas. A sua genialidade específica foi a de tomar a sério alguma coisa que toda a gente dizia tomar a sério»¹⁵⁵.

Não é difícil imaginar a miríade de efeitos que a *travessia* encetada pelo jovem estudante de Filosofia pelos oceanos da existência kierkegaardiana deflagrou no seu caminho espiritual. Claro que a relação que Eduardo Lourenço (não-)mantém com o catolicismo – e designadamente, com a Igreja Católica portuguesa¹⁵⁶ – não assumiu nunca, pelo menos em termos tão declaradamente públicos, a dimensão de escândalo que alcançou o *fenómeno-Kierkegaard* na Copenhaga de meados do século XIX.

¹⁵⁵ Id., *ib.*, p. 151.

¹⁵⁶ Tal não deve significar que não exista um saudável relacionamento institucional entre a *figura* Eduardo Lourenço e alguns sectores intelectuais da Igreja Católica. Os múltiplos exemplos de colaboração, nas mais diversas actividades de cariz cultural (participação em colóquios e mesas-redondas, redacção de textos para revistas como a *Brotéria* ou a *Communio*, intervenção em actividades promovidas pela e na Universidade Católica), são disso mais do que suficientes comprovativos. Todavia, julgamos que o seu pensamento é muitas vezes visto, entre os elementos de alguns círculos do catolicismo português, como exageradamente *pessimista* e até desnecessariamente auto-questionador. Tomemos, a título de exemplo, o comentário de Xavier Pintado a uma conferência do nosso ensaísta: «Penso que o Professor Eduardo Lourenço nos deu uma visão, quanto a mim, excessivamente pessimista e praticamente sem esperança. Nós estamos numa sociedade, como todas as sociedades, com muitos problemas (...). Mas cada época tem as suas dificuldades e quase sempre as tem superado, não totalmente. (...) As soluções não vão ser fáceis, mas eu não tiraria esta conclusão negativa, que não temos soluções. Temos todos de nos empenhar nessas soluções. Vamos ter um período de transição difícil (...) [mas este comentário] era só para temperar um bocadinho [o tom negativista da conferência de Eduardo Lourenço]», XAVIER PINTADO, AAVV, *Actas da II Semana Social (Coimbra 1 a 4 de Dezembro de 1994, Coimbra, 1994, pp. 252-257*. Interessa-nos, como é notório, mais o tom do que propriamente o conteúdo temático da intervenção de Xavier Pintado, porque não é tanto de uma real discordância que se trata, mas, segundo cremos, uma *ligeira* falta de sintonia entre dois registos discursivos.

Ora, uma das razões para isso devemos tentar procurá-la no próprio Eduardo Lourenço que vive, também no modo como se deixa interpelar pelos outros, uma existência intensamente *mediada* pelos livros – arriscaríamos mesmo a dizê-lo: pela Literatura, atribuindo a este conceito uma significação mais lata do que aquela que a determina como um entre vários ramos das Humanidades. Relembremos como ele próprio disso nos dá conta: “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”.

Dir-se-ia que, em Eduardo Lourenço, a problemática religiosa foi deslocada através dessa mediação literária¹⁵⁷. O que não é o mesmo que afirmar, longe disso, que aquela se tenha convertido em tema acessório para o seu pensamento. Melhor: que o ensaísta tenha feito da experiência religiosa um *simples* objecto de contemplação teórica. Fazê-lo seria tudo menos levar o *acontecimento-Kierkegaard* a sério. Seria ser kierkegaardiano *anestesiando* Kierkegaard, como o Cristianismo teria procurado (procura?) anestésiar Cristo – se nos é permitido o exagero.

Por outro lado, há algo de específico no modo como, segundo Eduardo Lourenço, o Catolicismo português se (não-)pensa e até se (não-)escreve. Num estudo sobre a *poética* de Vitorino Nemésio, podemos descobrir este retrato não isento de mordacidade: «embora pareça estranho, tratando-se de povo tão ‘católico’ como o nosso, não é rica de seara mística relevante a já bem longa navegação da nossa espiritualidade. Isso se deve, sem dúvida, à candura um pouco rústica do nosso

¹⁵⁷ Parece-nos que uma boa forma de explicitar a mediação literária com a existência ou, até e talvez sobretudo, o diálogo com Deus, podem ser estas palavras saídas da pena de Geoffrey Bennington a propósito da obra de um filósofo que temos vindo a convocar com alguma insistência no decurso deste capítulo, Jacques Derrida: «Não é a partir do que se acredita compreender de Deus que nos propomos explicar a literatura, mas, sim, a partir do que aqui se chamará literatura que se poderia esperar compreender alguma coisa de Deus.», GEOFFREY BENNINGTON, “Derridabase”, GEOFFREY

catolicismo, ao reinado em *distraído aproblematismo* com que é pensado e vivido. Basta percorrer a *Antologia da Poesia Religiosa*, de José Régio, para nos darmos conta da fragilidade e, sobretudo, do conformismo que o tema religioso tem inspirado»¹⁵⁸. Salta à vista a ideia segundo a qual, na cultura, no pensamento e na poesia portugueses, não se vislumbra uma tradição ou até gestos pontuais que se possam comparar às fulgurações existenciais de um Kierkegaard. Antes se observa que, acrescenta Eduardo Lourenço, «a ‘oração’ ou a ‘meditação’ lusíada se endereça, quase sem excepção, a um ‘Deus fácil’, não por sê-lo, claro está, mas pela facilidade que se outorgam os que mais o falham, que o aludem através dessas litánias sem conteúdo abissal e fulgurante, quando se pensa que nessa ‘oração’ se visa menos o mistério de Deus que o nosso próprio que lhe é consubstancial»¹⁵⁹. É bem possível que seja legítimo descortinar nesta passagem – que evoca irresistivelmente algumas da lavra kierkegaardiana – um certo exagero. O próprio Eduardo Lourenço não se encontra desatento à possibilidade de que essa leitura seja efectuada.

A questão poderá, todavia, ser outra: ao sublinhar como uma certa “cultura de ladaíinha” entretém uma fatia incontornável da interrogação – e, em rigor, tal termo revela-se aqui injustificado – poética portuguesa, Eduardo Lourenço visa sobretudo pôr em relevo uma *essencial desatenção* (a terminologia utilizada é “*distraído aproblematismo*”) em que o *pensamento português*, no sentido amplo do termo, vive na sua relação com a experiência religiosa. O que, bem vistas as coisas, não é senão uma *essencial desatenção* à existência entendida como *meta-problemática*. Ora, é também

BENNINGTON; JACQUES DERRIDA, *Jacques Derrida*, Col. “Les Contemporains”, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 168.

¹⁵⁸ TP, pp. 169-170.

¹⁵⁹ Id., *ib.*, p. 170.

esse «um facto que releva de um mais genérico comportamento nacional, o de *viver* mais a sua existência do que *compreendê-la*»¹⁶⁰.

Talvez que uma das raras excepções dessa tranquilidade “à beira-mar de Deus” *plantada*, embora seja justo lê-la mais como uma interpelação, que é simultaneamente um sintoma e um diagnóstico, do que afinal uma verdadeira excepção, constitui o caso exemplar que irá proporcionar esta tão certa expressão de Eduardo Lourenço que recuperámos para epígrafe deste capítulo¹⁶¹.

Poderíamos talvez acentuar que, ao se sentirem “tranquilos à beira-mar de Deus”, de algum modo os portugueses deveriam poder descobrir o mesmo *descanso* em relação à sua existência. Não o fazendo, ou não o podendo fazer, é a própria familiaridade com o religioso que começa a embaciar-se na sua suposta natureza cristalina.

Não espanta, portanto, que Eduardo Lourenço consiga entrever na nossa poesia contemporânea não só um «‘exercício espiritual’ (...), mas *a autêntica mística de um tempo que a não comporta*»¹⁶².

Será demasiadamente arriscado incluímos em *tal mística* a aventura ontológica, porque enraizada «no seu sentimento radical do *mistério*, na sua consciência da opacidade absoluta do ser e mesmo do *Ex-istir*, enquanto dado bruto, original, incontornável»¹⁶³, protagonizada por Fernando Pessoa e a sua produção literária? Julgamos que não e é disso que procuraremos tratar em seguida.

¹⁶⁰ *LS*, p. 65.

¹⁶¹ Cf. ANTÓNIO ALÇADA BAPTISTA, *Peregrinação Interior. Vol. I. Reflexões Sobre Deus*, Lisboa, Moraes Editores, 1971. Trata-se de um livro que, entre muitos outros méritos, constitui o pretexto para Eduardo Lourenço elaborar um penetrante escrito sobre as relações entre o catolicismo e a cultura portuguesa. Cf. *CS*, pp. 150-157.

¹⁶² *TP*, p. 171.

¹⁶³ EDUARDO LOURENÇO, “O Jogo de Pessoa”, *Via Latina. Forum de confrontação de ideias*, publicação não periódica, Coimbra, Direcção Geral da Associação Académica de Coimbra, Fevereiro 1990, p. 39.

III

A Ontologia Negativa em Fernando Pessoa

«O estatuto próprio do espírito moderno (...)
é o da *consciência explodida*. Dela
nos ofereceu Fernando Pessoa
uma das mais trágicas e geniais visões.»
EDUARDO LOURENÇO,
“Fernando Pessoa ou o estrangeiro absoluto”.

«De certo modo, os homens inventaram
a máscara antes do rosto,
o exterior antes do interior,
o mundo antes do eu.»
EDUARDO LOURENÇO,
“Kierkegaard e Pessoa ou
as Máscaras do Absoluto”.

«Pode até dizer-se que há um
Pessoa-Lourenço como
há um Hölderlin-Heidegger.»
EUGÉNIO DE ANDRADE,
“Palavras menores
para um escritor maior”.

3.1. Para uma nova exegese da poética dos *heterónimos*

Se, por um lado, há uma indesmentível proximidade entre as figuras de Kierkegaard e de Fernando Pessoa, a verdade é, que, por outro, a leitura esboçada por Eduardo Lourenço da constelação heteronímica do autor da *Ode Marítima* não cessa de nos advertir para o modo como tal mecanismo de implosão do poeta, entendido como sujeito constituinte do objecto literário, se vai distinguir, de um modo decisivo, «da mais comum *pseudonímia*»¹⁶⁴. Importa, destarte, renunciar à tentação de confundir a heteronímia pessoana com o “baile de máscaras” levado ao palco de Copenhaga por Kierkegaard. E forçoso se torna sublinhar que entre ambas as *aventuras* se desenrola uma essencial heterogeneidade¹⁶⁵, porque «há entre elas uma diferença de estatuto, por conseguinte, de significação. O autor [no caso da heteronímia] não esconde um *mesmo texto* sob nomes diferentes; ele é *vários autores* apenas e na medida em que é *vários textos*, isto é, textos que exigem vários autores»¹⁶⁶.

Ora, é ao tomar em consideração a irredutível *pluralidade* textual, pelo menos como a consegue entrever na produção poética de Pessoa, que funda Eduardo Lourenço a possibilidade de, concedendo ao tema dos heterónimos uma indiscutível relevância, perspectivá-lo segundo um ponto de vista que, nas suas próprias palavras, se distingue

¹⁶⁴ PR, p. 25.

¹⁶⁵ De resto, convém lembrar que, no próprio interior do universo pessoano, essa heterogeneidade sempre foi muito claramente sublinhada. Recorde-se o que o próprio poeta escreveu na sua famosa “Tábua Bibliográfica” em que, curiosa mas não menos significativamente, fala de si mesmo como se fosse *outro*: «O que Fernando Pessoa escreve pertence a duas categorias, a que poderemos chamar *ortónimas* e *heterónimas*. Não se poderá dizer que são *anónimas* e *pseudónimas*, porque *deveras* o não são. A obra *pseudónima* é do autor em sua pessoa, salvo no nome que assina; a *heterónima* é do autor fora de sua pessoa, é de uma individualidade completa fabricada por ele, como seriam os dizeres de qualquer personagem de qualquer drama seu.», FERNANDO PESSOA, “Tábua Bibliográfica”, *presença*, n.º 17, Coimbra, Dezembro de 1928. Texto reimpresso in *Obras em Prosa de Fernando Pessoa. Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas*, (Introdução, organização e notas de ANTÓNIO QUADROS), Col. “Livros de Bolso”, n.º 466, Lisboa, Publicações Europa-América, 1986, p. 250.

¹⁶⁶ PR, p. 25.

por ser *não-humanista*. Ou seja, visa-se pensar a problemática heteronímica a partir do que *os próprios textos dizem*, sejam eles os poemas-heterónimos, sejam eles as *explicações* apresentadas pelo próprio poeta, desde logo a famosa carta dirigida a Adolfo Casais Monteiro, ou até por *interposto* heterónimo (relembre-se, por exemplo, a evocação de Álvaro de Campos sobre o *seu* Mestre Caeiro) e já não desde uma *imagem* forjada segundo o que os textos supostamente *quererão dizer*; ou seja, marca-se a diferença em relação a uma metodologia interpretativa que subordina a poesia ao poeta: é o caso da leitura que se efectuou, por exemplo, do *autor* de “O Guardador de Rebanhos” em que, aos olhos de parte da crítica, «se operou uma osmose fatal entre o que ele diz e o que ele é»¹⁶⁷.

Daí que sobre a constituição do *drama em gente* pessoano a tese que, logo em *Pessoa Revisitado*, se anuncia, expressa-a o seu autor em termos perfeitamente inteligíveis, quando escreve que os «heterónimos não têm outra realidade que a *poesia que são*»¹⁶⁸. Quer isto dizer que tudo o que seja tomar os *poetas*-heterónimos como outra coisa que não *produção textual* significará, do ponto de vista de Eduardo Lourenço, mergulhar no «equivoco original – sem cessar reassumido»¹⁶⁹ – que tem estruturado todas as aproximações (e, no mesmo lance, todas as omissões) da questão heteronímica, segundo o qual se pretendeu «tomar Caeiro, Campos e Reis como *fragmentos* de uma totalidade que convenientemente interpretados e lidos permitiriam reconstituí-la ou pelo menos entrever o seu perfil global»¹⁷⁰. Ao querer desviar-se deste trajecto que sempre associou a um malogro, irá Eduardo Lourenço tentar architectar os fundamentos daquilo a que ele mesmo, mais tarde, irá chamar a *Crítica-outra* que o acontecimento-Pessoa veio a tornar inadiável.

¹⁶⁷ Id., *ib.*, p. 38.

¹⁶⁸ Id., *ib.*, p. 32.

¹⁶⁹ Id., *ib.*, p. 33.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

Essa Crítica-outra deverá justificar o seu nome por dois motivos. O primeiro, que é o mais óbvio e cujos principais passos seguidamente pretendemos recensear, prende-se com a ruptura que com ela se visa operar relativamente à recepção crítico-literária da obra de Pessoa. Mas um segundo motivo, decerto não menos importante, repousa na convicção segundo a qual a multiplicidade e a importância dos efeitos que a *genialidade* dos textos de Pessoa arrasta consigo deslocará os *seus leitores* para uma instância que porventura dificilmente se poderia classificar ainda como *ingenuamente* crítica (passe o aparente paradoxo da expressão), no sentido em que ficam hipotecadas as hipóteses explicativas de leituras que queiram *dar a perceber* o texto, na sua intrínseca dramaticidade, a partir de um ponto de vista que lhe seja exterior. Não surpreenderá ninguém que, estando os dados lançados deste maneira, a perspectiva apresentada por Eduardo Lourenço adquira, desde o início, contornos irremediavelmente polémicos.

De facto, já em *Pessoa Revisitado*¹⁷¹, é visível o modo como Eduardo Lourenço intenta começar a demarcar-se, através de um processo que se pretende inequívoco – ainda que nem por isso menos propício àquilo a que o autor chamará, alguns anos volvidos, «desleituras»¹⁷² –, do que toma como sendo genericamente interpretações

¹⁷¹ Esta é a altura, parece-nos, para sublinhar que se trata de um texto que toma como ideia central uma conferência proferida no *Círculo Cervantes* de Nice, em Maio de 1967. Todavia, importa sublinhar que a *irrupção*-Pessoa no percurso intelectual de Eduardo Lourenço, encontrando confessadamente a sua origem durante os anos Quarenta, foi começando progressivamente a manifestar-se entre estas duas balizas temporais. *Pessoa Revisitado* é ainda assim um dos raros estudos sistemáticos que Eduardo Lourenço até hoje publicou, pelo que – cremos – justifica, para além da sua intrínseca importância, uma atenção mais pormenorizada.

¹⁷² No texto que desempenha o papel de prefácio à 2ª edição de *Pessoa Revisitado*, Eduardo Lourenço esclarece, entre outras coisas, o motivo que o levou a rebaptizar a obra com uma ligeira alteração, pelo que em tal edição o volume aparece intitulado como *Fernando Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente* (Lisboa, Moraes Editores, 1981). Tal modificação decorre de uma outra «deliciosa metamorfose» – a expressão é do próprio Eduardo Lourenço – que, segundo tudo o leva a crer, foi involuntariamente operada no nome original do livro por um júri que lhe atribuiu um misterioso prémio. Recorda o surpreso autor: «Saiu este livro em plena crise anunciadora da viragem política que um certo Abril coroar de flores equívocas. Mesmo no Inverno era Primavera, mas nem por isso os tempos corriam (felizmente) propícios para os manes de um poeta de génio. *Pessoa Revisitado* ficou então eclipsado pelo merecido sucesso de um desses textos que são ou fazem História antes de ser escrita. Com esse sacrifício me regozije. Apesar desse percalço, não sei se em pleno Inverno radioso, anterior à Revolução, se logo após, foi-lhe atribuído um prémio... Ainda hoje [este texto foi escrito em Vence a 7

humanistas da poética pessoana que, por sua vez, pretendem instituir-se como chaves para desvendar a famosa problemática dos heterónimos¹⁷³.

O que se entenderá aqui por Humanismo, visto como denominador comum das interpretações sobre Pessoa em relação às quais Eduardo Lourenço se mostra tão reservado, para não dizer abertamente discordante? Todas essas interpretações – e assim se plasma o seu Humanismo – «*interrogam* Pessoa, todas põem ao poeta e à sua criação *questões* que são mais delas que dele, todas o convocam com um máximo de boa

de Novembro de 1980] ignoro o nome dos generosos juizes, a data e as circunstâncias de tão banal acontecimento. Menos banal foi ter recebido três anos mais tarde a notícia dele em breve carta anunciando-me não sei que vaga recompensa a receber como autor de *A Pessoa Revisitada*. O lapso de tempo, o júri entretanto evaporado (arrependido?), a peripécia revolucionária explicam sem dúvida a deliciosa metamorfose de um título. Espero que Pessoa tenha achado justa a punição que todos os críticos merecem só por sê-lo. Eu achei-lhe graça, naturalmente. Compreendi então que o óbvio e pessoano título contribuía talvez tanto como as circunstâncias para o acidentado percurso e o êxito modesto deste ensaio. Por isso, agora muito pedagógica e complacentemente o traio, menos para frutuosa colheita minha que para louvor e compreensão de Pessoa, pois para isso, no fim de contas, o escrevi.», *PR*, pp. 13-14.

Curiosamente, na sua 3ª edição da obra, da qual temos vindo a fazer todas as citações do livro a que nos temos vindo a referir, Eduardo Lourenço *repesca*, por assim dizer, o título original, ao mesmo tempo que adianta que se trata de um livro que «nunca coube muito bem no caudal da primeira grande vaga da crítica pessoana, de intenção e quadro universitário e, talvez por isso, o deixei flutuar no terreno vago do ensaísmo, de onde nunca sairá. Escrito em três semanas para me libertar de Pessoa, libertando-o das sombras que para mim o encobriam, este ensaio nada tem de pedagógico. É um livro de paixão, um romance de romancista imaginário por conta de Pessoa, antes que autênticos romancistas o convertessem na ponte das suas criações. A esse título não poderia, nem pode, ser *actualizado*. Para isso teria de ser escrito à luz das novas leituras, ou contando com elas. Não é o meu propósito. Tal como é, está no *seu tempo* e, nessa perspectiva, vinte a mais de invisibilidade, por culpa própria, não têm importância alguma. Ou a que têm só cabe aos leitores julgá-la.», *Id., ib.*, p. 12.

Por outro lado, parece-nos extremamente significativo que, Eduardo Lourenço, num escrito que virá a servir de introdução à publicação da sua correspondência com o poeta e crítico (e grande especialista de Pessoa, como por diversas vezes Eduardo Lourenço o não deixará de sublinhar) Jorge de Sena, não deixe de lamentar, mais do que uma eventual *desleitura*, a não leitura (ou melhor, a não manifestação dessa leitura) que este teria feito de *Pessoa Revisitado*: «Nem sempre pude ou calhou que lhe enviasse um eco da emoção ou das interrogações que o seu último livro de poemas ou ensaio me suscitara. Certamente isso o magoaria ou espantaria mais que o inverso silêncio ocasional a respeito da rara escrita pública do seu interlocutor. Desses silêncios nunca estranhei nenhum, excepto o relativo a *Pessoa Revisitado*. Talvez desacordo que generosamente não desejou manifestar. Ou apenas, mais simplesmente, uma interrupção natural, filha do acaso, numa correspondência que, como aliás quase sempre sucede, foi também – e talvez sobretudo – um cruzamento amigo de dois monólogos diversamente orientados.», EDUARDDO LOURENÇO, “Carta para ninguém”, *Eduardo Lourenço/Jorge de Sena. Correspondência*, (Org. de SENA, Mécia de), Col. “Biblioteca de Autores Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1991, pp. 10-11.

¹⁷³ Um bom exemplo do modo como o próprio Eduardo Lourenço avalia o papel da sua interpretação no âmbito da exegese da questão heteronímica podemos encontrá-lo num depoimento que é concedido por ocasião do I Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos, realizado de 3 a 5 de Abril de 1978, na cidade do Porto. Ao ser interrogado sobre a génese dos heterónimos, declara Eduardo Lourenço: «A minha explicação heteronímica distingue-se das que a precederam por este facto: tentar explicar a literalidade dos heterónimos. Porque é que o texto de Caeiro é aquele texto, porque é que o texto de A. de Campos é o texto que conhecemos de A. de Campos. Dei-me conta, ao contrário de toda a interpretação anterior, que Fernando Pessoa, consciente ou inconscientemente, tinha procedido a uma *mise-en-scène*,

consciência diante da instância crítica»¹⁷⁴. Quase que seríamos levados a dizer, sem com isto querer ironizar excessivamente, que esta *grelha de leitura* humanista se estriba numa desatenção essencial ao programa literário de André Gide, para quem «C'est avec les beaux sentiments qu'on fait la mauvaise littérature»¹⁷⁵. A verdade é que não faz realmente sentido exigir que o poeta *justifique* a sua poesia como quem faz uma declaração de rendimentos¹⁷⁶. Por isso, é de uma autêntica separação das águas que se trata quando Eduardo Lourenço evidencia o que julga serem os limites do paradigma clássico da recepção crítica do autor de *Chuva Obliqua*. Em tal paradigma, «é Pessoa quem deve prestar contas a propósito da sua *estranheza*, tida 'a priori' como qualquer coisa de que o autor se deve justificar. Curiosamente (mas não é assim com toda a crítica humanista?) a interrogação literária subentende um horizonte de *moralistas* e é o *nilismo* de Pessoa – ou o que o seus críticos assim baptizam – que deve responder diante do tribunal da Sinceridade, da Ordem Moral, da Ordem Ideológica»¹⁷⁷.

Quem, como Eduardo Lourenço, afirma o que acabamos de citar não hesita em distanciar-se das aproximações críticas à poesia de Pessoa realizadas por *leitores* tão abalizados como João Gaspar Simões, Jacinto do Prado Coelho e Mário Sacramento que, mesmo assim, não irão nunca deixar de merecer, até de um modo tão explícito que não é, muitas vezes, entendido como tal, a sua admiração sincera.

não direi irónica, mas que consiste em dar falsas pistas.», HELENA VAZ da SILVA, “Fernando Pessoa revisitado no Porto por Alexander”, *Opção*, n.º 103, Lisboa, 13/IV/1978, p. 51.

¹⁷⁴ *PR*, p. 27.

¹⁷⁵ Por curiosidade devemos referir que recolhemos a citação exacta a partir da lição heideggeriana que, de certo modo, vai ainda mais longe: «Esta frase de André Gide não vale apenas para a literatura, vale ainda mais para a filosofia. Os sentimentos, mesmo os melhores, não pertencem à filosofia.», MARTIN HEIDEGGER, “Qu'est-ce que la philosophie”, *Questions I et II*, Col. “Tel”, n.º 156, Paris, Éditions Gallimard, 1968, trad. do alemão de Kostas Axelos e Jean Beaufret, p. 318.

¹⁷⁶ Sobre esta temática julgamos lapidares as considerações tecidas por Eduardo Lourenço em contexto só na aparência distinto: «A única contradição mortal de um poeta e da sua poesia só pode consistir na presença de um elemento que impeça aquilo que se oferece como poema de realmente o ser. Sendo *poema*, está por essência ao abrigo de toda a contradição por estar fora dela ou tão dentro que não há fora para ela. Não o sendo, como é possível criticá-lo *enquanto* poesia? Esta crítica ideológica enganar-se na porta. Quando muito pode passear-nos pelos portais escancarados da Lógica. Mas foi esta porta demasiado larga que o poeta recusou para existir.», *SFPNR*, p. 45.

¹⁷⁷ *PR*, p. 27.

Na sua heterogeneidade indiscutível, essas leituras que, já à época da primeira edição de *Pessoa Revisitado* (ou até antes disso) sobressaíam como *clássicas*, enfermam de uma mesma dificuldade: precisamente a de tentar encerrar o universo poético de Pessoa numa explicação que reduzisse a uma (artificial?) *normalidade* a sua estranheza, dentro das fronteiras de uma justificação cuja origem e sentido habitassem um território exógeno ao texto literário propriamente dito.

Assim, recorrendo João Gaspar Simões a um registo *psicologizante*, invocando Jacinto do Prado Coelho uma *unidade literária*, porque estribada em constantes estilísticas desvendadas pelo que ele mesmo chama “crítica imanente”, na *diversidade* de cada um dos heterónimos e descobrindo Mário Sacramento uma luminosidade hermenêutica procedente do núcleo sociológico de onde teria emanado esta criação poética, visavam, todas estas tentativas, ainda que por diversos caminhos, *resolver* o chamado *caso* Pessoa.

a) A leitura *psicologizante* de João Gaspar Simões

João Gaspar Simões foi não só o primeiro biógrafo de Fernando Pessoa, como durante muitos anos foi o biógrafo de Fernando Pessoa¹⁷⁸. Trata-se de uma biografia, cuja minúcia só pode ser comparável à polémica suscitada pela ousadia das *explicações* (o termo não é excessivo, tanto mais que esteve para merecer honras de título) do *caso* Pessoa, que não hesita em fazer avançar. Desta obra efectuaram-se sucessivas reedições, cada uma delas apresentando sempre um novo prefácio: a 2ª ed. em 1971, a 3ª em 1973 e, pelo menos, a 4ª em 1980, altura em que o autor finalmente se pronuncia, através de um elogio não isento de equívocos, sobre *Pessoa Revisitado*. Registe-se,

¹⁷⁸ CF. JOÃO GASPAR SIMÕES, *Vida e Obra de Fernando Pessoa (História de uma Geração)*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1952.

contudo, que já numa recensão crítica a este livro de Eduardo Lourenço, dada à estampa nas páginas do *Diário de Notícias*, João Gaspar Simões parece, de algum modo, lamentar que o autor [Eduardo Lourenço] não tenha tomado em linha de conta as explicitações de alguns aspectos menos congruentes da sua biografia de Pessoa e que os sequentes prefácios (respectivamente de 1971 e de 1973), teriam vindo senão a dissipar, pelo menos a diminuir. Assim, escreverá Gaspar Simões: «a minha visão de Pessoa na obra em causa, ao contrário do que os ‘ingénuos imaginaram’ (palavras de Eduardo Lourenço a páginas 229 do seu *Pessoa Revisitado*), ‘está longe de ser de ordem biográfica’, antes pelo contrário, pressupõe, do princípio ao fim, ‘um juízo estético perfeitamente articulado’, tão-pouco pode entender-se como afectado por ‘incoerências de pormenor’». Essas ‘incoerências’, se ‘incoerências’ há na primeira edição da *Vida e Obra*, muito se atenuaram na segunda e terceira edições da referida *Vida e Obra*¹⁷⁹.

O que nos parece exagerada é a leitura que Gaspar Simões faz do ensaio de Eduardo Lourenço, designadamente quando se refere ao que aí é dito «sobre a natureza e a origem dos heterónimos (...) dos três pontos de vista em discussão – o de Jacinto do Prado Coelho, o de Mário Sacramento e o meu –, ao meu, atrevo-me a afirmar, Eduardo Lourenço confere, senão mais acertadas raízes, pelo menos mais íntimas afinidades com o seu próprio. Aquele apocalíptico escândalo de 1951 – o da tese freudiana do meu livro – surge, agora, no *Pessoa Revisitado*, como algo de tão naturalmente implícito (...) que já nem é necessário referi-lo como escândalo»¹⁸⁰. Tal exagero torna-se, aos nossos olhos, manifesto se atentarmos no que se poderá inferir de uma nota, (estranhamente?) ignorada por Gaspar Simões, de *Pessoa Revisitado* em que se lê: «Para nós o escândalo [provocado pela interpretação psicanalítica de Gaspar Simões] é fundamentalmente de

¹⁷⁹ JOÃO GASPAR SIMÕES, “Recensão crítica a ‘Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente’, *Diário de Notícias*, Lisboa, 27/VI/1974, texto reimpresso in *Crítica V. Críticos e ensaístas contemporâneos (1942-1979)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 558.

¹⁸⁰ Id., *ib.*, p. 559.

ordem estética. Baste como arquétipo de todos, a sua opinião sobre a *Ode Marítima* – um dos mais grandiosos e profundos poemas de que pode orgulhar-se a língua portuguesa – relegado por G. Simões para o inferno da *mistificação verbal*¹⁸¹.

Mais tarde, num texto que aparece como prefácio à 2ª edição de *Pessoa Revisitado* e a que já nos referimos, Eduardo Lourenço reforçará esta irreduzível incompatibilidade de interpretações do universo pessoano, quando vier a escrever: «Sob o modo ‘psicanalítico’ – julgado mais complexo ou subtil que o famoso de João Gaspar Simões – a minha interpretação, além de não elidir a armadilha do ‘psicologismo’, reforçá-la-ia». E prossegue o nosso ensaísta: «contrariamente ao que se escreveu, o essencial da minha leitura não se resume a essa temática psicanalítica enquanto simples refinamento da já utilizada por João Gaspar Simões. Mais estranho ou apenas inexacto é ainda afirmar que faço desempenhar à *ausência do Pai* a função explicativa genérica que João Gaspar Simões na sua célebre biografia atribui à ‘ausência da Mãe’ ou à sua ‘traição’. Basta reler o que escrevi para notar como é imprópria uma tal ‘desleitura’. No meu ensaio só se alude à hipótese de uma misteriosa culpabilização (autoculpabilização) relacionada com o complexo erotismo de Pessoa. Tudo mais é extrapolação sem fundamento. O essencial de *Pessoa Revisitado* – e tive a sorte de ser compreendido assim por alguns críticos de renome – nada tem a ver com a maior ou menor eficácia dessa hipótese de ‘culpabilização’ enquanto dado psicológico (superficial ou profundo), mas com a sua produtividade enquanto elemento capaz de introduzir uma coerência temática estrutural na visão poética de Fernando Pessoa, textualmente verificável. Todavia, bem mais importante que o esclarecimento ‘psicanalítico’ dessa temática – sempre conjectural – é o esclarecimento do mecanismo criador de Pessoa, em particular aquele que pode ser confirmado irrefutavelmente ao nível do texto. *Se de psicanálise se trata é de psicanálise do texto e não do sujeito criador dele*. O processo

¹⁸¹ PR, pp. 239-240.

heteronímico recebe, assim, pela primeira vez, uma interpretação *não-psicologista*, e essa interpretação foi-me imposta por uma *nova* leitura dos poemas através das quais se operou a passagem do Pessoa à heteronímia representada por Caeiro, Reis e Campos. *Bastou ler o que está nos poemas para descobrir a séria ‘comédia’ heteronímica, quer dizer a sua intrínseca intertextualidade»*¹⁸².

b) A leitura *imanentista* de Jacinto do Prado Coelho

Se a João Gaspar Simões se fica a dever a primeira biografia de Fernando Pessoa, não é menos exacto que Jacinto do Prado Coelho, com o seu estudo *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*¹⁸³, introduziu o poeta dos heterónimos na esfera restrita da Universidade portuguesa.

Apesar da *essencial discordância* entre os dois autores, sobre este estudo não deixará Eduardo Lourenço de escrever o seguinte: «foi através da obra de Jacinto do Prado Coelho (...), que viria a tornar-se numa referência clássica dos estudos universitários sobre ele [Fernando Pessoa], que se cumpriu o rito de passagem da marginalidade cultural para o reconhecimento institucional. Com ela, o poeta fora-da-lei de 1915, ainda símbolo inquietante do *modernismo* – sobretudo no ‘travestimento’ de Álvaro de Campos –, entrava, finalmente na *Universidade*. Na época, entre nós, este tipo de promoção cultural – e já um pouco cultural – não era corrente. Em Coimbra, por exemplo, uma tese universitária desse tipo seria mal acolhida. Assim, com Jacinto do Prado Coelho e a consagração universitária, Pessoa torna-se um *autor sério*. (...) O seu ensaio é a primeira tentativa de *objectivação* cultural de Pessoa e da sua poesia, a sua tomada de consideração enquanto texto obviamente estilizado, de que se tenta elucidar

¹⁸² Id., *ib.*, pp. 13-14 (sublinhado nosso).

a lógica da organização e as suas contradições. Jacinto do Prado Coelho debruça-se sobre ele para reconduzir à unidade a sua aparência plural. É, de algum modo, uma perspectiva *exterior*, mas que se revelará extremamente fecunda»¹⁸⁴.

Em relação à aludida, e realmente essencial, discordância entre Eduardo Lourenço e Jacinto do Prado Coelho, que não interditou, como em muitos outros casos, a recíproca admiração, pensamos ser curioso sublinhar um comentário crítico pelo Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa na sequência da publicação de um artigo, “Kierkegaard e Pessoa ou a comunicação indirecta”, a que, no capítulo anterior, já nos referimos. Esta *quase polémica*, vinda a lume nos Suplementos Literários do *Diário de Lisboa* e de *A Capital*, não deixa de ser, em nosso entender, significativa. Tentemos reconstituir o que de decisivo nela se encontra em jogo. Começa Eduardo Lourenço por se referir à *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa* nos seguintes termos: «A criação heteronímica exprime *ao mesmo tempo* (e isto em excesso se esqueceu) *a impotência radical de conceber e exprimir a Unidade e a tentativa de se aproximar dela sob a forma de unidades diferentes mas que só por ela e nela têm sentido*.

Aparentemente, foi isto já dito e serviu até de tema a uma famosa tese universitária. Sem menosprezo dos méritos próprios de um trabalho que, não por acaso, se tornou ‘clássico’, nós entendemos de uma outra maneira as relações da ‘unidade e diversidade’ na poesia de Fernando Pessoa (...). Para o Professor Prado Coelho – e na esteira de certas indicações de Gaspar Simões – a heteronomia é, fundamentalmente, uma *ocultação*, e mesmo um *fingimento*, da parte de Fernando Pessoa. Como, porém, um homem não se esconde tanto como o desejaria, compete ao crítico descobrir o Pessoa autêntico sob tanta máscara, ou ficção. Este pressuposto do prof. Prado Coelho

¹⁸³ JACINTO DO PRADO COELHO, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, Revista do Ocidente, 1949. Utilizamos a 10ª edição: Lisboa, Editorial Verbo, 1990.

suscitará uma investigação psicológica cuja conclusão é fácil de adivinhar. Aceitando como hipótese essa vontade e projecto de *ocultação* não foi difícil ao ilustre crítico denunciar ‘incoerências’ várias na sua realização ou descobrir afinidades tão gritantes entre os ‘diversos’ heterónimos destinados ao nosso engano, que a conclusão se impõe de uma falência do propósito por parte do Poeta. Através da ‘diversidade’, empiricamente aceite, o crítico descobre o fio da ‘unidade’, dessa unidade que a heteronomia tinha por função *ocultar*. Essa unidade será menos de conteúdo – nesse capítulo o prof. Prado Coelho explicita sobretudo as ‘incoerências’ ou ‘contradições’ dos heterónimos – que de tiques estilísticos, imagens, através das quais o incorrigível *fingidor* oferece ao seu analista a possibilidade de o desmascarar. Não há dúvida que certas declarações de Pessoa, quando de todo se separam do contexto ou da transcendental e dialéctica ironia que nunca o abandonou, podem emprestar uma justificação a esta caça e descoberta de uma ‘Unidade’, para nós, sem o verdadeiro objecto. Em primeiro lugar, porque a poesia de Pessoa (a poesia de cada heterónimo ou do conjunto deles) *supõe e institui uma consciência decaída, como que expulsa para sempre da Unidade*. Como poeta Fernando Pessoa dá corpo e voz a um abismo aberto e nunca fechado que é a consciência de si incomensurável e heterogénea à verdadeira realidade. Em segundo lugar, porque esse sentimento de ‘queda’, dentro do qual nasceu como poeta e que ele reconhece como ‘queda’ é, ao mesmo tempo, *a mais pura e terrível manifestação da existência dessa Unidade*. Por isso, só no domínio das aparências e numa perspectiva psicológica que justamente o universo de Pessoa recusa, é que a questão da ‘unidade e diversidade’ tal como o prof. Prado Coelho a pôs e brilhantemente resolveu, oferece realmente sentido»¹⁸⁵.

¹⁸⁴ FRB, p. 27.

¹⁸⁵ KP, p. 6.

A extrema elegância com que Eduardo Lourenço apresenta a sua leitura da interpretação avançada por Jacinto do Prado Coelho para *solucionar* o “drama em gente” pessoano não pode deixar de contrastar com a violência do veredicto que dessa leitura inevitavelmente se extrai. Com efeito, o brilho da solução engendrada pelo autor de *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa* apenas resplandece porque, num certo sentido, falha o seu alvo. Por outras palavras, tudo seria pacífico se não se tratasse da aventura poética de Fernando Pessoa.

Neste contexto, não pode espantar o tom vigoroso da réplica de Jacinto do Prado Coelho: «Assumi em *Diversidade e Unidade* uma posição antipsicologista, no sentido em que o psicologismo se integra no biografismo. Daí a sensível distância a que o meu ensaio se encontra do livro (posterior, note-se) de Gaspar Simões. Não, o objecto do meu estudo nunca foi a psicologia dum cidadão, correspondente comercial e escritor, chamado Fernando Pessoa. Foram os textos literários, foi a personalidade literária (e nessa medida humana) que me propus dilucidar – a personalidade literária que está na obra, que se configura nas palavras da obra (...). É pena. Por momentos cheguei a esperar que o dr. Eduardo Lourenço nos trouxesse uma interpretação francamente renovadora do ‘enigma’ dos heterónimos. Afinal, o que nos dá, no seu artigo do *Diário de Lisboa*, pouco adianta em relação a interpretações anteriores como as de Octávio Paz, Alain Bosquet, Robert Bréchon e outras, inclusive a minha... O fenómeno da heteronímia encarado como nostalgia e demanda da Unidade – é o que já se sugeria a qualquer leitor atento em Octávio Paz e em *Unidade e Diversidade*»¹⁸⁶.

Certo é que, em *Pessoa Revisitado*, Eduardo Lourenço tentará desfazer o equívoco, mesmo que não seja só essa a sua fundamental pretensão, em que se parece enredar Jacinto do Prado Coelho. Claro que entre *Diversidade e Unidade* e *Vida e Obra*

de *Fernando Pessoa* de Gaspar Simões se podem observar consideráveis dissemelhanças, quer quanto ao método, quer a respeito das conclusões apresentadas. Só por evidente má-fé se poderia afirmar que a interpretação de Jacinto do Prado Coelho, como, noutro sentido, a preconizada por Mário Sacramento, são de natureza biografista ou psicologista. A questão é distinta. O que aproxima a *exegese clássica* de Fernando Pessoa, na sua evidente pluralidade representada por João Gaspar Simões, Jacinto do Prado Coelho e Mário Sacramento, é o facto de toda ela se inscrever num horizonte humanista. A própria *defesa* que Jacinto do Prado Coelho esboça da sua tese denuncia, aos nossos olhos, o *humanismo* da sua hermenêutica. Se não, repare-se: “foi a personalidade literária (e nessa medida humana) que me propus dilucidar – a personalidade literária que está na obra, que se configura nas palavras da obra”. Ou seja, tratar-se-ia de perspectivar a obra literária como um momento *segundo* em relação à *personalidade* – mesmo que se a qualifique de *literária* – que naquela se iria plasmar. Ora, como desvendar a *personalidade literária* – admitindo que tal *personificação* queira significar alguma coisa, o que desde logo não é linear – numa instância exterior ao próprio texto literário? O malogro da crítica humanista radica, segundo Eduardo Lourenço, na impossibilidade de desfazer este inextricável nó¹⁸⁷.

¹⁸⁶ JACINTO DO PRADO COELHO, “A Propósito da Heteronímia em Fernando Pessoa (Jacinto do Prado Coelho ‘versus’ Eduardo Lourenço)”, Suplemento *Literatura & Arte* de *A Capital*, Lisboa, 15/IX/1971, p. 2.

¹⁸⁷ De qualquer modo, quando Eduardo Lourenço vier a incluir o seu artigo do *Suplemento Literário* do *Diário Lisboa* – que, recorde-se, terá sido escrito, segundo indicação expressa pelo próprio autor, entre os anos de 1954 e 1956 – em *Fernando Rei da Nossa Baviera*, e isso sucede já em meados da década de Oitenta, não deixará de introduzir inúmeras alterações que, embora não alterem o essencial da diferença das duas leituras em relação ao problema da heteronímia pessoana, nem por isso deixam de, por um lado, atenuar alguma da contundência do nosso ensaísta em relação a *Diversidade e Unidade* e, por outro, de assumir um esforço de clarificação que pode funcionar, de algum modo, como terceiro momento da *quase polémica* entre os dois autores e a que nos temos vindo demoradamente a referir. Por isso, a confrontação das duas versões do *mesmo* texto não se afigura, do nosso ponto de vista, completamente inútil: «A criação heteronímica traduz ao mesmo tempo a impotência radical de conceber e exprimir a *Unidade* e a tentativa de se aproximar dela sob a forma de unidades diferentes.

Aparentemente, esta perspectiva não parece muito diversa da que foi ilustrada em termos de ‘unidade e diversidade’ na conhecida e inovadora tese de Jacinto do Prado Coelho. Todavia, é na interpretação do laço conjuntivo (unidade e diversidade) que as nossas leituras divergem. Ou, por outra, na sugestão de que a efectiva dialéctica entre ‘unidade e diversidade’ e as contradições nela inclusas supõe uma espécie de espaço anterior à sua expressão empírica textual. Isto quer dizer, para nós, que a

c) A leitura *sociologista* de Mário Sacramento

A crítica efectuada por Mário Sacramento¹⁸⁸ adquire particular acutilância no que se refere à problemática da heteronímia que é, de resto, vista como produto de um estratagema que teria tanto de engenhoso como de insincero. Assim, e na sequência de uma comparação que estabeleceu com o *drama anterior*, denunciará Mário Sacramento: «em Fernando Pessoa o que logo (e sempre) nos punge é aquela solução tão por demais levianamente ‘fácil’ da heteronímia. *Fácil*, está claro, não porque destituída de talento (pois, ao invés, só foi possível mediante um talento que diremos ‘excessivo’), mas porque tão comprazida em trilhar um caminho da mais descarnada artificiosidade. Isso nos leva a compreender por que teve Fernando Pessoa necessidade de cultivar, tão insistentemente, o mito duma inspiração heteronómica premente, misteriosa, imprevisível, de que ele próprio, ao fim e ao cabo, se terá tornado, quem sabe, a própria vítima»¹⁸⁹. Ao fazer depender a irrupção dos heterónimos de uma espécie de exercício – embora talentoso ou, talvez com mais rigor, derivado do talento em excesso do seu autor –, Mário Sacramento desloca a explicação do que aí está em jogo para a esfera do poeta, visto como uma espécie de *feiticeiro* contra o qual se terá virado o feitiço.

‘ocultação’ visível no jogo heteronímico em verdade não o é, por ser já a expressão mesma da *impossibilidade radical* de se ‘ocultar’ para quem começa por não poder atribuir-se qualquer espécie de rosto. Se ao nível da expressão formal é possível contrapor uma ‘unidade’ à panóplia de ‘diversidade’, parece-nos impossível visionar uma Unidade a partir da qual a Diversidade receba um sentido e uma função. Certas declarações de Pessoa, quando de todo em todo se separam do contexto ou da transcendental ironia que nunca o abandonava, podem autorizar essa hipótese de uma unidade subjacente à Diversidade ou seu ‘pendant’ formal e objectivo. Na realidade, *a poesia de Pessoa supõe e institui uma consciência fracturada, como que expulsa desde sempre da Unidade*. Como poeta, Fernando Pessoa dá corpo e voz a um abismo aberto e nunca fechado que é a sua consciência de si como incomensurável e heterogénea à ‘verdadeira realidade’. Sucede contudo que esse sentimento de ‘queda’, dentro do qual nasceu como poeta e que ele reconheceu como ‘queda’, é ao mesmo tempo *a mais pura e terrível manifestação da existência dessa Unidade.*», FRB, p. 141.

¹⁸⁸ MÁRIO SACRAMENTO, *Fernando Pessoa Poeta da Hora Absurda*, Lisboa, Contraponto, s/d, [1958 ?].

¹⁸⁹ Id., *ib.*, pp. 17-18

Seguidamente, colocando em confronto o *drama em gente* pessoano com o Shakespeare de *O Rei Lear*, irá o crítico pôr a nu uma espécie de incapacidade do poeta: «a poesia heterónima não é ‘escrita dramaticamente’. Quer dizer, muito embora possamos admitir que Fernando Pessoa contivesse em si elementos susceptíveis de transfiguração dramática (como há pouco Shakespeare) a verdade é que não chegou a realizar-se nesses termos. E porquê? Necessariamente, porque lhe faltou ... génio dramático»¹⁹⁰.

Manifestação empírica dessa falta de génio encontrar-se-ia, segundo Mário Sacramento, em *O Marinheiro*, drama estático publicado originariamente na revista *Orpheu*, corria o ano de 1915. O paradoxo de que se reveste a classificação de *O Marinheiro* constituiria, para o crítico, a mais flagrante prova da incapacidade dramática do seu autor, já que, até do ponto de vista etimológico, ao drama teria de estar associada uma *acção*.

Não estando necessariamente a pensar nesta (malograda?) desmistificação levada a cabo por Mário Sacramento, a verdade é que, sobre o mesmo *drama estático*, apresentará Eduardo Lourenço um ponto de vista divergente: «O tempo como pura evanescência tem a sua expressão mais forte na peça *O Marinheiro*. (...) Neste drama, que Pessoa descreve como estático, não acontece nada. Entre a vida e a morte, mais mortas que vivas, três irmãs desfiam numa circularidade perpétua um puro sonho – o de um marinheiro que só existe para lhe servir de justificação. Falam indistintamente do passado, do presente, do futuro sem dar a estas três faces do que se não pode nomear maior verosimilhança que ao sonho que as faz existir por falarem dele. Tudo isto podia ser o cúmulo do artifício – e em parte o é –, mas esta temporalidade de sonho, como um perfume entediante, entranha-se nas palavras com a nostalgia pungente da realidade»¹⁹¹.

¹⁹⁰ Id., *ib.*, p. 20.

¹⁹¹ PCD, p. 161.

Pensamos que a discrepância de pontos de vista em relação ao inevitavelmente paradoxal *drama estático* de Pessoa constitui um precioso sintoma para nos acercarmos do que possa ser uma interpretação *não-humanista* da problemática dos heterónimos.

d) A leitura *não-humanista* de Eduardo Lourenço

A hipótese de leitura sugerida por Eduardo Lourenço aponta, como facilmente se perceberá, para um quadro distinto do das três leituras *clássicas* a que nos temos vindo a referir. Com efeito, trata-se agora de um ponto de vista que assenta na firme convicção de que no universo pessoano «se joga não só o *sentido* do Eu, mas também o sentido do Sentido»¹⁹².

Com efeito, o que custa – e se calhar custará sempre – a perceber é que, como Eduardo Lourenço escreve sobre Pessoa, «não há Ordem, mas ele [Pessoa] está *fora* da Ordem. Só ele está fora da Ordem porque só ele percebe essa ausência de Ordem, essa falha no interior da existência humana coberta com os nomes implacáveis de ‘bem’ e de ‘mal’, de ‘justo’ e ‘injusto’, ‘tolerável’ e ‘intolerável’, ‘são’ e ‘louco’, ‘normal’ e ‘anormal’, ‘puro’ e ‘impuro’ que esperam todos os gestos antes mesmo que nasçam»¹⁹³. Só ele o *perceberá*, de facto, mas – importa não esquecer-lo – a aventura-Pessoa começou também por ser, num certo sentido, a experiência dos «jovens [da revista *Orpheu* que] fizeram ou acreditaram ter feito uma experiência (...) singular»¹⁹⁴, não propriamente por obedecerem a uma premeditada ambição provocatória, mas porque «foi assim que eles despertaram – sobre um lençol de Ausência. Um acordar semelhante não se inventa»¹⁹⁵.

¹⁹² *FRB*, p. 32.

¹⁹³ *PM*, p. 159.

¹⁹⁴ *TP*, p. 48

¹⁹⁵ *Id.*, *ib.*, p. 49.



Talvez isto não seja suficiente para fazer descansar os dedos acusatórios que persistem em fundar no tema da insinceridade do poeta da *Ode Marítima* as razões dos *ataques* que lhe movem, como foi o caso de Mário Sacramento. Todavia, em relação ao tema da insinceridade pessoana é possível descobrir iniludíveis antecedentes em algumas apreciações críticas de José Régio, por exemplo¹⁹⁶. Ainda assim, parece-nos que a *revelação* pessoana permitirá ao ensaísta Eduardo Lourenço desmontar o equívoco no qual assentam semelhantes libelos, que, não sem algum humor, fazem aproximar o *processo* movido a Pessoa da recepção, também ela pejada de desencontros, da obra kierkegaardiana, designadamente quando, em ambos os *casos*, se

¹⁹⁶ Como é bom de ver, o que se encontra em jogo nesta problemática da insinceridade situa-se aquém da dicotomia elogio ou recusa relativamente à obra e à grandeza de Fernando Pessoa. Relembremos um artigo que José Régio dedica, logo em 1927, à geração modernista. «A dispersão da personalidade e o senso inquietante do Mistério são características que aproximam Fernando Pessoa de Mário de Sá Carneiro. Mas o que em Mário de Sá Carneiro aparece como manifestação de génio, aparece em Fernando Pessoa raciocinado, consciente, voluntário. Tão raciocinado, tão consciente, tão voluntário como parece? É difícil julgá-lo. Fernando Pessoa leu muito e bem, – toda a sua obra aproveitou das suas leituras...», JOSÉ RÉGIO, “Da Geração Modernista”, *Presença*, n.º 3, Coimbra, 8/IV/1927. Texto reimpresso in *Obras Completas. Páginas de doutrina e crítica da “presença”. Ensaio (Volume póstumo)*, Porto, Brasília Editora, 1977, pp. 28-29. De maneira explícita percebe-se como o juízo estético-literário é, por assim dizer, *contaminado* por um outro juízo, este já de ordem moral, por difícil que seja a Régio enunciar um definitivo veredicto sobre Pessoa: “É difícil julgá-lo”.

Sobre a essencial incompreensão que a chamada geração da *Presença* evidencia sobre Pessoa e os seus camaradas do *Orpheu* é indispensável não esquecer o artigo de Eduardo Lourenço “*Presença* ou a Contra-Revolução do Modernismo Português”, inicialmente publicado, embora com significativas mutilações impostas pela Censura, no Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto* em 14 e em 28 de Junho de 1960. Todavia, fiquemo-nos para já, por motivos de economia do nosso próprio texto, por retomar a passagem de um outro artigo do nosso ensaísta sobre este tema: «A primeira perspectiva sobre a obra e o caso-Pessoa foi de ordem, classicamente, *literária*. É a incarnada pela geração da *presença* e a sua estética de essência *romântica*. Em nome da tríade *eu, espontaneidade, originalidade*, núcleo desta poética, José Régio hesita no reconhecimento do ‘génio’ literário de Pessoa. Pelo próprio facto do seu estilhamento criador, a obra de Pessoa põe a José Régio (à sua poética), mas também a João Gaspar Simões e mesmo a Adolfo Casais Monteiro, mais ‘modernista’ do que eles, problemas quase insolúveis. A excepção e o juízo da poesia pessoana estão subdeterminados pela questão que durante uma vintena de anos fará correr muita tinta ‘psicologista’: a da *sinceridade* ou da *insinceridade* da criação de Pessoa. A acusação de *artifício* lavrada por José Régio – tanto como por João Gaspar Simões na sua famosa biografia – ficará como uma espada de Dâmocles suspensa sobre a poesia de Pessoa. Não tendo compreendido ou aceiteado que o génio de Pessoa estava ligado precisamente à contestação radical da única poética válida a seus olhos, esta primeira geração crítica, a que está na base da sua *promoção literária* – em termos clássicos – não o ‘compreende’ ou compreende-o demais, mas não nos termos adequados à ruptura exigida pelo tipo de criação do autor de ‘*Ode Marítima*’. Pretende-se confinar Pessoa nos limites de um ‘literário’ que a sua obra está precisamente em vias de subverter. Apesar disso, a contribuição desta primeira leitura ‘psicologista’ é considerável e, mesmo, decisiva na medida em que põe em marcha todas as outras leituras por via de correcção ou de contestação.», *FRB*, pp. 30-31.

fundam tais interpretações no pressuposto de que entre o autor e o que ele escreve não se pode descobrir o espelho translúcido da *sinceridade*.

É precisamente sobre a noção de sinceridade – designadamente, a relação, não isenta de equívocos, que ela mantém com o conceito de autenticidade, – que Eduardo Lourenço, num outro estudo dedicado às relações entre Pessoa e a Kierkegaard, se irá deter, começando precisamente por traçar um paralelismo entre a pseudonímia e heteronímia dos dois escritores. Este texto, que começou por ser uma conferência lida em Junho de 1981 na Universidade de Harvard, inicia-se com a formulação de uma questão que se nos afigura particularmente importante: «De certo modo, os homens inventaram a máscara antes do rosto, o exterior antes do interior, o mundo antes do eu. Acaso a essência da obrigada busca do Graal em nada mais consiste que na visão desse rosto que quedaria quando todas as máscaras caem. Quer dizer, nunca»¹⁹⁷. O programa que se condensa nesta formulação tão certa permite, de certa maneira, recolocar o problema da sinceridade ou do fingimento na criação poética em moldes radicalmente distintos. Com efeito, o que supõe o conceito de sinceridade, designadamente no domínio da produção estética?

Consideremos o caso de Pessoa e os relatos em que este dá conta do que se poderia designar como a génese dos *seus* heterónimos literários. Por exemplo, a carta endereçada a Adolfo Casais Monteiro. Escreve Fernando Pessoa: «Ano e meio, ou dois anos depois [de uma tentativa *gorada* de «escrever uns poemas de índole pagã»],

¹⁹⁷ *FRB*, p. 99. Pensamos que é legítimo aproximar esta leitura de Eduardo Lourenço da perspectiva de filosofia avançada por Eugenio Trías, mas que se reconhece devedora do pensamento quer de Nietzsche, quer de Foucault. Trata-se, com efeito, de «uma filosofia que suspende toda a concepção acerca da ‘unidade da consciência e da sua identidade consigo mesma’, bem como o conjunto de conceitos interrelacionados nessa concepção: especialmente os conceitos de tempo e temporalidade, de história e historicidade. De um ponto de vista ético, esta filosofia tenderá a rever criticamente os conceitos tradicionais de ‘autenticidade’, ‘má fé’, etc.», EUGENIO TRÍAS, *Filosofia y Carnaval y otros textos afines*, Col. “Argumentos”, n.º 72, (3ª ed. aumentada), Barcelona, Editorial Anagrama, 1984, p. 15. E, mais à frente, Eugenio Trías questionará: «O que é isso a que chamamos ‘homem’ senão um pacote de papeis ou máscaras (*roll-set*, como lhe chamam os sociólogos americanos)? E a consciência, não será a ilusão de uma identidade que não tem fundo, o apego febril a uma máscara e a um papel? Ignora-se que,

lembrei-me um dia de fazer uma partida ao [Mário] Sá Carneiro – de inventar um poeta bucólico, de espécie complicada, e apresentar-lho, já não me lembro como, em qualquer espécie de realidade. Levei uns dias a elaborar o poeta mas *nada consegui*. Num dia em que finalmente *desistira* – foi em 8 de Março de 1914 – acerquei-me de uma cómoda alta, e tomando um papel, comecei a escrever, de pé, como escrevo sempre que posso. E escrevi trinta e tantos poemas a fio, *numa espécie de êxtase cuja natureza nunca conseguirei definir*. Foi o dia triunfal da minha vida, e nunca poderei ter outro assim. Abri com um título, *O Guardador de Rebanhos*. E o que se seguiu foi o aparecimento de alguém em mim, a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. Desculpe-me o absurdo da frase: *aparecera em mim o meu mestre*¹⁹⁸.

Este texto, bem como a sua sequência, fazem, evidentemente, parte do nosso património e do nosso imaginário culturais. Ao convocá-lo somos movidos sobretudo pelo propósito de sublinhar algumas expressões que consideramos decisivas e, assim, pôr em relevo como, aos olhos do próprio poeta, o «o dia triunfal» surge como a resposta a uma tentativa gorada, já que, apenas porque «nada [tinha]consegui[do]» e quando «finalmente desistira» foi possível ser *tomado* por uma «espécie de êxtase cuja natureza» não conseguirá definir. Como assinalou José Gil «a brincadeira destinada a Sá Carneiro era apenas um pretexto, mas que, no caso, teve efeitos sobre a concepção e a confecção da poesia. A brincadeira *não funcionou*, porque as coisas só podem resultar se a simulação (brincadeira) for invertida, se já não condicionar a simulação propriamente poética que não deve estar subordinada a nenhum imperativo exterior. Neste sentido, a ruptura efectuada por cada devir-heterónimo testemunha a não-causalidade absoluta da obra de arte: não sou ‘eu’ que faço o poema, mas um outro,

por detrás das máscaras nada existe – talvez apenas um rosto sem olhos, sem voz, sem expressão.», Id., *ib.*, p. 81.

separado de mim»¹⁹⁹. Ou seja, dir-se-ia que essa brincadeira assumiu a forma de um jogo em que os jogadores não controlam todas as variáveis. Há como que uma margem de erro suficientemente grande que impede a instituição de um sujeito que controle, do princípio ao fim, o processo poético no seu desenrolar lúdico e autotélico. Repare-se: é um outro, separado do sujeito criador, que lança, por assim dizer, os dados.

Quase seria possível defender a tese segundo a qual Fernando Pessoa-ele-mesmo²⁰⁰ não desempenha aí as funções de um *transcendental*, na justa medida em que a irrupção dos heterónimos, tal como o próprio Pessoa a descreve, proíbe que aquele seja erigido como um *sujeito* com a legitimidade de se auto-constituir. Recorde-se a expressão que nos vem do Pessoa da carta: «aparecera em mim o meu mestre». Ou seja, Pessoa-ele-mesmo não se institui como *condição de possibilidade* para o aparecimento de Caeiro; pelo contrário, foi *este* que(m?), num certo sentido, despoletou o Pessoa-ortónimo. Retome-se a leitura da epístola: «Desculpe-me o absurdo da frase: aparecera em mim o meu mestre. Foi essa a sensação imediata que tive. E tanto assim que, escritos que foram esses trinta e tanto poemas [*O Guardador de Rebanhos*], imediatamente peguei noutra papel e escrevi, a fio, também, os seis poemas que constituem a *Chuva Obliqua*, de Fernando Pessoa. Imediatamente e totalmente... Foi o regresso de Fernando Pessoa-Alberto Caeiro a Fernando Pessoa ele só. Ou melhor, foi a reacção de Fernando Pessoa *contra a sua inexistência* como Alberto Caeiro»²⁰¹.

¹⁹⁸ FERNANDO PESSOA, “Carta a Adolfo Casais Monteiro [13 de Janeiro de 1935]”. Texto reimpresso em *Obras em Prosa de Fernando Pessoa. Escritos Íntimos, cartas e Páginas Autobiográficas*, op. cit., p. 228 (sublinhado nosso).

¹⁹⁹ JOSÉ GIL, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, Col. “Filosofia”, Lisboa, Relógio d’Água Editores, 1987, trad. do francês de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, p. 196.

²⁰⁰ Mas como referiu um dos mais importantes *leitores* do poeta «ele próprio de si fala, qual de outro heterónimo se tratasse (o F. Pessoa para aqui, o F. Pessoa para ali)», JORGE DE SENA, “Fernando Pessoa, Indisciplinador de Almas”, Conferência proferida no Ateneu Comercial do Porto em 12/XII/1946 e reimpressa in *Fernando Pessoa & C.ª Heterónima (Estudos Coligados 1940-1978). I Volume*, Col. “Obras de Jorge de Sena”, Lisboa, Edições 70, 1982, p. 72. Parece-nos particularmente relevante acentuar esta ideia de Pessoa ele mesmo como *outro heterónimo*, em virtude de assim se manifestar a impossibilidade do autor (melhor seria dizer, o *anti-autor*) se erigir como *exterior* à sua produção textual.

²⁰¹ FERNANDO PESSOA, “Carta a Adolfo Casais Monteiro [13 de Janeiro de 1935]”, op. cit., p. 228 (sublinhado nosso).

Com efeito, “Pessoa ele só” descobre-se como *não existente* a partir desse Pessoa *outro* que se *inventa* – no sentido do seu antecedente etimológico latino *inventio*, forma substantivada do verbo *invenire*, ou seja, vir ao encontro de – numa sucessão extática de trinta e tantos poemas que *se escrevem* através de um processo do qual o seu *não-autor* não pode evidentemente conhecer o segredo. Registe-se, por outro lado, que o *Pessoa da carta* reconhece o «absurdo da frase»; como, de resto, manifesta a impossibilidade de explicar *logicamente* o que se terá passado no «dia triunfal». Todavia, dá conta dessa *derrota* que se anunciou como prelúdio da mais significativa das suas *vitórias*.

Neste contexto, deixa de fazer muito sentido falar-se em mistificação, porque, como explica Eduardo Lourenço, com um iniludível e quase didáctico rigor conceptual «mistificar é dominar do começo ao fim o acto com que a outrem ou a nós mesmos (auto-mistificação) nos enganamos. Ora na origem do que sendo jogo de criação, pela seriedade intrínseca (e porventura anormal) o ultrapassa, há esse curioso *ponto cego*, essa opacidade profunda, mesmo e sobretudo na forma voluntária, da consciência de Pessoa, inventor dele. É isso que torna inaceitável a ideia de mistificação, a que com tanta ligeireza ou júbilo se alude»²⁰².

Assim sendo, poder-se-á descortinar nas considerações que acabamos de revisitar um decisivo momento de ruptura da leitura esboçada por Eduardo Lourenço em relação à exegese *humanista* da experiência poética de Pessoa²⁰³. Tal corte radica no

²⁰² PR, p. 80.

²⁰³ Por ser demasiado notório, não nos é possível passar em claro um conjunto de considerações de João Gaspar Simões que resumem manifestamente uma tese oposta à defendida por Eduardo Lourenço: «Pois bem: estou absolutamente convencido de que todos nós somos vítimas de um mesmo erro, e não me excludo do número dos mistificados. Fernando Pessoa não quis ser outra coisa senão isso mesmo: um mistificador. E nós, seus críticos, negando-nos a aceitá-lo como ele queria, afinal, que o aceitássemos, prestamo-nos a um jogo perigoso. Lá, do Além de onde ele nos olha, a nossa atitude de investigadores sérios e conscienciosos do seu ‘drama em gente’ deve constituir para ele o mais estupendo motivo de chofa. Caímos na armadilha. Fomos, realmente, burlados, como foram burlados os seus amigos para quem ele preparou, de peito feito, a grande ‘palhaçada’ dos heterónimos.», JOÃO GASPAR SIMÕES, *Átomo*, n.º 40, Lisboa (?), 30/IV/1951 *apud* ADOLFO CASAIS MONTEIRO, *A poesia de*

“curioso *ponto cego*” que atravessa, num movimento que se situaria, por assim dizer, para além da distinção (mas, simultaneamente aquém, sempre demasiadamente aquém) entre consciência e inconsciência, todo o processo de criação poética. Porquê chamar ainda a esse processo criação humana se, como inteligentemente pôs em destaque Jorge de Sena, a *verdade* de um poema [entenda-se por verdade aqui a capacidade de encontrar um critério transcendental de validação a partir do sujeito constituinte que *seria*, nesta concepção do acto poético, o poeta] se encontra permanentemente «perturbada pelas circunstâncias factuais da criação, as quais se cifram em imagens recorrentes, em tópicos analogicamente sugeridos, em ritmos de respiração momentânea, nos inúmeros escolhos que o ambiente, a idiosincrasia, a cultura, a educação, as tendências ideológicas, o momento político, etc.»²⁰⁴?

Pareceu-nos imprescindível chamar a atenção para a *genealogia* da leitura *filosófica* que Eduardo Lourenço empreende do texto pessoano, designadamente da chamada problemática dos heterónimos, por dois motivos que entendemos decisivos. Por um lado, porque pensamos que a sua leitura *inaugura* um processo que até hoje não tem cessado de frutificar: a obra de Pessoa é, para além de tudo o resto, um acontecimento *filosoficamente* relevante. A tal ponto que um filósofo como Alain Badiou, insuspeito de quaisquer favores nacionalistas ou outros, não hesita em declarar que a filosofia contemporânea (e não só a efectuada por filósofos portugueses, bem entendido): «não pensa ainda à *altura de Pessoa*»²⁰⁵. Por outro lado, porque da

Fernando Pessoa (Org. de JOSÉ BLANCO), Col. “Temas Portugueses”, 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985, p. 164.

²⁰⁴ JORGE DE SENA, “O poeta é um Fingidor (Nietzsche, Pessoa e outras coisas mais)”, Comunicação apresentada no *IV Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros* em Salvador da Bahia, Brasil, no mês de Agosto de 1959. Texto reimpresso in *Fernando Pessoa & C.ª Heterónima (Estudos Coligidos 1940-1978) I Volume*, op. cit., p. 120.

²⁰⁵ ALAIN BADIOU, “Une tâche philosophique: être contemporain de Pessoa”, AAVV, *Pessoa. Unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*, op. cit., p. 142. De resto, caminha no mesmo sentido uma observação de um dos filósofos que, tal como justamente Alain Badiou reconhece, mais e com melhores resultados se tem esforçado por conferir, digamos, importância filosófica ao acontecimento-Pessoa.

descoberta do fenómeno Pessoa o próprio Eduardo Lourenço retirará múltiplas implicações que se vão repercutir no seu próprio percurso intelectual. Daí que chegue mesmo a afirmar que se trata de uma obra que «inaugura uma *literatura-outra* e, pede, pois, uma *crítica-outra*»²⁰⁶, e em que, como anos mais tarde sintetizará Eduardo Prado Coelho, «o *facto textual* passa a ser o princípio explicativo do *facto humano*»²⁰⁷. Essa inflexão no trajecto de Eduardo Lourenço não irá consistir, como já tentámos defender, num abandono da filosofia que seria substituída pela crítica literária. Isso seria demasiado simples e, acima de tudo, pouco verosímil. O que desse desvio procede é, pensamos, uma *outra forma* de nos acercarmos da filosofia. E ao fazê-lo, estamos inevitavelmente a repensar também a actividade crítica, seja ela especificamente literária ou não.

3.2. A poesia de Fernando Pessoa como exorcismo do enigma da temporalidade

«A impregnação ‘filosófica’ ou ‘metafísica’ da poesia de Pessoa é não apenas inegável, como quase obsessiva. Quase todas as críticas insistiram já na ideia que esta ou aquela das suas visões poéticas corresponde à ‘mise en scène’ de filosofias ou de sistemas metafísicos perfeitamente catalogados (platonismo, neoplatonismo, epicurismo, estoicismo, idealismo moderno, nietzscheanismo) (...). Quanto a nós, pensamos que, mais do que uma interferência ou de um cruzamento entre os dois planos, [a poesia de Pessoa] decorre muito simplesmente do enraizamento da sua criação em algo de anterior à *poesia* e à *filosofia*. Como para isso não há nome,

Falamos de José Gil, que afirma: «não somos ainda suficientemente pessoanos.», JOSÉ GIL, *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*, Col. “Sophia”, Lisboa, Relógio d’Água, 1999, p. 14.

²⁰⁶ FRB, p. 32.

podemos descrevê-lo enquanto *existentes* e, a partir do ponto de vista que é o nosso, como o facto de sermos confrontados com a *Existência em bruto*»²⁰⁸.

Poder-se-á encontrar nestas considerações sobre os laços entre a filosofia e a poesia no universo poético de Pessoa algo que, em nosso entender, se revela decisivo para nos acercarmos de cada cais da obra do poeta de *Tabacaria* onde tem vindo a aportar Eduardo Lourenço. Mais: é possível retomar a ideia de que, tanto para um como para o outro destes dois *escritores viajantes* – como lembrou José Gil, talvez assente igualmente bem a ambos a confissão pessoana: «não evoluo, viajo» – na justa medida em que se entender a filosofia como «um discurso, real ou virtual, supostamente capaz de tornar compreensível a realidade, o mundo no qual nos encontramos e do qual aparentemente fazemos parte (...) [tal] conceito não tem, nem pode ter, para ele [ou, se quisermos, para os dois] nenhum sentido»²⁰⁹. Neste contexto, que papel caberá à *filosofia*, admitindo, como o queremos fazer, que continua a ser lícito que nos continuemos a servir de tal termo? Afigura-se-nos provável que lhe não esteja destinado algo de muito diverso do que o que parece estar em jogo com a *aventura poética* protagonizada por Pessoa, pelo menos tal como a *percepção* Eduardo Lourenço, quando sublinha que tal aventura «pode ser lida como a ‘mise en scène’ permanente da certeza paradoxal da impossibilidade, desde sempre [real], de entrar em contacto com a realidade»²¹⁰.

Não se pense esta leitura como algo que, em si, encerra o desejo de exprimir o que quer que seja de uma dimensão *céptica* da poesia pessoana, sobretudo se

²⁰⁷ EDUARDO PRADO COELHO, “José Gil: um terceiro paradigma de estudos pessoanos”, *A Noite do Mundo*, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988, p. 68.

²⁰⁸ EDUARDO LOURENÇO, “Poésie et Philosophie chez Pessoa”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXVII, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, p. 258. Deste texto foi apresentada uma nova versão, com alterações de pormenor, no colóquio *Pessoa: unité, diversité, obliquité*, realizado no Centre Culturel de Cerisy-La-Salle, 2-9/VII/1997, tendo sido reimpresso in AAVV, *Pessoa. Unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*, (Org. de PASCAL DETHURENS e MARIA ALZIRA SEIXO), Paris, Christian Bourgois Editeur, 2000, pp. 121-140.

²⁰⁹ *Id., ib.*, p. 253.

entendermos que tal cepticismo se instituiria como uma espécie de anverso de um clássico optimismo gnoseológico. Preferimos deslocar as implicações do gesto pessoano para um novo território de problematização. Parece-nos, por exemplo, mais aconselhável a hipótese em que se procuraria aproximá-lo do que seria uma demanda de natureza fenomenológica. Pelo menos no sentido que lhe é conferido por Maurice Merleau-Ponty, quando refere que «a fenomenologia é (...) uma filosofia para a qual o mundo se encontra sempre ‘já aí’, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e para a qual todo o esforço consiste em reencontrar esse contacto ‘naïf’ com o mundo a fim de, então, lhe conceder um estatuto filosófico»²¹¹. O problema é que, de algum modo, esse reencontro se vai constituindo permanentemente como promessa adiada, o que faz do trabalho fenomenológico um programa sempre incoativo. Ou seja, poder-se-ia dizer que na impossibilidade de consumação da investigação fenomenológica radica, em rigor, a sua permanente incompletude²¹².

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ MAURICE MERLEAU-PONTY, “Avant-Propos”, *Phénoménologie de la Perception*, Col. “Bibliothèque des Idées”, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. I.

²¹² Talvez Merleau-Ponty não tenha sido nunca tão explícito na defesa desta visão sempre inconclusa da tarefa empreendida pelo fenomenólogo – e que aos olhos de alguns sempre foi visto como uma das irredutíveis fraquezas do projecto iniciado por Edmund Husserl – como quando se refere à inovadora noção husserliana de *redução fenomenológica*. «O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis porque Husserl se interroga sempre de novo sobre a possibilidade da redução. Se fôssemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas, na medida em que, pelo contrário, nos encontramos no mundo, na medida em que as nossas próprias reflexões se enraízam no fluxo temporal que procuram captar (na medida em que elas *sich einströmen* como diz Husserl), não há pensamento que englobe todo o nosso pensamento. O filósofo, podemos ler nos inéditos, é um começador perpétuo. Isso significa que não toma nunca por adquirido o que os homens ou os cientistas crêem saber. Isso quer dizer também que a própria filosofia não se deve tomar por adquirida no que possa dizer de verdadeiro, antes se tratando de uma experiência renovada do seu próprio começo, pelo que consiste exactamente na descrição desse começo, e é por isso que a reflexão radical consiste na consciência da sua própria dependência em relação a uma vida irreflectida que é a sua situação inicial, constante e final», MAURICE MERLEAU-PONTY, “Avant-Propos” in *Phénoménologie de la Perception*, op. cit., pp. VIII-IX. Mais tarde, num novo texto dedicado ao autor das *Ideen*, Merleau-Ponty revela-se-nos ainda mais expressivo a respeito deste tema. Assim, escreverá: «Consideremos o tema da redução fenomenológica – que se sabe haver sempre constituído para Husserl uma possibilidade enigmática, sobre a qual nunca deixou de se debruçar. Dizer que Husserl não conseguiu garantir as bases da fenomenologia seria enganarmo-nos sobre o que procurou. Os problemas da redução já não são para ele um preâmbulo ou um prefácio: são o começo da investigação, são, num certo sentido, a sua totalidade, visto que a investigação consiste – foi ele próprio quem o disse – num começo continuado. Não é preciso que imaginemos Husserl perturbado aqui por malfadados obstáculos: o recenseamento dos obstáculos é o próprio sentido da investigação. Um dos seus ‘resultados’ é o de compreender que o movimento de regresso a nós mesmos – de ‘volta a nós próprios’, dizia Santo Agostinho – é como que dilacerado por um

Deste modo, aventamos a hipótese segundo a qual a aproximação *teórica* de Eduardo Lourenço – embora do que anteriormente dissemos seja imperioso inferir que um dos efeitos, operados pelo deslocamento decorrente da reflexão traçada pelo nosso ensaísta, consiste em procurar interditar que se continue a acreditar na *ficção de uma teoria pura*, porque desinteressada, ou *cientificamente neutra*²¹³, na precisa medida em

movimento inverso que ele suscita. (...) Reflectir (...) é desvelar um irreflectido que se encontra à distância, na medida em que deixámos ingenuamente de ser esse irreflectido (...). Não é, portanto, o irreflectido que contesta a reflexão, *é a reflexão que se contesta a si mesma* (sublinhado nosso), porque o seu esforço de retoma, de posse, de interiorização ou de imanência apenas tem, por definição, sentido se se referir a um termo já dado e que se esconde na sua transcendência, mesmo para o olhar que aí o quer procurar.», MAURICE MERLEAU-PONTY, “Le philosophe et son ombre”, AAVV, *Edmund Husserl, 1859-1959. Recueil commémoratif publiée à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959 [Edição utilizada: MAURICE MERLEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie et autres essais*, Col. “Folio/Essais”, n.º 118, Paris, Éditions Gallimard, 1960, pp. 202-203].

Ora, num texto até agora inédito, Eduardo Lourenço perfilha uma ideia de *método fenomenológico* que, a nosso ver, está francamente próxima da perspectiva pontiana. Se não, vejamos. «O método fenomenológico é justamente a teoria e a prática desta pura presencialidade irremível, lógica e ontologicamente anterior ao conhecimento histórico e científico da realidade. Antes desta perspectiva na qual o dado nos aparece como historiável ou redutível a um tipo de realidade capaz de ser esgotado pela chamada explicação científica dele, *existe uma zona de contacto liminar*, exactamente o horizonte dentro do qual nós estamos presentes às coisas e as coisas nos são presentes. Esta mesma proximidade de algum modo no-las tornaria *invisíveis*. A linguagem é ao mesmo tempo *o pôr das coisas diante de nós* e o esconder delas, pois o conceito serve-nos para indicar e para velar *a natural indicação das coisas que o ser consciente delas já é*. Para nos aproximarmos em seguida daquilo que a nomeação *objectiva* já nos fez perder lançamos entre nós e a palavra mais palavras através das quais construímos a ponte que *não* nos liga às coisas. O esquema da *gênese* e o esquema da *análise*, correspondentes ao uso da categoria da causalidade temporal e da causalidade espacial são o suporte do nosso duplo conhecimento das coisas, o *histórico* e o *científico*.

O mérito imortal de Husserl foi dar-se conta de que História e Ciência, os tribunais sem apelo do século XIX nos afastavam a velocidades prodigiosas do lar antigo da *primordial presença* do homem no mundo e do mundo no homem. Sugestionado ainda pelos seus inimigos, sugestionado sobretudo pela sombra de Descartes, Husserl de algum modo deu o primeiro passo para perder a virgem terra do nosso perpétuo nascimento ao conceber essa tão célebre, tão pouco compreendida *volta às coisas mesmas* como Método. Isso o obrigou a ocupar-se sem fim da conversão desse método, isto é, caminhada sem caminho ou para todos os caminhos, em marcha efectiva, em ontologia. A tradição idealista venceu nele a apercepção genial desse contacto que ele desejou justificar sem fim e é injustificável. O método fenomenológico não é um conjunto neutro de processos, melhores que outros, para nos conduzir às portas da realidade. Sendo assim como nos famosos paradoxos de Zenão o pequeno intervalo entre o Método e o Real que ele deve esclarecer alargar-se-ia indefinidamente e não chegaríamos sequer a partir. Isso aconteceu exactamente ao fundador da Fenomenologia. Nós preferimos seguir aqui a inspiração de Espinosa e Hegel que reencontramos em Heidegger. O método fenomenológico é descrição de um regresso, é o caminhar mesmo do pensamento que se deu conta, de repente, que a antiga facilidade da História e da Ciência lhe dava uma posse imaginária do Passado e do Futuro mas o deixava de fora do cáldo Presente. Dar-mo-nos conta do que somos enquanto Presente, enquanto não separados de nós pelas coisas pensadas através de outras coisas, é a essência do método fenomenológico. Não é nenhum abre-te Sésamo, nem panaceia alguma, mas simples busca, difícil e acaso impossível, dessa *estrutura* ou dessa vida da consciência ao nível da ingenuidade. Melhor ainda, é a busca da ingenuidade enquanto consciência. O segredo dessa busca é o tê-la perdido. E a perdição se assinala a si mesma pela perplexidade e contradição do saber reflectido.», EDUARDO LOURENÇO, *Breve História de um Equívoco talvez Recuperável*, texto inédito, pp. 9-10.

²¹³ Alguma da incompreensão que o trabalho intelectual de Eduardo Lourenço tem suscitado no quadro de uma certa sociologia radica, segundo cremos, na incompreensão do trabalho de desmontagem

que se encontrasse desenraizada de uma existência fática e concreta – ao universo poético de Fernando Pessoa releva de uma ambição fundamental a que não é talvez inteiramente legítimo chamar *ontológica*, no sentido que parte importante da tradição filosófica costuma atribuir a tal designação. Talvez seja mais produtivo, em rigor, retomar a expressão com que Eduardo Lourenço distingue o labor poético do criador da *Mensagem* como uma «experiência (...) da ordem do *méo-ontológico*»²¹⁴. Dessa *aventura méo-ontológica*, assim chamada para dar conta do que se manifesta de essencial negatividade em tal experiência²¹⁵, retirará Eduardo Lourenço não despidiendas, nem escassas, implicações.

Centremo-nos, por isso, no plano *méo-ontológico* que entusiasmaria a aventura poética de Pessoa. Eduardo Lourenço presta-nos a este respeito um considerável auxílio quando sustenta haver, por entre a imensidão textual do poeta, um «único *pensamento* (...): entre nós e a realidade não há nenhum vínculo a não ser o da *Ausência* que tentamos em vão preencher, ao imaginar que existe *um eu, um mundo, ou um Deus*»²¹⁶. Simplesmente esse único pensamento, qual força motriz de toda a poesia de Pessoa, visa precisamente denunciar os limites da nossa capacidade de nos apossarmos cognitivamente do real. Dir-se-ia que o que se encontra subjacente à empresa pessoana se prende com o desmascarar da ideia pré-concebida segundo a qual «*pensar* nos aproxima das coisas a conhecer. Em relação à apropriação da realidade pelo pensamento, Pessoa nutre uma dúvida radical. O pensamento não nos aproxima das

de um preconceito, por assim dizer, *sociologista* que, em diversos trechos da sua obra, o nosso ensaísta procura encetar. Mais à frente voltaremos a este tema.

²¹⁴ FRB, p. 30.

²¹⁵ Eis as palavras de Eduardo Lourenço, sobre a tal dimensão ontológico-negativa da poética pessoana que, a bem dizer, «nem releva da aventura *ontológica*. Teríamos de pensar num continente novo, numa perspectiva na qual a visão da *Ausência* importa mais que a do *Ser*.», Ibidem. Parece-nos pertinente fazer aproximar esta noção de méo-ontologia do uso que dela faz, para ilustrar a ontologia sartriana, Thierry Delooz, num artigo em que este confessa empregar «o termo *méontologia* para sublinhar o que esta ontologia [a de Sartre, evidentemente] tem de inteiramente negativo, na medida em que o ser-para-si não apenas não é o em-si, mas define-se precisamente ‘como sendo o que não é e não

coisas. Afasta-nos delas. O que é preciso é aprender a *não pensar*, a nos desfazermos da clareza imaginária segundo a qual o suposto pensamento abarca as coisas»²¹⁷.

Ou seja, o que há de radicalmente incontornável, aos olhos de Eduardo Lourenço, na deflagração poética de Fernando Pessoa decorre, não de uma qualquer especificidade (patológica ou mistificadora, insincera e/ou pouco séria) do escritor e “modesto empregado de escritório” Fernando Pessoa. O que importa realmente reter é, isso sim, a capacidade que ele patenteia para *traduzir poeticamente* – pese embora a analogia com o gesto do tradutor possa concorrer aqui para um irremediável mal-entendido, pelo menos na medida em que supuser uma anterioridade, cronológica e/ou ontológica, da existência do poeta em relação à sua poesia, quando o que se passa é que poeta e poesia, homem e criação, vivem num entrelaçamento que só recorrendo a uma forçada abstracção seria possível dissociar – a «sua assunção carnal da infelicidade objectiva do espírito moderno»²¹⁸. Ora, a verdade é que o que “poderia ter sido para outro um *nada* ou pouca coisa”, para retomar as palavras de que Eduardo Lourenço se serviu ao pôr em relevo o drama kierkegaardiano, permitiu ao criador da *Ode Marítima* oferecer-nos «uma consciência jamais igualada da condição humana enquanto condição exilada. Não de um Exílio meramente imaginário, mas do quotidiano, informe e ainda inacabado *exílio de nós mesmos como ausentes daquela transparência pessoal e histórica* que parecia dever pertencer-nos e sem cessar nos falha ou nós a falhamos»²¹⁹.

Nada *ilustrará* com mais veemência esta “condição exilada” que somos e que permanentemente se nos escapa do que a relação, ao mesmo tempo falhada e iniludível, com a temporalidade que simultaneamente nos constitui e nos desconstrói. Não deixa,

sendo o que é’. », THIERY DELOOZ, “De la ‘méontologie’ chez Sartre”, *Les Études Philosophiques*, Paris, n.º 3, 1983, p. 317.

²¹⁶ EDUARDO LOURENÇO, “Poésie et Philosophie chez Pessoa”, op., cit., p. 262.

²¹⁷ Id., *ib.*, pp. 255-256.

²¹⁸ *PM*, p. 158.

²¹⁹ Id., *ib.*, p. 161 (sublinhado nosso).

por isso, de ser assinalável, do ponto de vista de Eduardo Lourenço, o modo, vário mas constante, como a poética pessoana *lida* com uma temática – o Tempo – que, como já vimos, representa, para o nosso ensaísta, antes de mais uma irresolúvel e inultrapassável questão. Mas, convém registar, por outro lado, que Eduardo Lourenço não vai aí encontrar, nem tão pouco inventar, uma fictícia resposta poética que desponte como panaceia para uma das milenares interrogações filosóficas. Por isso, não deixará de escrever: «a poesia de Pessoa, impotente como todas as outras para resolver ou mesmo para enunciar o mistério do tempo, recebe dele a sua luminosa estranheza, pois não vive senão do confronto radical com uma temporalidade que pode ser vivida, mas nunca verdadeiramente compreendida»²²⁰.

Encontramo-nos, assim, num registo bem diverso doutro que deseje atribuir à palavra poética virtualidades, mágicas ou divinas, que se propõem *chegar mais longe* do que um discurso que se encontrasse extenuado por uma suposta apodicticidade sem equívocos. Na verdade, ao demarcar-se de uma interpretação da poética pessoana que pretendia *explicá-la* a partir de uma *grelha ideológica*, Eduardo Lourenço escreverá o seguinte: «Não se creia que opomos aqui à metodologia racionalista-dialéctica de Mário Sacramento o velhíssimo refrão do ‘inefável’ poético, do ‘mistério’ que teria escapado ao lúcido e sensível ensaísta.

O nosso ponto de vista é outro e simples: o de submeter ou de contrastar toda e qualquer evidência (e exigência) racional, sempre de ordem abstracta, com a evidência poética e a inteligibilidade que lhe é própria»²²¹. Ou seja, não se trata de fazer substituir por uma qualquer *verdade poética*, alcandorada a um nível ontológico superior, a

²²⁰ EDUARDO LOURENÇO, “Pessoa e o tempo”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 4/VI/1998, p. 36. Este artigo será reimpresso, alguns anos mais, com vastas modificações, designadamente nesta passagem que citámos e em que se poderá ler: «A poesia de Pessoa, que vive do confronto com uma temporalidade que se pode viver, mas não se pode compreender verdadeiramente, e a esse confronto deve a sua luminosa estranheza, não está menos desarmada do que outras para decifrar ou roçar ao menos o mistério do tempo.», *PCD*, p. 155.

falência da discursividade lógica. Não é, pois, a poesia que *vai salvar* a filosofia. O que se pretende marcar é a decisão de conferir ao discurso poético uma luz que apenas dele mesmo emana. O convite é que se permaneça em redor da poeticidade mesma do texto poético.

Será possível entrever aqui algum parentesco com a noção apresentada por Hans-Georg Gadamer, segundo a qual a autêntica relação que o texto poético institui com o leitor decorre do que se pode caracterizar como sendo um *dastehen* (permanecer-ai). Com efeito, «um texto literário não fixa apenas a realização de um discurso falado. Não remete de modo nenhum para uma palavra já pronunciada anteriormente e isso não é isento de consequências hermenêuticas. A interpretação deixa de ser um meio destinado a uma nova transmissão de uma intenção originária»²²².

Que se não deduza daqui, todavia, que da predileção manifestada por Eduardo Lourenço em relação à poeticidade do próprio *discurso* poético se possa, por assim dizer, defender a ideia de uma poesia *desideologizada*. A este respeito, parece-nos importante não deixar de fazer menção a uma frase quase perdida que se pode ler em *Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista*: «Estas considerações liminares (...) servem-nos para inculcar a nossa ideia favorita da importância, mas igualmente da fatal *subordinação* da intenção ideológica à realidade profunda e única que cada poeta representa»²²³.

A questão que aqui se deseja elucidar é, portanto, distinta. Na verdade, Eduardo Lourenço crê desocultar o seu essencial núcleo nas relações que se podem encontrar

²²¹ EDUARDO LOURENÇO, “O ‘Pessoa’ de Mário Sacramento ou o exorcismo da Noite”, Suplemento *Cultura e Arte de O Comércio do Porto*, Porto, 27/V/1969, p. 13.

²²² HANS-GEORG GADAMER, “Texte et interprétation”, *L’Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et Champ de l’expérience humaine*, Col. “Bibliothèque Philosophique”, Paris, Éditions Aubier, 1991, trad. do alemão de Philippe Forget, p. 222.

²²³ *SFPNR*, p. 145. Claro que tão significativa é a frase como o lugar de onde ela nos chega: precisamente um conjunto de três ensaios que visa *demonstrar* o que, numa corrente estética que se distingue das outras antes de mais pelo seu pendor ideológico, consegue resistir como intrinsecamente *literário*.

entre a temática da temporalidade (recorrente e quase obsessiva no pensamento de Eduardo Lourenço, como já dissemos) e o famoso *drama em gente* – expressão pessoana que o ensaísta recuperará para subtítulo do seu estudo mais sistemático sobre o poeta. «Com efeito, só a Heteronímia, jogo do desdobramento fictício de si, comporta um conjunto *positivo* com a realidade paradoxal do Tempo tal como Santo Agostinho a descreveu de uma vez para sempre no Livro X das *Confissões*. Com os três heterónimos, aquilo que Heidegger na sua linguagem chama existências temporais recebe uma expressão poética própria»²²⁴. Todavia, desenganemo-nos, a *propriedade* dessa expressão poética não resolve – nem tão-pouco «se encontra menos desarmada do que outras para (...) roçar»²²⁵ – a enigmaticidade do Tempo. Nem Alberto Caeiro, com quem «Fernando Pessoa finge escapar ao tempo, negando-se a separá-lo do puro gozo da sensação»²²⁶, nem Álvaro de Campos, mergulhando e mergulhando-nos numa multiplicidade vertiginosa e contraditória de sensações com a *sua* «visão duma temporalidade enquanto não-ser no coração do ser»²²⁷, nem Ricardo Reis que «vive (...) um tempo de paz, paz por indiferença estóica à tristeza da temporalidade, mas também pelo gozo um tanto epicuriano da doçura melancólica do devir»²²⁸ conseguem mais do que «exorcizar ‘o enigma visível do tempo’. O enigma ficou por decifrar. Ninguém melhor do que ele [Pessoa] sabia, desde o princípio, que o que esse enigma esconde é indecifrável»²²⁹.

Como se manifesta essa poética e até paradoxal *presciência*? Desde logo, na própria experiência – mais do que *criação*, é de uma experiência, no sentido

²²⁴ EDUARDO LOURENÇO, “Pessoa e o tempo”, op. cit., p. 37. Cf. também *PCD*, p. 162.

²²⁵ *Id., ib.*, p. 155.

²²⁶ *Id., ib.*, p. 163.

²²⁷ *Id., ib.*, p. 164.

²²⁸ *Ibidem.*

²²⁹ *Ibidem.*

heideggeriano²³⁰, que realmente se trata – heteronómica que veio a encenar «três metáforas vivas da intemporalidade, três maneiras de fingir que o enigma tem decifração»²³¹.

Basta isto, em nosso entender, para a problemática da heteronímia se afigurar decisiva na leitura realizada por Eduardo Lourenço do oceano poético de Fernando Pessoa. Neste ponto, a tese do nosso ensaísta parece irresistivelmente aproximável do que sustenta Judith Balso, quando sublinha que os quatro heterónimos (Caeiro, Reis, Campos e Pessoa-ele-mesmo que, porque se descobre como inexistente a partir da revelação do *seu Mestre*, assume a condição de *outro heterónimo*, como já referimos²³²) «farão, por assim dizer, circular entre si a ausência da filosofia. Darão assim forma ao vazio que aquela deixa. Identificarão o ser no próprio esvaziamento do pensamento que, até no poema, o pensava»²³³. Com efeito, «a heteronímia propõe uma visão absolutamente singular da crise da metafísica: põe em evidência os impasses ou a perempção das categorias metafísicas, nas quais tropeçaria qualquer nova tentativa de continuar a filosofia»²³⁴.

Que nos seja permitido ver o problema segundo uma perspectiva ligeiramente diversa. Não se trata de inviabilizar qualquer possibilidade de continuar uma demanda

²³⁰ Estamos designadamente a pensar na famosa introdução às conferências proferidas durante o Inverno de 1957-58 sob o título “Das Wesen der Sprache” em que o filósofo alemão põe em evidência o carácter *intransitivo* do significado da noção de experiência. Assim, escreve: «Fazer uma experiência com o que quer que seja, uma coisa, um ser humano, um Deus, tal significa que algo nos acontece, nos assedia, nos transforma e nos torna outros. Esta expressão *fazer* não significa, em rigor, que sejamos nós, necessariamente, os operadores da experiência; *fazer* quer dizer, neste contexto, um pouco como na expressão ‘fazer uma ferida’, passar por qualquer coisa, sofrer dos pés à cabeça, suportar, acolher algo que nos atinge, obrigando-nos a submeter.», MARTIN HEIDEGGER, “Le déploiement de la parole”, *Acheminement vers la parole*, Col. “Tel”, n.º 55, Paris, Éditions Gallimard, 1976, trad. do alemão de François Fédier, p. 143.

²³¹ PCD, p. 165.

²³² Consideramos particularmente felizes, porque acima de tudo certas, as palavras a que recorre Eduardo Prado Coelho para analisar este tema: «seria inadequado supormos um Fernando Pessoa ‘ele-mesmo’ no centro do círculo dos heterónimos, porque o círculo não tem centro e o *ele-mesmo* é apenas um dos traçados desse círculo expansivo de ficções.», EDUARDO PRADO COELHO, “Pessoa: o viajante do inverso”, in *A Noite do Mundo*, op. cit., p. 43.

²³³ JUDITH BALSO, “L’hétéronymie: une ontologie poétique sans métaphysique”, AAVV, *Pessoa. Unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*, op. cit., p.174.

²³⁴ Id., *ib.*, p. 181.

de natureza filosófica. Como já atrás mencionámos, é até possível aproximar o que decorre filosoficamente da implosão heteronímica com o programa fenomenológico, pelo menos tal como o entende uma certa leitura da investigação fenomenológica: referimo-nos a Merleau-Ponty, por exemplo, mas a ele poder-se-ia juntar, como atrás vimos, o próprio Eduardo Lourenço.

Os impasses que colocam a metafísica, entendida como visão tradicional do trabalho que se foi identificando historicamente com a filosofia, numa espécie de prescrição filosófica, se quisermos continuar a seguir a interpretação de Judith Balso, obrigam, isso sim, a recolocar em novos moldes o seu *modus operandi*, sob pena de se encaminhar para um beco sem saída edificado pelas suas próprias aporias. Ora, continua Judith Balso «essas aporias são atribuídas a dualismos – sujeito/objecto, consciência/real, interioridade do pensamento/exterioridade do universo, ser/não-ser, finito/infinito – que a heteronímia encontra na própria poesia e recusa»²³⁵.

Neste contexto, não nos parece de somenos importância a relação que Eduardo Lourenço, desde os seus textos mais remotos sobre Pessoa, tem vindo a tentar estabelecer entre este universo poético e o pensamento de Friedrich Nietzsche. A essa temática iremos seguidamente dar mais circunstanciada atenção.

3.3. A aventura ontológica (sem metafísica) de Fernando Pessoa

Em *Pessoa Revisitado*, não deixa Eduardo Lourenço de enfatizar as afinidades da poética pessoana com o programa nietzscheano de «instaurar uma *sensibilidade não-cristã*, inventar uma alma e provavelmente o corpo que ela merece (e vice-versa), pagãos, num mundo que perdeu há muito o sentido do paganismo»²³⁶. O lugar mais

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ *PR*, p. 144.

veemente dessa proximidade desvenda-o, não sem alguma surpresa e segundo um processo cujos principais momentos mais adiante procuraremos reconstituir, nessa espécie de «‘grau ómega da poesia’ de Pessoa»²³⁷ personificado por Mestre Caieiro. Nessa sua quase não-poesia, o *primeiro* dos heterónimos irá dar corpo – tarefa que nunca descobrirá o seu *terminus*, porque paradoxalmente irrealizável – à ideia «da *impossibilidade* metafísica de nomear a realidade»²³⁸. Dir-se-ia que é na ficcionalidade do seu *drama em gente* que Pessoa se descobre como incapaz de desposar discursivamente o real. Tal incapacidade radica na circunstância – que por ser circunstância nem por isso se revelará alguma vez ultrapassável – de que «nem ‘o nomeador’ nem ‘a coisa nomeada’, segundo o seu heraclitianismo devastador, *têm permanência*. Se tivéssemos *olhos* para ver isto, em vez de apenas o pensar, diz Caieiro, *seríamos felizes*»²³⁹.

Contudo, e desse facto não irá, como é óbvio, Eduardo Lourenço esquecer-se, importa sublinhar que a *recepção* pessoana de uma obra, como a do autor de *Assim Falava Zaratustra*, não vive isenta de ambiguidades. Muito pelo contrário. Desde logo, porque – e também para isso somos alertados pelo nosso ensaísta, em texto especificamente dedicado a esta temática –, «Nietzsche é o mestre dos que sabem *pensar contra eles mesmos*»²⁴⁰. E, também por esse motivo, não pode deixar de exercer um fascínio irrecusável no jovem Fernando Pessoa, tal como em todos os outros

²³⁷ Id., *ib.*, p. 38.

²³⁸ Id., *ib.*, p. 45.

²³⁹ *Ibidem*. Quanto ao conceito de *circunstância*, interessará porventura remarcar a sua tonalidade idiomáticamente orteguiana. Relembremos o contexto da dilucidação filosófica deste conceito: «A Circunstância! *Circum-stantia!* As coisas mudas que estão no nosso mais próximo redor! Muito próximas, muito próximas de nós, levantam as suas tácitas fisionomias num gesto de humildade e de anseio, como se estivessem necessitadas de que aceitássemos a sua oferenda e, ao mesmo tempo, envergonhadas com a simplicidade aparente do seu donativo.», JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Meditaciones del *Quijote*”, *Obras Completas I*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, p. 319.

²⁴⁰ NP, p. 251.

elementos da revista literária *A Águia*²⁴¹. Simplesmente, Pessoa «no caso de Nietzsche parece ter tido um especial reflexo de mascarar pela recusa e um desprezo demasiado ostensivo a sua dívida inegável para com ele, a impregnação intensa do seu imaginário pelas ideias-chave ou atitudes simbólicas do autor da *Gaya Ciência*»²⁴².

Isto é, talvez mais importante do que acentuar o modo como o poeta se insurge – sobretudo em textos assumidamente não poéticos, o que, como se verá, não pode deixar de ser significativo – contra o que designa por *paganismo de estrangeiro* do filósofo alemão²⁴³, seja o projecto que consiste em tentar perscrutar o fluxo, por assim

²⁴¹ Como lembra ainda Eduardo Lourenço, «basta percorrer as páginas dessa revista [*A Águia*], onde Pessoa fará a sua estreia literária como ensaísta em 1912, para nos darmos conta da presença obsessiva de Nietzsche, representada, sublinhe-se, quase exclusivamente pelo seu duplo mítico Zaratustra, reduzido por seu turno à ideia ou símbolo/força que o suporta, quer dizer ao *Super-Homem*, interpretado indiferentemente no sentido mais aristocratizante, ou mais anarquizante. Estes jovens *dandies* do pensamento ou da literatura encontravam na doutrina do *Super-Homem* a justificação da superioridade social e intelectual, de par com a caução superior do seu papel de reformadores ou profetas de um mundo novo, ideal que Nietzsche havia expresso com o seu combate por uma *transmutação de todos os valores*, único remédio, segundo ele, contra uma civilização esgotada e decadente de que a moderna cultura positivista fragmentada, e a velha moral cristã esvaziada até da sua energia repressiva, constituíam a armadura.», Id., *ib.*, p. 250.

Sobre a influência nietzscheana no ideário de *A Águia* parecem-nos particularmente oportunas as observações de Américo Enes Monteiro num trabalho investigativo que, por curiosidade, encontra uma das suas raízes numa constatação efectuada por Eduardo Lourenço em *Pessoa Revisitado*: «A águia é uma ave verdadeiramente nietzscheana, visto não ter contemplações para com os fracos, mas também porque Friedrich Nietzsche faz dela a companhia inseparável de Zaratustra durante as suas prolongadas estadas na montanha. Ele conhecia, no essencial, o zoroastrismo, segundo o qual tudo dimana de dois princípios antitéticos: Ormuzd, princípio do bem e da luz, e Ariman, princípio do mal e das trevas; o primeiro é representado pela águia e o segundo pelo dragão e pela serpente. Por duas vezes (1871 e 1872) Nietzsche requisitou da biblioteca da Universidade de Basileia a célebre obra de Creuzer, sobre a mesma temática, *Symbolic und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. É com certeza aí que ele se vai inspirar para nos apresentar essa ave como símbolo de tudo o que paira acima da banalidade, acima do que é baixo e vil, do que é comum, da gentalha, da cultura filisteia e decadente. Ela encarna os atributos, os novos valores, do Homem Supremo, o orgulho, a vitalidade, a inteligência, numa palavra, a verdadeira cultura. O pensador, o eterno insubmisso, lá dos píncaros do conceito, tornou-se o idólatra da águia altaneira. Por isso Zaratustra no seu retiro não aborrece a sua companhia. Com certeza que foi ela que, adejando em largos círculos sobre as imponentes montanhas que rodeiam Sils-Maria, inspirou a Friedrich Nietzsche a ideia do Homem-Supremo e do Eterno Retorno.», ANTÓNIO ENES MONTEIRO, *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual portuguesa (1892-1939)*, Col. “Filosofia e Religião”, Porto, Lello Editores–Universidade Católica Portuguesa–Centro Regional do Porto, 2000, p. 119.

²⁴² NP, p. 252.

²⁴³ Sobre este assunto, recordem-se estas palavras mordazmente acusatórias de Pessoa: «O paganismo de Nietzsche é um paganismo de estrangeiro. Há erros constantes de pronúncia na sua interpretação do helenismo. Ainda se aceita que um alemão europeu (isto é, antes de Bismarck) pudesse compreender a Grécia antiga; mas um alemão, isto é como Nietzsche, um polaco ou um checo, ou qualquer coisa sem Europa nem vogais, dificilmente se pode entender a si-mesmo se quiser falar grego como espírito.

Nietzsche não foi, como você imagina, o Pascal do paganismo. Não pode haver um Pascal do sistema pagão, porque não há sistema pagão; e um Pascal precisa de um sistema de que seja o Pascal.

dizer, *vivencial* que se desloca de um autor para o outro. Na verdade, a atmosfera comum às experiências poéticas e filosóficas de ambos autoriza, no entender de Eduardo Lourenço, que se veja na obstinada recusa do nietzscheanismo do poeta mais um traço do que, afinal, constitui uma constante em tão heterogênea obra e que o nosso ensaísta já relevava, em *Pessoa Revisitado*, a propósito das relações que o autor da *Ode marítima* estabelece com essa figura tutelar da poesia portuguesa que é Camões: «o jovem Pessoa procede como sempre procederá: devorando o que ama, elogiando ditirambicamente o que já está negando»²⁴⁴.

Ora, no que concerne à recepção que Pessoa realiza da obra de Nietzsche as coisas não parecem acontecer de uma forma muito diversa. Assim, «o que importou neste confronto com o autor do *Anti-Cristo*, o que lhe importou sempre na sua relação impossível com *outrem*, tem pouco a ver com a exigência da objectividade ou do

Pascal era um teólogo em verso, que escreveu em prosa. No paganismo não houve teologia, sendo essa a segunda vantagem, porque a primeira foi o não poder havê-la.

De resto, o que em Pascal era uma doença era, ao contrário, também uma doença em Nietzsche. Refiro-me ao estilo inconsequente, e ao pensamento para o adivinharmos. Pascal, porém, sendo francês, não se contradiz, e, sendo católico, não inova e já está claro nos outros; em Nietzsche a contradição de si-próprio é a única coerência fundamental, e a sua verdadeira inovação é o não se poder saber o que foi que ele inovou.», FERNANDO PESSOA, *Textos Filosóficos* (Org. e prefácio de ANTÓNIO DE PINA COELHO), Vol. I, Lisboa, Edições Ática, 1968, p. 135.

²⁴⁴ PR, p. 138. De resto, sob este ponto de vista, a (não-)relação que Pessoa mantém com o autor d'*Os Lusíadas* é, por assim dizer, extremamente elucidativa. Como Eduardo Lourenço, em comunicação expressamente dedicada ao assunto, não deixou de sublinhar, é possível ler, por exemplo, a *Mensagem* à luz de uma espécie de presença-ausência do próprio Camões. De facto – escreve Eduardo Lourenço –, para Fernando Pessoa, «o camoniano Império é um fantasma hamletiano, a camoniana Fé é um ideal que suscita na geração post-nietzschiana de que Pessoa é uma das mais complexas encarnações, um horror ou uma indiferença desdenhosa. Reescrever a *anti-epopeia* ou a epopeia anti-camoniana supõe, pois, uma radical *desmitologização* para empregar o célebre conceito que aplicado ao texto evangélico por Rudolf Bultmann tanto escândalo causou há uns trinta anos. *Mensagem*, texto mítico por excelência, será previamente o poema dessa desmitologização. Para que nenhuma dúvida subsista, Camões, a encarnação mítica do patriotismo buscada, Portugal feito poema, como então se dizia, *não figurará* na galeria dos heróis-mitos ou dos mitos-heróis da nova epopeia. Não se pode ser mais claro. Estranho é apenas que nunca se tenha reparado que é em volta dessa *ausência* que se organiza e estrutura a existência mesma de *Mensagem*.

A *ausência de Camões* é o texto negado sobre o qual o texto de Pessoa pôde, enfim, surgir como o outro texto da mesma e diferente invenção de uma Pátria. *Mensagem* começa ideal e formalmente onde *Os Lusíadas* acabam. A empresa de Camões foi a de elevar ao nível do mito – quer dizer de um 'texto' tanto e mais memorável que o da sacralizada epopeia antiga – a prosa da realidade enquanto acto e acção da lusa gente. A de Pessoa, mais temerária, a de descer do mito como suprema realidade ('o mito é o nada que é tudo') para a verdade futura de um destino tão prodigioso que os prodígios reais – da ordem da história ou do espírito, Viriato ou Vieira – nada mais fossem que sinais e signos da sua (nossa) iniciação.», PM, p. 249.

respeito acerca da ‘verdade’ desse outro. Pessoa não é um exegeta nem um comentador de textos santos»²⁴⁵. Por outras palavras: o que se encontra em jogo, neste contexto, deixa de ser, por um lado, procurar determinar se Pessoa leu *adequadamente* Nietzsche e dizê-lo desta maneira é, como veremos, uma forma pouco habilidosa de evitar um outro e decisivo problema. Mas deixa também de residir, por outro lado, na preocupação de saber se Pessoa é, ou não é, nietzscheano, seja lá o que se possa entender por tal qualificativo.

Em relação a este último ponto, convém esclarecer que ao se avançar com a hipótese de que a *ontologia* pessoana se não configura nem no nietzscheanismo nem no seu oposto não se está a interditar, segundo o nosso ponto de vista, que se possa reconhecer, como, de resto, não hesitamos em o fazer, pertinência à leitura esboçada por Alain Badiou, em texto a que já nos referimos, segundo o qual a modernidade filosófica do «pensamento-poema»²⁴⁶ de Pessoa não se encontra desarticulada da «palavra-de-ordem de Nietzsche, assumida por Deleuze: inversão do platonismo»²⁴⁷. Na verdade é possível ler nesta asserção uma fórmula que, num certo sentido, resume – porventura com demasiada violência – a tarefa filosófica dos tempos *modernos*. Nesse quadro, prossegue Alain Badiou, «se Pessoa representa, para a filosofia, um desafio singular, se a sua modernidade filosófica se encontra ainda *à nossa frente*, e numa certa perspectiva se encontra ainda por explorar, é porque o *seu pensamento-poema abre uma via que não chega a ser nem platónica, nem anti-platónica*»²⁴⁸. Ou seja, seria possível detectar implicações filosóficas do acontecimento pessoano numa região que, por se localizar para além do platonismo e do anti-platonismo, se situaria, por maioria de razão, para além do nietzscheanismo e do anti-nietzscheanismo.

²⁴⁵ NP, p. 256.

²⁴⁶ ALAIN BADIOU, “Une tâche philosophique: être contemporain de Pessoa”, op. cit., p. 144.

²⁴⁷ Id., *ib.*, p. 142.

²⁴⁸ Id., *ib.*, p. 144.

Por outro lado, também não nos parece indispensável acordar uma importância excessiva ao que tivesse sido uma *desleitura* que o poeta português teria efectuado do filósofo alemão que, bem vistas coisas, nem sequer mereceria, pelo menos de uma maneira pacífica, tal epíteto à época de *A Águia*, por exemplo. Importa não olvidar, de facto, que «o autor de Zaratustra não se ensinava ainda na Universidade (...) A sua consagração filosófica, ou pelo menos o seu estatuto de ‘pensador’, só se tornarão visíveis durante o curso mesmo da vida de Pessoa, sobretudo no fim do seu percurso»²⁴⁹. Notemos, porém, que, ao invocar o que possa significar uma, por assim dizer, *excessiva contemporaneidade* entre os dois autores, não queremos assim descobrir um paliativo para justificar uma menor compreensão do pensador germânico. O problema, quanto a nós, desenha outros contornos. Desde logo, a partir do próprio programa nietzscheano. Como observa Eduardo Lourenço, «Nietzsche escreveu menos para ser compreendido do que para recusar, com uma radicalidade sem exemplo, a compreensão que a sua época tinha dela própria enquanto *cultura* e *valor*, propondo em troca uma perspectiva literalmente *inaudita*, destinada a perturbar, a provocar, a queimar o que ele tocava»²⁵⁰. E, por isso, nem sequer é certo que a distância histórica, entendida como uma hipotética solução hermenêutica, nos seja aqui de grande préstimo. A intempestividade do gesto de Nietzsche não é apaziguada, nem tão pouco decifrada, pela chave da História.

Mas retornemos a esse paradoxalmente *quase* contemporâneo leitor de Nietzsche que foi Pessoa – e dizemos paradoxalmente porque essa contemporaneidade não é, em rigor, cronológica. Quanto mais não seja para sublinhar a natureza específica da sua *leitura*. «Pessoa não é um exegeta nem um comentador de textos santos. O texto alheio, mesmo o que deixa nele os sulcos mais profundos, é só ocasião ou pretexto para

²⁴⁹ NP, p. 248.

²⁵⁰ Ibidem.

experimentar em grau da maior interioridade a ficcionalidade do seu próprio *eu*, o sentimento da sua inexistência enquanto sujeito de uma *verdade* adequada ao enigma absoluto do Universo que só na ficção, como em Schopenhauer, se pode viver como paradoxalmente real»²⁵¹. Não se trata, portanto, de aferir em que medida Pessoa soube assimilar – ou desmascarar, se fosse esse o caso – uma *hipotética verdade* do texto nietzscheano. Digamos que o leitor Pessoa nem se escuda numa falsa inocência de hermeneuta desprevenido, nem tão pouco reivindica para si o estatuto de impassível descobridor do sentido oculto do pensamento do filósofo alemão. Pelo contrário, é de uma leitura *interessada* que se trata, se quisermos dar a essa acepção o seu matiz mais carregado. Isto é, Pessoa lê os outros, e sobretudo aqueles que afanosamente parece procurar manter à distância (precisamente os que nele deixam “os sulcos mais profundos”), para aí ficcionalmente se descobrir como inexistente. No fundo, para assim se dar conta da verdadeira ficção em que (não) é, em que (não) vive²⁵². Ou – como se pode ler num outro estudo sobre a indiscutível condição moderna de Pessoa (no sentido que reencontrámos na interpretação de Alain Badiou) – para se dar conta da «realidade como ficção»²⁵³.

²⁵¹ Id., *ib.*, p. 256.

²⁵² Sobre este ponto, interessa-nos pelo menos aludir à especificidade das relações que Eduardo Lourenço consegue entrever entre Pessoa e Walt Whitman. Entre ambos o que *sucedeu* «nem foi um ‘encontro’ no género daqueles que teve o cuidado de alinhar na conhecida tábua bibliográfica do seu punho (e onde está (...) freudianamente rasurado...) mas um autêntico e violento *choque*, uma ‘violação’ do seu domicílio interior. Em forma de poemas assombrosos (e de ninguém mais o diria) Whitman era *exactamente tudo quanto ele não era e, por não sê-lo, aspirava ser sem consegui-lo*. Como um tal encontro não escureceria por excesso de luz o seu universo interior? Como, sem deixar de ser quem era (admitindo que o pudesse), poderia ser esse *outro* que realmente queria ser sem poder?», *PR*, p. 81.

Anos depois, dedicará Eduardo Lourenço um ensaio especificamente a este assunto, chegando a declarar de uma maneira ainda mais categórica esta tese: «Do encontro de Pessoa com a poesia de Walt Whitman surgiu (...) a totalidade da arquitectura heteronímica.», *PM*, p. 173.

²⁵³ Escreve, então, Eduardo Lourenço: «A um mundo e a uma experiência que saem ao nosso encontro com um excesso de sentido, Pessoa exige as credenciais. E subitamente, a confiança espontânea que lhe outorgamos transmuda-se numa perplexidade sem fim que exigira para nossa paz que a Verdade mesma nos desse a mão. Por que motivo se introduziu na ordem do mundo essa sombra onde a visão solar da existência naufraga e começa a longa e acaso interminável odisseia da Noite? Para Pessoa essa sombra é co-essencial à própria *consciência*, sinal de ruptura do universo em nós e de nós connosco mesmo, em permanência condenados a ser *outros* por não poder ser *os mesmos*. O seu itinerário só nos perturba por ser o de um homem que não se resigna a essa *ruptura* constatada e sofrida, mesmo quando se busca para ela o remédio paradoxal de glorificar a pluralidade como forma suprema de se identificar com o mundo.

Assim sendo, importa reter a ideia de que «(...) o lugar da ‘verdade’ de Pessoa é o do seu imaginário, quer dizer, do seu inconsciente, aquele que só a realidade especificamente poética manifesta, como a de Nietzsche afinal se encontra também mais nas metáforas ou mitos e concepções, na arquitectura alegórica das suas fábulas que no discurso que em vão as tenta esclarecer»²⁵⁴. Com efeito, encontramos aqui uma indisfarçável familiaridade nos dois autores. Desde logo, na desconfiança que ambos exprimem em relação à pretensa competência de o discurso filosófico ou conceptual nos *oferecer* a realidade. Como explica Sarah Kofman, num estudo sobre o papel da metáfora no autor de *Zarathustra*, «Nietzsche inaugura um tipo de filosofia usando deliberadamente metáforas, correndo o risco de ser confundido com a poesia. Confusão que não seria, para Nietzsche, lamentável: a oposição da filosofia e da poesia decorre do pensamento metafísico; repousa na separação fictícia entre o real e o imaginário»²⁵⁵. Não espanta, destarte, que à imaginação atribua Nietzsche um papel tão determinante. «O filósofo conhece inventando e inventa conhecendo»²⁵⁶. Por isso, a imaginação «permite a apreensão de analogias; a reflexão apenas intervém num segundo momento, para substituir as analogias por equivalências, as sucessões por relações de causalidade e para conferir a medida do conceito»²⁵⁷. Ao conceito está, deste modo, reservado o papel secundário de *suplente* da força criadora da metáfora. Simplesmente nessa

O seu ‘sê plural como o universo’ é o resumo mítico da consciência infeliz da Modernidade excluída do pensamento da unidade pela aventura de um saber incapaz de unificar a ordem do conhecimento exacto e da acção justa. Assim e contrariamente à inane acusação de niilismo de que reiteradamente foi objecto, o que ressalta em Pessoa é o movimento para a sutura dessa *falha* do idealismo moderno como consciência infeliz.», *Id., ib.*, pp. 163-164.

²⁵⁴ *NP*, p. 256.

²⁵⁵ SARAH KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Col. “Bibliothèque Scientifique”, Paris, Payot, 1972, pp. 30-31.

²⁵⁶ FRIEDRICH NIETZSCHE, *La naissance de la Philosophie à l’époque de la Tragédie grecque*, *apud* SARAH KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, *op. cit.*, p. 31.

²⁵⁷ *Ibidem*.

condição de substituto, o discurso filosófico «petrifica em conceitos a ‘música do mundo’»²⁵⁸.

Que conclusões é, então, possível extrair destas aparentemente *subterrâneas* ligações entre Pessoa e Nietzsche? Sigamos o trilho desenhado por Eduardo Lourenço: «não é no horizonte da *seriedade* do pensamento de Nietzsche, e na relação mais ou menos adequada que o ‘pensamento’ de Pessoa possa ter tido com ele, que o confronto entre as suas duas aventuras culturais adquirem verdadeiro impacto e significado»²⁵⁹. Fazê-lo seria permanecer ainda no registo de *pensamento* cujas categorias cada um deles, seguindo trajectórias que tanto se aproximam como parecem irremediavelmente viver em situação de conflito, procuram ainda assim *deslocar*. Não se trata, por exemplo em Nietzsche, de defender que a filosofia vive sem o seu trabalho de conceptualização. Trata-se, antes, de procurar *pôr em cena* como, no decurso dessa operação conceptualizadora, a filosofia procura incessantemente camuflar o modo como qualquer conceito é, *a partir de dentro*, trabalhado pela força metafórica que, em rigor, constitui a sua condição de possibilidade. Por outras palavras, metáfora e conceito são co-essenciais ao discurso filosófico, quer este o queira admitir ou não.

Dito isto, regressemos a Eduardo Lourenço que nos adverte: «Não é pois de admirar que não seja no horizonte *prosaico* onde ambos se cruzaram (...) – onde Pessoa cruzou o ‘pensamento’ de Nietzsche – que a *mimesis* nietzscheana de Pessoa e os jogos de que foi ocasião e pretexto sejam mais reveladores e que tenham maior alcance (...). É no *coração* da obra de Pessoa, na sua criação poética, que a confrontação ideal com a visão de Nietzsche oferece verdadeiro interesse»²⁶⁰. Repare-se que não se visa aqui obnubilar as críticas, por ventura nem sempre certas, que Pessoa dirige, nos seus textos *mais filosóficos*, ao autor de Zaratustra. O que está em jogo consiste em

²⁵⁸ Id., *ib.*, p. 25.

²⁵⁹ NP, p. 256.

evidenciar como tais acusações se articulam, digamos, subliminarmente, com uma estratégia que o poeta vai concertar com a irrupção do drama heteronímico. Recordemos as palavras já referidas que ilustram o modo como, para Eduardo Lourenço, este drama pode ser *filosoficamente* relevante: ele constitui uma espécie de «‘mise en scène’ permanente da certeza paradoxal da impossibilidade, desde sempre [real], de entrar em contacto com a realidade».

Dir-se-ia que tal *mise en scène*²⁶¹ comporta dois actos: «*um*, mais vistoso e mais superficial, aquele que se insinua na trama de Álvaro de Campos, o Álvaro de Campos modernista e falsa ou ficcionalmente eufórico; o *outro*, mais profundo e essencial, o representado por Alberto Caeiro»²⁶². Interessa-nos sobretudo este *segundo acto*, nada exuberante como o de Campos na sua torrencial exaltação do devir contraditório e inconcluso da vida (e, por isso, tão facilmente assimilável ao paradigma nietzscheano), mas, pelo contrário, no quase silêncio em que se encerra essa «espécie de Zarathustra

²⁶⁰ Id., *ib.*, pp. 256-257.

²⁶¹ Achamos pertinente insistir nesta rede metafórica de cariz teatral e fazemo-lo na senda de um conjunto de observações enunciadas por António Pedro Pita que assinala: «Num dos primeiros parágrafos de *Para além do bem e do mal*, Nietzsche observa: ‘há em toda a filosofia um ponto em que entra em cena a *convicção* do filósofo’ [FRIEDRICH NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, I, 8]. A frase interessa-nos não só porque, ao sublinhar a importância da convicção, desfaz a imagem da filosofia como edifício puramente abstracto mas também porque sugere a filosofia como uma cena, portanto o filosofar como encenação.

A ideia não é sem consequências no contexto nietzschiano. Porque o tema central desta remediação da filosofia, por intermédio da inscrição do pensamento consciente no conjunto das actividades instintivas, é a produção de uma nova imagem do filosofar, do pensamento. Noutro passo acrescenta: ‘Aos poucos fui descobrindo o que até agora tem sido toda a grande filosofia: uma auto-confissão do autor, uma espécie de *mémoires* involuntárias e desapercibidas; e também que as intenções morais (ou imorais) formavam, em toda a filosofia, o verdadeiro germe vital de onde sempre desabrochou a planta inteira’ (I, 6). Então, a filosofia não começa pelo ‘instinto do conhecimento’: o conhecimento foi, como simples instrumento, o mediador para a explicitação de um outro instinto, de uma força, de uma afirmação, que é, na linguagem de Nietzsche, a vontade de poder.

Esta tese não é uma negação do pensamento: é unicamente a negação da subjectividade como instância criadora do pensamento.», ANTÓNIO PEDRO PITA, “O poético e os saberes”, AAVV, *Poesia da Ciência. Ciência da Poesia II*, Lisboa, Escher, 1992, pp. 165-166.

Parece-nos que esta leitura não anda excessivamente distante do programa poético pessoano, pelo menos tal como é lido por Eduardo Lourenço que vê nele, se quisermos repescar uma epígrafe que seleccionámos para o início deste capítulo, «O estatuto próprio do espírito moderno (...) é o da *consciência explodida*. Dela nos ofereceu Fernando Pessoa uma das mais trágicas e geniais visões.», *PM*, p. 157.

²⁶² *NP*, p. 257.

exangue»²⁶³ em que se converte Mestre Caeiro, esse mestre que, no *dizer* do seu discípulo Álvaro de Campos, «não era um pagão, era o paganismo. (...) Em Caeiro não havia explicação para o paganismo; havia consubstanciação»²⁶⁴.

Todavia, não nos iludamos. Caeiro *não é senão* os poemas *de* Caeiro. Ou seja, é a fictícia – e portanto paradoxal – *demonstração* que Pessoa faz da sua própria inexistência como sujeito capaz de ultrapassar o abismo que nos separa do real e que nos atravessa de nós a nós mesmos. Feita esta ressalva é, então, possível perceber como «a atitude do *Guardador de Rebanhos*, imaginado por Pessoa, não está muito afastada da de *Zaratustra* e do seu *sim* sem reservas à Vida. (...) A Vida é apresentada nos seus poemas – nos poemas que ele *é* – como a soma do visível, do sonhável, do tocável, as coisas são o que realmente parecem, a metafísica que a seu respeito inventamos, é realmente um *pensamento doente*»²⁶⁵. Contudo, já o deixámos entrever: Caeiro *é* um Zaratustra “exangue”. Ou seja, vislumbra-se na proximidade destas duas figuras, que, na sua ficcionalidade metafórica, chegam a terras para sempre desconhecidas da discursividade conceptual, uma irreduzível fissura.

Na verdade, há em Caeiro e em Nietzsche uma iniludível demarcação de um pensamento *metafisicamente* doente que edifica *pontes* que, sob o pretexto de assim nos conduzirem ao real, dele nos afastam irremediavelmente. Mas, por outro lado, mesmo nas críticas que endereça à religião, vista como sintoma de uma doença com proporções mais vastas que se chama platonismo, Alberto Caeiro, heterónimo pessoano que representa «o *paganismo em pessoa* (perdoe-se o jogo de palavras) está cheio de referências e de reflexos intelectuais e afectivos *crísticos*. Basta lembrar o famoso poema oitavo de *O Guardador de Rebanhos* em que Cristo não aparece, como em

²⁶³ Id., *ib.*, p. 260.

²⁶⁴ ÁLVARO DE CAMPOS, “Notas para a recordação do meu Mestre Caeiro”, FERNANDO PESSOA, *Páginas de Doutrina Estética* (Org. e Prefácio de JORGE DE SENA), 2ª ed., Lisboa, Editorial Inquérito, 1963, pp. 158-159.

Nietzsche ou em Rimbaud, como o eterno *ladrão das energias humanas*, mas como a essência do homem como Eterna criança, identificada com a existência mesma do próprio poeta»²⁶⁶. Nessa quase fusão com a Eterna Criança, «o Deus que faltava / Ele é o humano que é natural / (...) E por isso é que eu sei com toda a certeza / Que ele é o Menino Jesus verdadeiro»²⁶⁷ nas próprias palavras do *Guardador de Rebanhos*, vai descortinar o nosso ensaísta o que quase se poderia denominar *franciscanismo ecologista*. Ora, neste ponto, nada poderá estar mais longe do universo de Nietzsche, «para quem um santo como Francisco de Assis é a doença dentro da doença que o cristianismo já é»²⁶⁸.

Tal circunstância não diminui, como é evidente, a relevância do deslocamento que a *poesia* de Pessoa provoca no movimento tradicional do pensamento metafísico. Remetendo de novo para a análise de Alain Badiou, poderemos dizer que a aventura pessoana comporta uma radicalidade que se, por um lado, não se dirige a uma tão grande profundidade, por outro, hiperboliza o simples movimento de inversão provocado por Nietzsche em relação ao que este chama metafísica.

Não andamos muito afastados, supomos, da interpretação avançada por Eduardo Lourenço. «Pessoa não possui ou crê possuir como Nietzsche um critério – a aceitação da Vida como *valor* – que lhe permita distinguir a vida como sonho do sonho da vida. Num certo sentido ele permanece cristão e mesmo hipercristão e, mal-grado a sua formação literária classicizante, um romântico, um hiper-romântico da espécie simbolista. Como o seu *Fausto* o mostra, Pessoa nunca pôde conciliar as exigências irracionais da vida e as do conhecimento da mesma vida. Toda a sua poesia vive do *intervalo*, para não dizer do abismo, que separa uma e outra e converte a existência

²⁶⁵ NP, pp. 259-260.

²⁶⁶ Id., *ib.*, p. 261.

²⁶⁷ FERNANDO PESSOA, *Poemas de Alberto Caeiro*, Col. “Poesia/Obras Completas de Fernando Pessoa”, 8ª ed., Lisboa, Edições Ática, s/d, p. 34.

humana num drama sem outra saída que a do sonho voluntário de que Arte, como vira Schopenhauer, é o lugar da redenção sem redentor»²⁶⁹.

É nesta indecidibilidade entre sonho e vida, entre ficção e realidade, que um acontecimento decisivo se irá desencadear na recepção crítico-literária da aventura poética de Fernando Pessoa. Embora dele fossem conhecidos já importantes fragmentos, a verdade é que a publicação do *Livro do Desassossego* – que Eduardo Lourenço irá baptizar como *texto suicida* – significa não só um passo irreversível na definitiva consagração internacional do poeta, como marca um decisivo momento na *compreensão* da totalidade policêntrica e sempre fragmentária da sua obra.

3.4. Do *Desassossego* ao *Livro* que nunca foi Livro

Num artigo sobre os *Encontros de Royaumont* dedicados a Fernando Pessoa, realizados em Setembro de 1986, fala-se de um texto que precede a edição francesa do *Livre de l'Intranquilité*. Esse prefácio foi redigido por Eduardo Lourenço «para quem – escreveu-se então – Pessoa é cada vez mais o autor do *Livro do Desassossego*»²⁷⁰. A observação talvez seja um pouco excessiva, mas não deixa de ser, de algum modo, emblemática quanto à repercussão suscitada pelo aparecimento do *Livro do Desassossego*, cuja primeira edição – enquanto Livro, entenda-se, visto que muitos dos fragmentos que o constituem eram já conhecidos – data, como se sabe, de 1982²⁷¹, no âmbito dos «teólogos pessoanos, que todos nós somos um pouco»²⁷². Nesse contexto, importa que dediquemos a este «texto em prosa – quer dizer, para Pessoa, menos

²⁶⁸ NP, p. 261.

²⁶⁹ Id., *ib.*, pp. 262-263.

²⁷⁰ TEREZA COELHO, “Royaumont: Pessoa lido e traduzido”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 11/X/1986, p. 38.

²⁷¹ FERNANDO PESSOA, *Livro do Desassossego*, Lisboa, Edições Ática, 1982.

²⁷² FRB, p. 83.

afastado da sua palavra profunda que toda a poesia»²⁷³ uma especial atenção. E ao fazê-lo iremos optar por uma metodologia que, neste caso sobretudo, nos parece ser a mais justificada.

Assim, interessar-nos-ia expor o modo como o *Livro do Desassossego* vai provocar efeitos naquela espécie de osmose apaixonada a que Eugénio de Andrade chamou, com o exagero certo da palavra dos poetas, “Pessoa-Lourenço” à luz de outras recepções que se manifestaram numa espécie de contemporaneidade que a tardia publicação deste “texto suicida” veio, talvez ficcionalmente, permitir.

Respondem por essas *outras* leituras do *Livro do Desassossego* dois outros quase *teólogos* pessoanos a quem seria decerto excessivo chamar discípulos de Eduardo Lourenço. Mas, por outro lado, seria de uma cegueira demasiadamente ostensiva não perceber que ambos são autores de *leituras* que, pelo menos, nunca deixam de ter em conta a interpretação da aventura ontológico-poética de Pessoa pelo autor de *Fernando Rei da Nossa Baviera*. Referimo-nos aos estudos que Eduardo Prado Coelho²⁷⁴, num momento quase imediatamente seguinte à primeira edição do *Livro do Desassossego*, e Silvina Rodrigues Lopes²⁷⁵, neste caso um pouco mais tarde, foram trazendo a público ao longo da década de Oitenta.

Começemos pela abordagem realizada por Eduardo Prado Coelho, designadamente do próprio conceito de *desassossego*. «Diremos do ‘desassossego’ que talvez seja preferível não o considerar como um estado de alma (enervamento,

²⁷³ EDUARDO LOURENÇO, “O Livro do Desassossego ou o Memorial dos Limbos”, *Jornal das letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 15.

²⁷⁴ EDUARDO PRADO COELHO, “A lógica do desassossego e o espaço literário”, *Expresso-Revista*, 21/VIII/1982, pp. 24-26.

²⁷⁵ SILVINA RODRIGUES LOPES, *Aprendizagem do Incerto*, Col. “Estudo”, Lisboa, Litoral Edições, 1990. Embora só editado em 1990, este livro reúne vários artigos que, publicados ou inéditos até então, foram elaborados durante a década anterior. Para este assunto em particular, remetemos para os seguintes textos: “A ficção da memória e a inscrição do esquecimento no *Livro do Desassossego*” (pp. 133-142), “Des-figurações. Leitura do *Livro do Desassossego*” (pp. 143-152) e “Deslocação e apagamento em : *Livro do Desassossego*, de Fernando Pessoa/Bernardo Soares – *Le pas au-delà*, de Maurice Blanchot” (pp. 153-174).

inquietação, ansiedade), *mas como uma paisagem*»²⁷⁶. Este ponto afigura-se-nos determinante. Dir-se-ia que ele implica o trânsito de um registo psicologizante para uma dimensão da ordem do ontológico, percurso esse que vai dificultar que se enclausure o *Livro do Desassossego* num registo análogo ao do discurso confessional ou do diário íntimo, típicos de um certo modelo romântico. Pelo menos é isso o que vai ser, de certo modo, sugerido a seguir. «O ‘desassossego’ é, fundamentalmente, *a passagem para o espaço literário*.

Pessoa pode escrever ‘*Estou há dias ao nível do Livro do Desassossego*’. Podemos sublinhar: o desassossego é um nível – *um nível da realidade*»²⁷⁷. Nesta acepção, importa reafirmar que o desassossego se distancia irreversivelmente de um mero estado de alma, de uma vivência subjectiva. Escreve ainda Eduardo Prado Coelho: «O desassossego, neste seu estatuto objectivo, é um processo de *retraimento de sentido*: as coisas deixam de *fazer sentido*, a realidade deixa de ter *uma razão de ser*, há *uma fadiga de sentido*. Por isso a palavra ‘desassossego’ aparece associada a *cansaço*»²⁷⁸. Centremo-nos nessa realidade que deixou de “ter uma razão de ser”, que passou a revestir-se de uma opacidade que recusa qualquer laço familiar, qualquer tranquilidade humana. Não sem antes lembrar que, num outro texto quase contemporâneo, definirá.

²⁷⁶ EDUARDO PRADO COELHO, “A lógica do desassossego e o espaço literário”, p. 24. O autor refere-se à carta endereçada por Fernando Pessoa a Armando Côrtes-Rodrigues de 4-10-14.

²⁷⁷ Ibidem. Como se depreende do próprio título do artigo de Eduardo Prado Coelho, visa-se aí aproximar a intitulada *lógica do desassossego* de algumas das principais teorias literárias propostas por Maurice Blanchot. Por razões de economia, apenas podemos remeter para uma pequena observação que, do nosso ponto de vista, se aplicaria como poucas outras à relação que Fernando Pessoa foi mantendo com o seu *Livro* sempre por vir: «O escritor nunca sabe que a obra está realizada. O que ele terminou num livro, recomeçá-lo-á ou destruí-lo-á num outro. (...) entretanto, a obra – a obra de arte, a obra literária – não é acabada nem inacabada: ela é. O que ela nos diz é exclusivamente isso: que é – e nada mais. Fora disso, não é nada. Quem quer fazê-la exprimir algo mais, nada encontra, descobre que ela nada exprime.», MAURICE BLANCHOT, *O Espaço Literário*, Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1987, tradução do francês de Álvaro Cabral, (ed. original: *L’Espace Littéraire*, Paris, Éditions Gallimard, 1955). Também Eduardo Lourenço não deixa de relacionar o *Livro do Desassossego* a Blanchot assinalando que «depois das variações subtis de Maurice Blanchot ou de Roger Laporte em torno da escrita como virtualidade pura, a leitura do *Livro do Desassossego* não devia surpreender. Todavia, o que distingue essas páginas (...) é qualquer coisa de menos sofisticado, qualquer coisa anterior ao mundo em que *a literatura* se plasma, qualquer coisa até anterior à voz e que é, precisamente o desejo, para não dizer a pretensão, de ter uma voz.», EDUARDO LOURENÇO, “O Livro do Desassossego ou o Memorial dos Limbos”, op. cit., p. 15.

também Eduardo Prado Coelho «o *desassossego* como *um passo atrás* em relação às evidências socializadas da vida (o *desassossego* é o oposto de tudo o que se personifica no padrão Vasques)»²⁷⁹.

Dessa espécie de *estranheza ontológica* que atravessa o *desassossego*, que «é uma palavra que nega toda a fixação e uma palavra ambulante»²⁸⁰, provavelmente poucos fragmentos darão melhor testemunho do que aquele que começa assim: “Depois que os últimos pingos de chuva começaram a tardar na queda dos telhados”. Trata-se de um fragmento repescado por Eduardo Lourenço, e que termina desta forma: «Tardava-me, talvez, a sensação de estar vivo. E quando me debrucei da janela altíssima, sobre a rua para onde olhei sem vê-la, senti-me de repente um daqueles trapos húmidos de limpar coisas sujas, que se levam para a janela para secar, mas que se esquecem, enrodilhados, no parapeito que mancham lentamente»²⁸¹. A minúcia desta descrição, de um rigor quase se diria fenomenológico, não a podemos circunscrever, segundo o nosso ponto de vista, a um mero desenho de um estado de alma. Parece visar algo diverso, simultaneamente mais próximo e mais distante. Parece querer testemunhar a apreensão, num certo sentido sempre diferida, de uma camada da realidade que se furta ao familiar modo como habitamos o mundo.

Como observa Eduardo Prado Coelho, «A Realidade é *pré-humana*; ela resiste ao humano da vida, ao humano obscenamente óbvio do padrão Vasques no escritório onde Bernardo Soares é ajudante de guarda-livros. *O desassossego é a resistência da Realidade perante o humano da Vida*. É poder ver as coisas ‘na expressão que têm

²⁷⁸ EDUARDO PRADO COELHO, “A lógica do *desassossego* e o espaço literário”, op. cit., pp. 24-25.

²⁷⁹ EDUARDO PRADO COELHO, “Pessoa/Soares e a cultura em língua francesa”, *Persona*, n.º 8, Porto, Março de 1983. Texto reimpresso in *A Mecânica dos Fluidos. Literatura, Cinema, Teoria*, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, com o título “Pessoa/Amiel”, p. 41.

²⁸⁰ SILVINA RODRIGUES LOPES, *Aprendizagem do Incerto*, op. cit., p. 154.

²⁸¹ FERNANDO PESSOA, *O Livro do Desassossego*, fr.29, apud FRB, p. 94.

separadamente da expressão que lhes foi imposta’, ‘ver o polícia como Deus o vê’²⁸². O desassossego parece esquivar-se ao nosso poder de nomeação. Digamos que a linguagem, na sua quotidiana usura, se revela incapaz de circunscrever uma dimensão anterior à relação de posse que a nossa humana natureza se acostumou a estabelecer com o real.

Em nosso entender, Silvina Rodrigues Lopes não anda muito longe desta leitura do *Livro do Desassossego*, pois, ao insistir na condição de *paisagem* que delimita o *conceito* de desassossego, escreve: «as paisagens do desassossego são dinamismo da cor. Esbatimento, porquanto as habita o movimento de esvair-se: as paisagens perdem os sentidos óbvios, a interiorice, deslizam para indefinido. *Tornar des-humana a paisagem é fazê-la desmaiar*, mas para que ela não possua a marca do humano que é ainda a palidez do cadáver, ela será sempre recolorida, artificial e interminavelmente»²⁸³.

Ora, não podemos deixar de assinalar que esta interpretação se pretende inscrever no quadro de uma espécie de diálogo entre aquilo a que a autora chama «uma tematização do ver no *Livro do Desassossego* (...) [e] os últimos escritos de Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible* e *L’Oeil et L’Esprit*»²⁸⁴.

Contudo, parece-nos ser num outro texto do fenomenólogo francês – referimo-nos ao estudo, intitulado “Le doute de Cézanne”, que dedicou ao pintor de Aix-en-Provence e a que já fizemos referência em capítulo anterior – que melhor se recorta uma certa atmosfera comum a estes dois modos de aceder a uma experiência que, na sua radical originalidade, se poderia fazer aproximar do que seja o pessoano desassossego, entendido como *resistência da Realidade perante o humano da Vida*. Escreve, então,

²⁸² EDUARDO PRADO COELHO, “A lógica do desassossego e o espaço literário”, op. cit., p. 25.

²⁸³ SILVINA RODRIGUES LOPES, *Aprendizagem do Incerto*, op. cit., p. 148 (sublinhado nosso).

Merleau-Ponty: «Vivemos num mundo de objectos construídos pelos homens, entre utensílios, em casas, ruas, cidades e durante a maior parte do tempo apenas os vemos através das acções humanas em relação às quais mais não são do que instrumentos de aplicação. Habituíamo-nos a pensar que tudo isto existe necessariamente e é indestrutível. A pintura de Cézanne põe em suspenso estes hábitos e revela o fundo de natureza inumana na qual o homem se instala. É por isso que as suas personagens são estranhas e como que vistas por um ser de uma outra espécie (...) É um mundo sem familiaridade, onde não se está bem, que interdita toda a efusão humana. Quando, abandonando os quadros de Cézanne, se vai ver outros pintores, um desanuviamento se produz»²⁸⁵. E o próprio Cézanne não deixou mesmo de ir mais longe em relação ao que está em jogo no seu entendimento da pintura, quando declarou: «nascemos já na comodidade. É preciso destruí-la: ela é a morte da arte»²⁸⁶.

Por seu turno, a *tematização do ver* por Pessoa/Bernardo Soares, esse semi-heterónimo (cuja *personalidade*, no dizer do seu *criador* «é, não diferente da minha,

²⁸⁴ Id., *ib.*, p. 146.

²⁸⁵ MAURICE MERLEAU-PONTY, “Le Douce de Cézanne”, *Sens et non-sens*, op. cit., p. 28.

²⁸⁶ PAUL CÉZANNE, *Conversations avec Cézanne*, (Org. de P.-M. DORAN), Paris, Éditions Macula, 1978, trad. do inglês de Ann Hindry, p. 114. Ao convocar esta espécie de *filosofia do ver* de Cézanne, parece-nos pertinente mencionar algumas considerações proferidas por Fernando Cabral Martins acerca de uma eventual afinidade de posições entre o pintor e Alberto Caeiro. «A verdade, eis o que reiteradamente Cézanne definiu como seu fim e consequência da sua arte. A verdade em pintura, que é também a verdade do corpo perante (e parte) da natureza exterior. A verdade da pintura é *ver*, como Caeiro igualmente repetirá – mas Cézanne, porque trabalha directamente a figuração a duas dimensões dessa visão, isto é, as cores, pôde ir mais longe e mostrar como é que a visão opera: o que é que os olhos vêem quando vêem apenas, quando vêem de verdade (...). O que acontece então é inesperado: a actividade dos olhos humanos, do ver, inteligente, simples, descobre-se como não realista, deixa de obedecer aos cânones pensados como naturais. Cézanne pinta a natureza segundo formas elementares, geométricas. A ilusão ‘realista’ dá lugar à surpresa cubista.

E Caeiro? A ciência de ver que inventa, a via de conhecimento que promove e que não consiste em aprender, mas em desaprender, que escolhe as coisas contra as palavras, que desprende as coisas das palavras e trata das palavras como coisas, essa ciência-que-não-é-nenhuma é capaz de criar com aquilo que vê coisas nunca vistas (...). Ver com esses olhos de criança desliga as coisas das correntes em que pareciam ter de deter-se para fazerem sentido.», FERNANDO CABRAL MARTINS, “Cézanne e Caeiro: a ciência de ver”, AAVV, *Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa. Um Século de Pessoa*, (Org. de ISABEL TAMEN), Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 293.

Aos nossos olhos, esta menção justifica-se aqui tanto mais que o próprio Eduardo Lourenço se refere ao *Livro do Desassossego* como apresentando «a prosa nada metafórica dos versos de Caeiro, acrescida até de não sei que poeticidade-outra, simplesmente por ser, mais que esses versos, não só pura aspiração, como aspiração criada por uma espécie de desesperado amor de ser real, quotidiano, o da banal e celeste rua dos Douradores.», FRB, p. 90.

mas uma simples mutilação dela. Sou eu menos o raciocínio e a afectividade»²⁸⁷) é, por assim dizer, consubstancial ao próprio sonho, ou seja, seria possível até dizer que nos vemos abandonados numa espécie de vertigem que nos faz desmaiar, em que não é possível determinar os limites entre consciência e inconsciência. Como refere Silvina Rodrigues Lopes, «estamos perante um desencadear de equivalências que torna consistentes entre si expressões como ‘ver é talvez sonhar’, ‘sonhar é ver’, ‘ver é sentir’ ou ‘pensar é sentir’. É que há uma ambiguidade do ‘ver-se ver’ (...) [que] é para Bernardo Soares abeirar-se de um estado em que actividade e passividade se confundem: sonhar ou ver como em sonhos paisagens existentes e inexistentes. ‘Ver-se ver’ indistingue-se do sonho porquanto destitui a fronteira rígida entre sonho e não-sonho: suspensão do sujeito conduzido a uma zona obscura, de alteração, na qual surgem as figuras originariamente ‘próprias’ e absurdas»²⁸⁸.

Estamos, e isso não poderia ser mais nítido, em regiões extremamente próximas da investigação pontiana que visa elaborar uma ontologia do enigma da (in)visibilidade. Desde logo, porque, como é possível ler em *L’Oeil et L’Esprit*, «o meu corpo é, no mesmo lance, quem vê e quem é visto (*voyant et visible*). Ele, que pode olhar para todas as coisas, pode também olhar-se e, assim, reconhecer naquilo que vê o ‘outro lado’ do seu poder de ver. Vê-se a ver (*Il se voit voyant*), toca-se tocando, é visível e sensível para si mesmo. É um em si, não por transparência, como o pensamento, que apenas pensa o que quer que seja assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento – mas um em si por confusão, narcisismo, inerência entre quem vê e o que é visto, entre quem toca e o que é tocado, entre quem sente e quem é sentido – um em si

²⁸⁷ FERNANDO PESSOA, “Carta a Adolfo Casais Monteiro” (13/I/1935), *Obras em Prosa de Fernando Pessoa. Escritos Íntimos, Cartas e Páginas Autobiográficas*, op. cit., p. 230.

²⁸⁸ SILVINA RODRIGUES LOPES, *Aprendizagem do Incerto*, op. cit., pp. 148-149.

que se encontra, portanto, apanhado entre as coisas, que tem uma face e umas costas, um passado e um futuro»²⁸⁹.

Toda a questão passa a ser, então, procurar descortinar o modo de aceder a esse *si mesmo* que se furta irremediavelmente a qualquer movimento de auto-consciencialização. Antes de mais, porque se situa a um nível que é, por assim dizer, anterior a esse movimento. Ora, realça Silvina Rodrigues Lopes, «o sonho é, no *Livro do Desassossego*, um modo ver²⁹⁰» e não, ao contrário do que sempre se acreditou, uma perversão enganadora do acto de ver, entendido enquanto pura e imediata (no sentido exacto deste termo, que à letra significa: *sem intermediário*) assimilação do real. Ou seja, ao entrelaçar as fronteiras entre o sonho e a vigília, entre memória e ficção, Pessoa-Soares está a deslocar a tematização do ver daquilo a que Merleau-Ponty chamou *pensamento do sobrevoos*. Com efeito, esta metafísica da visão sempre se arrogou da possibilidade de condicionar, a partir de um ponto que lhe fosse exterior²⁹¹, a própria experiência do ver.

Assim, neste movimento em que se não distinguem sonhar e ver, tece-se «ao longo do *Livro do Desassossego* (...) uma reflexão sobre a escrita, solidária de uma reflexão sobre o mundo, na qual assume uma grande importância o pôr em questão do ‘eu’»²⁹². Sendo um livro em que se entrecruzam os diferentes géneros literários – uma “autobiografia sem factos”, no próprio dizer de Pessoa – e em que a dispersão que

²⁸⁹ MAURICE MERLEAU-PONTY *L’Oeil et L’Esprit*, Col. “Folio/Essais”, n.º 13, Paris, Éditions Gallimard, 1964, pp. 18-19.

²⁹⁰ SILVINA RODRIGUES LOPES, *Aprendizagem do Incerto*, op. cit., p. 149.

²⁹¹ É claro que seria também possível efectuar uma leitura inversa desta *filosofia do ver* de Pessoa-Soares, designadamente quando se pode ler, numa passagem do *Livro do Desassossego* a que já nos referimos, que o processo de aceder à paisagem do desassossego é semelhante ao de tentar “ver o polícia como Deus o vê”. Não estaremos aqui num contexto similar ao paradigma do *pensamento do sobrevoos* do qual Merleau-Ponty se pretende demarcar? Não será essa uma maneira de dar expressão a «uma outra perspectiva, a de Deus, a perspectiva do mundo visto a partir de nenhum e de todos os lados», para retomar a leitura de Michæl B. Smith? Cf. MICHÆEL B. SMITH, “L’Esthétique de Merleau-Ponty”, *Les études Philosophiques*, n.º 1, Paris, 1988, p. 85. Ou até da concepção introduzida por Hilary Putnam de uma *God’s eye view*? Evidentemente que nos poderíamos sempre justificar com a natureza heterogénea do *Livro do Desassossego*, mas preferimos pensar que a hipótese de Silvina Rodrigues Lopes não pretende ser mais do que isso precisamente: uma hipótese de leitura.

estilhaça a própria estrutura narrativa não deixa de desarmar o leitor, o *Livro do Desassossego* problematiza «a relação escrever-viver, [pois] escrita e vida confluem no indefinido e no obscuro»²⁹³.

Não é evidentemente por acaso que esse *Pessoa em menos que é* Bernardo Soares nos aparece como um modesto ajudante de guarda-livros. E, no entanto, nada nos parece autorizar que façamos uma leitura *realista* do *Livro do Desassossego*. Ou pelo menos que consideremos o *Livro do Desassossego* como um exemplo do realismo literário tal como este é canonicamente definido. Eduardo Lourenço prefere falar em «ficto-realíssimo *Livro do Desassossego*»²⁹⁴, para precisamente acentuar como aí se pode ler «com uma clareza que ofusca, a encenação abismal do Eu, como ausência radical de si mesmo e do mundo»²⁹⁵.

Na verdade, *quem é* Bernardo Soares, narrador sonâmbulo de uma impossível “história sem vida”? Eis a *resposta* avançada por Silvina Rodrigues Lopes: «Bernardo Soares é o que sonha como os outros, como a costureira ou o moço de fretes. Mas é o que escreve. Não o sonho. Escreve, sem mais. (...) Não há uma estética do desassossego porque este é a experiência de uma escrita sem idealização que a preceda (...) [e que por isso se situa] do lado de um narcisismo derrotado, do comprazimento no monótono, vil e mesquinho da existência – Bernardo Soares igual a toda a gente, o escritório da rua dos Douradores igual ao universo – para se ultrapassar a si própria na criação de uma consciência de ser órfão»²⁹⁶.

Como articula, então, Eduardo Lourenço o *Livro do Desassossego* no horizonte mais amplo da aventura poética de Pessoa, designadamente no âmbito do drama heteronímico? «Tudo se passa no *Livro do Desassossego* como se Fernando Pessoa,

²⁹² SILVINA RODRIGUES LOPES, *Aprendizagem do Incerto*, op. cit., p. 133.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *FRB*, p. 86.

²⁹⁵ *Ibidem*.

sob a mal fingida máscara de Bernardo Soares, retirasse toda a ficção às suas ficções, eliminando nelas o que é *imaginariamente positivo* (contentamento puro de Caeiro, indiferença ostensiva de Reis, exaltação tumultuosa de Campos) para conservar apenas o *inverso* da experiência que uns e outros, miticamente, incarnam, em suma, a mesma vida, mas *nua*. Nua, tanto quanto em Pessoa cabia, mas devia caber muito, pois as *nudezas* mais evidentes de outros, ao lado do que da nossa condição se exprime no *Livro do Desassossego* parecem vestidas»²⁹⁷. Será lícito extrair daqui qualquer *leitura realista* destes textos tão quotidianamente modestos? Será Bernardo Soares o personagem fictício mais aparentado com a realidade do seu *criador*?

Mesmo admitindo, por pura e quase delirante hipótese académica, que alguns fragmentos do *Livro do Desassossego* pudessem constituir uma espécie de *interlúdio* de matiz decandentista ou simbolista – como a extraordinária “Marcha fúnebre para o rei Luís Segundo da Baviera”²⁹⁸ – e que assim se tornasse possível expurgar todas as supostas camadas supérfluas, porque excessivamente literárias (passe o absurdo da expressão relativamente a alguém que levou até aos limites a inextricabilidade entre literatura e vida) nada nos pareceria autorizar a ler este «texto ao rés do escritório, ao rés-do-chão de quem só habitou mansardas rentes ao infinito»²⁹⁹, como se fosse uma espécie de ficção o mais próximo possível do registo do *diário de autor*³⁰⁰. Desde logo,

²⁹⁶ SILVINA RODRIGUES LOPES, *Aprendizagem do Incerto*, op. cit., pp. 150-152.

²⁹⁷ *FRB*, pp. 86-87.

²⁹⁸ Para a análise do imprevisto encontro «de um príncipe de sangue e de um modesto empregado de escritório de uma capital da extrema Europa», cf. *PCD*, pp. 167-179.

²⁹⁹ *FRB*, p. 89.

³⁰⁰ Sobre as diferenças que se podem encontrar entre o *Livro do Desassossego* e o que teria sido um hipotético *Diário*, parecem-nos particularmente esclarecedoras estas considerações de Silvina Rodrigues Lopes: «Das duas características que parecem permitir designar um conjunto de enunciados como Diário, uma é a regularidade temporal, pela qual a escrita se submete à ordem do quotidiano, a outra, de certo modo dela decorrente, é o seu carácter confessional. Ora, para aquele que consagra a vida à exigência de escrever, o diário será um compromisso entre o quotidiano e a obra, que, pela sua natureza (escrita), aproximando-se de um e de outra, se desloca infinitamente para um ponto de encontro, zona obscura susceptível de ser lida como ‘ambiguidade’. O *Livro do Desassossego* não é um diário (embora este esteja no seu horizonte como o estão também as memórias e a autobiografia), pois nele se colocam vários tipos de impossibilidade: a questão do tempo, ou seja, o pôr a temporalidade em questão; o nível a que se situa esta escrita, que não é o de representação de um quotidiano que lhe seja exterior mas é, no

porque isso seria continuar a perspectivizar a aventura poética vivida por Pessoa como sendo da ordem da *mistificação*. Por outras palavras, seria não ler no *Livro do Desassossego* “a encenação abismal do Eu, como ausência radical de si mesmo”.

Pelo contrário, «se nós admitimos a sério a poética de Pessoa – tudo é ficção e ficção – não há motivos para julgar *os textos*, que agora são este ‘Livro’, *menos fictícios* que todos os outros»³⁰¹. Não há, portanto, razões para não levar a sério – ou, em contrapartida, para o levar *demasiadamente* a sério – o *Livro do Desassossego*. A não ser que o mesmo se queira fazer em relação a todo o restante Pessoa.

Como aconselha Eduardo Lourenço: «Tomemos Pessoa à letra como ele o desejava e como se deve sempre fazer, 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»³⁰². Mais ainda: «nada há nem é necessário buscar na sua obra ou exigir dela, fora da esfera do *jogo*. Resta saber o que se entende por ‘jogar’ em geral e a que se reduz esse ‘jogo’ de que Pessoa se afirma sujeito consciente e irónico. Pessoa, na verdade, *joga* com o pensamento, com a filosofia ou as filosofias e as metafísicas, mas *joga* seriamente como convém a um deus e a um poeta»³⁰³. Ou, se preferirmos, *joga* com uma seriedade comparável à das crianças. Nesse *jogo*, que não pode ser confundido com um mero entretenimento, mais do que ser jogador, não se pode deixar de ser jogado.

interior dela, o de reescrever continuamente um ‘nada para dizer’; a consciência da ausência de um ‘eu’ estável, garantia de uma memória, centralizador de uma experiência.

Os tipos de impossibilidade apontados põem do mesmo modo em causa a possibilidade da auto-biografia ou das memórias, dado embora o carácter caótico, mistura de sonho e de descrição do vivido, que estas podem revestir. No entanto, trata-se de uma ‘autobiografia sem factos’ e, poderíamos dizer, de memórias sem memória, de um diário sem tempo, entendendo por estas expressões, fundamentalmente, que há algo que se perde deslocando a noção de confessional através de um movimento para o inconfessável (sem conotações moralistas): estabelecimento de pontos de singularidade, pré-individuais, pensáveis a partir da noção de indivíduo como convergência de singularidades, mas que, pela sua mobilidade, lhe são irreduzíveis.», SILVINA RODRIGUES LOPES, *Aprendizagem do Incerto*, op. cit., p. 155.

³⁰¹ Id., *ib.*, p. 87.

³⁰² EDUARDO LOURENÇO, “O Jogo de Pessoa”, op. cit., p. 39.

³⁰³ *Ibidem*.

Como sublinhou Kostas Axelos, filósofo grego que desde há muito se tem dedicado a pensar o *jogo do mundo*, assim chamado porque se trata de o perspectivar desde um ponto vista para além de uma concepção humanista do jogo: «é-nos impossível abandonar o jogo. (O suicida não o abandona). Não ser, não ser nada, ser nada já não nos é permitido, a partir do momento em que somos lançados no mundo(...). Não somos livres de evitar a iteração. Só nos resta assumi-la»³⁰⁴.

Nessa medida, também o próprio Fernando Pessoa está, se quisermos, *condenado a jogar* – não pode, de resto, deixar de o fazer. Não está na sua posse o privilégio de interromper a encenação de um *baile de máscaras* de tipo kierkegaardiano. Importa, por isso, que nos desviemos do fácil e tentador atalho de reduzir o *Livro do Desassossego* a «fragmentos, restos, lixo, refugo. E são estas, aliás, as palavras de Pessoa para designar o estatuto deste texto»³⁰⁵. Mas, por outro lado, interessa evitar perspectivá-lo como se de um *espelho* se tratasse e em que apareceria reflectido o *verdadeiro* Pessoa.

Na verdade, afirma Eduardo Lourenço, «sem cair no poço sem fundo do *psicologismo* (mas como evitá-lo?), a tentação é grande de escutar nestes textos aquela voz mais rente, *mais próxima do silêncio*, da opacidade, do não-dito e não-dizível da existência que nós imaginamos como sendo a de Fernando Pessoa. Quer dizer, a menos mascarada, a menos ficcional de um autor que teve a obsessão de nos prevenir que para ele, ou para quem o leia, tudo é máscara... E se os próprio textos não no-lo dessem a ver, a inclusão neles de uma carta *real* (aliás assombrosa a vários títulos) dirigida a sua Mãe, nenhuma dúvida nos consentiria a esse respeito. Mas se assim é – ou assim o podemos conceber – a leitura de ‘O Livro do Desassossego’ não é *mais uma* a acrescentar, a pôr

³⁰⁴ KOSTAS AXELOS, *Pour une éthique problématique*, Col. “Arguments”, n.º 54, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 86-88.

³⁰⁵ EDUARDO PRADO COELHO, “A lógica do desassossego e o espaço literário”, op. cit., p. 24.

ao lado, ou a amalgamar, sem outra forma de processo, com *o(s) Pessoa(s)* mais lúdicos nossos conhecidos»³⁰⁶. Não é por isso o *Livro do Desassossego* nem mais, nem menos, revelador da chave do enigma pessoano. Para este não parece haver explicação, pelo menos da ordem do racional. Não o esqueçamos: no universo pessoano o que está em jogo é “não só o *sentido* do Eu, mas também ao sentido do Sentido”.

Ora, que papel desempenha em tal jogo este *Livro do Desassossego* a que o nosso ensaísta chama *texto suicida*? De que suicídio se trata, afinal? Para Eduardo Lourenço, a resposta é peremptória. Quem comete suicídio é a própria *mitologia heteronímica*. Leiamos a justificação, com tudo o que apresenta de surpreendente : «o que ‘O Livro do Desassossego’ mostra não é o artifício intrínseco da Heteronímia, mas o labirinto sem saída de um heteronimismo original de que os heterónimos e a heteronímia clássica que para nós incarnam são ainda, e apenas, superficial e inconsistente manifestação. Se não temesse o paradoxo chocante, até, de certo modo, a sua camuflagem»³⁰⁷. Repare-se: o que o semi-heterónimo Bernardo Soares representa no *drama em gente* não é o desmascarar dos heterónimos *clássicos*: estes enredam Pessoa e enredam-nos a nós, seus leitores, num “labirinto sem saída”. O que o *Livro do Desassossego* põe a claro, “com uma clareza que ofusca”, é «o mundo, a nossa sensação ou percepção dele, a nossa própria existência, emergindo e impondo-se-nos sob um fundo de *vazio*»³⁰⁸. Os heterónimos, ficção que desvela essa ficção maior que é a própria existência, são, por assim dizer, *desvelados* por uma espécie de arqui-heterónimo que atravessa a multiplicidade fragmentária de um *Livro do Desassossego* que, ao assim se intitular, se *hetero-nomeia*.

Alguns puderam ler no *Livro do Desassossego* o que julgaram ser a mais cabal demonstração da lúdica perversidade do poeta, cuja verdadeira imagem se ocultaria por

³⁰⁶ FRB, p. 87.

³⁰⁷ Id., *ib.*, p. 91.

detrás da sucessão de máscaras que foi criando. Bernardo Soares, «cujo nome – tal como a biografia – mantém um curioso paralelismo»³⁰⁹ com o próprio Fernando Pessoa, seria, vistas as coisas desta maneira, a anti-máscara, ou seja, a não-máscara que procurava rasurar a sua iniludível condição de máscara. Uma espécie de *carta roubada de Poe* na aventura heteronímica de Pessoa. Não é que esta leitura seja completamente errónea. O pessoano jogo a isso se presta, como é evidente. «É a nós que cabe distinguir no labirinto escrito da sua obra aquilo que nos parece depender do jogo da escrita, ou do jogo da vida, ou dos dois inseparavelmente»³¹⁰. Em tal circunstância radica a nossa irremível condição de leitores de qualquer texto. Pessoa não é propriamente uma excepção a esta regra. Quando muito, trata-se de um caso cuja exemplaridade é a este respeito mais patente.

Com efeito, «mesmo se toda a obra de Pessoa é um jogo, é difícil imaginar jogo mais doloroso e dilacerante. O seu labirinto é o da sua solidão, da voluntária exclusão daquilo que chamamos ‘a vida’. No seu centro, prisioneiro do seu sonho louco por extralúcido, jaz, angustiado até à morte, ele próprio, herói da sua negatividade moderna como esfacelamento de si e incomunicabilidade»³¹¹.

Simplesmente, essa incomunicabilidade comunica-se. Toda a obra de Pessoa é o acontecimento dessa comunicação paradoxal. O seu paradoxo estriba-se no facto de não haver nada que seja anterior a esse acto comunicativo. No fundo, *nada existe* a comunicar. «O texto de Pessoa é um autotexto, um texto sobre o próprio texto. E essa é a novidade que não existia na poesia anterior»³¹².

³⁰⁸ ID., *ib.*, p. 94.

³⁰⁹ ARNALDO SARAIVA, “Pessoa: o livro do (nosso) desassossego”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 21/VIII/1982, p. 24.

³¹⁰ *FRB*, p. 78.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *TPFM*, p. 5.

Não espanta, assim, a espécie de *confissão* que o próprio Eduardo Lourenço se vê na necessidade de realizar, declarando em entrevista a que já nos referimos o que se segue e que, bem vistas as coisas, também pode – se calhar, deve – ser lido como uma rigorosa descrição da experiência literária autêntica:

« – É por isso que desconfio de toda a gente que me vem dizer que Fernando Pessoa foi isto ou aquilo... Eu não sou capaz de dizer o que é que Fernando Pessoa foi.

– Cada vez mais incapaz?

– Cada vez mais. E, no entanto, gostaria que, lendo-me, as pessoas tivessem o sentimento de que, nessa renúncia a uma imagem completa, eu estou mais próximo do Pessoa do que um outro tipo de discurso que quereria dissolvê-lo. Exactamente dissolvê-lo.

(...) Encontramos os autores com este sentimento de que fomos roubados, de que fomos já vividos, de que fomos já consumidos anteriormente. Por conseguinte, experimentamos um sentimento de fascínio e, ao mesmo tempo, quase de terror diante de gente que nos parece tão parecida connosco por dentro, não é»³¹³?

Talvez não haja melhor forma do que esta para (desistir de) *explicar* aquilo a que temos vindo a chamar a osmose *Pessoa/Lourenço*. De Eduardo Lourenço seria igualmente possível escrever que “nele atrás da letra há sempre outra letra e é entre as duas ou para além delas que temos de navegar”. Ou, caso se ache preferível, poderíamos recordar as palavras com que ele mesmo expressou a sua condição quase paradoxal de leitor/crítico de Pessoa e de todos os outros: «Não é tanto o crítico que julga a obra, é a obra que julga o crítico»³¹⁴.

³¹³ Id., *ib.*.

³¹⁴ Referimo-nos ao artigo “Ficção e realidade da crítica literária” in Suplemento *Diálogo*, n.º 19, de *Diário Ilustrado*, Lisboa, 28/V/1957, p. 18. Cf. CS, p. 22.

Neste contexto, o que se pode sublinhar é a *leitura* que Eduardo Lourenço, desde os tempos mais remotos³¹⁵, tem vindo pacientemente a esboçar da aventura ontológico-poética de Fernando Pessoa. Pensamos poder estribar a convicção – que aqui procurámos testemunhar – de que é essa uma leitura filosoficamente relevante, remetendo de novo para a tese de Alain Badiou, segundo a qual a filosofia contemporânea “ não pensa ainda à *altura de Pessoa*”. O mesmo é dizer que apenas por causa de uma indesculpável distração, de resto cada vez menos manifesta, se poderia dizer que a filosofia não tem dado significativos passos nessa direcção. Mesmo ou até porque, como alerta outro *filósofo pessoano*, José Gil, “não somos ainda suficientemente pessoanos”. Resta saber se algum dia o poderemos ser de um modo que se torne, passe a expressão, satisfatório. Nessa altura, talvez alguém possa ter razões para acreditar que é possível dissolver Pessoa numa definitiva *explicação*. Ou melhor: talvez essas razões se tornem, em definitivo, desrazões.

³¹⁵ Cf. EDUARDO LOURENÇO, “Explicação pelo inferior ou a crítica sem classe contra Fernando Pessoa”, Suplemento *Das Artes das Letras de O Primeiro de Janeiro*, Porto, 26/XI/1952, p. 3. Neste artigo que, décadas mais tarde veio desembocar numa algo anacrónica polémica, não isenta de equívocos, entre o autor e Mário Dionísio (Cf. MÁRIO DIONÍSIO, “Fernando Pessoa entre M.D. e Eduardo Lourenço: linguagens diferentes?”, *Expresso*, Lisboa, 23/I/1988, p. 13; EDUARDO LOURENÇO, “Questão de facto: E. Lourenço responde a Mário Dionísio”, *Expresso*, 30/I/1988, p. 11; MÁRIO DIONÍSIO “M.D. e Eduardo Lourenço”, *Expresso*, 130/II/1988, p. 10), podemos já descobrir muito do que nos parece mais decisivo na leitura que o ensaísta faz de Pessoa: «Pessoa limitou-se a pensar sobre o existente, bem ou mal não interessa, e a compreender que uma consciência está sempre aquém ou além de todas as coisas, mas jamais coincidente com a existência delas. E mesmo com a existência em geral. Fê-lo como nunca ninguém o tinha feito. Nem Antero. Mas com isso o extraordinário poeta do ‘lado ausente de todas as coisas’ não serviu ninguém. Serviu a sua inviolável solidão e pediu aos outros que cercassem a deles de altos muros.», EDUARDO LOURENÇO, “Explicação pelo inferior ou a crítica sem classe contra Fernando Pessoa”, op. cit., p. 3.

Duas notas que se nos afiguram importantes. Por um lado, mesmo que o conhecimento existente em 1952 sobre o universo poético de Pessoa fosse notoriamente escasso se compararmos com o que hoje sucede, a verdade é que a *intuição* avançada então por Eduardo Lourenço não nos parece assim tão *datada*. Por outro lado, parece-nos particularmente significativa a relação de proximidade que Eduardo Lourenço estabelece entre Pessoa e Antero. Tal proximidade raramente foi evidenciada, pelo menos com a veemência que Eduardo Lourenço sempre julgou merecida. À leitura que Eduardo Lourenço realiza de Antero de Quental dedicaremos um dos capítulos que se seguem neste trabalho.

IV

O Espelho Impossível

ou reflexões entre Ensaio, Diário e Crítica

«Quem se olhou a fundo
sabe que coisa alguma da sua vida,
o pior e o melhor,
dependeu totalmente da sua vontade.

Colaborámos, bem ou mal,
mas fomos excedidos.»

EDUARDO LOURENÇO,

“Espelho que volto com lentidão para mim...
Fragmentos de um diário inédito”

«O cepticismo comporta demasiada
certeza quando se é Montaigne.»

EDUARDO LOURENÇO,

“Montaigne ou la vie écrite”

«Ninguém mais antidogmático do que eu,
ninguém mais disposto a considerar as ideias
como sempre sujeitas à discussão,
ninguém mais amigo do vocábulo *talvez*.»

ANTÓNIO SÉRGIO,

“Genealogia Intelectual”

«A verdade é que o ‘sergismo’
vive entre nós como um ‘mito’ .»

EDUARDO LOURENÇO,

“Ideologia e Dogmatismo”

4.1. Michel de Montaigne e o ensaísmo feliz

Poder-se-á discutir se o trabalho de Eduardo Lourenço é genericamente localizável, ou não, na ordem da Filosofia, pelo menos como esta tem vindo a ser entendida por uma certa tradição dominante. Tanto mais que o próprio Eduardo Lourenço tem declarado, repetidas vezes, as suas dúvidas quanto a adjectivar como filosófico o seu próprio percurso. A verdade é que poucos leitores ousarão pôr em causa o seu estatuto de *ensaísta*. Ora, dessa generalizada convicção talvez fosse possível inferir alguma facilidade na delimitação do âmbito do seu labor intelectual. Contudo, o conceito de *ensaio*, desde Michel de Montaigne com os seus *Essais*, «um livro sem genealogia e com uma inumerável descendência»³¹⁶, não é propriamente um território isento de problematização. Muito pelo contrário.

Na verdade, determinar os contornos de um género que se alguma natureza terá consiste no seu hibridismo não pode entender-se, e de facto não o tem sido, como uma tarefa simples ou linear. Desde logo, porque o Livro – e, pelo menos num sentido tradicional, esta designação está longe de ser pacífica – de Montaigne não é um exemplo de fácil interpretação, se é que os há em absoluto. Mas, neste caso, «a perspectiva de Montaigne, que é por ele sentida, mais do que propriamente pensada, como ‘baloiçante’, como ontologicamente instável»³¹⁷, está longe de constituir uma ajuda preciosa para os tentames de uma crítica que a quisesse reduzir a uma *grelha de leitura* mais ou menos fixa. Ainda assim, importa realçar que Eduardo Lourenço não tem deixado de contribuir – porventura como poucos entre nós³¹⁸ – para uma mais rica,

³¹⁶ *MVE*, p. 10.

³¹⁷ *Id.*, *ib.*, p. 22.

³¹⁸ «Há uma ‘ausência-Montaigne’ inscrita no cerne da nossa aventura espiritual de portugueses. Falhámo-lo ou ele falhou-nos. Vem dar ao mesmo. E é difícil saber a falta que nos fez, pois fomos o que fomos por ele nos ter faltado.

Em quê? O ‘momento-Montaigne’ da cultura europeia é o momento, não de uma dúvida acerca desta ou daquela verdade, de estatuto sacralizado, mas da dúvida intrínseca a toda a afirmação que a si

mas sobretudo mais rigorosa, *compreensão* desse «texto sobre texto, aberto dos dois lados, como o tonel de Danaides»³¹⁹.

Por seu turno, as afinidades entre os dois *ensaístas* não se devem circunscrever a um estilo ou um género literários comuns, ainda por cima de difusa configuração. Não parece ser demasiadamente difícil recensear nos dois autores uma atmosfera temática próxima, mesmo que colocar a questão desta forma possa até surgir como uma espécie de traição àquilo que alimenta a especificidade, por vacilante que ela pareça ou mesmo seja, do ensaio. Como observa Daniela Stegagno, em Montaigne, «evidencia-se logo a declaração da extrema liberdade autoral em relação seja ao tema a desenvolver, seja, no interior da escolha do assunto, à sua forma de desenvolvimento. (...) Assim, o tema escolhido (...) pode ser tratado e considerado de todas as maneiras possíveis, sempre porém alternando a forma vertical e horizontal, ou seja, a profundidade e amplitude. O efeito obtido é então o da fragmentariedade, da não-unidade do assunto e da não coesão na composição».³²⁰ Poder-se-ia até defender a tese de que o ensaio descobre a sua natureza específica precisamente nessa indefinição em que vive, ao mover-se *no meio e atravessando* os diversos registos e géneros literários³²¹. Pelo menos não seria fácil

mesma não se atribui o impensável ou inacessível atributo de ‘palavra de Deus’. Montaigne foi esse momento de histórica perplexidade em que era heróico, e não apenas paradoxo de dialecta ‘suspender o juízo’ quando em nome de Deus (e por cima do mesmo Deus) os homens se dilaceravam na convicção de possuírem, sem dúvida alguma, a Verdade mesma.», EDUARDO LOURENÇO, “A Invenção do Singular”, Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 15/V/1999, p. 2. Sobre esta temática cf. também EDUARDO LOURENÇO, “Montaigne como lugar vazio da nossa cultura”, *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian. Homenagem a Maria de Lourdes Belchior*, vol. XXXVII, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, pp. 275-281.

³¹⁹ EDUARDO LOURENÇO, “A Invenção do Singular”, op. cit., p. 1.

³²⁰ DANIELA STEGAGNO, *O ensaísmo de Eduardo Lourenço: ideias, percursos, ligações*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1999 (texto policopiado), p. 4.

³²¹ Em publicação relativamente recente, João Barrento, ensaísta que não poucas vezes tem reconhecido a importante influência do pensamento de Eduardo Lourenço no seu próprio percurso, esclarece que, no seu peculiar modo de abordar os diversos autores e livros a partir dos quais escreve, «se cruzam sempre dois campos epistemológicos, dois modos de aproximação ao real, dois discursos: o da literatura e o da filosofia, o da invenção e o da reflexão. Por outro lado, a minha própria escrita é atravessada por dois modelos discursivos – a que, à falta de melhor, se poderia chamar o ‘científico’ e o ‘ensaístico’ –, numa permanente oscilação entre ambos, numa cumplicidade assumida que neutraliza distinções formais e faz esfumar precárias barreiras de géneros.», JOAO BARRENTO, “Nota de Abertura”, *A Palavra Transversal*, Lisboa, Cotovia, 1996, p. 9.

apresentar exemplos que, por assim dizer, desmentissem em absoluto esta classificação de ordem geral.

Ainda assim, arrisquemos a pergunta apesar da sua provável impertinência: de que tratam os *Essais*? Qual o argumento que através deles Montaigne quer pôr em cena³²²? A estas questões responderá Eduardo Lourenço do seguinte modo: «Se pusermos de parte a dimensão anedótica – à qual devemos, aqui e ali, inesquecíveis investigações (*coups de sonde*) nas secretas profundezas daquilo a que se chama ‘a alma humana’ – o verdadeiro assunto dos *Essais* não é senão o acto mais injustificável e

Não nos parece dispensável, neste contexto, a referência a uma pequena recensão, *amigavelmente crítica*, que dum outro *pequeno* livro de João Barrento (trata-se de *Umbrais. O pequeno livro dos prefácios*) é feita por Eduardo Prado Coelho. Tanto mais que aí é manifestada expressamente uma familiaridade entre o ensaísmo de João Barrento e o de Eduardo Lourenço, sendo que também este último é, como se sabe, autor de numerosíssimos textos-prefácio. Na verdade, «ao caracterizar o prefácio, João Barrento diz-nos que é quase sempre um texto que coloca o leitor à espera do livro, mas que não apenas cede a passagem, mas dá passagem ao livro em questão. Por isso o autor de prefácios não é somente aquele que anuncia – um anjo da anunciação –, mas também um especialista das passagens, dos limiares, dos umbrais. (...) Mas não se trata apenas de dar passagem, trata-se também de dar um texto ao autor do livro prefaciado (ou publicamente apresentado), na esperança de que, pelo facto de nós gostarmos do livro, ele goste do texto em que nós dizemos como gostamos. Por isso mesmo estamos diante de textos que excluem a solidão, na medida em que são textos feitos para acompanhar, e que às vezes se tornam de tal modo companheiros que já não os podemos separar uns dos outros. Foi precisamente nesse sentido que escrevi que Eduardo Lourenço é aquele que mais tem desenvolvido entre nós uma *relação de amizade* com a literatura portuguesa moderna e contemporânea (de Antero (...)) até ao mais recente dos poetas).

Por conseguinte, nesta relação triádica, entre prefaciador, autor e leitor, ‘o prefácio escreve-se normalmente com o livro e com o seu autor, *contrariamente à crítica, que se faz muitas vezes contra ele*’. E este escrever com o livro tem consequências em termos de escrita: o prefaciador não tem que manter a distância em relação ao livro que anuncia, porque está em condições ideais para se deixar contaminar por ele sem por isso se sentir diminuído.», EDUARDO PRADO COELHO, “Pela porta dos afectos”, *Suplemento Mil Folhas de Público*, Lisboa, 24/III/2001, p. 15 (sublinhados nossos) [Recensão crítica a JOÃO BARRENTO, *Umbrais. O pequeno livro dos prefácios*, Lisboa, Cotovia, 2000].

Interessa-nos especialmente esta diferença que se estabelece entre o prefácio e o texto crítico para mais à frente desenvolver com outro pormenor a especificidade do ensaísmo de Eduardo Lourenço, sobretudo em relação ao racionalismo crítico de António Sérgio e também de Sílvio Lima.

³²² Jean Starobinski chama a atenção para a dimensão, vamos dizer, *teatral* dos *Essais*, anotando o seguinte: «Montaigne não se esquece de citar a frase atribuída a Petrónio, *Mundus universus exercet histrioniam* (...): o mundo inteiro representa a comédia, o mundo inteiro é um teatro. (...) é sobre o efeito ilusório deste teatro que Montaigne insiste, tal como tantos outros seus contemporâneos. Esta peça (*jeu*) que nos é imposta é uma peça de sombras.

A grandeza dos príncipes é pura comédia: hábeis simulacros bastam para figurar a majestade e para suscitar o respeito dos povos. A sabedoria dos judiciosos e a doutrina dos sábios não são menos ilusórias. Tudo é *falcatrua, contrabando, aparência, artifício*.», JEAN STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, Paris, Éditions Gallimard, 1982, p. 12.

Deve-se realçar, no entanto, até porque tal situação ajudará a entender como o *rótulo* de céptico ou de relativista não assenta tão bem como habitualmente se querer fazer crer a Montaigne, que o autor dos *Essais* não se coloca numa posição exterior à *comédia do mundo*, chegando a afirmar «Não sabemos distinguir a pele da camisa.», MONTAIGNE, *Essais*, III, Livro X.

misterioso de todos, o acto de escrever, o mais intransitivo e fantasmático dos nossos actos»³²³.

Que se tome em consideração, a título de exemplo, o problema das citações abundantemente exibidas por Montaigne e que, como se sabe, podem dar azo às mais díspares interpretações que vão desde de uma pretensa falta de originalidade até ao que seria sintoma de um quase insuportável pedantismo. Quanto a este tema, repare-se na interpretação de Eduardo Lourenço: «Muitos se espantam com o facto de os *Essais* se encontrarem esmaltados, até à saciedade, com citações de poetas ou de escritores antigos, como se o mais original dos homens não conseguisse levar a bom porto, sem tais tranquilizadores intermediários, a insensata tarefa que se propôs realizar»³²⁴. Deixemos de lado a justificação, ainda assim historicamente rigorosa, de que se tratava de um procedimento comum a uma época que, ao mesmo tempo em que parecia viver numa espécie de auto-extasiamento, se entretinha a exaltar a *sapientia* reencontrada dos autores clássicos³²⁵.

O problema parece assumir contornos diversos para Eduardo Lourenço que vê nessa quase obsessiva vontade de citar um importante sinal de algo que reputa de mais decisivo. «Na verdade, tal colecção de ‘exemplos’ (...) marca bem, por si só, o *lugar* onde Montaigne se situa e a partir do qual fala. Nasceu no Livro, é Livro, fechado para os outros e para si mesmo. E apenas a decisão de se abrir, de o abrir, o mais publicamente possível, o tornará *real*, quer dizer, incompreensivelmente feliz e imortal,

³²³ *MVE*, p. 30.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ Julgamos pertinente a remissão para o capítulo de uma obra já referida de Sílvio Lima, em que o autor esboça um quadro suficientemente rigoroso e completo sobre aquilo a que chama “Os antecedentes histórico-ideológicos dos *Ensaio*s de Montaigne. Cf. SÍLVIO LIMA, *Ensaio Sobre a Essência do Ensaio*, op. cit., pp. 9-45.”. Com efeito, mesmo que a leitura que este antigo Mestre de Eduardo Lourenço se dirija num sentido diferente em relação à apresentada pelo seu discípulo, como de resto procuraremos patentear mais à frente, pensamos que a contextualização histórico-cultural dos *Essais*, que nesse capítulo se faz, não merece quaisquer reservas.

não no plano da glória literária, mas em si mesmo»³²⁶. Por outras palavras, não é que reduzir o profuso recurso às citações a uma mera questão de estilística, no sentido mais estritamente literário do termo, seja um procedimento erróneo. Trata-se apenas de perspectivar essa redução como sendo tão somente *uma* forma – que, de resto, está longe de ser a mais fecunda – de perspectivar o que Eduardo Lourenço julga ser uma característica fundamental da relação com saber que é mantida pelo autor dos *Essais*³²⁷.

A analogia com o próprio trabalho realizado por Eduardo Lourenço não poderia ser mais convidativa, já que, para o ensaísta português, os acontecimentos da sua *vida real* sempre se pareceram cruzar com a leitura dos livros dos outros, a tal ponto que chegou mesmo a confessar que a sua “vida foi passada a visitar o discurso da cultura portuguesa”.

Tal revisitação, que na sua infatigável insistência pode até parecer quase dispersiva, nem sempre tem sido vista, de resto, com *bons olhos*. Mesmo da parte de quem, quase desde o início, se tem revelado como um dos seus mais atentos e generosos leitores. É o caso de Eduardo Prado Coelho que, em artigo não há muito publicado,

³²⁶ *MVE*, p. 30.

³²⁷ Sobre o papel da citação nos *Essais*, consideramos particularmente pertinentes estas considerações: «há em Montaigne uma relação com os textos que lê que não é da simples erudição, o que lhe permite ler com ligeireza, saltando de umas passagens para outras sem se constringer com a linearidade dos livros, não para acrescentar um saber mas para desencadear o processo de escrita. É por isso que as citações que faz não têm a força de uma autoridade mas assinalam que a continuidade dos textos é rompida e restabelecida por nomes que são tanto lugares de desvio na universalidade como fundadores de movimentos universalizantes (...). Da leitura à escrita desenvolve-se uma reciprocidade da comunicação, sem que se possa determinar aquilo que se comunica, tal como acontece na amizade, o afecto que, segundo Montaigne, testemunha da natureza social do Homem. Os *Ensaïos* podem ser lidos como uma comunicação fraterna que elege os seus interlocutores mas que, sobretudo, se organiza em torno do inexplicável da amizade. É dessa ordem aquilo que ligou Montaigne a Étienne de La Boétie depois da leitura de *Da Servidão Voluntária*, algo que só poderia exprimir dizendo ‘Porque era ele, porque era eu’ (p. 119) e que não poderia caracterizar senão pelo ser de excepção e pela confiança sem limites que desencadeava. Comunicação, ou escrita, significa para Montaigne participação no ‘movimento desigual, irregular e multiforme’ (p. 209) que é a vida.», JOAQUIM AFONSO, “A Confiança sem limites” [Recensão Crítica a MONTAIGNE, *Ensaïos (Antologia)*], Suplemento *Cartaz de Expresso*, Lisboa, 17/VII/1999, p. 31. As citações são feitas a partir da edição portuguesa dos *Essais*.

Pensamos não ser despropositado associar a esta *confiança sem limites* o qualificativo apostado aos *Essais* por Eduardo Lourenço quando declara o que se segue, em passagem a que já nos referimos no primeiro capítulo deste trabalho: «Talvez o único ensaísmo feliz tenha sido o primeiro, o de Montaigne, que assume frontalmente a subjectividade com tudo o que ela tem de positivo, fazendo do indivíduo o próprio centro do mundo.», *HC*, p. 27.

assinala essa como sendo uma característica sobretudo visível nos últimos tempos do trajecto do autor de *Heterodoxia*. «Os livros mais recentes de Eduardo Lourenço não resultam de nenhum projecto previamente definido, mas organizam-se segundo manchas temáticas que provêm de selecções feitas segundo a lógica da solicitação a que o autor é incessantemente sujeito. Nestas circunstâncias, é natural que certos temas acabem por se tornar quase obsessivos, uma vez que é em relação a eles que os convites mais se acumulam. (...) Há, portanto, e de uma forma cada vez mais indiferenciada, um estilo de pensamento que se desenvolve ao longo das mais diversas circunstâncias, o que suscita obviamente algumas repetições (é o que inevitavelmente acontece neste livro)»³²⁸. Repare-se que, ao convocarmos esta análise, não queremos, de modo nenhum, contestar a sua pertinência. Pensamos até que ela é, num certo sentido, justificada.

Mas, no fim de contas, o ensaísmo de Eduardo Lourenço terá sempre sido assim: a permanente e inacabada resposta a um conjunto de solicitações “a que o autor é incessantemente sujeito”. Evidentemente que, nos últimos anos, estas *solicitações* poderão ter assumido, vamos dizê-lo desta forma, um carácter mais *público*, na medida em que se trata frequentemente de artigos e entrevistas pedidos para jornais e revistas ou para rádios e televisões, comunicações para colóquios, prefácios para livros. Contudo, e do nosso ponto de vista, tal circunstância não tem produzido uma alteração substancial no que se poderia designar como a *natureza profunda* da produção ensaística de Eduardo Lourenço. Mais: pensamos que nessa *ininterrupta resposta* às solicitações que lhe são feitas é possível desvendar uma atitude pelo menos próxima do só na aparência paradoxal programa de Montaigne, quando este afirma: «c'est moi que je peins»³²⁹.

³²⁸ EDUARDO PRADO COELHO, “Os labirintos da identidade”, Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 22/IV/2000, p. 8. O livro a que Eduardo Prado Coelho se refere é *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, publicado em 1999.

³²⁹ MICHEL DE MONTAIGNE, “Au Lecteur”, *Essais*, Paris, Éditions Gallimard, 1965, p. 49.

Tentemos explicar com mais pormenor o que aqui se pretende defender. Numa entrevista concedida por Eduardo Lourenço em 1986 e à qual já nos referimos, podemos encontrar esta elucidativa *confissão*: «Todos os meus livros são de circunstância, ou antes, são-me impostos. De resto, já só escrevo de empreitada: fulano vai fazer uma conferência a tal parte, é preciso que eu escreva, eu escrevo. Senão não escrevia nada. Nunca teria escrito nenhum destes textos. Nunca me quis servir dos autores»³³⁰. Passemos por cima do que existe provavelmente de excessivo nesta declaração³³¹ e procuremos centrar o nosso interesse em algo que porventura desempenha um papel mais destacado. Assim, não encontramos propriamente em Eduardo Lourenço o que proceda, por assim dizer, de um gosto narcisista de se pintar a si mesmo. Se exceptuarmos uma ou outra entrevista, devemos começar por sublinhar que raros são os seus textos que ostentam um explícito cariz autobiográfico, pelo menos no sentido que habitualmente é atribuído a este conceito, com a significativa excepção de um pequeno artigo em que, numa forma que julgamos realmente ímpar, se dá conta de ser esse, o projecto de um auto-retrato, um programa impossível³³².

³³⁰ EDUARDO LOURENÇO, *TPFM*, p. 5.

³³¹ Não querendo, também nós, entrar no âmbito do meramente anecdótico, registre-se, ainda assim, que na resposta às inúmeras solicitações a que tem sido *sujeito*, nem por isso Eduardo Lourenço tem deixado de experienciar alguns equívocos. Atente-se, por exemplo, na notícia que relata «(um colóquio internacional [organizado pela Fundação de Serralves, a pretexto da futura criação do *Museu de Arte Contemporânea* do Porto] sobre ‘O Museu e o destino da arte contemporânea’ (...) [em que] na segunda-feira, Eduardo Lourenço avançou uma tese sobre a especificidade da cultura portuguesa, que ele próprio admitiu ‘nada ter a ver com o que se discutia’. », LUÍS MIGUEL QUEIRÓS, “Serralves debate futuro do museu”, *Público*, Lisboa, 14/XI/1990, p. 28.

³³² Julgamos ser suficientemente importante o conteúdo deste pequeno texto para o transcrevermos na íntegra. «A relutância ao auto-retrato – mesmo sem Freud ao fundo – deve ser um dos traços da biografia que tenho como toda a gente. Nasci em certa época, num certo lugar, com uma história acumulando glórias e desastres que me não diziam respeito e eram meus por fora, fiz estudos, tive sucessos e insucessos neles, cumpri-me sem intenção disso em actos e obras que outros me atribuem e eu sou obrigado a aceitar como meus e a incluir na hipotética biografia. Mas tudo isso, mesmo que fosse minucioso até à prolixidade e por isso inenarrável, não me define tanto como o reflexo instintivo de não sentir uma relação necessária entre a sucessão imprevisível dos eus que foram sendo eu e o meu imaginário retrato, tirado por outrem ou por mim. O tirado por mim só seria diferente por ser apenas mais imaginário que o tirado por um outro que, ao menos, veria o que de fora se vê. A opinião do incorruptível Schopenhauer diz o que basta. ‘Toda a biografia é uma patografia’. O que pensaria da autobiografia, se a julgasse possível?

Na verdade é possível, mas não como a imaginamos. É a vida mesma que nos biografa – por isso é a nossa vida – e escrevendo-se em nós nos autobiografa sem que a ninguém, salvo a essa vertiginosa

Porém, se, por um lado, “é a nossa vida [que] escrevendo-se em nós nos autobiografia”, sendo essa *escrita* sem remédio e sem dono, por outro, qualquer texto, mais ou menos teórico, mais ou menos ficcional, é também, e de uma maneira igualmente inelutável, da ordem do *autobiográfico*. Estamos convencidos que o facto de ser óbvia não retira validade a esta asserção. Pensar o contrário seria, do nosso ponto de vista, não atender a esta duplicidade, que atravessa, de um lado ao outro, a trama que se tece entre vida e escrita, consistiria em supor que se trata de dois planos diferentes e, por isso, separáveis. Não é esse o caso de Eduardo Lourenço, tão pouco o de Montaigne, como, afinal, não o é de mais ninguém.

Não espanta, portanto, neste contexto, uma outra revelação do ensaísta de *Pessoa Revisitado*. «A minha maneira de falar de mim é falar através de Fernando Pessoa ou de outro autor com quem eu tenha afinidade. Na verdade falo de mim em todos os textos: tanto me faz que seja sobre política, literatura ou qualquer outra coisa. Nós falamos sempre de nós nos textos, mas nuns mais do que noutros. 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, passional»³³³. Ora, como não reconhecer nestes apontamentos de Eduardo Lourenço sobre a sua vivência com a escrita a *inapagável marca* do escritor dos *Essais*, designadamente nesta nunca transposta mediação pelos livros no modo como nos relacionamos com o mundo, com os outros e, por fim, connosco próprios? Diríamos que, no ensaísmo, tal como Eduardo Lourenço o interpreta a partir da leitura que ele mesmo efectua do exemplo seminal de Montaigne, há como que um propósito de nos lermos a nós próprios através dos textos

musa, possamos imputar tão estranha façanha. Nisso, quem está a menos, somos nós, e vida tão excessivamente a mais que só a conhecemos por nossa nos intervalos em que a temos como se de um outro fosse. Só os outros nos tiram retratos e só a colecção aleatória destas vistas ocasionais dos outros sobre nós cuidadosamente arquivadas, se isso valesse a pena, para termos mais tarde e acabada a vida que não nos tem, seria então um ‘auto-retrato’. Toda a autobiografia é, ao mesmo tempo, impossível e pleonástica. O menor dos nossos traços nos revela e nos trai. Estes, por exemplo.», EDUARDO LOURENÇO, “À margem de Freud”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/X/1997, p. 55.

dos outros. Vislumbra-se aí o desejo de, no *acontecimento* da leitura (de que a citação é simultaneamente testemunho e convite a um regresso sem fim³³⁴), de não só nos encontrarmos com outrem, mas até connosco mesmos. Todavia, essa espécie de milagre em que, ancorados na suposição de que estamos a coincidir com outrem, acreditamos estar no fundo a viver uma (pretensa?) auto-coincidência, não subsiste mais do que a fugacidade de um instante e, por esse motivo, faz com que a leitura, a citação e a escrita vivam, num certo sentido, uma situação de interminável reatamento. Contudo, tal permanente recomeço vive-se – poderíamos dizer: *escreve-se* – numa felicidade transbordante. É esse o destino que merece o ensaísmo feliz cuja raízes poderemos descortinar nos *Essais* de Michel de Montaigne.

4.2. Miguel Torga e o *Diário* como pregação exemplar de si mesmo

Talvez não haja maior manifestação da vontade de a nós mesmos nos encontrarmos do que aquela que se consuma na escrita diarística, território extremamente vizinho do que é habitado pelo ensaísmo. Como sublinha Montaigne, em advertência “Ao Leitor”, «quero que me vejam na minha simples e vulgar maneira de ser, sem contenção e sem artifício: porque é a mim que me pinto»³³⁵. Começa a desenhar-se, logo aqui, um parentesco iniludível entre o programa de Montaigne e o desejo de auto-desvelamento que parece motivar e estar na origem do projecto de qualquer diarista.

³³³ *TPFM*, pp. 5-6.

³³⁴ Pensamos que a nossa leitura pode convergir para a que, deste assunto, faz também Eduardo Prado Coelho, ao escrever o seguinte em passagem do seu tão peculiar *Diário*: «Agradeço ainda a Eduardo Lourenço o ter-me explicado que, se Montaigne mobiliza exemplos e citações, não é porque esteja ‘fechado’ na erudição, mas porque *o Livro é o lugar onde ele escreve*, e o lugar de onde se ‘abre’ para a realidade e a alteridade, porque ‘Montaigne lit et découvre le Livre comme livre, autrement dit, comme jeu et fiction’», EDUARDO PRADO COELHO, *Tudo o não escrevi. Diário II (1992)*, Col. “Finisterra-Autores Contemporâneos de Língua Portuguesa”, Porto, Edições Asa, 1994, p. 364.

³³⁵ MONTAIGNE, *Essais I*, op. cit., p. 49.

Mas, para além disso, é possível estender essa vizinhança entre ensaísmo e diarismo às afinidades que ambos os géneros patenteiam relativamente ao registo da ficção. Autor também ele de um Diário, embora quase todo por publicar³³⁶, justifica deste modo Eduardo Lourenço o seu *paradoxal programa*: «não sou romancista, mas gostava de ser. O diário tem que ver com esse desejo»³³⁷. Dir-se-ia que é também possível desvendar a específica natureza a que obedece o Diário nessa, supostamente inultrapassável, distância entre o que releva do domínio da linguagem descritiva (querendo com esta expressão englobar os discursos da ordem do filosófico, do histórico, do sociológico, do psicológico que, nem sempre de uma forma ordenada e até assumida, se acotovelam na escrita híbrida do ensaísmo) e o que se passeia nas regiões do ficcional, já que parece não haver ninguém simultaneamente mais próximo e mais afastado de si mesmo do que quem enceta o *impossível* propósito de se autobiografar.

Convém, no entanto, realizar um parêntesis nesta abordagem da questão do *Diário* para tentar perceber que, como o mostra, entre outros, Maurice Merleau-Ponty, a verdade é que há muito de artificioso nessa separação entre o que seriam duas modalidades discursivas perfeitamente delimitadas: a *descritiva* e a *ficcional*. Assim, se, como escreve o fenomenólogo francês, por um lado, «a obra de um grande romancista apoia-se sempre em duas ou três ideias filosóficas»³³⁸, também é legítima a tese, só na aparência completamente antagónica, segundo a qual, ao longo da história da filosofia, e «apesar de, nalguns casos, os seus primeiros passos serem extremamente audaciosos (por exemplo, em Descartes), os filósofos acabavam sempre por representar a sua

³³⁶ Conhecemos apenas quatro ocasiões em que Eduardo Lourenço aceitou a tornar públicos fragmentos do seu *Diário*, pelo menos assumidos como tal. Referimo-nos, por ordem cronológica, a “Espelho que volto com lentidão para mim... Fragmentos de um diário inédito”, *Prelo*, Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 113-126; “Cadernos de Vence”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 13/IV/1994, pp. 6-7; “O romance diário de Eduardo Lourenço”, *Público Magazine*, Lisboa, 21/IV/1996, pp. 43-49; “Quatro páginas de um diário”, *Suplemento Mil Folhas de Público*, Lisboa, 11/XI/2000, pp. 12-13.

³³⁷ EDUARDO LOURENÇO, “O romance diário de Eduardo Lourenço”, *op. cit.*, p. 44.

própria existência ou numa espécie de teatro transcendente, ou como momento de uma dialéctica ou ainda em conceitos»³³⁹. Procedendo desta maneira, a existência não pareceria nunca ser colocada em jogo pela reflexão dos filósofos. E não o parecia porque o gesto clássico da filosofia – ou seja, antes do momento de uma irreversível viragem, que Merleau-Ponty identifica com a irrupção da fenomenologia existencial – consistia em *hipostasiar* a existência humana concreta para, deste modo, a melhor *domesticar* conceptualmente. Quase nos atreveríamos a dizer que a filosofia, não o desejando, nem tão pouco o reconhecendo, *ficcionava* uma existência humana para mais facilmente a pensar.

Pelo contrário, a fenomenologia existencial – utilizemos esta expressão sem nunca esquecer, porém, o que há de heterogéneo em tal *corrente*, se é que o termo corrente consiste mesmo na designação mais acertada – assume sem complexos a sua *condição literária* e, por isso, «atribui a si mesma a tarefa, já não de explicar o mundo ou de descobrir as suas ‘condições de possibilidade’, mas, sim, de formular uma experiência do mundo, um contacto com o mundo que preceda todo o pensamento sobre o mundo»³⁴⁰. Com efeito, é precisamente ao procurar aceder a uma camada originária da inserção humana no mundo que a fenomenologia, pensada já não como uma ciência eidética ou como *strenge Wissenschaft*, por um lado, e as chamadas *filosofias da existência*, por outro, operam um incontornável desvio em relação à milenar pretensão da Filosofia de construir um discurso que esclarecesse inequivocamente e por inteiro os mistérios do homem e do mundo. E, na sequência dessa ruptura, «a tarefa da literatura e da filosofia deixam de poder ser separadas»³⁴¹.

³³⁸ MAURICE MERLEAU-PONTY, “Le roman et la métaphysique”, *Sens et Non-Sens*, op. cit., p. 45.

³³⁹ Id., *ib.*, p. 48.

³⁴⁰ Ibidem.

³⁴¹ Id., *ib.*, pp. 48-49.

Vistas as coisas desta maneira, como perspectivar a escrita diarística, seja ela declaradamente assumida como tal ou, como talvez seja o caso de Montaigne, quando enverga as *roupagens* do Ensaio? Para respondermos a tal questão, pensamos ser importante pôr em confronto duas concepções de *diarismo*. Assim, em primeiro lugar, deverá merecer a nossa atenção a leitura que Eduardo Lourenço efectua do seu próprio *Diário*. Em seguida, iremos debruçar-nos sobre o modo como o nosso autor lê o *Diário* de um escritor que, pelo menos quanto a este assunto particular, parece encontrar-se nos antípodas: Miguel Torga.

Numa das poucas passagens publicadas do *Diário* de Eduardo Lourenço, podemos recensear o que existe, por assim dizer, de paradoxal nesse projecto de se pintar a si mesmo, quando o autor se *explica* do seguinte modo: «A grande justificação moral do Diário é a de ser uma tentativa de esclarecimento total do Homem através da humanidade de um homem. Essa vontade de sinceridade total arrasta-se de Montaigne a Rousseau, de Rousseau a Gide, mas é uma falsíssima sinceridade»³⁴². Esta citação começa por nos interessar pela associação que aí explicitamente se realiza entre o gesto inaugural do ensaísmo de Montaigne e o diarismo, mas sobretudo pelo desejo de, a partir dela, procurarmos desmascarar como fruste o desejo de nos *pintarmos a nós mesmos*. Ou melhor, de nos pintarmos com uma *exactidão* tal que mais ninguém estaria em condições de o fazer.

Por isso, «a convicção de que esse acto solitário de confronto connosco de *tête-à-tête* contínuo é aquele que colhe o mais íntimo de nós é falsíssima. O mais íntimo de nós é nos actos que se revela (...). Escreve-o Deus com a nossa vida ou escrevemo-lo nós com ela para ninguém (...) 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,

³⁴² EDUARDO LOURENÇO, “O romance diário de Eduardo Lourenço”, op. cit., p. 46. Deve mencionar-se que se trata de um excerto do *Diário* com a data de 29/III/1953.

pelo menos, são a ponte de passagem para o nosso conhecimento: a ocasião de uma revelação»³⁴³.

Por isso, uma interrogação é lançada por Eduardo Lourenço: «Que vale passarmos a vida a construirmo-nos para nós mesmos como isentos, puros, excepcionais, generosos, humildes quando denunciemos uma avidez de nós próprios ignorada ou um tom de voz, um orgulho insuspeitado que afronta os céus? Porquê testemunhar da nossa radical solidão»³⁴⁴? O que se pode extrair deste longo manifesto de abdicação do projecto diarístico afigura-se-nos especialmente relevante. Antes de mais, porque aí é possível descortinar uma dimensão essencial do próprio trabalho ensaístico de Eduardo Lourenço. Repare-se: “são os outros quem nos conhece”. Talvez possamos transportar esta observação para o relacionamento que o nosso autor mantém com os textos dos outros, em particular dos que nele projectam uma influência *significativa*: é o caso de Fernando Pessoa, por exemplo.

A leitura constitui, nessa medida, “a ocasião de uma revelação”. Tudo se passa como se nos encontrássemos a nós mesmos pela relação que estabelecemos com uma espécie de *voz* emitida por outrem e que se revela mais próxima de nós do que qualquer pesquisa introspectiva. E mesmo que tal encontro se dissipe no instante que a sua fugacidade irrecusavelmente determina, é indiscutível que qualquer coisa se acrescentou a uma existência que deveio *outra*³⁴⁵. Retomando a fórmula de Eduardo Lourenço de

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Ibidem.

³⁴⁵ Sobre este devir outro da nossa existência, continuamos a ter como extremamente certas as palavras a que Eduardo Lourenço recorre para dar conta do modo como experienciou o que poderíamos chamar o *acontecimento-Pessoa*: A intensidade dessa experiência conduz o nosso ensaísta a extrair uma *quase lei geral* para o modo de qualquer leitor aceder ao texto pessoano: «De duas uma: ou essa leitura não o subtrai à tranquilidade morna da sua existência, inscrevendo-se apenas nela como uma ‘informação’ suplementar, ressentida acaso como uma banalidade; ou essa leitura arranca o espírito da sua claridade habitual, entenebrece-o, destilando um pavor feliz na falsa infinitude da sua consciência sonâmbula. Só neste caso o poema existe, abrindo em nós avenidas para nenhum jardim, inundando de luz nenhum espaço que possa ser nomeado mas de tal modo que claramente percebemos que devimos *outra*, quer dizer, o mesmo, mas como iluminado por dentro e sem fim. É a ‘joy for ever’ de Keats, a existência do poema em nós e nós nele. Mas se assim é, se nós devemos uma mais alta existência, ou existência-outra,

que nos servimos como pórtico deste capítulo, dir-se-ia que “fomos excedidos”, ou seja, como que fomos *entornados* de nós mesmos pela fulgurância de algo que constitui para nós um *acontecimento*.

Para além disso, há um outro ponto desta renúncia ao *auto-retrato*, personificado pelo Diário, que não pode, do nosso ponto de vista, passar incólume. Desse Diário que aí se renuncia afirma Eduardo Lourenço: “Escreve-o Deus com a nossa vida ou escrevemo-lo nós com ela para ninguém.”. Ou seja, “é a vida mesma que nos biografa – por isso é a nossa vida”. Mas, repare-se, não é pelo facto de ser *nossa* que tal vida, por assim dizer, nos pertence. Nem a nós, nem a qualquer consciência deste mundo. A *suposta* proximidade é isso mesmo: apenas suposta. A nossa radical solidão encontra, por isso, a sua raiz na circunstância de, pelo menos em definitivo, nunca nos encontrarmos a nós mesmos³⁴⁶. Vivemos na situação de continuamente estranhos para nós próprios, nesse «inacabado *exílio de nós mesmos como ausentes daquela transparência pessoal e histórica* que parecia dever pertencer-nos e sem cessar nos falha ou nós a falhamos»³⁴⁷, se quisermos retomar a expressão de que o próprio Eduardo Lourenço se serviu para dar conta da desamparada *lição pessoana*.

como dizia Bergson a propósito da música, a essa realidade que nos arrasta para o seu círculo e nos domina libertando-nos, como pretender jamais situar-se num ponto que a domine a ela?», *PR*, pp. 21-22.

³⁴⁶ Desse impossível encontro resulta que «O *Diário* é uma forma patológica de comportamento. Os seus autores não são doentes de nenhuma doença que possa classificar-se. *São doentes de si mesmos*. Eles reinventam ao mesmo tempo a doença, o médico e o remédio. Um Diário é a fabricação contínua dessa febre artificial, o mais injustificável dos processos literários de comunicar consigo próprio ou com o próximo.

O acto de fazer diário não tem defesa possível a não ser para quem tiver a coragem pública de Montaigne de se confessar mais interessante que o resto do Universo. Como processo de auto-conhecimento é ilusório. É o acto de escrever um diário que é mais revelador sobre a alma de quem o escreve do que tudo quanto nele se escreve. O único tipo de Diário justificável seria de carácter puramente utilitário, eu quero dizer de utilidade imediata e pessoal, no género de um livro de cozinha onde se registem receitas úteis.», EDUARDO LOURENÇO, “O romance diário de Eduardo Lourenço”, *op. cit.*, p.45.

Claro que é tentador aproximar este *diagnóstico* das motivações do diarista com o aforismo schopenaueriano a que, anos mais tarde, Eduardo Lourenço recorrerá: “Toda a biografia é uma patografia”. Todavia, interessa-nos sobretudo sublinhar como, para o nosso ensaísta, o acto de decidir escrever um Diário (e, por maioria de razão, de o publicar) revela mais do diarista do que propriamente do que nesse diário se relata. Parece-nos que este aspecto ajuda a iluminar a leitura que Eduardo Lourenço irá efectuar, mais de dez anos transcorridos, do *Diário* de Miguel Torga.

³⁴⁷ *PM*, 161.

O *Diário* de Miguel Torga ajuda-nos, quanto mais não seja por contraste, a olhar mais de perto o inextricável mistério que sem cessar parecemos representar para um público invisível. Entendamo-nos, desde já, quanto a uma questão cuja importância não convém exagerar, mas ao mesmo tempo parece ser útil não desprezar, e procuremos evitar equívocos desnecessariamente cansativos por causa da sua esterilidade. Não se trata de pôr em causa o valor literário, muito menos a autenticidade do seu projecto diarístico, do escritor Miguel Torga³⁴⁸.

O problema é, digamos assim, de uma outra ordem. Talvez seja possível perscrutá-lo a partir de uma indicação que nos é fornecida pelo próprio Eduardo Lourenço. Assim, quando em 1974 inclui o texto do seu opúsculo sobre o *desespero humanista* de Torga no volume *Tempo e Poesia*, faz acompanhar a sua re-publicação de uma nota que consideramos especialmente significativa. Nessa nota podemos ler o seguinte: «Este ensaio, acolhido com algum interesse por pessoas que o seu autor respeita, ressentem-se de uma ambiguidade estética notória. O epíteto ‘humanista’ aplicado ao desespero que o autor atribui à poesia de M.Torga, não foi percebido pela generalidade dos leitores e críticos, como constituindo uma reserva implícita, de ordem literária e ética. *Na altura, o conceito de ‘humanismo’ não tinha, entre nós, outras conotações, além das inequivocamente positivas.* Daí resultou, da parte de uma certa crítica, uma incompreensão dos propósitos do autor. Mas, diga-se, a seu favor, que o autor mesmo não pouco contribuiu para ela. No ensaio sobre ‘A Presença ou a contra-

³⁴⁸ Sobre Miguel Torga publicou o nosso ensaísta vários textos, começando por um opúsculo que deu à estampa em meados dos anos Cinquenta: *O Desespero Humanista na Obra de Miguel Torga*, Coimbra, Coimbra Editora, 1955. Texto reimpresso in *TP*, pp. 75-107. Posteriormente, e para além de um artigo que nos interessará especialmente por se reportar ao tema do diarismo [“O Diário de Torga: uma empresa singular”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 10/VIII/1965, pp. 5-6: *DTES*], devemos chamar a atenção para os seguintes textos de Eduardo Lourenço sobre a figura e a obra de Miguel Torga: “O Portugal de Torga”, *Colóquio-Letras*, n.º 135-136, Lisboa, Janeiro-Junho 1995, Lisboa, pp. 5-12; “Um Nome para uma Obra”, texto da comunicação apresentada no *1º Congresso Internacional sobre Miguel Torga*, Porto, Universidade Fernando Pessoa, 3-5/III/1994 e impresso in *Aqui, neste lugar e nesta Hora. Actas do 1º Congresso Internacional sobre Miguel Torga*, Porto, Universidade Fernando Pessoa, 1994, pp. 277-284; “Uma imobilidade mítica”, *Jornal de Letras, Artes e*

-revolução do Modernismo?’ aparece uma outra perspectiva mais ‘crítica’ e mais de acordo com o autêntico pensamento do autor acerca do alcance e da visão por ele atribuídos à poesia de M. Torga»³⁴⁹.

Duas facetas desta nota justificam o nosso reparo. Por um lado, importa-nos a referência à *desleitura* que, segundo Eduardo Lourenço, foi efectuada do seu ensaio e sobretudo do papel que nele desempenha o conceito de *humanismo*³⁵⁰. Por outro lado, ao aludir ao seu texto sobre as relações entre a *presença*, revista à qual, como é sabido, esteve também intimamente ligado Miguel Torga, e o modernismo, representado sobretudo na revista *Orpheu* de Pessoa e de Sá Carneiro, Eduardo Lourenço convida-nos a que sigamos o programa metodológico de que ele próprio se serviu para ler o autor de *Tabacaria*, quando tomou o próprio Pessoa como o melhor exegeta da aventura poética por ele protagonizada. Procuremos, assim, nos próprios textos de Eduardo Lourenço, algumas pistas para desvendar o modo como, para o nosso ensaísta, as concepções *presencista* e modernista decorrem de pressupostos irremediavelmente diferenciais.

Com efeito, em “A Presença ou a contra-revolução do Modernismo?”, podemos verificar como, *pelo menos quanto às implicações que Eduardo Lourenço deles retira*, se podem desenhar dois paradigmas realmente incomensuráveis, se quisermos recorrer à terminologia de T. S. Kuhn³⁵¹, entre as poéticas de Miguel Torga (mas também, embora

Ideias, Lisboa, 6/VI/1989, p. 13; “As duas estátuas”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 21/II/12001, p. 19.

³⁴⁹ *TP*, p. 247(sublinhado nosso).

³⁵⁰ Sobre esta interpretação demasiado restrita do adjectivo *humanista* que teria servido (embora sem deixar de procurar equívocos) ao nosso ensaísta para caracterizar o desespero da poesia de Torga, que nos seja permitido remeter para o capítulo anterior do presente trabalho, designadamente para a ruptura que Eduardo Lourenço procura efectuar em relação àquilo a que ele mesmo chama *exegese humanista* da poesia de Fernando Pessoa.

³⁵¹ T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Chicago University Press, 1970, 2ª ed. [Edição original de 1962]. Sobre este ponto, parecem-nos correctas as seguintes palavras de Manuel Maria Carrilho: «Incomensuráveis, os paradigmas não permitem transições graduais de aceitação: ou se aceitam ou não, sem meio termo possível que, eventualmente, a lógica aconselhasse ou a experiência caucionasse. O processo de adesão a um novo paradigma é, assim, próxima do da conversão.», MANUEL MARIA CARRILHO, “Razões e Revoluções: As Teses de T. S. Kuhn”,

de um modo diverso, a de outros *presencistas*, como José Régio e Adolfo Casais Monteiro) e Fernando Pessoa. Repetimos: não se trata de valorar negativamente o paradigma literário da *presença*, nem tão pouco menosprezar o papel que a revista coimbrã desempenhou, desde logo, na primeiríssima divulgação da poesia de Pessoa. O que marca a *diferença de paradigma* releva de uma outra esfera. Com efeito, em relação ao paradigma de *Orpheu*, «o caso da poesia de Régio, de Torga e em certa medida o de Casais Monteiro é muito diverso. Os seus mundos poéticos – por diferentes que sejam, e são-no muito – têm algo em comum: a *personalidade* é neles um dado. O conflito imanente a essa poesia (...) é subjectivo, se com isso se quer assinalar o seu carácter de eminentemente *peçoal*. O *peçoal* não se refere somente ao facto de o drama ser antes de tudo drama de *alguém* mas igualmente ao facto de o ser *com alguém*: Deus, os Outros, ou a Sociedade»³⁵².

Itinerários da Racionalidade, Col. “Biblioteca Dom Quixote”, n.º 6, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989, p. 124.

³⁵² *TP*, p. 153. Citamos a partir da versão publicada em livro, porque se trata de um texto, cuja primeira versão vinda a lume surgiu, como já dissemos anteriormente, largamente mutilada, e que desde sempre suscitou alguma polémica, designadamente com o crítico, também ele *presencista*, João Gaspar Simões. Ora, sobre essa polémica, parecia-nos ser definitivo o esclarecimento prestado por Eduardo Lourenço em nota aposta no fim de *Tempo e Poesia*. Simplesmente em artigo recente de António Cândido Franco podemos reparar que, mesmo anacrónicas, as desleitura têm vida longa. Ou, caso se queira dar a palavra ao próprio Eduardo Lourenço, podemos lançar a seguinte interrogação: «Quando é que, em Portugal, as pessoas se resolverão a ler o que está, *realmente*, nos textos? Para evitar confusões tão lamentáveis, resolvemos dar ao título um carácter interrogativo, em conformidade com o teor do texto.», *TP*, p. 248.

Ora, António Cândido Franco escreve, no contexto de uma apologia ao trabalho do incansável crítico que foi João Gaspar Simões (condição que não está, nem nunca esteve, de resto, em causa): «Coube a Eduardo Lourenço, num texto chamado “*Presença* ou a Contra-revolução do Modernismo?”, publicado em 1961 e reeditado com paliativo de interrogação em 1975, modelar a principal imagem ou contra-imagem do tablado *presencista* e dos seus actores. O texto de Lourenço aplica na sua leitura uma imagem transferida da esfera política, que se ressentia em se mostrar confessional. Daí que a melhor resposta à pergunta de Lourenço – qualquer coisa do género: a crítica de Simões ou a poesia da *Presença* não são nem a contra-revolução (do modernismo) nem a sua revolução, mas outra coisa – acabe por deixar cair sem esforço os próprios termos da pergunta.», ANTÓNIO CÂNDIDO FRANCO, “João Gaspar Simões. A outra crítica”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 17/V/2000, p. 27.

Passando por cima da *identificação* que parece ser feita entre a poesia da *presença* e a crítica de João Gaspar Simões (e que é no mínimo excessiva), não queremos de modo algum recusar legitimidade a esta leitura do texto de Eduardo Lourenço. Mesmo o termo *desleitura* não reivindica senão o propósito de se referir a uma *intenção*, aliás sempre inexaurível, do autor do texto, já que, num certo sentido, qualquer leitura *deslê*. Ao convocarmos esta opinião de António Cândido Franco queremos sobretudo *sublinhar* o irredutível desfasamento entre as duas poéticas: a da *presença* e a de Pessoa. Quanto ao resto, basta uma simples remissão para os textos – onde não se pode deixar de mencionar um extenso escrito enviado por Casais Monteiro a Eduardo Lourenço e que aparece também em *Tempo e Poesia* (pp. 249-

Ora, ao estibar no âmbito pessoal toda a sua problemática poética, Torga (e também Régio, apesar das diferenças que entre ambos notoriamente se verificam) vai radicar a dimensão conflitual da poesia nas relações com os outros. O cerne dessa discórdia talvez se manifeste como nenhum outro no que Eduardo Lourenço chama «osmose permanente entre o plano simbólico e mítico e a contemplação activa de um mundo arcaico com os traços evocados no seu ‘reino maravilhoso’, esse Trás-os-Montes que Torga converteu, como Faulkner o seu exíguo condado do Mississípi, em palco de drama, conflito e redenção sem redentor»³⁵³.

Todavia, nessa drama com os outros observa-se uma mitificação do próprio Poeta, metamorfoseado em herói que se insurge, naquela revolta sem descanso em que o seu próprio destino se parece ter jogado. Ao procurar «converter o verbo humano no autêntico verbo divino, [e] fazer da criação o autêntico milagre de Caná»³⁵⁴, é possível identificar o propósito de Torga com o querer encenar, em versão devidamente actualizada, o sempiterno drama romântico entre Deus e o Homem. Pode até acontecer que este, sob a figura do Poeta, ocupe o centro do palco; simplesmente a verdade é que «os deuses espreitam o herói, dos bastidores. Sem deuses não seria poeta»³⁵⁵. Deste drama, «o leitor do poema é imediatamente espectador, não o espectáculo como em Pessoa. (...) A grande diferença está aqui: Régio e Torga têm interlocutores. O dramatismo da sua poesia é consolador, comparado ao da paisagem estéril de Álvaro de Campos»³⁵⁶. Pelo contrário, dir-se-ia que, no palco em que se descobre como inexistente, Pessoa limita-se realizar, como já vimos anteriormente, “a encenação abismal do Eu, como ausência radical de si mesmo e do mundo”.

-256) – que são, afinal, o único território em que as polémicas se resolvem. Até aquelas que nem sequer verdadeiramente chegam a ser.

³⁵³ EDUARDO LOURENÇO, “O Portugal de Torga”, op. cit., p. 6.

³⁵⁴ EDUARDO LOURENÇO, “As duas estátuas”, op. cit., p. 19

³⁵⁵ TP, p. 154.

³⁵⁶ TP, pp. 153-154 (sublinhado nosso).

Pensamos que este breve excuro pela leitura que Eduardo Lourenço efectua por vários aspectos da escrita de Torga pode ser extremamente útil para o nosso fim. Antes de mais, porque nos ajudará a fazer ver como o *Diário*, sequência quase ininterrupta de volumes publicados desde 1941, revela, com uma amplitude e nitidez raramente igualáveis no resto da imensa obra do autor de *A Criação do Mundo*, a dimensão *peçoal* desse insanável conflito, ao mesmo tempo levado à cena e personificado pelo Poeta-Torga, e que constitui indisfarçável sintoma de um *paradigma* que, em virtude do seu humanismo – no sentido preciso que Eduardo Lourenço confere a este termo – se afigura *incomensurável* com um universo poético como o de Pessoa, por exemplo. Quase nos atreveríamos a dizer que não é possível imaginar texto que habite regiões mais distantes das ocupadas pelo *Livro do Desassossego*, essa inclassificável biografia sem factos, do que o *Diário* de Miguel Torga. Pelo menos aos olhos de Eduardo Lourenço³⁵⁷ que dedica a esta “empresa singular” um artigo que julgamos ser particularmente elucidativo, não só do seu ponto de vista sobre a obra de Torga, mas até em relação a uma mais genérica ideia de diarismo.

Uma ideia a que já antes nos referimos, sobre o carácter necessariamente *ilusório* da pretensa objectividade do *Diário*, reencontramo-la agora, quando Eduardo Lourenço escreve: «Porque de ‘Diário’ se trata os leitores imaginarão (e imaginam, por isso são seus leitores) que é lá que vão encontrar Torga, ou pelo menos a imagem que melhor o representa.

Paradoxalmente, aí onde esperávamos encontrá-lo, ele não está. Não está como é costume os autores de ‘Diário’ estarem, mau grado as clássicas reservas que se podem

³⁵⁷ Ainda assim, estamos convencidos que Eduardo Lourenço não subscreveria a diatribe que Jorge de Sena, cuja poesia se não pode dissociar da sua condição de notável pessoano, inscreveu numa dedicatória que enviou ao nosso ensaísta e na qual se pode ler o seguinte *post-scriptum*: «Olhe que o Torga é, para mim, a imagem do que a poesia não deve ser!», *Correspondência Eduardo Lourenço/Jorge de Sena*, Col. “Biblioteca de Autores portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1991, p. 21. Registe-se que se trata de uma dedicatória que assinala a oferta do livro de Sena *As Evidências* (Lisboa, Centro Bibliográfico, 1955) e ostenta a data de 5/II/1955.

assacar ao diarismo como instrumento de revelação. A assumpção decidida da sua autêntica subjectividade, o desnudamento, senão integral ao menos relativo que é de regra esperar de um Diário é inútil buscá-los em Miguel Torga. Ao menos de sua mão explícita»³⁵⁸. Este específico ponto merece a nossa atenção: mesmo entre os que integram a categoria dos diaristas, o caso-Torga constitui uma singularidade. Porque é este «um *Diário* onde só há efemérides e por isso as notas se separam por largos intervalos de tempo ou se concentram em períodos excepcionais (viagens, comemorações, etc.). O acontecimento, a motivação exterior representam um grande papel no *Diário*. O autor espera-os ou espreita-os como o caçador a presa, não pelo que eles representam, são, ou valem, mas pela ocasião que lhe oferecem de contrastar com eles o seu eu arquétipo. E se os acontecimentos não afluem o autor mesmo os vai levantar da cama, os persegue e finalmente os integra ao prodigioso juízo universal privado que o *Diário* institui»³⁵⁹.

Convenhamos que, independentemente do rigor que possa ter ou não ter este diagnóstico, se trata de uma leitura com qualquer coisa de severo³⁶⁰. Poder-se-ia até defender a tese de que, no diarismo de Torga, os dias se deixariam submeter às astúcias de uma espécie de Razão hegeliana, sendo que, neste caso, o Espírito Absoluto se confunde com o *Eu arquétipo* do autor do *Diário*.

Não ignoramos, evidentemente, que esta análise do *Diário* de Torga está longe de ser pacífica. Por exemplo, nas *Actas do I Congresso Internacional* dedicado ao escritor, deparamos com dois estudos sobre a sua condição de diarista. Desde logo,

³⁵⁸ DTES, p. 12.

³⁵⁹ Ibidem.

³⁶⁰ Não temos notícia de como terá reagido Miguel Torga à leitura que inevitavelmente fez deste artigo de Eduardo Lourenço sobre a sua *empresa singular*. Não é difícil adivinhar que o escritor de *Bichos* se tenha até sentido profundamente ofendido. Repare-se no que aparecerá, anos volvidos, numa passagem do seu *Diário*: «Continua a via-sacra do último volume deste *Diário*, lido com olhos vesgos por uns e ratado tendenciosamente por outros. E nada posso fazer. Nem vale a pena. Ao fim e ao cabo, não foi para tal gente que publiquei.», MIGUEL TORGA, *Diário*, vol. XIII, 2ª ed. integral, Lisboa, Dom Quixote, 1999, p. 1358. Trata-se de um texto datado de 6 de Março de 1978.

anotamos que, em ambos os textos, não há qualquer referência explícita à leitura de Eduardo Lourenço, efectuada quase trinta anos antes. Para além disso, as perspectivas que neles se apresentam revelam alguns aspectos merecedores da nossa atenção. Assim, Piero Ceccucci afirma que, no *Diário* de Miguel Torga, se pode ler «como expressão e testemunho de um *homo religiosus* (...) absolutamente entregue a uma religião ‘outra’, toda ela imanente e terrena (...). Uma religião absolutamente laica, em que *o homem, senhor do próprio destino, colocado no centro do universo*, estabelece um pacto de apoio mútuo com os outros homens e de harmoniosa relação e integração com a natureza»³⁶¹. Como identificar, então, este “homem, senhor do próprio destino”, que, a partir do “centro do universo” comanda a multiplicidade fragmentária de cada dia da existência?

No segundo dos estudos a que nos estamos a referir, é possível encontrar *uma* resposta a esta questão: «O *Diário* será, assim, um mosaico cujas peças, *aparentemente* soltas e desgarradas, permitem formar um *ser único*, integrado num tempo cósmico que o leitor vindouro (...) terá de saber unir, ler e compreender»³⁶². Ora, o que nos parece digno de menção é que, nestas duas maneiras de ler o *Diário*, se continua a sustentar o primado da Unidade, que, porque subjaz a toda a diversidade (que, como sublinhámos, é aparente), parece deter o estatuto de um arquétipo. Por isso, «o *Diário* torguiano poderá (...) ser considerado como uma forma de conseguir a unidade de um ser fragmentário (...), em suma, um repositório de si mesmo e do homem que foi ficando para trás, no percurso da viagem da vida, constituindo uma peça única, um todo aglutinador desses pedaços que ficaram ‘en chemin’»³⁶³. Claro que ao leitor caberá a tarefa de reconstruir o

³⁶¹ PIERO CECCUCCI, “O Espelho e a Memória, ou a construção do ‘Eu’ no ‘Diário’ de Miguel Torga”, AAVV, *Aqui, neste lugar e nesta Hora. Actas do 1º Congresso Internacional sobre Miguel Torga*, op. cit., pp. 129-130 (sublinhado nosso).

³⁶² MARIA DA ASSUNÇÃO F. MORAIS MONTEIRO, “Unidade e Alteridade no *Diário* Torguiano”, AAVV, *Aqui, neste lugar e nesta Hora. Actas do 1º Congresso Internacional sobre Miguel Torga*, op. cit., p. 350 (sublinhado nosso).

³⁶³ *Ibidem*.

puzzle, isto é, de descobrir a personalidade do escritor por entre os fragmentos das suas notas quotidianas. Mas essa tarefa é, por assim dizer, secundária: o que julgamos ser essencial nestas duas leituras, que, num certo sentido, são análogas àquela que o próprio Torga vai esboçando, ao longo das passagens do *Diário*, em que a ele se refere, é o postulado de um Eu que, por detrás da *espuma dos dias*, se mantém imperturbável à marcha do tempo.

Com efeito que tudo se passa como se na autobiografia Miguel Torga não constassem senão os domingos. Desde logo, porque nela tudo é regulado a partir de um mandamento moral (íamos a escrever *moralista*). Na verdade, se o *Diário* de Torga parece reflectir, com o indiscutível talento literário do seu autor, «as exigentes morais dos domingos humanos»³⁶⁴, a verdade é que, como se pode ler num estudo de Eduardo Lourenço sobre o qual já nos debruçámos, «nós somos dos domingos e dos vulgares dias. Situados como somos, toda a pureza nos aparece cercada de um halo de suspeição»³⁶⁵.

Reparemos, por exemplo, no próprio processo de selecção de escritos que devem ingressar o *Diário* de Torga e sobretudo no modo como o autor *avalia* essa escolha. Com a data de 6 de Fevereiro de 1949, poderemos ler a passagem seguinte: «Eu deveria ter a coragem de publicar as notas deste Diário que vou eliminando por me parecerem inferiores. Ter a humildade de deixar impressa a estupidez de certas horas, para regalo dos que não acreditam na arte nem nos artistas. O perigo está em que esses leitores

³⁶⁴ LRS, p. 63.

³⁶⁵ *Ibidem*. Uma outra maneira de *dizer o mesmo* encontramos-la num dos poucos fragmentos publicados do próprio Diário de Eduardo Lourenço: «Desde cedo me surpreendi a pensar que ninguém se liberta do contacto com o mundo como ninguém se lava sem turvar a água. No melhor dos casos respiramo-nos como peixes. Pensamos que ficámos limpos, mudámos de porcaria. Assim em tudo. Para existirmos na transparência suprimimos os andaimes dos gestos, dos mais ignóbeis aos mais puros, mas eles seguem-nos como sombra: secura dos lábios nos discursos, saliva nos beijos, suor nos deslumbrados passeios de amor, casaca amarrotada no baile. Todavia ninguém dança nunca para amarrotar a casaca ou para suar. O milagre é que dançando nos levantemos como pássaros da torrente de lava que sem licença nossa é a mesma vida.», EDUARDO LOURENÇO, “Espelho que volto com lentidão para mim...”, op. cit., p. 114 [Escrito em Coimbra, a 6 de Setembro de 1953].

poderiam achar essas notas geniais»³⁶⁶. Para lá da ironia, exposta com a habitual mordacidade, do autor em relação aos seus leitores que, num certo sentido, são sempre vistos, para o melhor e para o pior, como críticos, podemos entrever qualquer coisa que reputamos como mais decisivo. O *Diário* é uma verdadeira encenação cujo mecanismo o Autor julga poder dominar por completo. Mas, por ser como é, ou melhor, por pretender assim ser, é que se explica «que este *Diário* seja tão pouco Diário»³⁶⁷. A este juízo irá acrescentar Eduardo Lourenço uma *estocada* derradeira, que parecerá porventura exageradamente impiedosa, quando afirma: «O *Diário* [de Torga] é uma sinuosa e sólida muralha da china segregada pelo seu autor para se abrigar da única revelação que o justificaria plenamente. Aí tudo está em causa, segundo a letra, salvo o seu autor. Na verdade é o contrário que acontece»³⁶⁸. Por outras palavras, o que justifica que certas *migalhas de escrita* sejam varridas do Diário tem a ver, não apenas com uma didáctica preocupação de não *confundir* o incauto leitor com o que possa passar por genialidade quando mais não é do que estupidez crassa, mas também com o desejo de manter intocáveis «coisas tão extraordinárias, tão preciosas como a sua obra e a sua mortal imagem»³⁶⁹ que, desgraçadamente, «fiam a sua eternidade de jovens criaturas, de outros, esses outros que habitualmente o Ego avassalador de Torga remete para a sombra»³⁷⁰.

Quase diríamos que o *Diário* pretende travar uma batalha – acaso a mais fictícia de todas elas? – entre uma imagem, forjada pelo próprio autor e diarista, e uma outra que se encontraria, por assim dizer, entregue aos caprichos da recepção que os outros dela fizessem. Ou, se se preferir, o *Diário* funcionaria como o adequado manual de

³⁶⁶ MIGUEL TORGA, *Diário*, v. IV, op. cit., p. 452.

³⁶⁷ *DTEs*, p. 11.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ *Ibidem*.

³⁷⁰ *Ibidem*. Eduardo Lourenço refere-se especificamente ao seguinte desabafo que se pode ler no *Diário*: «Mais algumas horas a atender a juventude, em cujas mãos vou depondo dia-a-dia e de boa fé a imagem do que serei no futuro».

instruções para *compreender* a Obra do seu criador. Claro que acreditar na exequibilidade deste propósito é continuar a tentar ver as relações entre escritor e escrita num registo *humanista*. Tão ingénuo será aceitar que Torga é quem tem as melhores (as únicas até) chaves para desvendar o enigma em que a sua obra se encerra, como pretender *explicar* a heteronímia pessoana em termos de mera *mistificação*.

Que podemos nós, então, encontrar no *Diário* de Torga? Não, como já vimos, «a assumpção decidida da sua autêntica subjectividade (...). Ao menos de sua mão explícita»³⁷¹. Eduardo Lourenço adianta, por isso, esta hipótese de leitura que, sendo certamente discutível, não deixa de patentear iniludível argúcia: «Se ao fim e ao cabo o verdadeiro Torga aí comparece é por leitura psicanalítica – aliás simples, que o autor sem o querer nos fornece todas as chaves – desenhando em contraluz um homem, uma mentalidade, um escritor, que sem ser exactamente o oposto da imagem imediata que os leitores são convidados a aceitar, sustenta com ela uma batalha de sombras, um combate espiritual e humano bem mais patético e revelador que aquele que serve ao autor do *Diário* de matéria única e inesgotável»³⁷². Poderá ser dura, mas não é certamente infundada, a ilação que retira Eduardo Lourenço desta *empresa singular* levada a cabo por Torga e que consiste em «crer – e sobretudo em lutar para que os outros creiam – que a existência pessoal é a mais alta e magnífica realidade»³⁷³. Ou seja, por mais instruções que os respectivos autores queiram fornecer, a verdade é que o destino de qualquer *obra literária* (e, até do ponto de vista de Torga, o *Diário*, por ser o que é, nem por isso deixa de ser irremediavelmente literatura³⁷⁴) se joga sempre no momento

³⁷¹ Id., *ib.*, p. 12.

³⁷² Ibidem.

³⁷³ Ibidem.

³⁷⁴ De resto, só assim se justifica que nem toda a escrita quotidiana seja elegida como podendo fazer parte do *Diário*. Por outro lado, parece-nos ser possível recensear no *pensamento* que Torga formula sobre o diarismo uma espécie de axiologia invertida quanto à qualidade literária das produções dos diaristas. Com efeito, quase se poderia aí encontrar a tese de que um diário tem tanto mais valor humano quanto menos ostensivamente se apresentar como literário. Senão, veja-se o que Torga escreve sobre o diarista inglês Samuel Pepys: «Acabei de ler o *Diário* de Samuel Pepys. Nenhuma literatura, nem

do seu encontro – que virá a ser mais ou menos feliz, como é evidente – com (cada um dos) seus leitores. O máximo que é possível conceder ao autor é admitir que, num certo sentido, ele é sempre o *primeiro* dos seus leitores. Será tal prerrogativa imerecidamente diminuta? É possível que o seja, mas as coisas são assim e também o *Diário* não parece ser capaz de fugir a esta inelutável determinação. Pelo menos, é o que podemos inferir das palavras do também apenas *leitor* Eduardo Lourenço. «Em resumo, o autor do *Diário*, aos olhos do leitor (que são antes de tudo os seus próprios) aparece sempre ocupando a melhor posição e sob aparências que não enganam, do ‘melhor lado’ o que retira eficácia, força, e às vezes até credibilidade, à glosa do seu quixotismo inconformista. *Mas é justamente no espectáculo destas contradições que reside o implícito patetismo do Diário.* E como, ao menos nas letras nacionais, *ninguém levou a tais extremos a pregação exemplar de si mesmo*, é espectáculo de infundável surpresa e meditação, o do abismo a cada página, a cada nota, entreaberto, digamos, nas costas ou sob os pés do autor, entre a imagem ideal que diante de nós se ergue e a imagem real que o leitor compõe ao constatá-lo»³⁷⁵.

Mesmo que nos possamos interrogar e, de certo modo, julgamos ser nosso dever fazê-lo, se esta dicotomia *imagem ideal* versus *imagem real* não decorre, por sua vez, de um equívoco que não só não colmata mas até acentua o abismo que, entre o escritor e o seu diário, se foi começando a cavar aos olhos dos leitores mais atentos, a verdade é que

nenhuma grandeza construída. Uma vida ao natural, mediana, sincera, lúbrica e mesquinha. Mas que extraordinário livro, afinal!

Muito grande e muito belo é um homem quando se despe e se mostra todo! O que nos degrada, diminui e apouca, não é sermos pequenos; é não termos dos nossos defeitos a consciência inteira. Sermos somáticos e não nos apercebermos disso; sermos burros, e não darmos conta; gostarmos da *Viúva Alegre*, e andarmos convencidos que gostamos de Stravinski.

Um diário como o de Pepys é uma lição de esperança. Uma espécie de cura psicanalítica.», MIGUEL TORGA, *Diário*, v. IV, op. cit., p. 432. Entre teoria e prática o contraste é tão gritante que quase somos tentados a reler todo este fragmento como se de uma análise completamente irónica se tratasse. O que, afinal, talvez não constituísse documento menos revelador.

³⁷⁵ DTES, p. 12 (sublinhado nosso).

pensamos poder vislumbrar neste quase cruel diagnóstico a incomensurabilidade manifesta entre dois paradigmas literários ou até de duas mundividências filosóficas.

A leitura esboçada por Eduardo Lourenço da geração *presencista* – a começar, pela leitura que essa geração, por sua vez, efectuou do acontecimento-Pessoa – desenha, em nosso entender, na acritude desta análise do *Diário* de Torga uma nitidez rara. Repetimos: não se trata de colocar em causa o intrínseco *valor literário* das obras de Torga (ou até de Régio), muito menos a idoneidade artística dos seus autores. Trata-se, isso sim, de procurar fazer ver como, por exemplo, na ontologia negativa que Eduardo Lourenço julga ter encontrado na aventura poética pessoana, se encena, com uma luminosidade que quase cega, o drama de nosso permanente desencontro conosco mesmos que é o que, simultaneamente, está na origem da tentação de nos pintarmos a nós próprios (e cada *Diário*, mais ou menos confessadamente, pretende edificar-se segundo o modelo especular desse auto-retrato) e nos interdita de realizar a conclusão dessa impossível tarefa. Como lembra Eduardo Lourenço: «Ninguém morre contente consigo»³⁷⁶.

4.3. Duas concepções de ensaísmo: o ensaio como atitude crítica e o ensaio como *prefácio*

Em resposta a uma ideia feita que, em seu entender, teria atingido uma dimensão quase da ordem do mito³⁷⁷, merecendo por isso um tão categórico como pronto

³⁷⁶ EDUARDO LOURENÇO, “Espelho que volto com lentidão para mim... Fragmentos de um diário inédito”, op. cit., p. 11

³⁷⁷ É de resto Eduardo Lourenço um dos primeiros a perspectivar aquilo que designa por *sergismo* como sendo detentor de um estatuto mítico. Assim, em “Ideologia e Dogmatismo”, ensaio datado de Março de 1966 e que se reporta entre outros livros ao estudo de Vasco Magalhães-Vilhena, *O Idealismo crítico e a crise da ideologia burguesa* (Lisboa, Seara Nova, 1964), cuja publicação será feita no II volume de *Heterodoxia*, é possível ler que «a verdade é que o ‘sergismo’ vive entre nós como um ‘mito’». Posteriormente, Eduardo Lourenço dedicará a esse tema o importantíssimo ensaio “Sérgio como mito cultural. É o autor de *Ensaio* um ensaísta?”, *O Tempo e o Modo*, n.º 69-70, Lisboa, Março-Abril

desmentido através de uma análise crítica, decidiu António Sérgio, em pequeno apontamento inicialmente publicado nas páginas da *Seara Nova* em 24 de Setembro de 1938 (revista a que o seu nome se encontra, desde do primeiro número, vindo a lume em 1921, intimamente vinculado) pronunciar-se contra o que considera ser «a lenda de uma grande influência de autores ingleses no meu espírito»³⁷⁸. A tal propósito ninguém

1969, pp. 250-260. Este texto será reimpresso in *LS*, pp. 161-176. Sobre este ensaio, ao qual voltaremos mais adiante, parece-nos particularmente significativo um comentário de José Marinho que o descreve como o «conjunto de observações pertinentes às formas e modos de pensar do ensaísta [António Sérgio], as mais pertinentes sem dúvida que até agora lhe foram feitas.», JOSÉ MARINHO, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976, p. 204.

Convém referir, no entanto, que no primeiro volume de *Heterodoxia* é possível descortinar sem grande esforço um influxo do pensamento de António Sérgio que não pode, em rigor, ser escamoteado. De resto, em “Europa ou diálogo que nos falta” – ensaio que não só no título evoca uma preocupação do autor que este nunca virá a abandonar, muito pelo contrário –, podemos ler que, por um lado, o movimento *presencista* e, por outro, as «tentativas de António Sérgio (...) de contacto com a Europa continuam a poder servir-nos de referência, e mesmo de guia.», EDUARDO LOURENÇO, *H1*, p. 43. Nessa medida, talvez pudesse Eduardo Lourenço situar o autor de *Ensaio* na esteira «de Verney, de Herculano, de Oliveira Martins, de Antero, de Gama Barros (...) de Raul Proença.», (Id., *ib.*, p. 25), já que o que Sérgio tem em comum com estes nomes é que, no entender do jovem ensaísta heterodoxo, todos eles «não constituem a expressão da cultura portuguesa, mas a excepção da cultura portuguesa.», (Ibidem). Para além do explícito elogio, é impossível não detectar nesta passagem, como noutras do mesmo ensaio, um estilo claramente sergiano.

Dito isto, importa não deixar passar em claro que entre os dois volumes de *Heterodoxia* não distam apenas dezoito anos. Durante esse período, num certo sentido decisivo no que diz respeito à formação intelectual e até à vida pessoal de Eduardo Lourenço, podemos dizer que se abre um fosso quase intransponível entre não só duas maneiras de entender a atitude heterodoxa (acerca deste tópico, falará anos mais tarde Manuel Maria Carrilho, em estudo a que já nos referimos, em *metamorfoses da heterodoxia*), como até entre duas distintas mundividências. Com efeito, no texto introdutório ao volume de 1967, podemos encontrar um quase *acto de contrição* relativamente ao espírito primordial da heterodoxia: «Recusar a verdade dos outros ou o espírito com que eles a vivem não é o mesmo que encontrar a sua. É apenas ficar nu, situação inconfortável num mundo vestido, mas não forçosamente trágica. A única tragédia, que é sempre ilusão, é estar nu e supor-se vestido. Desta ilusão – e por conseguinte da tragédia nela implícita – vivia o mais claro do primeiro volume de *Heterodoxia*. Como sucede à maioria dos jovens escritos, a promessa ia adiante das flores. O que o autor cria – ou supunha crer – era menos firme do que o que ele deixava entrever. Pouco a pouco descobrirá que a ostentação e o voto de perfeita lucidez e profunda liberdade que ele confiava ao ideal de heterodoxia, eram sobretudo a sua maneira de assobiar na noite contra fantasmas sempre presentes, no mundo e dentro de si.», *H2*, pp. XI-XII.

Mesmo que achemos um pouco excessiva a hipótese, avançada por Maria Manuela Cruzeiro, segundo a qual esse terá sido o momento em que «a heterodoxia de Eduardo Lourenço encontrou (...) na filosofia trágica do existencialismo (...) a sua mais perfeita tradução.» (MARIA MANUELA CRUZEIRO, *Eduardo Lourenço. O regresso do Corifeu*, Col. “Ciência Aberta”, Lisboa, Editorial Notícias, 1997, p. 16), desde logo porque não nos parece fácil determinar o que seja *uma* filosofia trágica do existencialismo, a verdade é que *Heterodoxia II* significa, entre muitas outras coisas, a declaração de despedida de uma certa concepção de ensaísmo que tinha muitas afinidades com o sergismo. Mas, por outro lado, não deixa também de ser possível diagnosticar na primeira *heterodoxia* sinais de uma voz que, embora de certo modo num estado embrionário, começava a recortar a sua originalidade.

Mais tarde, é o próprio Eduardo Lourenço quem, retrospectivamente, parece associar a sua condição de jovem e heterodoxo ensaísta (o de 1949, bem entendido) como pelo menos *parente* dos «discípulos de Sérgio», *LS*, p. 163.

³⁷⁸ ANTONIO SÉRGIO, “Genealogia Intelectual”, *Seara Nova. Revista de Doutrina e Crítica*, n.º 580, Lisboa, 24/IX/1938, p. 375.

de bom senso ousará retirar o que quer que seja de legitimidade. Quem senão o seu autor poderá estar mais interessado em desfazer os equívocos suscitados pela leitura dos seus textos e pela interpretação das suas ideias? Assim, não só nada tem de surpreendente, como faz todo o sentido que António Sérgio, cujo *idealismo ético*, no sentido mais sergianamente genuíno da designação, será, muitos anos volvidos, caracterizado por Eduardo Lourenço como se tratando de uma «concepção filosófica claramente reivindicada e exposta durante toda uma vida com uma constância e uma coerência quase militantes»³⁷⁹, revele todo o seu empenho em *esclarecer* o que julga ser a matriz essencial da sua atitude perante o saber, atitude essa que, como ele repetidamente afirma, é animada por uma fortíssima componente *demo-pedagógica*³⁸⁰.

Analisemos, então, um pouco mais de perto o modo como desenha António Sérgio a sua *genealogia intelectual*. Mas façamo-lo com algumas precauções, porque é o próprio autor quem, desde logo, enuncia as suas reservas quanto ao *pleno* sucesso dessa empresa: «é que estes casos de influências não resolvem em definitivo problema algum, quando se trata de indivíduos de quem valha a pena discutir»³⁸¹. Ou seja, «aquilo que cada um lê nos autores depende daquilo que cada um é»³⁸². Com efeito, o que sempre parece encontrar-se em jogo em António Sérgio não é tanto o que se lê, mas sobretudo o *modo como se lê*, sendo que – acrescentamos nós³⁸³ – este segundo aspecto

³⁷⁹ EDUARDO LOURENÇO, “António Sérgio: a crítica como mitologia”, *Pública*, Lisboa, 20/X/1996, p. 96.

³⁸⁰ Como assinala Manuel F. Patrício, nem sempre são suficientemente claras as relações entre pedagogia e política no âmbito do pensamento de António Sérgio. Mesmo assim, é aí possível encontrar pelo menos a tentativa de responder à seguinte questão: «Como chegar à Democracia? O essencial da receita é a educação: ‘Criar autónomos, forjar espíritos, ligar a reforma da vida pública à reforma intelectual do indivíduo interior, ao severo exercício da disciplina crítica, sem nunca esquecer o condicionamento económico: a verdadeira democracia nos virá de aí’. Disse Sérgio: ‘Democracia é demopédia, sustentava Proudhon: democracia é a educação do povo’. Ora, a educação do povo é, para Sérgio, ‘o elemento fundamental de toda política democrática’», MANUEL FERREIRA PATRÍCIO, “A Ética de António Sérgio”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 48, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1992, pp. 224-225.

³⁸¹ ANTÓNIO SÉRGIO, “Genealogia Intelectual”, op. cit., p. 376.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ António Pedro Pita esclarece, através de um exemplo que tomamos como francamente revelador, em que consiste *esta metodologia de leitura*, quando escreve que «é curioso observar a

decorre também, como não poderia deixar de ser, das leituras que cada um entretanto for fazendo. Assim, poderíamos acrescentar que, para António Sérgio robustecer a sua incontestável capacidade crítica, para que alimentasse o seu cepticismo metódico, foram decerto importantíssimas certas leituras. Se tal não tivesse sucedido, como se poderia justificar a importância desta genealogia intelectual, atendendo a que o seu, para nós indiscutível, interesse não pode diminuir pela circunstância de se apresentar como se tratando de uma marginal nota de esclarecimento?

Ora, para António Sérgio, a origem daquilo que descreve como sendo a *atitude crítica* por si defendida, não a devemos perscrutar na tradição filosófica britânica, cujo empirismo sempre mereceu do autor dos *Ensaio*s a mais severa das críticas. Pelo contrário: «os dois primeiros grandes mestres no mundo moderno foram possivelmente dois franceses: Montaigne e Descartes. E Francisco Sanches? Aí está um baptizado em Portugal, mas cuja pátria espiritual é a França»³⁸⁴. Julgamos que é particularmente elucidativa e preciosa esta associação que aqui é estabelecida entre Montaigne e o cartesianismo, designadamente a sua dimensão *dubitativa*. Claro que, para sermos inteiramente justos, devemos realçar que o próprio António Sérgio se demarca, embora apenas em parte, de uma identificação absoluta com o filósofo do *Discurso do Método*. «Época houve em que me apresentavam como essencialmente cartesiano: o que era, senão propriamente inexacto, pois todos os modernos racionalistas são um pouco discípulos de Descartes – pelo menos muito pouco preciso»³⁸⁵. Não curemos de tratar

tipicidade da recepção sergiana de Espinosa. Ao sublinhar nele ‘a consciência intrínseca como critério de verdade, a imanência epistemológica e metafísica’ e a consideração dos objectos na unidade do todo, António Sérgio valoriza o que, do pensamento espinosiano, entrou na corrente idealista. Nem uma palavra sobre a definição do apetite como a própria essência do homem (e do desejo como apetite consciente de si próprio), nem uma palavra sobre a importância do corpo, nem uma palavra sobre a problemática ética. O Espinosa de António Sérgio não é o da identidade Deus-Natureza, não é o da distinção entre natureza naturante e natureza naturada, não é, finalmente, o de uma antropologia que considere o homem como não sendo um império dentro do império da Natureza», ANTÓNIO PEDRO PITA, *Uma Estética da Inteligibilidade. (Re) leituras sergianas*, Coimbra, Coimbra Editora, 1985, pp. 31-32.

³⁸⁴ ANTÓNIO SÉRGIO, “Genealogia Intelectual”, op. cit., p. 376.

³⁸⁵ Id., *ib.*, p. 375.

com mais pormenor este problema. Centremo-nos, isso sim, na interpretação do ensaísmo de Montaigne como manifestação da atitude crítica que caracteriza e de algum modo prenuncia o racionalismo moderno.

Como sublinhámos em capítulo anterior, é Sílvio Lima quem, de uma forma explícita, vai fazer radicar o ensaísmo sergiano naquela que julga ser a *essência do ensaio*, entendida sobretudo como *atitude*. Assim, afirma o professor de Coimbra: «é António Sérgio quem, no panorama nacional, mais fina e profundamente encarna, pratica e apostoliza a atitude ensaística»³⁸⁶. Em que consiste exactamente essa atitude ensaística que, convém repetir, apresenta sempre uma forte componente educativa? Trata-se, precisamente, do «treino dos jovens educandos no jogo livre e concatenado das ideias, no exame da ‘dúvida metódica’, no aprendizado da iniciativa experimental, no exercício do espírito crítico ‘equilibrado, plurilateral, anti-romântico e relativista’»³⁸⁷. Ao perspectivar desta forma o ensaio, bem como a sua estrutura essencial que vai descobrir no que Irwin Babitt chama «um individualista *con-cêntrico*»³⁸⁸, quase poderíamos defender a ideia de que Sílvio Lima põe em execução o princípio defendido por António Sérgio segundo o qual “aquilo que cada um lê nos autores depende daquilo que cada um é”.

Mais: a leitura que Sílvio Lima realiza dos *Essais* de Montaigne afigura-se-nos, passe a expressão, profundamente *sergista*. Tal circunstância não lhe retira, como é óbvio, legitimidade. Simplesmente ao querer erigir aquilo que ele mesmo designa por *essência do ensaio*, Sílvio Lima como que *aprisiona* o ensaísmo de Montaigne num paradigma hermenêutico que, do nosso ponto de vista, está longe de esgotar a riqueza dos *Essais*. Com efeito, é possível estabelecer um confronto entre, *pelo menos*, duas concepções distintas de ensaio. Por um lado, uma perspectiva *essencialista*, visível em

³⁸⁶ SÍLVIO LIMA, *Ensaio sobre a essência do Ensaio*, op. cit., p. 160.

³⁸⁷ Id., *ib.*, p. 163.

António Sérgio e em Sílvio Lima, que acentua sobretudo o carácter moderno, racionalista – e que, num certo sentido, antecipa o espírito iluminista – da atitude crítica de Montaigne. Por outro lado, poder-se-ia respigar nos *Essais* sinais do que Eduardo Prado Coelho chama, a partir de Jean Starobinski, uma *estética do ensaio*.

Interessa-nos por agora destacar sobretudo a primeira destas concepções, que encontramos explicitada segundo uma forma exemplar por Sílvio Lima: «Se o ensaio constitui um auto-exercício do intelecto sobre matéria experiencial, o ensaio – por isso mesmo que é *auto-exercício* – tem de ser necessariamente crítico. A crítica é a antítese do obscurantismo e traduz o repúdio do sono dogmático. A crítica está para a razão como a marcha para o corpo. Este só se auto-exercita, andando, como a razão, criticando. (...) *A crítica é a ginástica do intelecto* (...) Deste modo os *Ensaaios* [de Montaigne] são, simultaneamente, exercícios gímnicos e escola de exercícios»³⁸⁹. Salta, desde logo, à vista a associação metafórica que se pode ler entre o espírito crítico e o espírito desportivo³⁹⁰.

Mas mais decisivo constitui ainda, aos nossos olhos, a *marca* idealista desta leitura dos *Essais*. É aqui que se revela com maior nitidez uma característica determinante que faz de António Sérgio o que, muito tempo depois, Eduardo Lourenço virá a chamar «evangelista da Razão enquanto exercício crítico permanente»³⁹¹. O que esta expressão parece ter de contundente só encontra talvez paralelo nos excessivos poderes outorgados pelo criticismo sergiano ao poder judicativo da inteligência humana.

³⁸⁸ Id., *ib.*, p. 54.

³⁸⁹ Id., *ib.*, p. 63.

³⁹⁰ Sobre este assunto e bem assim sobre o modo afim como António Sérgio e Sílvio Lima souberam personificar o que podemos chamar uma concepção *desportiva* da razão humana, que nos seja permitido remeter para o nosso estudo JOÃO TIAGO PEDROSO DE LIMA, “Elogio de uma Razão Desportiva no Ensaísmo Pedagógico de Sílvio Lima”, comunicação apresentada em *1º Encontro sobre Figuras da Educação e da Pedagogia Portuguesas*, Universidade de Évora, 14-16/IV/1999, texto no prelo.

³⁹¹ ASER, p. 22.

Como explicará Eduardo Lourenço, «A Razão sergiana não tem sombra... Sérgio é o herdeiro idealizado da tradição racionalista europeia e mormente da que se configurou no idealismo do século XVII e no iluminismo, mais do que da do idealismo transcendental de que na aparência herda a terminologia e a intenção. Na verdade não se trata para António Sérgio de determinar as condições de possibilidade de um conhecimento que parece válido independentemente da experiência, mas de afirmar, maximalizando e esquematizando o pensamento kantiano, o papel construtivo do entendimento na experiência»³⁹². Convém realçar que, ao levar a cabo esta maximalização do kantismo, António Sérgio deixa cair um elemento fundamental da filosofia do conhecimento de Kant. Estamos-nos a referir ao papel decisivo que este confere ao exame *transcendental* que visa pôr a claro as *condições de possibilidade* do próprio acto cognitivo.

Nessa medida, o ensaísta português também apenas encontra no filósofo da *Crítica da Razão Pura* o que aí pretende descobrir. Deste modo, «mais platónico que Platão, mais cartesiano que Descartes, mais kantiano que Kant, o autor dos *Ensaio*s confunde cientemente a actividade da Razão com a do puro Entendimento, com a faculdade de julgar, que por sua vez não é a de subsumir conceitos segundo a clivagem ‘realística’ da compreensão e da extensão mas de estabelecer relações e relações de relações sem outro critério que o da coerência interna, como é o caso paradigmático do conhecimento matemático»³⁹³. Assim se plasma o *idealismo sergiano* que parece pouco ou nada se preocupar quando *salta por cima* dos limites que o próprio pensamento kantiano institui, na medida em que este dirige «um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da

³⁹² Ibidem.

³⁹³ Ibidem.

constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, *possa condenar-lhe todas as presunções infundadas*³⁹⁴.

O que o criticismo³⁹⁵ de António Sérgio patenteia, pelo contrário, é uma confiança inabalável no poder dubitativo da Razão que aparenta ser capaz de tudo pôr em causa, mas que não manifesta a mais leve suspeita sobre o modo como o faz.

Na verdade, «há *problemas* para Sérgio, mas não dizem respeito ao seu *racionalismo*. Este é a *resposta* de direito a todos os problemas»³⁹⁶ Desde logo, porque para António Sérgio a razão é «ontologicamente *crítica*, ao mesmo tempo luz original e laser do Espírito, para empregar uma metáfora que não é do tempo dele. A bem dizer, o alcance exacto do pensamento kantiano que foi o de fundar uma *filosofia da finitude*, ‘criticando’ a razão como horizonte e lugar de um *discurso de verdade em sentido transcendente* (metafísico) não impediu Sérgio de conferir à mesma Razão um estatuto que, em última análise, pela função que lhe assinala e até pelo papel hegemónico que lhe atribui no processo do conhecimento, já pouco tem de kantiano»³⁹⁷.

³⁹⁴ IMMANUEL KANT, *Crítica da Razão Pura*, Col. “Textos Clássicos”, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, trad. do alemão de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, p. 5 (sublinhado nosso). E, mais à frente, todos os leitores de Kant podem, como sabemos, ler: «por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência.*»(Id., *Ib.*, pp. 5-6).

³⁹⁵ Manuel Maria Carrilho põe em evidência que um dos traços dominantes do sergismo consiste numa quase osmose entre espírito crítico e espírito científico. Tal perspectiva radica numa espécie de limitação ou até ingenuidade epistemológica, já que vai «permitir salientar com nitidez a visão idealizada – acrítica e falsa – que Sérgio tem da ciência, da sua história e da sua prática.», MANUEL MARIA CARRILHO, *O Saber e o Método*, Col. “Plural”, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982, p. 97. Com efeito, acrescenta Manuel Maria Carrilho, «para Sérgio, há uma história natural da ciência, que é o relato do seu permanente renascimento, isto é, a descrição dos problemas que surgiram e do modo ou modos como foram resolvidos. Nem por um momento se suspeita do carácter artificial e arbitrário da ciência, que não poucas vezes se tem transformado em simples panegírico do ‘espírito científico’ e do seu progresso científico (...). E embora recuse as ideias de S. Mill sobre o carácter cumulativo do progresso científico (...) a concepção sergiana da história da ciência é a de que a ciência evolui constantemente no sentido do progresso, e que são os sucessivos momentos desta *marcha natural* que a história da ciência deve narrar, descrevendo-os. Ignora assim que, como diz J. Schlanger, a história da ciência é ‘sempre e por definição uma história escrita, e retrospectivamente reconstruída, pelos vencedores’ (JUDITH SCHLANGER, “Sobre o problema epistemológico do novo”, in AAVV, *História e Prática das Ciências*, Lisboa, A Regra do Jogo Edições, 1979, p. 195), e que ela se constrói sobre o esquecimento de todos os seus fracassos, que apenas são referidos quando são integráveis como momentos precursores de uma verdade posteriormente revelada.», Id., *Ib.*, pp. 94-95.

³⁹⁶ *LS*, p. 166.

³⁹⁷ *ASER*, p. 22.

Como caracterizar, então, o *idealismo crítico* de António Sérgio? E, sobretudo, como articular a visão que esse idealismo apresenta de si mesmo com a recepção que dele é feita no que Eduardo Lourenço considera ser uma «cultura de fraca tradição filosófica»³⁹⁸? Poder-se-á começar a entrever o perfil de uma resposta inovadora a esta questão com as considerações notoriamente *críticas* que Eduardo Lourenço, logo em Março de 1966, achou por bem consagrar ao *sergismo*. Senão, releia-se. «Não há que assacar à alta figura de António Sérgio a sua incansável batalha em prol de mais espírito crítico, de mais ordem racional. Jamais a luz será em excesso. Subjectivamente, esta pregação iluminista, porém, não evitou que se criasse, e antes de mais no próprio Sérgio, um *farisaísmo da Razão*. Quer dizer, em claro, uma tendência – e somos caridosos – a assimilar o seu desejo de inteligibilidade, as suas opiniões, sem dúvida razoáveis, as suas hipóteses, porventura plausíveis, *à voz da própria Razão*»³⁹⁹. Pensamos que muito do essencial desta leitura vai encontrar algum eco no modo como António Pedro Pita, em estudo a que já fizemos menção, sublinha o essencial do que chama a *des-subjectivação*, raiz do idealismo sergiano. Na verdade, «Sérgio tendeu sempre a identificar os pressupostos da *sua* inteligibilidade com os da própria inteligibilidade, que o mesmo é dizer (ou esse é pelo menos o seu efeito) a investi-los de uma transparência absoluta na qual se ocultem, gerando um pensamento sem pressupostos»⁴⁰⁰. Como se processa tal *investimento*? Ou melhor, como se afirma a sua inelutável natureza paradoxal, já que dá como adquirida qualquer coisa – a transparência absoluta de um pensamento sem pressupostos – que releva, quando muito, do âmbito de um ideal, ele sim apenas pressuposto? Numa palavra: o que resta do idealismo *supostamente* crítico de António Sérgio?

³⁹⁸ EDUARDO LOURENÇO, “António Sérgio: a crítica como mitologia”, op. cit., p. 96.

³⁹⁹ H2, p. 180.

⁴⁰⁰ ANTÓNIO PEDRO PITA, *Uma Estética da Inteligibilidade*, op. cit., p. 10.

Retome-se a leitura de Eduardo Lourenço: «há uma retórica sergista da *evidência*, da *claridade racional*, que é tudo menos evidente e bem no fundo – oh manes de Hegel – uma boa parte da irradiação de Sérgio repousa menos nas hipóteses razoáveis, na interpretações sólidas que formulou, e que nós menos do que ninguém menosprezamos, que na *paixão intelectual*, na autêntica pregação, missionação – e que como tal se oferecia – implícita nessa retórica sergista da razão, à qual os reiterados ‘talvez’, ‘eu não diga’ etc. servem de pimento eficaz. A afirmação escandalizará muita e boa gente mas a verdade obriga a confessar que existe um *dogmatismo sergista*, como se o destino, nas suas costas (...) caprichasse em mostrar que *a razão* tem raízes mais fundas que a razão e que este homem cuja meditação era em permanência o processo da mentalidade nacional, ao fim e ao cabo não lhe escapava»⁴⁰¹. Essa retórica da evidência encontra, na estratégia em que se ancora o polemismo sergiano, o seu indispensável contraponto numa espécie de irmã gémea, a que Eduardo Lourenço chamará também *retórica da dúvida*: «a Dúvida de António Sérgio é a Musa que o acompanha no passeio através do jardim alheio»⁴⁰². Ou seja, o instrumento de que o sergismo se mune para *enfrentar* os seus adversários é a dúvida metodicamente racional. De facto, convém não esquecer que «poucas obras de relevo cultural entre nós apresentam como a de Sérgio um carácter intrinsecamente constestário e *polémico*»⁴⁰³.

Aqui chegados, começamos a nos acercar de um ponto decisivo, que talvez nos permita começar a dissociar esta concepção sergiana da atitude ensaística do ensaio tal como Eduardo Lourenço não só o perspectiva como, de resto, o tem vindo a praticar

⁴⁰¹ H2, pp. 180-181.

⁴⁰² LS, p. 164.

⁴⁰³ Id., *ib.*, p. 161. Quanto a este ponto, Manuel Maria Carrilho, cuja leitura de António Sérgio é, desde sempre e confessadamente, devedora da realizada por Eduardo Lourenço, vai até um pouco mais longe, ao escrever que «o ensaísmo [sergiano] contribuiu para consagrar de facto não só um pensamento polémico mas também um pensamento reactivo: das suas polémicas filosóficas nunca transparece em Sérgio o estímulo pela análise do que lhe é alheio, pela sua ‘elucidação’, mas apenas uma certa intenção de ‘ajuste de contas’ que lhe permita regressar olímpicamente ao seu ponto de partida, ao seu idealismo crítico.», MANUEL MARIA CARRILHO, *O Saber e o Método*, op. cit., p. 102.

desde há largos anos. Para esse efeito, recuperemos a maneira como Eduardo Prado Coelho aproximou o ensaísmo de Eduardo Lourenço da escrita de João Barrento já que este, ao falar do que faz a especificidade de cada prefácio, lembrava que essa espécie de *salvo-conduto* para o texto que pretende introduzir «é quase sempre um texto que coloca o leitor à espera do livro, mas que não apenas cede a passagem, mas *dá passagem ao livro em questão*»⁴⁰⁴. Quanto a este ponto preciso, julgamos ser de assinalar dois aspectos fundamentais.

Por um lado, trata-se de dar passagem, isto é, o ensaio (ou o prefácio, se for esse o caso), não obstaculizam o acesso ao texto de que se fala ou a partir do qual se fala. Pelo contrário, há por assim dizer um trabalho essencial de *mediação* que visa não só *prolongar* o interminável gesto da leitura, como dar passagem a novos *espaços de passagem* que, por sua vez, convidam a que a *corrente* de leitores e de leituras não esgote nunca a sua capacidade de recomeçar. Por isso, como sublinhava Eduardo Prado Coelho, «estamos diante de textos que excluem a solidão, na medida em que são textos feitos para acompanhar, e que às vezes se tornam de tal modo companheiros que já não os podemos separar uns dos outros»⁴⁰⁵. Apenas nessa medida é que se pode falar numa «*relação de amizade* com a literatura portuguesa moderna e contemporânea (de Antero (...) até ao mais recente dos poetas)»⁴⁰⁶, o que não quer dizer – e este reparo, infelizmente, continua a ser necessário realizá-lo, para desfazer equívocos que transportam sempre consigo qualquer coisa de mesquinho – tal *relação de amizade* se desenhe num plano exógeno aos textos propriamente ditos, por exemplo entre a pessoa do ensaísta (ou de quem escreve prefácios) e a pessoa que escreve o texto do qual parte o ensaio, ao mesmo tempo que para ele *dá passagem*.

⁴⁰⁴ EDUARDO PRADO COELHO, “Pela porta dos afectos”, op. cit., p. 15.

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ Ibidem.

Por outro lado, interessa-nos desenvolver um segundo aspecto. Lembremos: enquanto «texto que coloca o leitor à espera do livro», o ensaio-prefácio «*dá passagem ao livro em questão*». Mas, no mesmo lance, *dá questão ao livro em passagem*. Ou seja, coloca o leitor à espera da questão de que o livro é passagem. Ora, este processo, como vimos, respira num essencial recomeço de si mesmo. A questão sobrevive como questão. O livro permanece como lugar de passagem a novas questões. A questão transforma-se, numa metamorfose sem fim, em passagem para outras questões.

Como podemos ver, o registo deste ensaísmo não encontra muitas afinidades com o tom de infatigável “ajuste de contas” que, pelo menos segundo uma certa leitura, poderia ajudar a caracterizar a atitude ensaística definidora do sergismo. Com efeito, pelo menos aos olhos de Eduardo Lourenço, «raramente, 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*»⁴⁰⁷. Disso se revestiria, afinal, o seu papel de desmistificador. Aliás, o próprio António Sérgio se apressa a desfazer um suposto equívoco que, do seu ponto de vista, consistiria em identificar os seus textos com o trabalho do crítico literário. Deste modo, no prefácio da Segunda Edição do I volume dos *Ensaaios*, podemos ler o seguinte: «não formulo crítica literária alguma: faço-a só sociológica, – ou de pedagogia social, ou de história política: e que, por isso que o é, *visa menos as obras que os seus adoradores políticos*, quer dizer, os que as tomaram como Bíblias da sua própria seita, como lábaros representativos do seu próprio exército, – da sua seita *política*, do seu partido *político*, do seu exército *político*, e não literário»⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ LS, p. 162.

⁴⁰⁸ ANTÓNIO SÉRGIO, “Prefácio à Segunda Edição”, *Ensaaios I*, 3ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1980, p. 13 (sublinhado nosso). Neste passo em concreto, Sérgio está a referir-se aos comentários suscitados pelas suas leituras (dos *efeitos políticos* decorrentes) das obras de António Nobre

Dois pontos devem merecer a nossa atenção. Em primeiro lugar, a quase plácida separação entre o registo ideológico e político, por um lado, e o registo literário, por outro. Trata-se de uma simplificação que, em nosso entender, não abona nem a favor do crítico político, como António Sérgio assumidamente se apresenta, nem a favor do crítico literário que ele recusa querer ser. Depois, interessa-nos destacar toda a cadeia de metáforas que fazem da aproximação a qualquer matéria historiográfica, literária ou mesmo filosófica, um autêntico *terçar de armas* não tanto com essa matéria propriamente dita (ou com os seus protagonistas ou autores), mas sobretudo com aqueles que adoptam a postura de *partidários*, ou seja, com aqueles que ocupam, digamos, um dos lados de uma das duas *trincheira* de onde se arremessam argumentos polémicos. E, como sublinha ainda Eduardo Lourenço, «mesmo quando parece colocar-se diante das obras mesmas (Junqueiro, Nobre ou Antero) fá-lo de facto *contra* uma certa e pública opinião acerca de tais obras. O seu pendor polémico é tão radical que chega a suscitar rivalidades imaginárias que à primeira vista as obras não pediam»⁴⁰⁹. Correndo talvez o risco da hipérbole quase seríamos levados a parafrasear o próprio Sérgio, dizendo que *aquilo que cada um lê nos autores depende daquilo que cada um deseja polemizar*.

Mas, nesse caso, «o que importa é notar como esse vezo da impugnação – pelo qual exteriormente o polemismo se caracteriza – não parece ser a atitude mental que mais quadre com esse fazer específico a que Sérgio deixará o seu nome ligado, *o ensaio*»⁴¹⁰. Ou, no mínimo, com uma concepção de ensaio que o próprio Eduardo Lourenço vai descobrir em Montaigne e naqueles que a este sucederam.

e Guerra Junqueiro, cujo interesse intrinsecamente literário é subalternizado em relação ao que Sérgio denomina de «estudo de psicologia da orientação mental»(Id., *ib.*, p. 17), que teria por finalidade descortinar as implicações *públicas* desses textos que tanto terão influído os seus leitores.

⁴⁰⁹ *LS*, p. 163.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

O sergismo, como claramente o mostrou Miguel Baptista Pereira, «é a recuperação racionalista da ideia metafísica de acto como entrada dentro de si»⁴¹¹ e também por isso se casa mais facilmente, por exemplo, com um cartesianismo expurgado de qualquer angústia existencial (insincera ou não) – e talvez também por isso é que Sérgio se revela mais cartesiano do que o próprio Descartes⁴¹² – do que com a atitude inclassificável de «Montaigne, aquele que fala de si sem pretender ser o centro do mundo»⁴¹³, o que é talvez uma outra forma de exprimir a radical impossibilidade de «hipostasiar a estrutura eterna [da Razão]»⁴¹⁴.

Claro que é sempre possível reduzir a natureza multiforme – e esta expressão é, desde logo, modestamente redutora – dos *Essais* de Montaigne a uma entre outras versões do programa metodológico do racionalismo moderno. Sílvio Lima levou a cabo esse propósito cuja legitimidade não merece sequer ser posta em causa. De resto, tornou-se quase um lugar comum defender-se a tese de que Montaigne recupera muito do legado do cepticismo da Grécia Antiga, vestindo-o com roupagens mais conformes a uma época que desejava substituir «o autoritarismo aristotélico (...), o peripato, o ‘magister dixit’, o comentarismo medievo (...) pelos *factos concretos*»⁴¹⁵. Mas é possível vislumbrar na indiscutível modernidade dos *Essais* uma dimensão a que Eduardo Lourenço não deixará de prestar a atenção que julga merecida.

Assim, e numa luminosa passagem que pode simultaneamente servir de anverso perfeito quer do diarismo de Miguel Torga, *mise-en scène* de uma autêntica «pregação exemplar de si mesmo», quer do ensaísmo sergiano, verdadeira «apologia da *razão*

⁴¹¹ MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, *Modernidade e Secularização*, op. cit., p. 160.

⁴¹² Sobre o papel da dúvida em António Sérgio, escreve Eduardo Lourenço que, embora seja «de tradição cartesiana», ela é «já recebida como ‘evidência’, o que lhe retira o papel inquietante que tem no cartesianismo.», *LS*, p. 164.

⁴¹³ *MVE*, p. 12.

⁴¹⁴ MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, *Modernidade e Secularização*, op. cit., p. 174.

⁴¹⁵ SÍLVIO LIMA, *Ensaio sobre a essência do Ensaio*, op. cit., p. 18.

*como construtora do mundo*⁴¹⁶, podemos ver como «este moderno anti-moderno que é Montaigne não decorre do complexo de Narciso. O olhar dirigido à diversidade das suas fraquezas, confessadas desavergonhadamente, não terá em vista nunca a exemplaridade, nem o escândalo. Limitar-se-á a ser uma verificação de facto. Nada que, numa perspectiva humanista ou humanizante, fosse possível classificar sob o obscuro e terrífico conceito de sabedoria universal»⁴¹⁷.

Entramos, por conseguinte, no plano da discussão de se saber se os *Essais* caem ou não na esfera de um excessivo subjectivismo. Ou seja, por um lado, até que ponto Montaigne, no seu programa de *se pintar a si mesmo*, não cairá no que o próprio Eduardo Lourenço chamou, como já vimos, «forma patológica de comportamento»? Por outro lado, que validade intersubjectiva será possível atribuir a um discurso que releva apenas da mais desnudada pessoalização?

Sobre esta matéria específica, estamos convencidos que a resposta avançada por Sílvio Lima tem muito de discutível, precisamente porque defende o seguinte acerca dos *Essais*: «essa pessoalização ensaística não destrói as *características próprias do ensaio*, da qual a mais relevante é o racionalismo judicatório, porque Montaigne, perante si próprio, desenha uma *atitude crítica, objectiva: fala de si como uma terceira pessoa*, ou como de uma *árvore* ou *penedo*. (...) Não se vislumbra nele o tom enfermiço, falsamente viril, do romântico ou românticoide, pasmado de volúpia e abandono perante o tumulto interior do eu (subjectivismo)»⁴¹⁸. Repare-se como esta leitura faz de Montaigne o impassível observador de si mesmo. Ou seja: o ensaísta personifica o olhar, projectado à distância exacta, de um cientista que analisa friamente o seu objecto. Por exemplo, o especialista em mineralogia que investiga a constituição orgânica de um determinado penedo. Daqui decorre uma implicação que Sílvio Lima não pode deixar

⁴¹⁶ ASER, p. 22R.

⁴¹⁷ MVE, p. 12.

de extrair. «O eu é odioso, pensou Pascal. Decerto que o é, mas não o eu de Montaigne, que é um *eu individual escalpelizado criticamente e exposto sinceramente na sua nudez pagã como documento humano*.

Escrevi muito de propósito *escalpelizado*. Montaigne, se escalpeliza o eu, é porque este eu, entre todos os objectos de conhecimento, é aquele que ele melhor conhece, ou pode conhecer, por experiência doméstica, constante e introspectiva. Pois se é... o seu eu!»⁴¹⁹. Não será fácil encontrar modo de ilustrar com tão grande veemência o contraste com a leitura realizada por Eduardo Lourenço para quem, como já foi sublinhado, «a convicção de que esse acto solitário de confronto connosco de *tête-à-tête* contínuo é aquele que colhe o mais íntimo de nós» decorre de um pressuposto sem fundamento minimamente sólido.

Para além disso, há ainda a considerar o chamado cepticismo de Montaigne que poderia servir, ele também, para pôr em evidência a afinidades que os *Essais* mantêm com o cartesianismo. Ainda aqui, sigamos a leitura efectuada por Sílvio Lima, para quem «o cepticismo [de Montaigne] constitui a arma formadora do *espírito crítico*. Para isso *ensaia* tudo, pesa ou saboreia tudo, num criticismo que não terá fim»⁴²⁰. Claro que também esta noção de criticismo deve ser matizada. Num certo sentido, trata-se de um criticismo que, à maneira de António Sérgio, se revela mais kantiano do que o do próprio Kant, na medida em deixa de fora da sua alçada crítica a faculdade judicativa essencial que caracteriza a própria Razão. Não admira, então, que se chegue a afirmar que «o cepticismo de Montaigne é mais um *positivismo que se procura a si próprio*, um experimentalismo incipiente do que um irracionalismo ou supra-racionalismo»⁴²¹. Não queremos com isto sustentar a ideia de que não é possível desvendar uma dimensão

⁴¹⁸ SÍLVIO LIMA, *Ensaio sobre a essência do Ensaio*, op. cit., p. 79 (sublinhado nosso).

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ *Id., ib.*, p. 98

⁴²¹ *Id., ib.*, p. 97.

céptica nos escritos de Montaigne. O problema é, quanto a nós, de ordem diversa. Tentemos equacioná-lo deslocando a nossa atenção para um registo que já não esteja absolutamente condicionado por uma estrutura lógica típica da atitude polemista que actua sempre por oposições: por exemplo, racionalismo *versus* irracionalismo.

Com tal fito, retomemos a leitura que Eduardo Lourenço realiza de *la vie écrite* do fundador do ensaísmo. «Habitualmente atribui-se a Montaigne o papel mítico do Homem da Dúvida. Podemos ratificar este lugar comum da nossa herança ocidental, mas podemos também, com maior pertinência, recusar esta imagem daquele que é, por excelência, quem mais duvida, sujeito de uma dúvida em si mesma, abstractamente universal e sem verdadeiro conteúdo»⁴²². Em nome de quê se fundaria essa recusa? Da convicção segundo a qual Montaigne «terá talvez (...) inaugurado, se não a idade da Dúvida – entendamos por isso concretamente a suspeita nas nossas capacidades de apreender a Verdade – pelo menos a atitude, à primeira vista menos heróica mas mais irresistível, que desdramatiza a nossa relação com a Verdade, tomando em consideração, ao mesmo tempo, quer a obscuridade ou opacidade do seu conteúdo, quer a congénita fraqueza do nosso entendimento para a conceber e conhecer»⁴²³. Ao agir desta forma, mesmo que disso não tivesse feito *propriamente* uma filosofia, Montaigne conduz o seu leitor, e no mesmo lance deixa-se conduzir, para as margens da peleja entre os prosélitos dogmáticos e os detractores cépticos de uma Razão que assim se torna para todos, afinal, insuspeita. Por isso, «o seu papel, ou melhor o seu prazer, consiste em *de-construir*, examinando como se fosse a primeira vez o que lhe aparece como verdade ou como erro, como verosímil ou inverosímil, de tal modo que nenhuma representação se torne para ele num constrangimento. *O cepticismo comporta demasiada certeza quando se é Montaigne*. Um a um, e sem que nisso empenhe mais

⁴²² MVE, p. 20.

⁴²³ Ibidem.

do que a vontade de não ser enganado nem por si nem pelos outros, as ‘verdades’, os acontecimentos, as sensações, as histórias devem ser vistos e revistos [*tournés et retournés*], submetidos, não a uma ‘dúvida’ obsessiva ou metódica, mas a uma escuta que os deixa, por assim dizer, falar de si próprios»⁴²⁴.

Como se pode ver, o Montaigne de Eduardo Lourenço só por acaso se poderá considerar parente do Montaigne que emerge da leitura, vamos dizê-lo porventura com algum exagero, *sergista* que Sílvio Lima efectua dos *Essais*. Não se trata de procurar encontrar o que há de verdadeiro ou de falso em cada uma dessas interpretações. O que de algum modo procurámos foi deixar que cada uma delas *pudesse falar de si própria*. Talvez assim tenha sido possível manifestar o que há de radicalmente irreduzível no ensaísmo defendido e praticado António Sérgio (e que, também no entender de Sílvio Lima, como já dissemos, é o que mais justiça fará ao ensaísmo de Montaigne) com a concepção perfilhada por Eduardo Lourenço. Ou, no mínimo, fazer alguma luz sobre as reservas que este lança sobre a suposta identificação entre ensaísmo e sergismo. E ao fazê-lo, com alguma brutalidade (é o próprio quem o reconhece), não deixa de se interrogar desta maneira: «é o autor de *Ensaaios* um autor que propriamente 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’?»⁴²⁵

Claro que é possível que alguém sustente que a resposta a estas perguntas dependerá sempre da concepção de ensaio que se pretender afirmar. Tal posição será até perfeitamente natural. Mas a verdade é que o modo como Eduardo Lourenço, num texto que – talvez convenha recordá-lo – é publicado em Março de 1969, responde às questões suscitadas pela *sua* leitura do “ensaísmo” sergiano pelo menos impressiona pela sua acutilância: «é assim que as coisas se passam realmente nas *páginas* de

⁴²⁴ Id., *ib.*, pp. 22-23.

António Sérgio. Não há nele rectificações, *retractationes* de nenhuma espécie, mas tão-só uma retórica da ‘dúvida’ que deixa intacta a segura marcha do ensaísta»⁴²⁶. Por isso, remata Eduardo Lourenço, «a paráfrase de Montaigne é em Sérgio puro ornamento»⁴²⁷. Quando depara com um qualquer obstáculo, a reacção típica do sergismo consiste em empunhar a «razão conquistadora»⁴²⁸, disposto como está a erradicar as trevas que alimentam «a permanente barbárie do nosso fatídico reino da estupidez»⁴²⁹. Envolvido em tão extenuante quanto quixotesco combate, «António Sérgio, paladino de uma Razão iluminante que nunca se formulou para si mesmo a questão do ‘outro lado da razão’»⁴³⁰, acolheu a dúvida como a mais segura das evidências. E ao fazê-lo acabou por a não levar a sério. Para ele, «a dúvida séria é patológica, como bem o mostra a exegese sergista de Antero»⁴³¹.

Ao que talvez não seja supérfluo acrescentar: como melhor ainda o mostrará a leitura que Eduardo Lourenço faz do poeta-filósofo dos *Sonetos*, leitura essa que, e isso esperamos pôr em evidência seguidamente, viaja para além dos limites do *criticismo*, literário ou outro. Nessa viagem, caminhamos ao longo de uma infindável noite, que significativamente «não surge [em Antero] como simples efusão ou reivindicação do primado do instintivo, do sentimental, ou do provocantemente irracional no campo da experiência humana, mas como *crítica do excesso de luz que o novo saber veicula*»⁴³².

Poder-se-ia dizer que, a partir desta *Noite moderna* anteriana, é possível começar a desvelar o *outro lado da Razão* em que se funda o criticismo moderno, desde logo o criticismo sergiano. Talvez seja essa uma boa pista para continuar a nossa busca dos contornos do labor intelectual de Eduardo Lourenço, a que também gostaríamos de

⁴²⁵ *LS*, p. 163.

⁴²⁶ *Id.*, *ib.*, p. 164.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *ASER*, p. 23.

⁴²⁹ *Ibidem*.

⁴³⁰ *Ibidem*.

⁴³¹ *LS*, p. 163.

chamar doravante, numa espécie de invocação do trabalho ensaístico de João Barrento, por exemplo, *ensaio-prefácio*⁴³³.

⁴³² ANI, p. 13.

⁴³³ Numa curiosa apologia do ensaísmo prefacial, poderemos ler estas palavras de João Barrento: «O prefaciador não vai a reboque de nenhuma grande obra, é antes solicitado a abrir-lhe as portas, marca encontro com ela. (...) Coloca-se entre o Autor da obra e o leitor do acto, e o resultado dessa intromissão pode ser de dupla ordem: ou o prefácio retira alguns véus e permite vislumbrar mais claramente a imagem de uma qualquer 'verdade' (...); ou pode também tornar mais opaca a parede, turvar a visão livre e desimpedida do leitor que não quis evitá-lo. É o *risco de estar entre*. Em qualquer caso, o prefaciador é sempre mais livre do que o crítico (estando, paradoxalmente, mais 'preso' do que ele à obra e ao autor). É menos pretensioso e arrogante, mesmo quando entregar pretende a obra 'de chave na mão' – as mais das vezes trata-se mais do apelo do cicerone que já conhece a casa, e que desafia: 'Vem comigo, vou guiar-te os primeiros passos. Depois podes mover-te à vontade por estes espaços'. Mas, naturalmente, ninguém é obrigado a fazer visitas guiadas, todo o leitor é livre de saltar prefácios, de recusar chaves.

Uma coisa parece certa: há uma distância e uma diferença assinaláveis entre texto prefacial e texto crítico, para além do facto de este vir sempre *depois* do primeiro, e até muitas vezes esperar por ele (é esse o seu estigma). Essa distância é a que medeia entre fé e cepticismo, entre a leitura generosa e a inquisidora, entre a dádiva e a dissecação (os termos alemães para 'ajuizar', 'desmembrar' e 'condenar' têm todos a mesma raiz!). Existe o risco de uma certa 'cegueira' no modo de escrita dominante no texto prefacial? Talvez. Esse é o *risco de quem escreve com*.

De quem escreve com e na margem do outro, muito perto dele, portanto, como num parênteses, sem a pretensão de se substituir a ele. E o que vem nas margens, escreve Barthes, é o que é 'pertinente'», JOÃO BARRENTO, *Umbrais. O pequeno livro dos prefácios*, op. cit., pp. 19-20.

V

O caso Antero de Quental

«O que Antero sempre esperou e pediu à Filosofia
foi aquilo que *nem* à religião *se pede*.»
EDUARDO LOURENÇO,
“Antero e a Filosofia ou a Filosofia de Antero”.

«A melhor obra do Antero é o próprio Antero, -
a mais alta, se não estou em erro,
das que lhe seria possível realizar.»
ANTÓNIO SÉRGIO,
“Em torno da ‘Ilusão Revolucionária’ de Antero”

«De sorte que, amigo,
ainda depois de publicar um livro de filosofia,
ficarei sempre um filósofo inédito.»
ANTERO DE QUENTAL,
“Carta a Oliveira Martins, 26/XI/1889”.

5.1. Antero de Quental ou os destinos de um *filósofo inédito*

Podemos reencontrar, logo num dos primeiros estudos publicados que Eduardo Lourenço dedicou a Antero de Quental⁴³⁴, a ideia de certa forma tornada comum de que há uma incontestável dimensão de *échec* na vida e na obra deste poeta a quem, do nosso ponto de vista, devemos, quanto mais não seja, alguns dos mais belos e enigmáticos sonetos redigidos em língua portuguesa. Com efeito, nas palavras de Eduardo Lourenço, «Antero não foi um bem sucedido homem de acção; Antero não foi Hegel, nem Proudhon, nem, muito menos ainda, Cristo, quer dizer, nenhum daqueles que tomou como modelo. Antero não conheceu tão pouco a felicidade conjugal nem sequer aquela, mais acessível, dos amores fora do casamento. Resta a Obra – poesia e prosa – quer dizer, num certo sentido, *tudo* pelo menos para nós. Mas entramos agora num domínio, em que a evidência ou a interpretação não serão nunca objecto de prova»⁴³⁵. Por isso, «não é possível falar de Antero sem alguma paixão»⁴³⁶.

Figura polémica – sonetista muitas vezes discutido, por exemplo⁴³⁷ – Antero de Quental é como que atravessado por aquilo a que se poderia chamar uma permanente

⁴³⁴ Antero de Quental (Ponta Delgada, Açores, 1842-1891), poeta, filósofo e doutrinador social, foi o principal *ideólogo* da *Geração de 70* (de que faziam parte, entre outros, Oliveira Martins e Eça de Queirós) e constitui uma das mais fascinantes figuras de toda a História da Cultura Portuguesa.

⁴³⁵ ANI, p. 20.

⁴³⁶ Id., *ib.*, p. 19. Achamos particularmente curioso o comentário com que Ana Maria Almeida Martins mais tarde veio a sublinhar esta frase: «*On ne peut parler d'Antero sans quelque passion*, escreveu Eduardo Lourenço, no seu ensaio *Le destin – Antero de Quental. Poésie, Révolution, Sainteté*, de onde bem gostaria que o seu autor para desquantificar a Paixão, viesse a retirar o *quelque* da frase.», ANA MARIA ALMEIDA MARTINS, *Antero de Quental. Fotobiografia*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda – Região Autónoma dos Açores, 1986, p. 7.

⁴³⁷ Duas referências para as dúvidas manifestadas por dois importantes críticos literários acerca não tanto da qualidade da obra de Antero, mas sobretudo quanto a uma sua hipotética sobrevalorização que se ancoraria em motivos não exclusivamente estéticos. Falamos de Eugénio Lisboa e de Jorge de Sena.

a): Eugénio Lisboa, em estudo, a vários títulos revelador, que dedica às afinidades entre Antero e José Régio, sustenta precisamente a tese da imperfeição formal dos sonetos do primeiro. Não queremos iludir o diagnóstico. Contudo, pensamos que a interpretação de tipo psicologista que Eugénio Lisboa realiza da poética anterioriana (e que, bem vistas as coisas, retoma quase ponto por ponto a leitura que Régio efectuara do poeta açoriano), não sendo evidentemente a única possível, apresenta, entre outras coisas, o inconveniente de não se preocupar em explicar porque falava Régio «repetidamente de Antero, cujo 'caso' não cessava de fasciná-lo.», EUGÉNIO LISBOA, «Régio e Antero: As Encruzilhadas de Deus»,

tentação incoativa. Isto é, vive constantemente a euforia do começo dos seus mais audaciosos projectos para, posteriormente, vir a experienciar a realidade deceptiva da sua inconclusão: por esta forma se vai também revelando aquilo a que Joel Serrão chamou as «intercadências de euforia e de depressão, tão características do seu psiquismo»⁴³⁸. Julgamos ser particularmente emblemático deste aspecto da figura do poeta-filósofo – que apesar de tudo se guindou a um plano que poderíamos classificar

Colóquio-Letras, n.º 123-124, Lisboa, Janeiro-Junho de 1992, p. 327. Ou seja, por mais reservas que José Régio avançasse sobre a indiscutível qualidade literária de *todas* as parcelas da obra de Antero, a verdade é que nem por isso a figura-Antero (designadamente, no modo como nela se revelam indissociáveis os laços entre vida e obra) deixou de motivar a repetida meditação do poeta e ensaísta da *presença*.

Não espanta, ainda assim, que o veredicto de Eugénio Lisboa seja quase categórico, o que não significa necessariamente que seja incontroverso: «Para Antero, é legítimo supor que o *propósito* da literatura foi sempre mais importante do que a literatura *em si*. Posição legítima, mas que tem o seu preço. Que se tenha disposto a pagá-lo, foi sua glória moral, e até certo ponto, o seu prejuízo artístico: salvam-se da literatura anterior propriamente dita (deixo de lado a sua admirável prosa de ideias e a sua exemplar epistolografia), uma dúzia de belos sonetos.», Id., *ib.*, pp. 327-328. No mínimo pensamos ser esta uma leitura que se encontra nos antípodas da interpretação avançada por Eduardo Lourenço que sobre este tema regista: «poder-se-á dizer, com efeito, que o seu caso [de Antero] é mais interessante do que a sua obra. Simplesmente, apenas se tornou esse *caso* porque há *a obra*, essa palavra que foi ouvida e ainda hoje nos fala, esse lugar de onde se desencadeiam as suas contradições.», *ANI*, p. 29.

b): Jorge de Sena afirma explicitamente, numa carta dirigida a Vergílio Ferreira, o seguinte: «eu ponho a Antero, como poeta, grandes reservas, que espero tratar ‘à la longue’, num ensaio especial.», (Carta de 25/VI/1962), JORGE DE SENA-VERGÍLIO FERREIRA, *Correspondência* (Org. de MÉCIA DE SENA), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s/d [1986?], p. 63. Esse ensaio acabou por aparecer quase dez anos passados, e das duas, uma: ou não o lemos devidamente ou a opinião do crítico deixou de ser tão peremptória. Com efeito, algumas das notórias dificuldades que Antero revela para cumprir os ditames de uma forma poética tão *apertada* como o soneto são como que recuperadas, por parte de Jorge de Sena, que nelas vê quase um sinal de originalidade fazendo assim a poesia anterior distanciar-se, por exemplo, dos cânones de um romantismo (ou até de um realismo) estrito. «O soneto, para ele [Antero], não era senão uma forma poética que todavia *elevou a esplendores de concentração expressiva*. Era como a mesma página em branco na qual ele derramava o concentrado resultado do seu sentimento profundamente pensado ou do seu pensamento profundamente sentido. Tinha só catorze versos obedecendo a um definido esquema de rimas? Os versos deviam ter acentos tónicos principais mais ou menos em convencionais lugares? Tudo isto não era para ele mais que as obrigações que sentia para com a gramática e a sintaxe. E é o que torna *tão quase vulgares e tão comoventes, tão irritantemente desajeitados e tão resplandecentes como um relâmpago, a maioria dos seus sonetos*, quando não atingem uma qualidade como de sonho, uma *pungência trágica*, e uma musicalidade tanto mais triste e penetrante, quanto lhe é negada pelo poeta a excelência de ser musical.», JORGE DE SENA, “Antero Revisitado”, texto de conferência enviado para um colóquio sobre a *Geração de 70* organizado no Grémio Literário em Lisboa no ano de 1971 e impresso in *Estudos de Literatura Portuguesa – I*, Col. “Obras de Jorge de Sena”, Lisboa, Edições 70, 1983, pp. 129-130 (sublinhado nosso).

Como se vê, há muito de ambíguo nesta segunda apreciação crítica de Jorge de Sena aos *Sonetos*, pois vislumbra-se aí quase um elogio das imperfeições estilísticas que fazem da poesia de Antero um caso singularíssimo, mesmo que Jorge de Sena, ao recusar-lhe a etiqueta de poeta romântico ou poeta naturalista (o facto de a Antero terem sido *coladas*, por diversos autores, estas duas categorias – aparentemente?, antagónicas – só ilustra, afinal, a complexidade, literária e não só, do seu *caso*), o vá guindar seguidamente à grandeza de outros autores do seu tempo, escrevendo: «Antero pertence à geração dos fundadores ingleses do Esteticismo, como Walter Pater e John Addington Symonds, à de Nietzsche e Liliencron na Alemanha, à de Verlaine e Mallarmé em França.», Id., *ib.*, p. 128.

⁴³⁸ JOEL SERRÃO, “Antero e a destruição do seu programa”, *Portugueses Somos*, Col. “Obras de Joel Serrão”, n.º 1, Lisboa, Livros Horizonte, 1975, p. 27.

de mítico no âmbito não só das letras, mas da cultura portuguesa, em geral – dois excertos que recuperámos de algumas das mais importantes cartas que, do seu retiro de Vila do Conde – terra refúgio onde, entre 1881 e 1891, a sua obra vive um período muito fecundo⁴³⁹ – vai consecutivamente enviando aos seus amigos mais chegados.

Assim, por alturas da redacção de *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda metade do Século XIX*, talvez o seu texto mais declaradamente filosófico, escreve o seguinte em missiva dirigida a Alberto Sampaio: «Eu cá estou entregue aos meus estudos e pensamentos filosóficos, ainda que às vezes chego a desanimar, principalmente quando, como agora, aumentam as minhas complicações ou perturbações nervosas e com elas uma certa confusão intelectual e desgosto das coisas. *Receio ter-me metido numa empresa muito superior às minhas forças* e fico aterrado diante da consideração da minha ignorância. Só agora é que vejo quanto perdi. *Mas isso agora é irremediável*»⁴⁴⁰. Afirmemos, desde logo, que preferimos pôr de lado qualquer explicação destas palavras ancorada numa hipotética e insincera falta de modéstia, ou até numa eventual falha de lucidez (causada pela doença?), do seu autor. Pelo contrário, pretendemos tomar esta carta em si mesma, ou seja, julgamos ser essencial ler o que nela se pede para ser lido. Num palavra: queremos levá-la a sério. Sendo assim, não parece ser muito fácil fugir à interpretação, de que o próprio Antero se

⁴³⁹ Um interessante retrato desta fase da vida de Antero é traçado por Ana Maria Almeida Martins em comunicação apresentada num dos vários colóquios evocativos do Centenário da morte do poeta. Nesse texto é possível verificar como são inexactas certas versões sobre esta *década de ouro*: «A tradição tem teimado em apresentar Antero de Quental como o ‘solitário de Vila do Conde’ isolado no seu ‘ermitério’ da Praça Velha. Nada mais falso. É a lenda, no seu pitoresco, a trabalhar a vida de um homem que sempre abominou o pitoresco. (...) [Por exemplo] numa carta a Alberto Sampaio fica demonstrado o grau de convivência existente que não se coaduna em nada com as informações fantasistas que fizeram escola, inventadas com o intuito de acentuar o carácter isolacionista de Antero a que não seriam estranhos pretensos preconceitos de carácter social.», ANA MARIA ALMEIDA MARTINS, “A Década de Ouro de Vila do Conde (1881-1891)”, AAVV, *Antero de Quental e o Destino de uma Geração. Actas do Colóquio Internacional no Centenário da sua Morte (20-22/XI/1991)*, (Org. de ISABEL PIRES DE LIMA), Col. “Perspectivas Actuais/Ensaio”, Porto, Edições Asa, 1993, pp. 165-166.

⁴⁴⁰ ANTERO DE QUENTAL, *Cartas II (1881-1891)* (Org. de ANA MARIA ALMEIDA MARTINS), Lisboa, Universidade dos Açores-Editorial Comunicação, 1989, p. 931 (sublinhado nosso).

dá conta, da desproporção entre o que anseia levar a cabo e as dificuldades – também decorrentes do seu precário estado de saúde – em concretizar o seu plano.

Dessa implacável lucidez é, quanto a nós, igualmente testemunho o que escreve Antero a Oliveira Martins numa fase ligeiramente posterior da tarefa de elaboração das *Tendências*: «Para mostrar o meu afecto ao [Eça de] Queirós, comecei a escrever, com destino à Revista [*de Portugal*], um artigo sobre as tendências gerais da Filosofia na actualidade, coisa sumária: mas *o assunto apossou-se de mim*, passou a ser quase outra coisa o trabalho e no fim de três meses acho-me tendo produzido um estudo que na Revista dará 3 ou 4 artigos, e que depois ampliado será um livro. Ficou reservada muita coisa que não cabe em artigos de Revista. *Escuso dizer-lhe que não é a minha filosofia*, aquela que V. sabe que eu tenho, com o seu método próprio e teorias particulares. *Essa infelizmente desisto de a expor porque está acima das minhas forças o fazê-lo* – e depois ninguém me entenderia (...). De sorte que, amigo, ainda depois de publicar um livro de filosofia, *ficarei sempre um filósofo inédito*. Espero que V. encontre no meu estudo algumas páginas que lhe agradem (...). Quando a gente chega aos 48 anos tem obrigação de saber para que serve e para que não, e não ir atrás de fantasias»⁴⁴¹. Afigura-se-nos particularmente elucidativa esta passagem de uma carta endereçada a um dos maiores e mais admirados amigos. Porque aí se expressa aquela que pensamos ser uma das dimensões mais essenciais do drama anteriano.

Dir-se-ia que nestas quase desesperadas palavras se manifesta a aguda consciência dos limites da própria discursividade filosófica ou, se quisermos, da própria discursividade *tout court*. Claro que há uma primeira tentação, porque óbvia, à qual, num certo sentido, é preciso resistir e que consistiria em remeter o desabafo de Antero para o plano das mais elementares incongruências lógicas. Como pode o autor das *Tendências* falar na *sua* filosofia se, no mesmo lance, confessa a sua total incapacidade

para a expor? Contudo, mesmo que não se queira invocar qualquer ilegitimidade nesta objecção, pelo menos no âmbito de uma estrita formalidade lógica, a verdade é que o que dela decorre talvez não seja a única leitura possível, nem tão-pouco a sua interpretação vamos dizer primordial, tanto mais que estamos na presença de um caso que se caracteriza por manifestar, de um modo pelo menos raro, uma profunda proximidade entre escrita e vida. Por isso, parecem-nos rigorosas as considerações de António Pedro Pita sobre esta mesma confissão da incapacidade de Antero expor a *sua filosofia*. Com efeito, trata-se de uma «dificuldade material, certamente, de fazer caber nos limites (sempre) estreitos de uma revista a reflexão amadurecida de uma vida de pensamento. Mas, porque é exactamente de uma tarefa vital que falamos, dessas em que a vida se examina para (re)construir-se, é possível que a dificuldade seja de outra ordem, intrínseca ao discurso filosófico: nas (...) palavras de Mikel Dufrenne, ‘como se o cúmulo do pensamento fosse precisamente a confissão do impensável’»⁴⁴².

Tal dificuldade nem por isso deixa de encerrar em si mesma qualquer coisa de intempestivo, o que, ao fim e ao cabo, não é propriamente uma surpresa num homem que «era visto, mesmo pelos seus mais próximos, como uma espécie de personagem deslocado, em trânsito ou sem lugar apropriado, alguém de um outro tempo ou de um outro mundo»⁴⁴³. Contudo, para lá do receio de não ser compreendido pelos seus leitores (“depois ninguém me entenderia”), há a considerar um plano anterior que poderíamos designar de *auto-incompreensão* e que, por si só, justificaria a contradição

⁴⁴¹ Id., *ib.*, pp. 966-967 (sublinhado nosso).

⁴⁴² ANTÓNIO PEDRO PITA, “A filosofia da Arte de Antero”, *Revista de História das Ideias*, vol. 13, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, p. 133.

⁴⁴³ ANI, p. 11. Relembre-se a este propósito o que sobre Antero escrevem os seus companheiros Oliveira Martins e Eça de Queirós. «Este homem, fundamentalmente bom, se tivesse vivido no século VI ou no século XIII, seria um dos companheiros de S. Bento ou de S. Francisco de Assis. No século XIX é um excêntrico, mas desse feitio de excentricidade que é indispensável, porque a todos os tempos foram indispensáveis os hereges, a que hoje se chama dissidentes.», OLIVEIRA MARTINS, “Prefácio a *Sonetos*”, ANTERO DE QUENTAL, *Poesia Completa 1842-1891*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2001, p. 214. «No seu país, Antero era como um exilado de um Céu distante; era quase como um exilado

de, por um lado, Antero ter encontrado a *sua filosofia* e, por outro, declarar a sua irremediável incapacidade para a expor. Nas palavras de Eduardo Lourenço, «esse ‘desajustamento’ irradiava do próprio Antero e mais que reflexo da inquietude vital para a qual bem cedo não imaginou outro lugar de repouso que o da morte consoladora, correspondia ao que não podemos deixar de referir, como é de tradição, de ‘inquietude metafísica’. Quer dizer, ao menos em termos de banal caracteriologia espiritual, a um sentimento de radical perplexidade, estranheza, dúvida, não a este ou àquele aspecto do universo, da História ou da sociedade, mas da existência no seu todo»⁴⁴⁴. Ora, essa *radical perplexidade*, sendo, como tudo o mais, *filha do seu tempo*, bem como das suas inultrapassáveis contingências, anuncia qualquer coisa de premonitório. Como observa José Marinho, «numa época e no seio de uma cultura onde o homem se erguia confiante na sua razão, surge em Antero *o enigma do homem para si*»⁴⁴⁵. Não se trata apenas de lançar uma impiedosa, embora certa, crítica à filosofia dominante do seu tempo: o cientismo positivista que como que se encerra numa concepção da realidade exclusivamente mecanicista⁴⁴⁶.

no seu século.», EÇA DE QUEIRÓS, “Um Génio que era um Santo”, *Obras de Eça de Queiroz - Notas Contemporâneas*, Lisboa, Livros do Brasil, 2000, p. 277.

⁴⁴⁴ ANI, pp. 11-12.

⁴⁴⁵ JOSÉ MARINHO, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, op. cit., p. 43.

⁴⁴⁶ «A inteligência científica, sendo positiva, tem de se colocar, e sem nunca sair dele, no terreno dos factos; sendo precisa, tem de ir procurar debaixo dos fenómenos complexos e cambiantes aqueles elementos irreduzíveis e constantes, os únicos susceptíveis de avaliação rigorosa; sendo realista tem de aceitar esses elementos tais como se lhe apresentam, sem indagar se nessa ideia imediata que deles forma não haverá porventura alguma grande ilusão, se ela não envolve algum fundo problema ontológico, que lhe escapa. Desta sua atitude em face da realidade resulta um ponto de vista limitado, o que quer dizer incompleto. É a experiência no seu máximo de organização, mas é sempre a experiência. A base do seu edifício é estreita: generaliza impressões e delas tira inferências, mas os resultados mais elaborados desse processo lá trazem sempre o cunho da origem, que é sensual. Daí o ponto de vista por excelência sensual, o do mecanismo. (...) É por isso que as grandes explicações da ciência, no fundo nada explicam. Um profundo mistério continua a envolver o universo que ela acaba de explicar: o mistério das ideias, que é o mistério da consciência que está para além da sensibilidade, região obscura onde assentam essas explicações.», ANTERO DE QUENTAL, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian – Serviço de Educação, 1991, p. 85. Repare-se que o que se contesta não é, evidentemente, a ciência, mas uma atitude que, por reduzir toda a realidade àquilo que é cientificamente explicável, deixa olvidado o modo como se fundam na consciência essas explicações.

Como regista Norberto Cunha, num artigo em que aborda com pormenor esta temática, «daqui decorria, segundo Antero, que o grande erro da filosofia positiva (estritamente científica) da natureza e o

A diagnose anteriana reveste-se de um significado mais amplo. Assim, «o seu fascínio pela Noite não foi apenas herança romântica exarcebada»⁴⁴⁷. De facto, a desconfiança que Antero manifesta, pelo menos em determinada fase do seu percurso espiritual, face ao triunfalismo dos tempos modernos não se pode confundir com um simples elogio do seu reverso – sendo, por isso, excessivo identificar o seu caso com uma situação mais ou menos particular da típica atitude romântica⁴⁴⁸. Pelo contrário, trata-se de alguém que – na justa medida em «que tomou à letra, caso único entre nós, a ‘morte de Deus’»⁴⁴⁹ – pôde anunciar, de alguma forma a contravapor, «este pensamento desagradável de vivermos num mundo definitivamente – e quase alegremente – sem finalidade alguma, transcendente ou outra»⁴⁵⁰.

erro dos positivistas em geral tinha sido o de reduzir o real a uma *ars magna* de matriz científico-natural, convictos de que um ponto de vista – o ponto de vista da unidade protocolar do mundo – poderia esgotar a sua compreensão possível. Era uma quimera. Como se bastasse reunir em quadro as conclusões de todas as ciências, ou generalizar as ideias fundamentais comuns a todas elas, para se obter a mais alta compreensão das cousas, a que nos é dado aspirar.», NORBERTO CUNHA, “Ciência, cientismo e metaciência em Antero”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 47, Braga, 1991, p. 335. Contudo, e este ponto é devidamente sublinhado por Fernando Catroga, por contestar o cientismo, nem por isso foi Antero obrigado a perfilhar um espiritualismo cego em relação às importantes contribuições da ciência moderna. «Sabe-se que o problema filosófico dominante na época – o debate entre as ciências e a metafísica – se saldou no seu ideário [de Antero], por um equacionamento das conclusões das primeiras com as intuições da segunda. Não defendia, por conseguinte, nem a invalidação destas – como pretendia o cientismo –, nem a anulação do valor relativo do conhecimento científico (como queria o espiritualismo extremo). Pelo contrário, reivindicava um cariz fundante e radical para os princípios metafísicos, reconhecendo às ciências um valor gnosiológico, ainda que relativo e limitado.», FERNANDO CATROGA, *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*, Col. “Artes e Ideias”, Lisboa, Editorial Notícias, 2001, p. 149.

⁴⁴⁷ ANI, p. 12.

⁴⁴⁸ O que não significa que seja despropositado qualquer intento de descobrir dimensões estéticas que aproximem a obra literária e a própria figura de Antero do Romantismo. Parece-nos, porém, exagerada a leitura que identifica a *Geração de 70* como o 3.º período romântico da nossa História da Literatura, mesmo que revestido de roupagens muito particulares, como é o caso da interpretação avançada por António Machado Pires. «Ainda (...) que *romanticamente anti-românticos*, os homens de 70 foram marcados pela sensibilidade romântica como atitude perante a vida. Antero, pelos seus confessados fogachos de um temperamento meridional, assumiu, até mais do que os outros, do que o mais cerebral Eça de Queirós, esses arrebatamentos ‘revolucionários’ ou essa estética de raiz bocageana que está visível nos sonetos, cujo intimismo, culto da Noite, pessimismo são de acento romântico (...). É ainda *romântico*, quando, no Casino, fazendo-se eco da histologia de Herculano a propósito da enfiteuse e da não existência de Feudalismo na Península, condena o ‘espectro torvo do castelo feudal que não ensombra os nossos vales’ (...). É também romântico quando romanticamente conjura com os emissários da Internacional Socialista, em 1871, num barquinho a remos, ao luar, no Tejo... Era a sua paixão de reformar o Mundo», ANTÓNIO M. B. MACHADO PIRES, “Antero romântico”, *Revista de História das Ideias*, vol. 13, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, pp. 171-172.

⁴⁴⁹ ANI, p. 13.

⁴⁵⁰ Id., *ib.*, p. 14.

Claro que é sempre possível perspectivar uma figura tão controversa como a de Antero segundo outros pontos de vista. A grandeza de uma figura, o valor de uma obra e a complexidade de um texto manifestam-se na capacidade que revelam em *pro-vocar*, no sentido de *apelar*, diferentes e renovadas leituras. Por isso, a leitura crítica que Eduardo Lourenço realiza do *caso Antero* é tanto mais conseguida, quanto tiver logrado, ou não, atender às interpretações que a precederam no tempo e, em particular, àquela que do poeta-filósofo efectuou António Sérgio. Daí que a esta última seja importante, pelo menos do nosso ponto de vista, dedicarmos alguma atenção.

5.2. “Dois Anteros” ou *um* António Sérgio demasiadamente *nocturno*?

Começemos por sublinhar que, num estudo que dedica às relações que Antero manteve com Oliveira Martins, um dos seus mais importantes estudiosos, Fernando Catroga, como que se vê obrigado a sublinhar uma evidência que muitas vezes parece esquecida: não é hoje possível que nos acerquemos do percurso espiritual do poeta-filósofo açoriano contornando a leitura que António Sérgio, pelo menos desde 1903⁴⁵¹, dedicou ao autor dos *Sonetos*. Por isso, realça Fernando Catroga, «a imagem dominante de Antero que hoje prevalece nas consciências cultas do país foi a construída por António Sérgio. (...) Só o facciosismo impedirá que se não veja nos trabalhos sergianos um contributo decisivo para a compreensão do perfil intelectual do poeta oitocentista»⁴⁵².

⁴⁵¹ Como é possível verificar no “Prefácio à 2ª edição” do tomo I dos *Ensaio*s, António Sérgio esclarece-nos que «as *Notas sobre Antero de Quental* (...) [foram] redigidas por 1903, publicadas em 1909.», ANTÓNIO SÉRGIO, *Ensaio*s I, Col. “Clássicos Sá da Costa. Nova Série – Obras Completas de António Sérgio”, (3ª ed.), Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1980, p. 30.

⁴⁵² FERNANDO CATROGA, “O Problema Político em Antero de Quental – Um confronto com Oliveira Martins”, *Revista de História das Ideias*, vol. 13, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, p. 495. Esta referência a António Sérgio no âmbito dos estudos anteriores não é evidentemente a primeira: basta que nos recordemos do que escreveu Joaquim de Carvalho sobre as *Notas sobre os Sonetos e as Tendências*: «tão ricas de observações e incitantes sugestões.», JOAQUIM DE CARVALHO, “Evolução

Contudo, que se não infira desta observação que a leitura sergiana – como qualquer outra, aliás – seja por assim dizer inatacável. Não é obviamente disso que se trata. Pelo contrário, se Fernando Catroga menciona a imperiosa necessidade de se reconhecer o papel decisivo de António Sérgio na exegese anterior, nem por isso deixa de escrever que «este reconhecimento obriga-nos a que levemos ao crivo da crítica os pressupostos e as conclusões de Sérgio, *sob pena de não sermos fiéis ao seu desafio criticista*»⁴⁵³. Não faz sentido, portanto, regressar a Antero contornando a *imagem* que dos textos e da figura do poeta foi desenhada pelo autor dos *Ensaios*. Mas, por outro lado, é igualmente descabido tomar essa *imagem* como modelo canónico e indiscutido.

Para além disso, será sempre possível elaborar uma introdução ao ensaísmo sergiano tomando como referência não só os próprios textos que tematizam aspectos ou a totalidade da obra do poeta-filósofo, como também entrevedo, em todo o pensamento e em toda a actividade cívica de António Sérgio, uma espécie de inspiração essencial, a que também poderíamos chamar, sem qualquer sentido pejorativo e numa acepção que transcenderia em muito a sua acepção mais corrente, uma *ideologia*. Ora, esse influxo – que nos seja permitido chamá-lo desta maneira – encontra a sua fonte na chamada *Geração de 70* e, de um modo muito claro, no autor dos *Sonetos*. Se entre Antero e António Sérgio há como que uma herança, de resto expressamente assumida por este

Espiritual de Antero”, *Obra Completa, Tomo II - História da Cultura 1948-1955*), “Série de Cultura Portuguesa”, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 642, bem assim as constantes considerações elogiosas de um anterior tão importante como Joel Serrão. Porém, não se verifica propriamente uma unanimidade quanto ao papel, e sobretudo quanto aos méritos, de António Sérgio enquanto crítico e até divulgador da obra de Antero. Ana Maria Almeida Martins, referindo-se especificamente à ordenação periodológica que o ensaísta elaborou para a sua edição dos *Sonetos*, pronuncia-se neste tom enérgico: «a prepotente e sacrílega edição de António Sérgio constitui uma ofensa ao pensamento e à obra de Antero.», ANA MARIA ALMEIDA MARTINS, *O essencial sobre Antero de Quental*, (3ª ed., revista e aumentada), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001 p. 45.

⁴⁵³ FERNANDO CATROGA, “O Problema Político em Antero de Quental – Um confronto com Oliveira Martins”, op. cit., p. 496 (sublinhado nosso).



último⁴⁵⁴, tal não significa, contudo, que a relação entre ambos seja passível de uma apressada simplificação.

Eduardo Lourenço sublinha esta questão, quando lembra: «Costuma dizer-se – e em parte é exacto – que a visão *dualista* [entre o ‘optimismo’ dos *nacionalistas* e o ‘pessimismo’ dos *estrangeirados* na avaliação que uns e outros efectuam da importância da cultura portuguesa] de António Sérgio é herdeira da que Antero expôs na sempre memorável conferência sobre a *Causa da Decadência dos Povos Peninsulares*. Mas basta comparar essa Conferência com o texto sergiano sobre o *Reino Cadaveroso* para notar uma diferença de *tom* e de perspectiva ideológica entre um e outro»⁴⁵⁵.

⁴⁵⁴ Repare-se, a título meramente ilustrativo, já que seria possível respigar outras declarações do mesmo teor, nesta afirmação de António Sérgio: «No tempo da propaganda republicana, o autor português meu predilecto era Antero de Quental. Cerca dos 18 anos, escrevi umas *Notas sobre os ‘Sonetos’ e as ‘Tendências Gerais da Filosofia’*, que foram publicadas por iniciativa de pessoa amiga. Ora, não era só o poeta e o filósofo que na obra de Antero me seduziam: era, além desses dois, o nobre doutrinário social; e a *quem queira perceber a minha atitude perante a propaganda republicana deverá começar por estudar a dele.*», ANTÓNIO SÉRGIO, “Sobre o Odioso Eu”, in *Seara Nova. Revista de Doutrina e Crítica*, n.º 588, Lisboa, 19/XI/1938, p. 123.

Mário Sacramento refere-se, de um modo que julgamos especialmente certo, ao inextricável nó que vincula todo o ensaísmo de Sérgio à *ideologia social e pedagógica da Geração de 70* e em particular a essa espécie de figura tutelar que Antero foi para o autor dos *Ensaio*: «é impossível minimizar este factor, porque ele salta para os nossos olhos como uma evidência: ainda adolescente, é escrevendo as *Notas sobre Antero de Quental* que Sérgio se estreia nas letras portuguesas; a Antero chama ‘o mais nosso amado entre os escritores portugueses’; embora não conheça a poesia de Sérgio senão por alguns excertos, suponho rastrear-se nela uma larga influência de Antero (...). E não se nos apresenta o *Reino Cadaveroso* (e, acaso, ainda mais, a avaliar pelo título – *O Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, obra publicada em 1912 e que eu desconheço) como a Conferência do Casino que Sérgio gostaria de ter feito lá? Eis por que, na minha leitura, vem Sérgio para a ideologia do seu tempo revendo e coonestando criticamente o ideário dos homens de 70 (‘a grande geração de 70’, lê-se no prefácio à *Prosa Doutrinal*) e, sobretudo, expurgando-o do que na fase de declínio fizera a mediação para o da geração de 90.», MÁRIO SACRAMENTO, “António Sérgio. Eis a Crítica, Querido Mestre e Amigo” in *Diário de Lisboa*, Lisboa, 30/I/1969. Texto reimpresso in *Ensaio de Domingo III*, Lisboa, Veja, s/d, (1990?), p. 63.

⁴⁵⁵ *NEE*, p. 106. A tese de Eduardo Lourenço encontramos-la explicitada um pouco mais à frente neste mesmo texto, quando se pode ler, por exemplo: «No que respeita à Idade Média em geral e da peninsular em particular, a de Antero repercute o essencial da visão de [Alexandre] Herculano sobre a mesma época que comporta, como todos se lembram, uma boa dose de idealização, de origem romântica, antes que Michelet a descrevesse como ‘idade das trevas’ (...). Não é nesta óptica que se situa António Sérgio. A sua perspectiva é a de um racionalismo puro e duro, voluntariamente simplificador: ‘O espírito da Idade Média – escreve ele, quando comparado com o espírito moderno, pode-se esboçar do seguinte modo: apego ao Dogma e à Autoridade; e portanto, como é óbvio - limitação do espírito crítico, do método experimental’», *Id. ib.*, pp. 106-107.

Tal assimetria não exclui, como é bom de ver, uma similitude, quanto mais não seja no plano dos propósitos, entre os dois autores. De resto, não pode deixar de se afigurar como sintomático o destaque conferido por António Sérgio precisamente ao que chama «o valor proeminente da *História de Portugal* (...) ela própria, por seu turno, um dos grandes acontecimentos da nossa história, como o *Verdadeiro Método de Estudar* [de Luís António Verney].», ANTÓNIO SÉRGIO, “O Reino Cadaveroso”, *Ensaio II*, Lisboa, Seara Nova, 1929, p. 58

Entretanto, não deixa de ser extremamente curioso que pareça ter sido *por causa de* Antero que Eduardo Lourenço veio a ingressar nos próprios textos do ensaísmo sergiano. Melhor ainda: terá sido por via da *insuficiência* das leituras que António Sérgio efectuou da obra e da própria figura – exemplar do ponto de vista ético, ainda que sempre atravessada por uma insanável contradição⁴⁵⁶ – do autor das *Tendências* que Eduardo Lourenço começou a vislumbrar motivos para se distanciar do sergismo racionalista que, inicialmente, terá abraçado, mesmo que essa primitiva adesão não fosse verdadeiramente estribada numa decisão *pre-meditada*. Desse progressivo distanciamento, já demos em parte conta no capítulo precedente, designadamente quando nos referimos àquilo a que o nosso autor chama uma *retórica da dúvida* que seria, por assim dizer, constitutiva do próprio sergismo. Relembremos o que se pode ler em *O Labirinto da Saudade*: “A Dúvida de António Sérgio é a Musa que o acompanha no passeio através do jardim alheio”.

Interessa-nos para além disso esta metáfora floral, porque de algum modo ela nos pode remeter para um elemento importante no universo poético anterioriano, designadamente para aquilo a que Joaquim-Francisco Coelho chama «as flores com que Antero de Quental, como um amante romântico, engrinaldou vários passos dos seus

⁴⁵⁶ Não por acaso António Sérgio intitula uma dos seus mais importantes textos anteriorianos do seguinte modo: “Os dois Anteros (O Luminoso e o Nocturno)”. Aí poder-se-á ler o seguinte: «Suponho ainda que cumpre, com efeito, admitir uma dualidade irreductível na personalidade do grande poeta – o mais nosso amado entre os escritores portugueses – apesar dos esforços a que se não poupou para conciliar nas suas doutrinas as duas personagens incompatíveis. Dois Anteros fantasio eu; chamemos-lhe, por comodidade, o Apolíneo e o Nocturno (ou Romântico). Ao primeiro, domina-o o espírito crítico do *filósofo*; ao segundo, o temperamento mórbido do *homem*. Canta o primeiro a lucidez do intelecto, o heroísmo apostólico, o claro sol; prega o autodomínio e a consciência plena, a concentração da personalidade e a actividade pensante; afirma ao mesmo tempo uma filosofia da *imanência*, intelectualista e aristocrática, e exalta o Amor e a Razão, concebidas como sendo irmãs, fontes de ordem e de harmonia no indivíduo e na sociedade; o segundo, pelo contrário, canta a noite, o sonho, a submersão, a morte, as ‘regiões do vago esquecimento’, a dissolução da personalidade e o repouso da alma no Deus *transcendente*, na ‘humilde fé de obscuras gerações’; tem o primeiro por ideal humano a plena emancipação do espírito adulto; o segundo, muito ao invés, o regresso à irresponsabilidade da criança, com o refúgio no colo de uma boa mãe.», ANTÓNIO SÉRGIO, “Os dois Anteros (O Luminoso e o Nocturno)”, *Ensaio IV*, 3ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa, p. 131.

Sonetos eróticos»⁴⁵⁷. Claro que o erotismo da poesia anteriana se reveste de uma natureza muito particular. Tal peculiaridade aparece-nos, de resto, prontamente sublinhada por Eduardo Lourenço quando escreve: «Perdendo o Deus transcendente da sua educação católica, Antero, sem saber, perdia a ideia do Ser, como a realidade transcendente por excelência. E perdendo-a, perdia toda a forma de elan – instintivo ou instinto espiritualizado que Eros encarna e de que é o instrumento. Que poesia erótica ou que *erotismo* se podia esperar de quem tão cedo interioriza a sua relação consigo mesmo, o mundo e a história – que num certo momento lhe servirá de Musa – como *pura perda, luto de si mesmo*, antes de a converter em luto universal?»⁴⁵⁸. Note-se que esta interpretação não vai necessariamente colidir com o que atrás se referiu, antes a reforçando de uma certa maneira, pois «as flores do poema, como se pétalas valessem por sílabas, traduzem *por transferência ou projecção a linguagem afectiva do poeta* (linguagem que às vezes até parece, de tão pudicamente metafórica, a de uma sexualidade porventura ‘envergonhada’ porque não completamente satisfeita ou resolvida)»⁴⁵⁹.

Dir-se-ia que há uma reserva essencial, decorrente do que Eduardo Lourenço nomeia como *luto de si mesmo*, que como que empalidece, tornando-a envergonhadamente esmaecida, a pulsão erótica do *Sonetos*. Poeta mais do que nenhum outro insular, «Antero amou naturalmente a solidão. Talvez por ser de um arquipélago, coexistência natural de solitudes»⁴⁶⁰. Não pode espantar destarte que o erotismo anteriano venha a manifestar «sem *sensualidade* alguma ou apenas onírica, um

⁴⁵⁷ JOAQUIM-FRANCISCO COELHO, “Eros e Flora em Antero”, *Microleituras de Antero*, Lisboa, Difel, 1993, p. 31.

⁴⁵⁸ ANI, p. 173.

⁴⁵⁹ JOAQUIM-FRANCISCO COELHO, *Microleituras de Antero*, op. cit., p. 32 (sublinhado nosso). De resto, em texto que se dedica a reflectir acerca da estadia do poeta em Vila do Conde, Eduardo Lourenço corrobora esta leitura *floral*, dizendo nada ter a acrescentar ao modo como «o nosso amigo Joaquim-Francisco Coelho (...), numa página das subtis *Microleituras de Antero*, retém, da sua [de Antero] passagem por Vila do Conde, o culto das flores com que gente amiga alegrava a sua retirada vida.», ANI, p. 146.

náufrago do amor que convoca para ser salvo, invocando numa espécie de glosa camoniana ou em ecos camonianos, a Mulher. Com maiúscula naturalmente (...). É mais fácil amar o eterno feminino que o efêmero feminino»⁴⁶¹. Estamos convencidos que deve ser menor a importância a atribuir às origens e às hipotéticas razões dessa *sexualidade não resolvida* do que às suas implicações. Passe o exagero do paralelismo, também de Antero se poderia dizer o que de Kierkegaard se afirmou anteriormente: o rompimento do noivado com Regina Olsen poderia ter sido para outro um *nada* ou pelo menos pouca coisa.

Apesar de tudo, tomemos em consideração o problema da doença de Antero, objecto de interesse desde intérpretes tão inaugurais como o próprio Sousa Martins, médico que o poeta começou por consultar logo em 1874 na sequência dos primeiros sintomas da grave e misteriosa enfermidade que o vitimou, pois a sua importância hermenêutica nunca foi verdadeiramente posta de lado: é o caso, por exemplo, das leituras de António Sérgio⁴⁶², Joaquim de Carvalho⁴⁶³ e muito mais recentemente de Pedro Luzes⁴⁶⁴. Claro que Antero *também* foi o poeta que foi (ou não foi o poeta que eventualmente teria sido, como dirão alguns leitores menos disponíveis para afirmar o valor literário da sua poesia) por causa da sua doença, bem como pela instabilidade psicológica que esta lhe terá causado. No entanto, convém não extrapolar demasiadamente o seu significado. Como referiu em tempo oportuno Joaquim de Carvalho, «seria insensatez menosprezar a experiência dolorosa de Antero, tão cruciante e prolongada, bem como desatender aos seus ‘complexos’ sentimentais e, porventura, à

⁴⁶⁰ ANI, p. 139.

⁴⁶¹ Id., *ib.*, p. 174.

⁴⁶² ANTÓNIO SÉRGIO, *Notas sobre os Sonetos e as Tendências Gerais da Filosofia*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1909. Reimpressão em *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, pp. 57-144 (Cf. especialmente pp. 69-79). Cf. também ANTÓNIO SÉRGIO, “Os dois Anteros (O Luminoso e o Nocturno)”.

⁴⁶³ JOAQUIM DE CARVALHO, “Evolução Espiritual de Antero”, *op. cit.*, pp. 545-695 (Cf. especialmente pp. 615-631).

diátese de uma hiperestesia e aos reveses da sua vida afectiva. (...) Sem a enfermidade e o *tedium vitae* que ela gerou não se compreende o pessimismo de Antero, bastando a coincidência cronológica para estabelecer a correlação; não obstante, *o que importa é o sentido e o teor da concepção anteriana*, e esta não é afirmação de um estado mórbido, mas de uma doutrina, ou mais propriamente de uma filosofia que aspira à coerência e à consistência»⁴⁶⁵.

Ora, a um olhar minimamente atento, esta leitura é análoga à opinião de António Sérgio, pelo menos tal como ele a explicita numa fase inicial, visto que «o que há de doentio no pessimismo é o exagerado sofrimento pelo mal ou pela injustiça, o desespero extremo, a lágrima, a blasfémia, o escárnio, o soluço, a crispação da revolta e o abatimento lutuoso e trágico. Foi doentio o pessimismo de Antero. Foi doentio, *mas não foi só isso*. Se não virmos nos *Sonetos* a neuropatia, torna-se o livro um enigma; *se teirmos em a considerar exclusivamente, praticamos nós uma injustiça*»⁴⁶⁶.

A recuperação destes considerandos do jovem António Sérgio, a que o próprio Joaquim de Carvalho não deixará de aludir⁴⁶⁷, constitui, a nosso ver, um meio de evidenciar como haverá porventura algum excesso na interpretação do próprio sergismo por Eduardo Lourenço, designadamente quando aí se quer ver apenas uma mitificação do papel da Dúvida que, como se disse anteriormente, “deixa intacta a marcha segura do ensaísta”. Não que essa mitificação seja, passe o termo, *inventada*. Ainda assim, julgamos poder entrever como a afirmação segundo a qual, no ensaísmo de António Sérgio, “a dúvida séria é patológica, como bem o mostra a exegese sergista de Antero”,

⁴⁶⁴ PEDRO LUZES, “A doença de Antero”, in *Colóquio-Letras*, nº 123-124, Lisboa, Janeiro-Junho de 1992, pp. 52-62.

⁴⁶⁵ JOAQUIM DE CARVALHO, “Evolução Espiritual de Antero”, op. cit., p. 631 (sublinhado nosso).

⁴⁶⁶ ANTÓNIO SÉRGIO, *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, op. cit., p. 69 (sublinhado nosso).

⁴⁶⁷ Cf. JOAQUIM DE CARVALHO, “Evolução Espiritual de Antero”, op. cit., p. 642.

não sendo propriamente inexacta, não se revela ainda assim capaz de esgotar toda complexidade da leitura sergiana deste *caso*.

Claro que António Sérgio mais tarde também escreveu o seguinte: «pretendo (...) demonstrar a persistência dos dois Anteros – ambos amados no meu espírito, e muito amados. Sim: cumpre admitir essas duas tendências, [em grau superlativo qualquer das duas, e] que andaram entrelaçadas de princípio a cabo: a apolínea e a nocturna, a intelectual e a temperamental, a racionalista e a romântica, a centrípeta e a centrífuga, *a do filósofo-poeta e a do doente*, – que são absolutamente inconciliáveis, apesar das diligências do filósofo-poeta para intelectualmente justificar o enfermo»⁴⁶⁸. E, dois anos volvidos, num pequeno esclarecimento acerca dos seus dois Anteros, ainda irá mais longe, sublinhando: «No meu ensaio sobre *Os dois Anteros* (...) disse que *a importância da tendência nocturna resultava da doença que ele sofreu*»⁴⁶⁹.

Disto resulta que é possível, então, defender a tese de que há, pelo menos, duas formas – ou, talvez melhor, duas tonalidades – no modo como a hermenêutica realizada por António Sérgio vai articular a doença de Antero com a vertente *nocturna* da sua obra, designadamente dos seus textos poéticos. Neste contexto, julgamos preferível não descurar a leitura que Mário Sacramento realiza do papel da *dúvida* na obra do autor dos *Ensaio*s, curiosamente redigida a pretexto do modo como um outro reputado anterista – de resto, claramente marcado pelo sergismo – Joel Serrão, introduz o seu *Mestre*. Escreve, então, o autor de *Fernando Pessoa. Poeta da Hora Absurda*: «A grandeza de Sérgio, todavia, não deriva do ensino que fez do ensaio, – que sim da prática dele. Divulgar a dúvida metódica, pôr em causa o pensamento dogmático e a autosuficiência pedante foi, e é, sem dúvida, uma pedagogia necessária. Todos lhe devemos muito,

⁴⁶⁸ ANTÓNIO SÉRGIO, “Os dois Anteros (O Luminoso e o Nocturno)”, op. cit., p. 152 (sublinhados nossos).

⁴⁶⁹ ANTÓNIO SÉRGIO, “Explicação sobre *Os dois Anteros*”, *Seara Nova*, n.º 488, Lisboa, 24/X/1936, p. 116 (sublinhado nosso).

nesse aspecto. Mas onde colhemos nós essa lição? Nas páginas em que teorizou, ou naquelas em que a praticou de facto? Eu penso que nestas. O Sérgio ensaísta que eu estimo não é o que diz *duvida, duvida, duvida*, como outros apregoam *decora, decora, decora*, é o que mostra que só pelo erro chegamos à verdade e incita a mergulhar problemáticamente nos pélagos a que ele próprio se afoita. *Erra, erra, erra, para aprenderes* – eis, quanto a mim, a sua verdadeira divisa. O Sérgio que escreve odes à razão e em seu nome doutrina sobre isto ou aquilo, é o Sérgio ‘prisioneiro’ do seu tempo e do seu espaço. O Sérgio verdadeiramente livre é o que pergunta e responde ensaísticamente, que o mesmo é dizer: precariamente»⁴⁷⁰.

Neste retrato, que – justiça lhe seja feita! – não se preocupa em simplificar a dimensão textual do ensaísmo sergiano, podemos descortinar algo mais do que uma versão adaptada aos estudos literários de teses da epistemologia falsificacionista de Karl Popper, por exemplo (embora não seja fácil fugir a esse paralelismo, visto ser ele demasiadamente notório⁴⁷¹). Ou seja, não se trata apenas de estabelecer uma espécie de protocolo de leitura acerca da natureza provisória de cada texto e, por sua vez, de cada leitura. As implicações desta advertência metodológica valem antes de mais para o autor de *Ensaíos*, como é óbvio. Mas são igualmente válidas para refrear as tentativas de pensar *em sobrevoo* uma obra (*qualquer obra*, note-se) que no seu fazer-se vive, por assim dizer, de um constante trabalho de negação de si mesma.

Ora, um ponto que interessa reter da apreciação que Eduardo Lourenço realiza da primordial exegese sergiana do *caso Antero* prende-se fundamentalmente com o

⁴⁷⁰ MÁRIO SACRAMENTO, “Joel Serrão, António Sérgio”, *Diário de Lisboa*, Lisboa, 4/II/1968. Texto reimpresso in *Ensaíos de Domingo III*, op. cit., p. 117.

⁴⁷¹ Quase imediatamente depois Mário Sacramento vai ao ponto de afirmar o seguinte: «Já de outra vez fiz notar que tal Sérgio [ou seja, o Sérgio verdadeiramente livre] é o que põe à prova a sua formação científica, *aventando indutivamente hipóteses e submetendo-as à prova do real.*», *Ibidem.* (sublinhado nosso). Há, como é bom de ver, um desfasamento terminológico (Popper falaria antes em dedução de hipóteses), o que não obsta à manifesta semelhança de pontos de vista, pouco interessando para o caso averiguar se Mário Sacramento se teria interessado pela obra popperiana: por exemplo, *The*

forçado bipolarismo em que, muitas vezes, António Sérgio pretende encerrar a figura do poeta-filósofo⁴⁷². Tanto mais que nessa espécie de grelha bipolar podemos eventualmente encontrar caracteres que, antes de mais, se revelam elucidativos quanto ao próprio racionalismo sergiano. Como se pode ler no ensaio em que Eduardo Lourenço lança, no sub-título, a pergunta *É o autor de “Ensaaios” um ensaísta?*, «não é só Antero que (...) é *luminoso* ou *nocturno*, é toda a realidade histórica ou moral que nos aparece apreendida e já julgada segundo um modelo que é menos da ordem da inteligibilidade que da *ordem ética*, assimilada sem outra forma de processo à ordem racional. O lado *negativo* (posto já como negativo...) não é objecto de verdadeira *compreensão*, como numa visão dialéctica o deve ser, mas de exclusão, de condenação ou minimização»⁴⁷³. Ao instituir uma sobredeterminação de natureza ético-moral no modo de aceder aos textos que interpreta, António Sérgio mais não faz, no fundo, do que dar cumprimento ao princípio metodológico que enunciou quando escreveu uma frase já por nós anteriormente citada: “aquilo que cada um lê nos autores depende daquilo que cada um é”.

Se existe *alguma* verdade neste postulado – e sinceramente julgamos que sim –, o certo é que, levada ao limite, tal forma de aceder aos textos pode conduzir-nos a certas e perfeitamente evitáveis *desleitur*s. Ou, se quisermos retornar à descrição que Mário Sacramento efectuou do ensaísmo sergiano, designadamente das hipóteses que este último foi *ensaiando*, submetendo-as à prova de um real que, mais tarde, na sua histórica e irreversível crueldade, se encarregou de as desmentir, poderíamos ainda

Logic of Scientific Discovery (Londres, 1959) ou *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (Londres, 1963).

⁴⁷² Jorge de Sena afirma, e pensamos que de uma forma acertada, que «é demasiado fácil querer entendê-lo [a Antero] como uma personalidade dualista, o entusiasta e o deprimido, o crente na razão e o cantor do irracional, o diurno e o nocturno, segundo a brilhante interpretação proposta por António Sérgio. Ele foi, tal como o vemos, *mais simples e mais complexo do que isso*», JORGE DE SENA, “Antero revisitado”, op. cit., p. 124.

⁴⁷³ LS, p. 167.

declarar: «quanto nos ensinam as belas-injustiças que ele [Sérgio] fez»⁴⁷⁴. Ou seja, os limites da interpretação que António Sérgio realizou do drama anterior só se tornarão posteriormente evidentes, por exemplo aos olhos de um leitor como Eduardo Lourenço, porque foram o fruto de uma decisão, de uma escolha, de um tomar partido. Ora, ao proceder desta forma, é obviamente impossível não correr riscos. Contudo, desta evidência, uma lição deve ser extraída antes de todas as outras que se lhe seguirão: a lição de que nenhuma leitura se pode arrogar no direito de querer ser a *última e definitiva leitura*.

Não é, realmente, a última leitura possível de Antero aquela que foi estruturada segundo um modelo bipolar por António Sérgio. Com efeito, nas palavras de Eduardo Lourenço, «os *Sonetos* de Antero, sendo o que são, o que seria necessário explicar seria essa intrusão, ou antes, essa consubstancial presença do *nocturno* no seio do *luminoso* ou do luminoso no nocturno. Sérgio limita-se a reenviar o nocturno para o fisiológico ou patológico anterior, sobrepondo assim uma configuração ideal (um anteriorismo ideal...) ao poeta inteiro dos *Sonetos*, que sem essa presença entenebrecedora da Noite não seria – e não é – o autor deles. *Sérgio decidiu que só o racional, tal como ele o concebe, pura transparência da consciência a si mesma, tem direito de cidade e autêntica realidade*. O Antero nocturno será pois deixado às suas trevas, quando nós teríamos preferido que o ilustre ensaísta nos mostrasse nessas trevas o esplendor inverso da luz total pelo poeta buscada mas não atingida»⁴⁷⁵. Admitamos, por hipótese, que há mais motivos para dar razão a Eduardo Lourenço do que para a não lhe conceder na sua interpretação da leitura sergiana dos *Sonetos*. Não será, nesse caso, possível detectar não diremos a *mesma pecha*, mas pelo menos um procedimento similar à atitude de António Sérgio em relação a Antero?

⁴⁷⁴ MÁRIO SACRAMENTO, *Ensaio de Domingo III*, op. cit., p. 117.

⁴⁷⁵ *LS*, pp. 167-168 (sublinhado nosso).

Ou seja: não estará Eduardo Lourenço a reenviar, quanto mais não seja por omissão (mesmo que não deliberada), o que poderíamos designar como um hipotético *António Sérgio nocturno* para o plano das trevas, esquecendo deste modo que nenhuma escrita é, por assim dizer, adamantina, mas, sim, uma consubstanciação de esplendor e de sombra? Melhor: não dependerá *qualquer leitura* de uma decisão dessa natureza? Será possível lermos sem, no próprio movimento dessa leitura, sublinhar ou acentuar esta ou aquela dimensão do texto que se dá a ler?

Eduardo Lourenço afirma que há um primado do «eticismo literário⁴⁷⁶» nas exegeses que António Sérgio realiza da poesia de Antero (tal como sucede nas leituras que o autor de *Ensaio* realiza dos textos camonianos). Ou seja, «o niilismo ou o desespero de Antero, como a sensualidade camoniana, é ‘apagado’ para deixar apenas o que a seus olhos é a essência ideal (e idealista) dos dois Poetas»⁴⁷⁷. Claro que, pelo menos num certo sentido, é difícil não vislumbrar a aguda pertinência desta *decisão de leitura* de Eduardo Lourenço. Mas, regressemos à *explicação* de António Sérgio sobre os seus *dois Anteros*, para assim procurar pôr a claro a vertente obscura – passe o contraditório da expressão – do seu *eticismo literário*. «Os ensaios de Antero (...) são um alto modelo de clareza clássica, de estilo transparente e *intelectivo*, reduzido à substância da *inteligência* pura, de iluminação sempre branca e sempre igual; a mais nua prosa da nossa língua, – sem um enfeite, uma pincelada, um grito de emoção, um grão de cor. Toda a sua beleza é mental e intrínseca, dirigida à inteligência e não às vísceras, como deve ser a prosa do verdadeiro filósofo; uma clara beleza de simplicidade máxima, como um mármore grego dos tempos áureos. Não há estilo a que mais convenha aquela definição que nos deu Renan: *le moindre habillement de l'idée*, – a

⁴⁷⁶ Ibidem.

⁴⁷⁷ Ibidem.

menor vestimenta que se pode dar à ideia»⁴⁷⁸. E o autor de *Ensaio* prossegue, referindo-se ao «infinito apuro a que Antero levava as exigências de honestidade *intelectual*. Ora, ao puritanismo intelectual da *forma* correspondia nos escritos do poeta-filósofo um *conteúdo* de pensamento rigorosamente lógico, inteligente, luminoso, claro, de evidente concatenação de ideias; não eram pedaços de doutrinas várias, tirados deste ou daquele autor, simplesmente justapostos no mesmo livro, e flutuando num molho de retórica ‘tonta’; (...) não eram *golpes* de veemência ou outros) mas sim um *tecido* de relações mentais. Eu sou exigente no vocabulário, e não digo de Antero que fosse ele um filósofo no significado estrito de tal palavra: mas era sem dúvida um escritor de ideias que tecia realmente a sua teia, num trabalho efectivo de organização mental e com uma enorme seriedade *de pensamento*»⁴⁷⁹.

Claro que é indesmentível neste texto aquilo a que Eduardo Lourenço chama eticismo literário: basta que reparemos na importância conferida às “exigências de honestidade intelectual”, ao “puritanismo intelectual”. Todavia, essa componente ética dos ensaios de Antero não é independente daquilo a que António Sérgio chama o *estilo* da prosa anteriana. Ora, interessa-nos particularmente este conceito de *estilo*, sobretudo algumas das implicações que dele decorrem. O que se entende por *estilo*? Será um conjunto de técnicas, artificios ou de instrumentos de que alguém se serve (neste caso, trata-se do escritor) para provocar um efeito num determinado destinatário (o leitor)? Se assim for, então o *estilo* é passível de ser *manipulado*, com maior ou menor maestria, com maior ou menor eficácia, pelo seu *proprietário*. E, deste modo, é possível denunciar uma certa *insinceridade* (poder-se-ia falar até em *desonestidade intelectual*) por parte de quem *utiliza* um determinado *estilo*. Contudo, é provável que, no que ao *estilo* concerne, as coisas não se passem de uma forma assim tão simples.

⁴⁷⁸ ANTÓNIO SÉRGIO, “Explicação sobre *Os dois Anteros*”, op. cit., p. 115.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

Maurice Merleau-Ponty, por exemplo, ajuda-nos a perceber que o estilo de um pintor não resulta propriamente de uma vontade expressa ou de uma recusa premeditada. Mais: o estilo do pintor revela-se *sempre anterior* à consciência que este dele possa ter. Por isso, «mesmo quando o pintor já pintou e se tornou, de certa forma, senhor de si mesmo, aquilo que lhe é dado como sendo o seu estilo não é uma maneira, um certo número de procedimentos ou de tiques cujo inventário ele possa fazer. É um modo de formulação *tão reconhecível para os outros quanto pouco visível para si próprio, como a sua silhueta ou os seus gestos de todos os dias*»⁴⁸⁰. Ora, estamos convencidos que estas observações pontianas acerca do estilo em pintura são igualmente válidas para o domínio da escrita, quer seja esta filosófica ou literária. Deste modo, o *estilo* anterior é consubstancial à sua concepção *moral* da literatura. Por isso discordamos da tese de Eugénio Lisboa, segundo a qual, no caso de Antero, “é legítimo supor que o *propósito* da literatura foi sempre mais importante do que a literatura *em si*”. Não se trata, em nosso entender pelo menos, de considerar uma dimensão mais relevante do que a outra. Tal só faria sentido se fosse possível supor que, em Antero (mas, no fundo, em qualquer escritor), houvesse uma completo domínio da escrita a partir de uma consciência pré-determinante que seria, não apenas revestida de uma absoluta transparência em relação a si mesma, como também dotada de um poder que interditasse qualquer *desleitura* dos textos que *mandasse* escrever.

Também por isso nos interessa permanecer próximo do que possa ser o estilo de António Sérgio. Reparemos, por exemplo, na cadeia metafórica que é possível extrair dos seus textos que, no seu fito de elogiar a *inteligibilidade pura* dos ensaios de Antero, talvez devessem procurar escapar a qualquer *lance retórico*. Poderíamos começar por atentar, desde logo, na “clara beleza de simplicidade máxima, como um mármore grego

⁴⁸⁰ MAURICE MERLEAU-PONTY, “Le Langage Indirect et les voix du silence”, *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960, pp. 66-67 (sublinhado nosso).

dos tempos áureos”. Em seguida, talvez fosse útil que fizéssemos referência ao modo como o escritor de ideias “tecia realmente a sua teia”. Como se pode falar, no que a António Sérgio diz respeito, em completa insensibilidade literária? O mesmo não é, com certeza, recusar que nele se possa descortinar um primado do ético na aproximação à literatura – pois não é tal primado *literariamente* indesmentível?

Deste modo, se, por um lado, parece indiscutível que em Antero luz e sombra apenas artificialmente podem ser delimitadas – e, nesse ponto, a análise que Eduardo Lourenço faz das leituras sergianas do poeta açoriano talvez não pudesse ter sido mais certa –, por outro lado, ao colocarmos em evidência o eticismo idealista de António Sérgio, convém que não rasuremos o estilo literário que o acompanha, porventura tão invisível para o próprio autor, quanto notório para os outros: um pouco como se fosse *a sua silhueta*.

Para além disso, parece-nos fazer todo o sentido a leitura que Eduardo Lourenço realiza do *caso Antero*, que só pode ser minimamente compreendida se a deslocarmos do contexto dominado pela interpretação sergiana. Estamos a pensar designadamente no processo através do qual Eduardo Lourenço vai vincular a *revolução* de que Antero foi, de certo modo, porta-estandarte, não a um plano meramente estético-literário, nem tão pouco a um plano estritamente político, pese embora as implicações que nesses dois campos veio a projectar, mas sim à esfera do *religioso*. Na verdade, «Antero de Quental assumiu, com uma seriedade total, primeiro aquilo que ele descreverá como ‘*ruptura com a tradição*’, quer dizer, com a crença tal como o Catolicismo a encarnava entre nós, desde sempre, e em seguida, o projecto, ou *a missão profética de substituir o que ele mesmo sabia insubstituível*»⁴⁸¹. Deste paradoxo, ou melhor, da cruel sabedoria de atribuir a si mesmo – ou pelo menos de o não evitar – um programa cuja execução sabe

⁴⁸¹ ANI, p. 67 (sublinhado nosso).

ser impossível, irradia o drama anterior que não consegue deixar, ainda hoje, de nos interpelar.

Claro que a incomodidade que decorre dessa sempre renovada interpelação é dolorosa, pelo que raras têm sido as tentativas para *compreender* o “caso Antero” num registo que não se esgote numa interpretação psicologista em que, como justamente refere António Guerreiro, «Antero surge, assim, como a imagem do neurótico e do indivíduo falhado»⁴⁸². Ora, como já salientámos acerca da interpretação que Eduardo Lourenço efectua da aventura ontológica de Fernando Pessoa, há uma essencial limitação nas interpretações que teimam em se estribar no terreno, apenas aparentemente seguro, do psicologismo. Nesse modelo de leitura, trata-se sempre de procurar explicar a obra *a partir* da constituição psicológica da pessoa do seu autor. Nessa medida, o suicídio *explicaria* a dimensão de *échec* que parece atravessar permanentemente a figura e a obra de Antero. Seria, por assim dizer, o fracasso definitivo. Todavia, é igualmente possível que as coisas se não *resolvam* com esta facilidade enganadora. Com efeito, nem o suicídio se deixa explicar translucidamente por uma obra⁴⁸³, nem consegue, por seu turno, ser a chave que desvenda os segredos que, por exemplo, a poesia anterior encerra.

⁴⁸² ANTÓNIO GUERREIRO, “Um enigma chamado Antero [Recensão Crítica a EDUARDO LOURENÇO, *a Noite Intacta. (I)recuperável Antero*], Suplemento *Cartaz de Expresso*, Lisboa, 5/V/2001, p. 54.

⁴⁸³ Na já clássica reflexão sobre o suicídio realizada por Albert Camus, podemos reler o seguinte: «Matar-se, em certo sentido (...), é confessar. É confessar que se é ultrapassado pela vida e que a não compreendemos. (...) Viver, naturalmente, nunca é fácil. Continuamos a fazer os gestos que a existência ordena, por muitas razões, a primeira das quais é o hábito. Morrer voluntariamente implica reconhecermos, mesmo instintivamente, o carácter irrisório desse hábito, a ausência de qualquer razão profunda de viver, o carácter insensato dessa agitação quotidiana e a inutilidade do sofrimento.

Qual é então esse incalculável sentimento que priva o espírito do sono necessário à vida? Um mundo que se pode explicar, mesmo com más razões, é um mundo familiar. Mas, pelo contrário, num universo subitamente privado de ilusões e de luzes, o homem sente-se um estrangeiro. Tal exílio é sem recurso, visto que privado das recordações de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra

5.3. Antero ou o buraco negro numa cultura imaculada

Residirá aqui, provavelmente, uma das portas para aceder ao enigma de Antero, que se revela tanto mais inextricável quanto irrompe numa cultura pouco dada a dramas de natureza existencial. «A nossa cultura, tradicionalmente contemplativa e *ontologicamente feliz*, suporta mal um desmentido à sua mitologia como o representado por Antero. Amigos e inimigos, à esquerda e à direita, com raras excepções – uma delas é Sant’anna Dionísio, na pegada de Leonardo Coimbra – preferiram *dissolver o trágico*»⁴⁸⁴. Num certo sentido, terá sido essa tentativa de dissolução que acabou por sucumbir. Com efeito, Antero «é uma *pedra negra* no caminho de rosas com que atapetámos a nossa sensível alma lusitana»⁴⁸⁵. Por outro lado, é imperioso não olvidar que o poeta-filósofo começou por *fazer suicidar* a sua própria poesia. Assim, com a publicação em 1886 dos *Sonetos Completos*, edição só possível graças aos esforços que a ela dedicou o seu amigo Oliveira Martins, conclui-se aquilo a que é hábito chamar o *ciclo poético* de Antero.

Doravante, entregar-se-á o *ex-poeta* à tarefa de escrever filosoficamente aquela a que chama a *sua filosofia*. Para nos apercebermos da complexidade que envolve esta transição do poeta para o filósofo, seria talvez importante que nos voltássemos a deter em algumas das muitas epístolas redigidas e enviadas neste tão importante período da

prometida.», ALBERT CAMUS, *O Mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo*, Col. “Autores de Sempre”, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, trad. do francês de Urbano Tavares Rodrigues, pp. 18-19.

⁴⁸⁴ ANI, p. 69.

⁴⁸⁵ *Ibidem*. Em *Portugal como Destino*, Eduardo Lourenço aprimorará esta ideia, ao escrever: «O lugar de Antero é o buraco negro de uma cultura nacional imaculada. Ele mesmo recusou esta vista directa sobre o abismo que acabou por devorá-lo. O seu suicídio não é uma peripécia subjectiva, nem uma tragédia sentimental ou cultural à Werther ou Chatterton, é o último acto de uma vida que desejou tocar a face de Deus e não a encontrou. Em vez dela, um *vazio* que desde então, das maneiras mais imprevisas, se infiltrou no imaginário nacional ou lhe serviu de *repoussoir*. O acontecimento-Antero é a primeira expressão, entre nós, do que na cultura ocidental se designará como ‘morte de Deus’.»), PCD, pp. 43-44.

vida de Antero⁴⁸⁶. Uma delas há que, em nosso entender, merece especial relevância. Referimo-nos à célebre missiva autobiográfica dirigida ao seu tradutor alemão, Wilhelm Storck, numa altura em que, momentaneamente, o poeta trocara a quietude de Vila do Conde por Ponta Delgada. Nessa carta, Antero volta a sublinhar aquilo a que anteriormente chamámos *confessada incapacidade* em expor a *sua filosofia*, ao mesmo que justifica essa dificuldade, uma vez mais, com os seus problemas de saúde. No entanto, vislumbra-se nessa reiterada confissão algo que, aos nossos olhos, se pode afigurar como novo. Escreve, então, Antero: «Morrerei, porém, *com a satisfação de ter entrevisto a direcção definitiva do pensamento europeu, o Norte para onde se inclina a divina bússola do espírito humano*. Morrerei também, depois de uma vida moralmente tão agitada e dolorosa, na placidez de pensamentos tão irmãos das mais íntimas aspirações da alma humana, e, como diziam os antigos, na paz do Senhor! – Assim o espero»⁴⁸⁷.

Interessa-nos esta confidência no mínimo por duas razões: por um lado, consideramos especialmente significativa a associação que nela se evidencia entre a vida e a investigação filosófica. O carácter pacificador da morte relaciona-se indubitavelmente com a “placidez de pensamentos tão irmãos das mais íntimas aspirações da alma humana”. Há, aliás, uma proximidade visível com a frase que remata um «dos seus mais serenos, profundos e trágicos sonetos»⁴⁸⁸ e a que Eduardo Lourenço virá a chamar «o mais negro e inexpugnável verso da nossa língua: Morte, irmã coeterna da minha alma»⁴⁸⁹. Por outro lado, interessa-nos a ideia da *direcção definitiva do pensamento europeu*, na medida em que qualquer coisa de essencial se parece jogar

⁴⁸⁶ Sobre este ponto específico limitamo-nos a remeter para a análise elaborada por Joel Serrão, com a qual estamos, de resto, totalmente de acordo: JOEL SERRÃO, “Em busca do contexto do último escrito filosófico anterior”, ANTERO DE QUENTAL, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, op. cit., pp. 7-20.

⁴⁸⁷ ANTERO DE QUENTAL, *Cartas II (1881-1891)*, op. cit., pp. 839-840 (sublinhado nosso).

⁴⁸⁸ ANI, p. 149.

⁴⁸⁹ Id., *ib.*, p. 12.

nessa última morada para a qual o espírito humano dirige a sua busca. Ora, o que aí se encontra em questão não é apenas da ordem do pensamento ou do filosófico, em sentido estrito.

A filosofia nunca foi para Antero uma actividade meramente teórica ou contemplativa. Ou pelo menos nunca foi uma actividade *desinteressada*⁴⁹⁰, porque desligada dos problemas existenciais na urgência da sua concretude. Por isso, como afirma Eduardo Lourenço, «em sentido próprio a *filosofia* foi, para Antero, uma questão de vida ou de morte, precisamente naquele momento – por ele confundido com a adolescência, mas que nunca mais terminou – em que a existência é apreendida como realidade problemática, deixando entrever aquela espécie de perplexidade ontológica onde as certezas da consciência crente naufragam. Desse naufrágio, o saber humano por excelência, a Filosofia, laica comunhão dos heróis do pensamento digno desse nome devia salvá-lo e redimi-lo. O que Antero sempre esperou e pediu à Filosofia foi aquilo que *nem* à Religião se *pede*»⁴⁹¹. Mas essa solicitação, não vindo por isso a perder autenticidade, vai progressivamente tornar-se no projecto, ao mesmo tempo impossível e irrecusável, de querer *substituir o que ele mesmo sabia insubstituível*.

E, deste modo, o caso Antero começa aproximar-se, pelo menos na leitura que dele efectua Eduardo Lourenço, de territórios que se revelam extremamente vizinhos da questionação radical levada a cabo pelas chamadas *filosofias da existência*. Recorde-se que, já em *Heterodoxia I*, se podia ler a tese de que, para os autores ditos

⁴⁹⁰ No sentido que remete para a origem latina do termo interesse e que é, de certa forma, recuperado por uma autora como Hannah Arendt que, em *A Condição Humana*, assinala: «o idioma dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinónimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*).», HANNAH ARENDT, *A Condição Humana*, Col. “Antropos”, Lisboa, Relógio d’Água Editores, 2001, trad. do inglês de Roberto Raposo, p. 20.

⁴⁹¹ ANI, pp. 90-91.

existencialistas, «a existência não é problemática, mas *meta-problemática*, uma vez que o próprio questionante está perpetuamente envolvido pela própria questão»⁴⁹².

Ora, mesmo que seja este um tipo de formulação dificilmente compaginável com o imaginário anterior, a verdade é que «como sujeito e encenador da angústia existencial, como vida consciente da sua singularidade, Antero e o seu tão glosado drama espiritual aparentam-se à aventura metafísico-religiosa de Kierkegaard, mas de um Kierkegaard que não tivesse lutado face a face e até ao fundo com o espírito e a letra da filosofia de Hegel»⁴⁹³.

Repare-se que, ao mesmo tempo que evidencia a relação de parentesco entre as *aventuras espirituais* de Antero e de Kierkegaard, Eduardo Lourenço põe em relevo uma diferença essencial que separa os dois autores. Assim, refere-se ao autor das *Tendências* como alguém que não *experienciou*, pelos menos em moldes comparáveis ao dilema kierkegaardiano, os limites instituídos pelo sistema hegeliano. O mesmo não é dizer, evidentemente, que Antero não tenha conhecido, nem sequer longamente meditado sobre a filosofia de Hegel. Como afirma Joaquim de Carvalho, diversas concepções hegelianas vieram a revelar-se imprescindíveis na própria elaboração do pensamento anterior: tal influência é logo nítida «na poesia [datada de 1865] *À História*, na qual a história humana é considerada como desenvolvimento e realização da Ideia e cuja estrutura conceptual se filia em boa parte nas páginas que [Auguste] Vera intitulou *Introduction à la philosophie de l'histoire* (...). Não é talvez possível marcar com exactidão as páginas em que Antero deparou pela primeira vez com esta concepção hegeliana, de decisiva influência no processo mental do seu abandono do caminho da tradição e veio a ser um dos pilares fundamentais sobre que assentou

⁴⁹² *HI*, p. 95.

⁴⁹³ *ANI*, p. 100.

definitivamente a interpretação do acontecer histórico e a mundividência»⁴⁹⁴. A questão, ainda assim, reveste-se de contornos diversos.

O que, do nosso ponto de vista, não terá sido inteiramente nítido para Antero é que o projecto hegeliano, enquanto resposta – equivocada ou não, isso seria objecto de uma outra discussão – à *mais incoercível tentação humana* (a tentação do Absoluto) conduziu a Filosofia, pelo menos se esta for entendida em moldes por assim dizer *clássicos* – para uma espécie de ponto sem retorno. No fundo, seria quase possível dizer que o sistema hegeliano não é algo de substancialmente distinto daquilo a que Antero, na carta dirigida a Wilhelm Storck, chamou “o Norte para onde se inclina a divina bússola do espírito humano”. E isso, mesmo que tal proximidade não tenha sido propriamente visível aos olhos do nosso poeta-filósofo. Que motivos poderemos aventar para esse desencontro, que não retira, mesmo assim, *toda a* importância à genial intuição anterior? Quer dizer, o que faz com que Antero não tenha sido – como, de facto, o não foi – «um pensador que, a sério, possamos colocar naquele espaço – na verdade, rarefeito – onde figuram Platão, Aristóteles, S. Tomás, Descartes, Kant ou Hegel e, nos nossos tempos, Heidegger ou Wittgenstein»⁴⁹⁵?

Por muitas reservas que se possam avançar quanto à pertinência de classificações desta natureza, não deixa de ser sintomático que entre o *tempo de Antero* (ou se preferirmos, o *tempo* de Hegel que, recorde-se, morre onze anos antes do nascimento de Antero) e aquilo a que Eduardo Lourenço chama os “nossos tempos” uma essencial metamorfose tenha ocorrido. Não se trata de dizer, de um modo no mínimo estulto, que Heidegger ou Wittgenstein sejam autores de uma grandeza filosófica menor em relação aos outros filósofos citados. Trata-se, isso sim, de defender

⁴⁹⁴ JOAQUIM DE CARVALHO, “Evolução Espiritual de Antero”, op. cit., pp. 588-589. O professor de Coimbra não deixa de referir, neste mesmo estudo, que o conhecimento de que Antero dispunha do pensamento hegeliano se efectuara «mediante resumos de expositores, à cabeça dos quais avultam (...) os livros do filósofo italiano Auguste Vera.», Ibidem.

que quer eles, quer outros filósofos, digamos, *pós-hegelianos* reivindicam, num tom mais ou menos declarado, a ocupação de um lugar que é de certa forma *exterior* ao território tradicional do discurso filosófico. Ora, o que não deixa de ser curioso é que Antero, por um lado, parece ter logrado aperceber-se que o *seu* tempo era, por assim dizer, um tempo crepuscular e, por isso, não deixou de escrever, na carta acima referida, que morria *com a satisfação de ter entrevisto a direcção definitiva do pensamento europeu*. Todavia, ao mesmo tempo, e talvez seja este o verdadeiro dualismo que atravessa a sua figura, empenhou-se denodadamente em realizar o mais clássico dos propósitos da Filosofia.

O *échec* anterior talvez possa ter sido apenas um *heterónimo* do fracasso da própria Filosofia. Assim, «se fracasso existe – fracasso sublime – não resulta, no entanto, de ter pedido de mais [à Filosofia](...) – nunca se pede de mais... – mas de imaginar como a tendência geral do século o exigia, que a reflexão era da ordem da resposta, do resultado, e não da pergunta. De uma pergunta que nem é evidente que possa ser formulada»⁴⁹⁶. Nesse sentido, o *Antero-filósofo*, melhor seria dizer o *Antero-autor-de-textos-filosóficos*, é possível que não consiga escapar a uma certa *imagem de fracasso*, na medida em que procura convergir para um tipo de Filosofia que, num certo sentido, terá atingido, com o projecto hegeliano, a sua *direcção definitiva*.

Contudo, dizer o *Antero-autor-de-textos-filosóficos* está longe de esgotar a riqueza das implicações, também filosóficas, da produção intelectual anterioriana. Mesmo no que concerne à sua extensão, tais textos são, nas palavras de Eduardo Lourenço, «ao todo, pouca coisa, se deixamos de lado (...) os *Sonetos*, quer dizer, na minha perspectiva, *o essencial*»⁴⁹⁷. Porquê o essencial? Porque, como explicará o nosso ensaísta, «onde [Antero] foi realmente *filósofo*, se por isso se entende uma experiência

⁴⁹⁵ ANI, p. 85.

⁴⁹⁶ Id., *ib.*, p. 91.

radical de uma única vivência, a da *ausência de sentido para a existência desvinculada misteriosamente da confiança vital que lhe é inerente*, foi na expressão pensante que, em ritmo e visões fantásticas ou dolorosas, continua viva e actuante nos *Sonetos* e nos grandes poemas agónicos que Oliveira Martins subtraiu ao esquecimento»⁴⁹⁸.

Claro que, num certo sentido, dessa condição de *filósofo* – ainda assim, em moldes que se não coadunam com a Filosofia entendida como Saber Absoluto – o próprio Antero não esteve plenamente consciente, circunstância que, apesar de tudo, não hipoteca, nem de longe, a importância filosófica da sua produção poética. Na verdade, «por ser [Antero] seu autor, Unamuno o colocou ao lado de Senancour, de Leopardi, do mesmo Kierkegaard, entre os grandes expoentes do ‘sentimento trágico da vida’. O que a sua ambição reflexiva não lhe concedeu em plenitude, apesar da paixão e da elevação espiritual que encarnam, sem paralelo na nossa reflexão moderna, a sua extraordinária *imaginação especulativa* lhe ofereceu, aparentemente, sem esforço»⁴⁹⁹. Por tal suceder, não é evidentemente justo relegar os sonetos de Antero para uma espécie de *no man’s land*, fundamentando esse exílio por serem eles ou poesia com filosofia em excesso ou poesia ainda aquém do autenticamente filosófico.

A questão talvez possa ser colocada em termos diversos. Como observou pertinentemente o insuspeito Jorge de Sena, «Antero foi sempre demasiado filósofo (não no sentido profissional mas no originário da palavra) para o seu lirismo não ser contido pela sua exigência lógica, e demasiado poeta para não sofrer dolorosamente do vácuo entre a essência do pensar e o facto de ser-se um ser humano e não um puro espírito. De resto, *o seu tempo não lhe oferecia alimentos filosóficos que voltassem costas às causas últimas e se concentrassem na existência enquanto tal* (como de certo modo, e tendo morrido quando Antero tinha uma dúzia de anos, Kierkegaard fizera –

⁴⁹⁷ Id., *ib.*, p. 84.

⁴⁹⁸ Id., *ib.*, p. 101.

– mas décadas passariam antes do seu pensamento reverberar); e os anseios espirituais de Antero não podiam aceitar uma visão positivista ou simplesmente materialista que – para um homem da sua condição, educado numa longa tradição teológico-filosófica – minimizaria o ‘transcendente’»⁵⁰⁰.

Ora, o que apesar tudo Antero não sabe ainda – e, afinal, como lhe seria dado saber? – é que existe uma essencial desproporção entre a existência, na sua concreta opacidade, e um pensamento categorial que aspira a dizer sobre ela a última e derradeira palavra, como é o caso da Filosofia, entendida na sua aceção clássica, enquanto discurso das finalidades últimas do modo humano de ser no mundo, por exemplo.

O que Antero não poderia deixar de ignorar é que, se quisermos retomar a concepção explanada por Kierkegaard, *não se pode entender Abraão como se quer compreender Hegel*⁵⁰¹. Daí a dimensão flagrante do seu fracasso, o qual radica sobretudo em querer ver a Filosofia como o lugar originário das respostas apaziguadoras para o que há de essencialmente inextricável no âmago da existência humana.

Ainda assim, restam os *Sonetos* que, como vimos, são para Eduardo Lourenço o *essencial*. Neles, «Antero sublimou e, de algum modo, transcendeu o obstáculo, acaso fictício, que na ordem medusante da razão teórica lhe vedou o céu filosófico»⁵⁰². Não se trata, novamente, de querer atribuir à palavra poética virtualidades que lhe permitam chegar mais longe do que a já extenuada discursividade puramente filosófica que, de resto, talvez mais não tenha sido do que uma ficção que a Filosofia, para si mesma, foi

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

⁵⁰⁰ JORGE DE SENA, “Antero revisitado”, op. cit., p. 127 (sublinhado nosso).

⁵⁰¹ Recuperemos agora as palavras do pensador dinamarquês a que já fizemos referência em capítulo precedente: «quando me ponho a reflectir sobre Abraão, fico como que aniquilado. Dou-me conta, a cada momento, do paradoxo inaudito que é a substância da sua vida; a cada momento, sou repellido para trás e, apesar do seu apaixonado empenhamento, o meu pensamento não pode penetrar neste paradoxo por um milímetro que seja. Esforço-me o mais possível para descobrir uma saída e, de imediato, me vejo paralisado», SÖREN KIEKEGAARD, “Crainte et tremblement”, op. cit., p. 126.

⁵⁰² *ANI*, p. 101.

inventando ao longo da tradição. Como já anteriormente dissemos, quando abordámos as relações entre poesia e ontologia em Fernando Pessoa, não se trata de fazer substituir a Filosofia, e em particular a falência da discursividade lógica, por uma qualquer *verdade poética*, que se revestiria, por assim dizer, de uma pretensa superioridade ontológica.

Tratar-se-á, isso sim, de procurar permanecer atento à marca específica da palavra poética, ao mesmo tempo que se visa interpretar filosoficamente essa especificidade. É que, se o fizermos, será possível perceber que, ao fim e ao cabo, «como o verbo de outros poetas, aquele através do qual Antero plasmou o sentimento da sua absoluta perdição, de naufrago nas águas amargas da vida, tanto como o seu desejo imperioso de luz, parece relevar de uma ordem heterogénea à do *logos* que na Filosofia se explicita. Talvez seja mais aparente do que real, mais de forma que de fundo, aquela querela entre Poesia e Filosofia que já para Platão era uma antiga querela. Em todo o caso, se Antero não foi exactamente o que se entende por ‘filósofo’, o seu verbo enraíza naquela fonte enigmática, anterior ao Logos e que o Logos mesmo se propõe elucidar sem fim. Foi sua uma voz, a si mesma unida e desunida, onde o menos nomeável da nossa relação com o mundo, a vida, o bem e o mal, o nosso eu a si mesmo incógnito, se disse em letras de fogo a inacessível ou ausente Verdade, em si mesma repousada e eternamente opaca que todo o conceito visa e nenhum alcança»⁵⁰³.

É bem possível que o modo como esta voz incandescente tem sido reduzida a cinzas pela nossa “imaculada” e “ontologicamente feliz” cultura seja revelador de, pelo menos, uma coisa. O nosso congénito horror à tragédia apenas tornou mais trágicos os destinos de Antero, *filósofo* que foi capaz de ver que ficaria inédito para sempre.

⁵⁰³ ANI, p. 101-102.

VI

Socialismo e Ética

«O Socialismo é, antes de mais,
uma genealogia espiritual e ética.»,
EDUARDO LOURENÇO,
“Não tenho vergonha de *ser de esquerda*”

«A essência mesma da verdade Cristã
é a de relativizar o conjunto
da nossa experiência temporal.
A Política como absoluto
é o reino da morte.»,
EDUARDO LOURENÇO,
“Uma Cristã na Política e a Política Cristã”.

6.1. Socialismo e Utopia: a herança de Antero

Para aceder ao núcleo do pensamento político de Antero de Quental, gostaríamos de associar dois excertos em que é detectável uma similitude de tal modo notória com um dos grandes nomes da história da teoria do socialismo, Pierre Joseph Proudhon (Besançon, França 1809 – Paris, 1865), que seria descabido não a levarmos em linha de conta. Assim, escreveu Proudhon: «As revoluções são as manifestações sucessivas da *Justiça* na humanidade. (...)A revolução de há dezoito séculos chamava-se *Evangelho*... A *igualdade de todos os homens perante Deus*»⁵⁰⁴. Por outro lado, Antero terminou nestes exuberantes termos a sua Conferência na sala do *Casino Lisbonense*, na noite de 27 de Maio de 1871: «O Cristianismo foi a Revolução do mundo antigo: a Revolução não é mais do que o Cristianismo do mundo moderno»⁵⁰⁵. Esta proximidade, quase literal, entre as frases de Antero e de Proudhon, sendo evidentemente emblemática, não pode, ainda assim, conduzir-nos à tentação de perspectivar numa espécie de *osmose* o pensamento socialista dos dois autores⁵⁰⁶.

Tal equívoco radicaria sobretudo na incompreensão do que existe de indiscutivelmente singular no modo como Antero esboça a sua *leitura* do mundo e, em particular, da realidade social e política, tarefa que, como se facilmente compreenderá,

⁵⁰⁴ PROUDHON, *A Nova Sociedade*, Col. “Substância”, n.º 10, Porto, Edições Rés, s/d, trad. do francês de António Carlos Oliveira Dessa, pp. 181-182.

⁵⁰⁵ ANTERO DE QUENTAL, “Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos últimos três séculos”, *Prosas Sócio-Políticas* (Org. de JOEL SERRÃO), Col. “Pensamento Português”, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 296.

⁵⁰⁶ O que, por outro lado, não retira qualquer validade às leituras que, de um modo mais ou menos conseguido, procuraram pôr a claro as afinidades do pensamento sócio-político dos dois autores. Entre essas tentativas, entendemos dever destacar a realizada por Fernando Catroga que, em estudo já mencionado, realça ainda como Proudhon influi decisivamente na própria reflexão sobre o sentido da vida e da morte do poeta-filósofo açoriano: cf. FERNANDO CATROGA, *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*, op. cit., pp. 75-105. Uma outra referência deverá ser efectuada a um estudo em que a temática das relações entre o pensamento político dos dois autores é explícita e exaustivamente debatida: ACÍLIO ESTANQUEIRO ROCHA, “Proudhon e o socialismo anterior”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, n.º 48, 1991, pp. 349-374.

constituiria assunto que largamente excede o âmbito deste trabalho⁵⁰⁷. Mesmo assim, interessa-nos para já recensear, no modo muito específico como Antero configura teoricamente a *sua* ideia de socialismo, aspectos que nos permitam ajudar a colher elementos que estejam na raiz do próprio pensamento político de Eduardo Lourenço.

Com efeito, se, por um lado, é quase impossível desmentir a influência de Proudhon no *socialismo anteriano* – de resto, expressamente admitida pelo próprio Antero, por exemplo, na conhecida passagem da carta dirigida a Sebastião Magalhães Lima: «Há 8 anos que estudo Proudhon, e cada dia acho mais que aprender nele. Não me fala só à inteligência; fala-me a todas as minhas potências humanas»⁵⁰⁸ –, por outro lado, tal influxo provém «igualmente de outras fontes, dividido, partilhado, como o foi desde a juventude por todas as ideias capitais do seu tempo e preocupado, acima de tudo, com *interrogações que relevam mais da ordem filosófica ou religiosa* que do domínio propriamente *político* ou *social*»⁵⁰⁹. Como sublinhou Fernando Catroga, «a teoria e prática políticas de Antero serão mal compreendidas se não forem interpretadas à luz da sua metafísica»⁵¹⁰.

Ora, é curioso que, na própria leitura que Eduardo Lourenço esboça da forma peculiar de Antero conceber o *socialismo*, seja possível detectar como emergentes algumas das características que, de certo modo, constituem a *moldura* conceptual dentro da qual se irá configurar a sua própria ideia de *socialismo*. Se não, repare-se. «O utopismo de Antero é de essência *ética*: o socialismo toma a figura do futuro que se

⁵⁰⁷ Sobre o pensamento político de Antero, destaque-se ainda, e a mero título de exemplo: JOEL SERRÃO, “Génese e Estrutura do Pensamento Sócio-Político de Antero de Quental”, ANTERO DE QUENTAL, *Prosas Sócio-Políticas*, pp. 9-95; ANTÓNIO LOURO CARRILHO, *Antero de Quental e o socialismo. Subsídios para a compreensão do seu pensamento político*, Évora, 1985; FERNANDO PITEIRA SANTOS, “Antero de Quental e a política”, *Colóquio-Letras*, n.º 123-124, Lisboa, Janeiro-Junho de 1992, pp. 63-82; ÂNGELO RAPOSO MARQUES, *O Socialismo de Antero. Tentativa de Interpretação*, Coimbra, 1959; CÉSAR NOGUEIRA, *Antero de Quental. Esboço para a sua biografia político-social*, Lisboa, 1950.

⁵⁰⁸ ANTERO DE QUENTAL, *Cartas I (1852-1881)*, op. cit., p. 181.

⁵⁰⁹ *ANI*, p. 56 (sublinhado nosso).

aproxima, a nova Parusia, na medida em que exprime na ordem social a justiça ‘irmã da razão e do Amor’, uma Justiça que mesmo sob o manto histórico da injustiça e da opressão é a lei imanente da Evolução. O proletariado deve triunfar porque tem razão, exactamente como a Burguesia está já condenada pelas suas exacções, os seus abusos, o seu luxo e podridão moral. Pessimista, quando contempla o destino dos homens no espelho da Natureza, Antero torna-se ‘crente’ quase voluntarista ou fideísta quando pensa na subida da consciência – simultaneamente intelectual e moral – ao longo do calvário da História. Há em Antero, como em muitos portugueses da sua época (e depois), um padre que se ignora ou talvez nem isso»⁵¹¹.

Não se deve esquecer, todavia, que a este horizonte religioso, em que é possível detectar uma mundividência quase maniqueísta, irá acrescentar Antero uma dimensão pessoal. Mesmo assim, devemos registar que «o seu ‘utopismo’ socialista é, no fim de contas, um idealismo ético, singularmente puro e puritano, uma espécie de ‘pari’ de um novo género, destinado a conferir um sentido a uma História que de um ponto de vista científico e realista parece desprovido dele. Este voluntarismo aproxima Antero da atitude que designamos hoje como ‘esquerdista’, ‘gauchista’ e talvez não seja por acaso que nos arraiais do esquerdismo ocidental encontramos tantos homens oriundos do militantismo cristão»⁵¹².

Em nosso entender, nada nesta porventura excessivamente longa descrição do socialismo de Antero deverá ser menosprezado. Em primeiro lugar, a *duplicidade* (ou se se quiser, a contradição) entre o que poderíamos chamar o plano existencial e o plano histórico-político que atravessa a figura e o pensamento anterianos. De facto, como pretender conciliar, senão num registo por assim dizer *fideísta*, a inapagável opacidade

⁵¹⁰ FERNANDO CATROGA, “Política, História e Revolução em Antero de Quental”, *Revista de História das Ideias*, vol. 13, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, p. 7.

⁵¹¹ ANI, p. 58.

⁵¹² *Ibidem*.

que irradia de uma existência incompreensível e a esperança numa irreversível marcha triunfal da Razão histórica? Por outro lado, qualquer perspectiva utopista da História radica numa espécie de postulado ético. O próprio conceito de Revolução, na justa medida em que desempenha o papel de Ideia reguladora (até numa acepção próxima à do sentido que lhe é conferido pelo pensamento kantiano) e que, por isso, se não deixa converter em momento deterministicamente imposto por uma *leitura científica* da História, obedece a um desígnio moral. Ainda assim, é imprescindível registar que esta distinção entre uma leitura moralizante (por exemplo, de tipo proudhoniano) e uma leitura científica da História (por exemplo, de tipo marxista) não autoriza a que se veja ambas como absolutamente irredutíveis. Como sublinha Eduardo Lourenço, «todos os movimentos de carácter socialista do século XIX (digo bem, *todos...*) contêm uma componente utópica»⁵¹³. E isso mesmo que aqueles que sempre se reclamaram do socialismo fundado numa *leitura científica* da História tenham sempre recusado, com uma veemência indisfarçável, o epíteto de utopismo.

⁵¹³ Id., *ib.*, p. 57. Saliente-se que acerca da natureza utópica do próprio marxismo, Eduardo Lourenço virá a precisar o seu ponto de vista, numa entrevista concedida por ocasião do centenário da morte do autor de *O Capital*: «Não tem sentido falar de utopia no vocabulário marxista, que se pretende uma compreensão não utópica. Mas, *dado que da leitura marxista da história resulta a proposição de que a história será um dia resolvida pelo triunfo do proletariado* (iniciando-se então a verdadeira história humana, já que tudo o anterior não seria mais do que uma pré-história), *nesse sentido o marxismo é uma utopia*, e perante as condições reais da actualidade, uma ideologia nefasta.», EDUARDO LOURENÇO, “O marxismo está simultaneamente vivo e morto”, entrevista por Augusto M. Seabra e João Carlos Espada, *Expresso-Revista*, Lisboa, 5/III/1983, p. 29 (sublinhado nosso).

A esse respeito, julgamos igualmente importantes as declarações prestadas pelo nosso ensaísta numa outra entrevista publicada em 1980: «Eu, no sentido próprio, nunca fui marxista. Se bem que tenha acompanhado sempre com uma grande atenção a problemática marxista, porque a minha geração foi a primeira que, a nível estudantil e a nível universitário, se polarizou em referência ao marxismo, mais ou menos complexo, mais ou menos dogmático (...). Os meus companheiros de geração, muitos deles são pessoas marcadas pelas leituras marxistas, menos talvez ao nível da pura ideologia que, como é aliás costume em Portugal, através da tradução literária ou poética da visão marxista do mundo, daquilo que depois se veio a chamar o “neo-realismo”. Eu sou amigo, era amigo, de muitos deles, hoje célebres escritores (que aliás sabem bem o que eu penso desta questão) (...). Para mim, que os meus amigos intitulavam, e ainda intitulam, penso eu, de metafísico, para mim é mas é o marxismo, e não eu, que me aparece traduzido como metafísica.», EDUARDO LOURENÇO, “Ser Radical. Esboço para uma meditação autobiográfica”, entrevista por Mário Baptista Coelho, *Raiz e Utopia*, n.º 13-16, Lisboa, 1980, p. 98. De referir que excertos desta entrevista foram posteriormente publicados sob o título seguinte: “Nunca fui propriamente marxista”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 11/IV/1981, pp. 24-25.

De resto, poderá ser essa uma das várias razões que ajudem a compreender e a justificar «a desconfiança e até a má vontade que mais tarde a ortodoxia marxista [portuguesa] lhe manifestará [a Antero], não apenas no plano ideológico e político, como até no literário»⁵¹⁴. —

Às relações entre marxismo e utopismo ético dedicaremos um pouco mais à frente a nossa atenção. Por agora, retornemos ao postulado ético-moral que é, por assim dizer, requerido pela Ideia de Revolução. Para tal, comecemos por nos ocupar, antes de mais, de um texto que Eduardo Lourenço, em período de plena *euforia revolucionária*, publicou com um título que, no entender do próprio autor, evocava um conceito que ostentava na altura «um relento suspeito»⁵¹⁵: “Socialismo e Ética”, artigo publicado na revista *Opção*, no mês de Maio de 1976. A suspeição adensava-se porventura com o vínculo que o conceito de *ética* intentava estabelecer com a noção de socialismo, termo que, esse sim, no contexto português dessa época, facilmente poderia passar por quase inequívoco. Contudo, para Eduardo Lourenço, revela-se significativo que, nesse mesmo contexto, qualquer coisa de dissonante tivesse podido sobressair. Assim, uma carta, que é também um apelo, redigida por Maria Barroso, figura emblemática na sua dupla condição de personalidade e de actriz⁵¹⁶, «em favor de um resistente angolano ameaçado de morte»⁵¹⁷ constituiu o pretexto para Eduardo Lourenço, nesse artigo da revista *Opção*, pôr em cena o drama clássico que representa a sempiterna questão dos meios e dos fins⁵¹⁸.

⁵¹⁴ ANI, pp. 58-59.

⁵¹⁵ CM, p. 15.

⁵¹⁶ Não resistimos a invocar o retrato ímpar esboçado por Eduardo Lourenço desta figura que personifica como poucas outras uma espécie de militância que se desenvolve no interior do horizonte do que poderíamos chamar *socialismo cristão*: «Para a nossa geração, Maria Barroso é a lembrança de uma frágil Antígona ibérica enclaustrada entre os muros brancos da *Casa de Bernarda Alba*. A vida deu-lhe ensejo de transpor do palco para a cena, sem artificios da opressão humana, o seu puro grito de heroína habitada pela revolta e pela paixão da liberdade.», Id., *ib.*, p. 14.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ Acerca desta temática, que nos seja permitido lembrar novamente Albert Camus que, numa lucidez que quase pode parecer que roça a crueldade, interrogou assim os limites que distinguem o

Trata-se, como é bom de ver, de uma questão que não pode deixar de implicar um posicionamento ético. Essa obrigatoriedade de responder *eticamente* se, por um lado, compromete qualquer acção humana digna desse nome, por outro, encontra-se inextricavelmente associada ao ponto de vista ideológico perfilhado por alguém que afirma: «O Socialismo – seria melhor dizer, ‘os socialismos’ – é uma concepção da sociedade que *subordina o poder económico ao poder político* e faz deste a expressão efectiva da vontade popular democraticamente expressa»⁵¹⁹. Ou seja, na exacta medida em que implica «a tradução prática e histórica da (...) exigência de liberdade»⁵²⁰, o socialismo, tal como é preconizado por Eduardo Lourenço, não pode nunca repelir a sua dimensão ética.

Torna-se possível que, ao convocar a ética, *esta ideia de socialismo* venha a ser alvo de imprecizações de diversa índole. Foi realmente isso o que se passou. Uma dessas contestações pôde mesmo vir a falar em *socialismo impuro*, como parece ter sucedido por ocasião de uma vigorosa, embora sempre amigável, polémica que veio opor Eduardo Lourenço a um dos seus melhores e mais atentos leitores, Eduardo Prado Coelho. Claro que se trata de um diálogo fortemente *datado* (estávamos no Verão de 1976), tanto mais que as posições de ambos, mas sobretudo as defendidas por Eduardo Prado Coelho, se foram distanciando daquilo que hoje podemos recensear nesses textos, cuja significação, mesmo assim, continua a transcender os limites das suas circunstâncias. Todavia, interessa-nos em especial o modo como, na sequência desse debate, Eduardo Lourenço vai desenvolver uma muito específica concepção de socialismo.

homem revoltado do homem revolucionário: «O fim justifica os meios? É possível. Mas quem justificará o fim? A esta pergunta que o pensamento histórico deixa em suspenso, responde a revolta: os meios.», ALBERT CAMUS, *O Homem Revoltado*, Col. “Autores de Sempre”, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, trad. do francês de Virgínia Motta, p. 394.

⁵¹⁹ *CMSF*, p. 13 (sublinhado nosso).

⁵²⁰ *Ibidem*.

6.2. Do Socialismo e de como avaliar o seu grau de pureza

Recordemos, então, os termos dessa discussão assinalando, em primeiro lugar, o que é dito num artigo de Eduardo Lourenço: «Mal tinha posto os pés em Lisboa dei com uma referência sua [de Eduardo Prado Coelho] ao *socialismo impuro*. Isso que assim rotula é o socialismo de muita gente, é igualmente o meu. Sei e compreendo que não seja o seu, ao qual, sem dúvida por contraste, reservará o epíteto de *puro*. Diziam velhos teólogos que a pureza só se encontrava no céu e no inferno. Não tenho a certeza 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. Quanto a mim reivindico altamente a *impureza* do socialismo como característica essencial de uma visão ideológica política e social que se inscreve nos limites do conhecimento verificável e *rectificável* e não entre as postulações dogmatizadas de um pensamento de génio traído»⁵²¹.

E Eduardo Lourenço prossegue, após referir-se a alguns exemplos da história política (e em especial ao que se passou em alguns regimes que se inspiraram no ideário do marxismo-leninismo) do século XX, num diagnóstico a que o tempo parece ter vindo a conferir ainda maior pertinência, designadamente com os acontecimentos ocorridos nos finais da década de Oitenta, afirmando: «Não ignoro que este sentimento íntimo de relatividade do poder teórico (e igualmente prático) contribui para dar ao

⁵²¹ FNE, p. 122. Refira-se que este é um artigo inicialmente publicado em *Jornal Novo*, Lisboa, 26/VII/1975, com o título “Socialismo Impuro. Carta aberta a Eduardo Prado Coelho”. Posteriormente foi também reimpresso in CÉSAR OLIVEIRA, EDUARDO LOURENÇO e EDUARDO PRADO COELHO, *A Crise da Revolução*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, s/d [1976?], pp. 23-77.

Acerca do par conceptual pureza e impureza, que nos seja permitido recuperar uma passagem de um dos primeiros estudos de Eduardo Lourenço, ao qual já nos referimos aliás, e onde podemos encontrar o que se segue: «Morais da pura necessidade ou da pura liberdade, as de Espinosa ou Sartre, (que em última análise se tocam) têm uma grandeza real e são efectivamente as exigentes morais dos domingos humanos. Mas nós somos dos domingos e dos vulgares dias. Situados como somos, toda a pureza nos aparece cercada por um halo de suspeição. O terror, dizia Hegel, é a moral de Kant posta em prática e quem conhece a biografia de Maximiliano Robespierre sente-se inclinado a justificar a blague. Como não

socialismo ‘impuro’ que defendo uma *fragilidade teórica* e por conseguinte uma certa e inevitável ambivalência prática que o desvantaja em relação ao socialismo historicamente dogmático que rege os destinos dos paraísos democráticos chamados União Soviética ou Checoslováquia. A ausência de um Marx ou de um representante criador do mesmo marxismo ao serviço do projecto de socialismo tal como o conceito e desejo, constitui efectivamente um *handicap* do socialismo mundial não dogmático. Mas ao fim e ao cabo prefiro essa fragilidade acaso congénita do socialismo *impuro* que o império de violência teórica e logo prática que em função da célebre crítica da *liberdade formal* enterrou numa vala comum, com milhões de mortos a liberdade realíssima de uma parte imensa da humanidade»⁵²².

Mesmo que se conceda que alguma contundência (quase a fazer recordar algumas passagens de Aleksandr Soljenitsyn) se possa explicar pelo contexto de uma polémica já de si situada num contexto polémico; mesmo que, como em qualquer discussão desta natureza, haja excessos de parte a parte no modo como os contendores lêem o seu interlocutor, o que frequentemente conduz os polemistas a entrar num registo quase caricatural das perspectivas adversas, a verdade é que uma decisiva linha de fronteira parece ser traçada com indiscutível nitidez. O socialismo, tal como Eduardo Lourenço o concebe – e nessa concepção é também possível descortinar alguns elementos que são, de certo modo, herdeiros do socialismo anterior – compreende uma matriz que releva não só do plano ético-moral mas até, bem vistas as coisas, de uma certa visão do próprio Cristianismo.

Daí não é possível inferir, contudo, que no mesmo lance em que se acentua essa vertente ética e *cristã* do *seu* socialismo, Eduardo Lourenço relegue para plano de

estamos longe de crer que Torquemada é um mártir a quem não cortaram a cabeça a tempo.», *LRS*, p. 63 (sublinhado nosso).

⁵²² *FNE*, p. 123.

inferior importância o contributo, simultaneamente teórico e prático, do marxismo⁵²³. O que se encontra em jogo provém de uma outra ordem de questões. Visa-se, por um lado, pôr a claro que nenhuma teoria explicativa da realidade se pode pretender impermeável a uma determinada configuração axiológica: não existem explicações cientificamente puras⁵²⁴. Por outro lado, trata-se de assinalar o vínculo indesmentível que une uma

⁵²³ De resto, é o próprio Eduardo Prado Coelho quem explicitamente situa os autores da obra *A Crise da Revolução* como sendo indissociáveis da problemática decorrente do próprio trabalho teórico que encontra as suas raízes também em Marx. [Abramos um parêntesis para esclarecer o seguinte: pensamos não estar a incorrer num equívoco quando atribuímos o texto introdutório do livro *A Crise da Revolução* a Eduardo Prado Coelho. Com efeito, embora se trate de um texto não assinado, o modo como explicitamente nomeia os outros dois co-autores (ao mesmo tempo que fala de si apenas na primeira pessoa) e o próprio conteúdo e o estilo da sua escrita, levam-nos a pensar que seja ele o autor desta e vários títulos curiosa introdução.] Com efeito, ao procurar o denominador comum aos três ensaístas, Eduardo Prado Coelho interroga-se: «Autores marxistas? – perguntarão alguns inquietos e zelosos. Responderei que teólogos não. Mas que também aí alguma coisa em comum se poderá encontrar. Se por marxismo entendermos o peso morto de referências filosóficas e históricas mecanicamente utilizadas como irrefutáveis legitimações das mais diversas e contraditórias práticas políticas, então de marxismo nada aqui se vislumbra. Mas, se do marxismo temos outro entendimento, e se das suas armas outro uso fazemos, lícito será afirmarmos que, de uma forma ou de outra, os textos aqui reunidos pertencem a autores que se movem no interior do marxismo, sem por isso excluírem, antes requisitando, a implicação dialéctica de outros pontos de vista, de outros pontos de apoio: sejam as várias figuras livremente assumidas pela experiência de revolta (como ressalta em César Oliveira), sejam os discursos e práticas teóricas que fazem do marxismo apenas uma rampa para outros vãos onde a ideia de revolução permanece mas por vezes se volta contra as materializações históricas, e até teóricas, que o marxismo foi encenando até aos nossos dias (caso de Eduardo Lourenço, e creio que o meu).», EDUARDO PRADO COELHO (?), “Introdução”, *A Crise da Revolução*, op. cit., pp. 8-9.

Sublinhe-se em jeito de remate que, aos olhos de Eduardo Prado Coelho, parece ser mais relevante o que o aproxima de Eduardo Lourenço do que aquilo que os poderia afastar. Desde logo, porque o primeiro não se consegue rever na imagem delineada pelo segundo do que possa ser o *socialismo puro*. Assim, escreverá mais tarde: «O meu amigo não chegou a ler, nem decerto estaria em Lisboa, o meu primeiro texto sobre o ‘socialismo impuro’ – e dele apenas tomou conhecimento, creio, através da referência que o *Jornal Novo* lhe fez, citando o título, aludindo a crítica ao P[artido] S[ocialista] e nele vendo um elo de uma estratégia de entendimentos entre o P[artido] C[omunista] e outros grupos de extrema-esquerda (...). Das críticas reais ao PS e da referência ao título extrai o meu amigo uma conclusão (...): que eu defendia o ‘socialismo puro’ do PC contra o “socialismo impuro” do PS... *Acontece, no entanto, que as purezas nunca me fascinaram*, e o meu artigo propunha coisas diferentes: eu defendia o socialismo impuro no reconhecimento da crescente alternativa entre o puro fascismo e o socialismo impuro. O que invalida grande parte da sua argumentação.», Id., *ib.*, p. 32.

Ora, mesmo que concedamos que grande parte da argumentação fica invalidada, pelo menos na medida em que a procura dirigir especificamente ao seu interlocutor, a verdade é que os esclarecimentos de Eduardo Lourenço, apesar de terem origem num possível equívoco, têm, aos nossos olhos, inegável pertinência intrínseca, pelo que achámos por bem a eles retornar.

⁵²⁴ Consideramos extremamente pertinente a posição manifestada por Maria Carmelita Homem de Sousa acerca desta temática: «é vulgar em certos meios ditos oficialmente marxistas uma atitude de aberto maniqueísmo que se revela, de modo evidente, na forma de interpretar o pensamento de Marx (...). Cremos que não bastará dizer que o marxismo é um ‘socialismo científico’ expurgado de toda e qualquer ideologia, exorcizado para todo o sempre de possíveis infiltrações axiológicas. Esta asserção parece-nos inadequada porque, em última instância, tudo quanto é dito ou pensado deve ser testado pela prática histórica, sob pena de se transformar em estéril apriorismo.», MARIA CARMELITA HOMEM DE SOUSA, *O Sim e o Não. Fragmentos para uma Teoria da Alienação*, Série “Estudos Sociais e Filosóficos”, n.º 14, Porto, Brasília Editora, 1979, p. 24.

certa ideia de socialismo a um enquadramento ético que permanentemente justifica os seus postulados teóricos. Daí resultará a sua *impureza* que, embora possa vir a debilitar a sua robustez teórica (ou se se preferir *dogmática*), nem por isso faz desaparecer o seu desejo militante e transformador de uma realidade social que é, desde logo, intolerável por se fundar na injustiça.

Deste modo, escreve Eduardo Lourenço: «não é possível acção alguma sem referência ética. E muito menos um combate socialista que não seja simultânea e imperativamente um combate ético, uma luta por uma nova imagem dos homens, por uma sociedade capaz de transcender positivamente os valores desviados mas jamais esquecidos que têm guiado a aventura da nossa humanização precária e perecível»⁵²⁵.

Dir-se-ia que este é um socialismo cujos fins permanentemente se refundam numa prática histórica e política que, a cada momento, exige novas respostas. Contudo, objectar-se-á, não existe o perigo de esse tal socialismo se converter num cego e interesseiro *tacticismo*? A resposta chega-nos com prontidão: «O imperativo político em termos revolucionários supõe *um imperativo ético, e só tem sentido através dele*. Isto significa que *ninguém o pode impor 'de fora', como aliás Kant e o cristianismo o ensinam*, mas que é a descoberta, a criação, a invenção do agente humano enquanto livre agente da sua intérmina liberdade»⁵²⁶.

Claro que, ao ancorar a sua concepção de socialismo nesta espécie de problemática ético-moral, Eduardo Lourenço se distancia do paradigma dominante de

Registe-se, no entanto, que esta perspetivação das relações entre a esfera da ciência e a da axiologia não acarreta qualquer rejeição da busca de rigor e de objectividade que deve caracterizar qualquer investigação científica. Com efeito, se é certo que «os objectivos da investigação científica são sempre meta-científicos e inserem-se necessariamente na estrutura e dinamismo da sociedade em que se processa essa actividade teórica (...). [Tal] ponto de vista não exclui, segundo cremos, a possibilidade de um conhecimento científico 'objectivo' acerca da realidade, visto que a determinação sócio-histórica de toda a actividade cognoscitiva não é um obstáculo à sua objectividade relativa. Será, isso sim, bloqueamento decisivo à possibilidade de uma objectividade absoluta.», Id., *ib.*, p. 25.

⁵²⁵ CM, p. 15.

⁵²⁶ *Ibidem* (sublinhado nosso).

uma certa reflexão política de raiz marxista. Tal circunstância suscita algumas discordâncias e talvez outros tantos equívocos.

Maria Manuela Cruzeiro, por exemplo, defende a tese segundo a qual «Eduardo Lourenço não analisa teoricamente o marxismo, mas sim ou o marxismo vulgar, que em última instância e paradoxalmente é aquilo que é exterior ao marxismo (Gulag, o estalinismo, o capitalismo de estado), ou então o neo-realismo que, como se sabe, assenta numa postura essencialmente ética (...) [pelo que] as suas [de Eduardo Lourenço] reservas teóricas não ultrapassam uma certa vulgata anti-marxista»⁵²⁷. Por seu turno, Henrique Meireles, num extenso e muito documentado – mas que, apesar disso, não deixa de nos suscitar imensas reticências – ensaio que dedicou ao que chama *poética política* da esquerda portuguesa, vai bastante mais longe, declarando que «é sobre o *desconhecimento* da teoria marxista, ou, o que é o mesmo, é sobre a redução de *todo* o marxismo, ao *marxismo histórico* produzido pelo estalinismo e ao subsequente ‘socialismo real’, que Eduardo Lourenço *funda* determinada atitude política, atitude heterodoxa, a *heterodoxia*, e é sobre essa *redução*, ou melhor, é sobre essa *metonímia* que o ‘espírito da heterodoxia’ se torna *crítico* do marxismo»⁵²⁸.

⁵²⁷ MARIA MANUELA CRUZEIRO, *Eduardo Lourenço. O regresso do Corifeu*, op. cit., p. 99.

⁵²⁸ HENRIQUE MEIRELES, “Marxismo e Heterodoxia em Portugal (Sobre a *poética política* da Esquerda Portuguesa)”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, n.º 468/9, Lisboa, Setembro-Dezembro 1986, p. 38. Entre outras objecções, Henrique Meireles defende, por exemplo, que em Eduardo Lourenço «a crítica ao marxismo – crítica, de resto, de *fundo* neokantiano –, é noutra contexto, praticamente, a crítica feita em 1940 por K[arl] Popper à dialéctica marxista (...), e que (...) repete em *The poverty of historicism* (1944, 1945) e na *Open society and its enemies* (1945)», Id., *ib.*, p. 37.

Ora, não deixa de ser curioso que, na página seguinte do mesmo ensaio, o autor reconheça que: «não se pode dizer que estas teses de Eduardo Lourenço não sejam *pensadas*: provêm de *Heterodoxia I* [de 1949], são ‘repetidas’ em *Heterodoxia II* (1967), e são radicalizadas e transpostas para o plano da prática política teórica em 1983.», Id., *ib.*, p. 38. Sublinhe-se que o ano de 1983 é convocado para este contexto argumentativo, porque Henrique Meireles, neste mesmo ensaio, procura debater grande parte das teses que encontra em “Marx ou o cavaleiro de Ariosto. No centenário da morte de Karl Marx”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 29/III/1983, pp. 2-3 (MCA).

Quanto à alegada influência do pensamento político de Karl Popper (designadamente da sua crítica ao marxismo), repare-se no que Eduardo Lourenço diz acerca de *A sociedade Aberta e os seus inimigos* e do seu autor: «Em primeiro lugar, quero esclarecer que não tenho grande familiaridade com a obra de Popper. Li-a de uma maneira pouca expressiva e já numa altura em que não estava atento ao mundo filosófico enquanto tal, mas voltado para a literatura e para a crítica literária. Por outro lado, pelo tipo de formação que recebi, a obra de Popper não representou para mim essa espécie de surpresa ou impacto que parece ter tido como figura de referência universal na teoria gnoseológica e no conhecimento

Seria no mínimo fastidioso analisar passo a passo toda a sequência de argumentos mobilizada por Henrique Meireles. Com efeito, talvez seja por agora suficiente indicar a conclusão com que o seu ensaio encerra, dizendo que «o ‘socialismo ético’ da heterodoxia portuguesa (E. Lourenço) é, neste sentido, impossível, porque os pressupostos ético-morais, os valores que fundam a crítica da sociedade portuguesa, são os *mesmos* que fundam a sua manutenção. Donde a ‘ideologia heterodoxa’ ser uma ideologia da conservação porque não produz *novos mitos*»⁵²⁹. Em que dados se baseia Henrique Meireles para, por um lado, falar em *ideologia heterodoxa* e, por outro, imputar-lhe a responsabilidade de ser cúmplice do *status quo* social que quer (ou diz querer) ultrapassar por via da crítica? Estamos convencidos – e julgamos ter já avançado alguns dos motivos para sustentar minimamente esse convencimento⁵³⁰ – que defender a tese segundo a qual (a ideia de socialismo de) Eduardo Lourenço se apoia numa concepção de liberdade de natureza abstracta é, desde logo, incorrer num clamoroso mal-entendido. Por isso, será sempre pelo menos forçado dizer-se que «a liberdade de que fala a heterodoxia portuguesa é a liberdade da ‘realidade humana’ (Heidegger, Sartre, etc.), a liberdade do homem abstracto, que tem por contrário imediato e empírico a liberdade efectiva existente na sociedade civil – de que falava

científico (...). [Por outro lado] toda a crítica do historicismo, do relativismo, do niilismo, outros pensadores a fizeram – ou paralela ou anteriormente a Popper. (...) O que é interessante é que Popper tem uma qualidade extraordinária de simular uma espécie de ingenuidade – o que também não é novo, basta pensarmos na tradição socrática –, de maneira a que os problemas se ponham da forma mais comezinha possível.», EDUARDO LOURENÇO; DIOGO FREITAS DO AMARAL, “O que é o regresso da história?”, entrevista por Teresa de Sousa e Carlos Câmara Leme, Suplemento *Ideias de Público*, Lisboa, 8/1/1994, p. III. Independentemente da posição que sobre elas se possa ter, a verdade é que estas considerações de Eduardo Lourenço sobre Popper valem como um desmentido documental da crítica de seguidismo que Henrique Meireles dirige ao autor de *O Labirinto da Saudade*. Contudo, pensamos que existem outras razões, a nosso ver mais substantivas, que retiram acutilância a essa imprecisão. Por isso, a ela voltaremos mais adiante.

⁵²⁹ HENRIQUE MEIRELES, “Marxismo e Heterodoxia em Portugal (Sobre a *poética política* da Esquerda Portuguesa)”, op. cit. p. 73.

⁵³⁰ Cf. a distinção que Eduardo Lourenço efectua entre uma concepção abstracta de liberdade e a noção de liberdade como realidade situada, problemática à qual dedicámos a nossa atenção no primeiro capítulo do presente trabalho.

Marx nos *Manuscritos* e na *Sagrada Família*»⁵³¹. Ora, é bem provável que esta não seja exactamente a melhor forma de tornar inteligíveis os limites que Eduardo Lourenço pretende ter descortinado, desde o primeiro volume de *Heterodoxia*, nas explicações de natureza *absolutista* de tipo hegeliano ou marxista.

O *equivoco* de tais teorias *omniscientes*, no entender do nosso jovem professor de Coimbra, muito marcado pelas leituras kierkegaardianas (e também, como já vimos, por Fernando Pessoa), radicava precisamente no não-lugar que aquelas eram obrigadas a destinar a cada indivíduo, na sua irredutível concretude. Daí que seja possível ler sem grande escândalo estas observações – a que, de resto, já fizemos referência anteriormente – na segunda versão de um texto que começou por ser redigido como dissertação de licenciatura (1945): «embora opostas, a concepção hegeliana do mundo e a concepção marxista, em obediência à inelutável lei dialéctica que elas próprias foram as primeiras a explicar, reservam à situação humana o mesmo modo de existência. Esse modo de existência depende numa e noutra duma única relação: a da realidade absoluta com uma das suas manifestações, o ser humano»⁵³².

Ora, bem vistas as coisas, entre 1949 e a década que assistiu, com uma perplexidade ainda hoje não completamente inteligível, ao desmoronar do *muro de Berlim*, o que terá mudado de essencial na leitura que Eduardo Lourenço efectua do marxismo? Assim, depois de sublinhar que «o facto mesmo de não ter escapado, culturalmente, à Ideologia, de que pensava ser o discurso transparente, significa já que o

⁵³¹ HENRIQUE MEIRELES, “Marxismo e Heterodoxia em Portugal (Sobre a *poética política* da Esquerda Portuguesa)”, op. cit., p. 62. De passagem, devemos afirmar que algumas imprecisões terminológicas (o que se entende por *liberdade da realidade humana* em Heidegger, por exemplo?) de que este texto dá mostras só se podem justificar por alguma contundência própria de um artigo ostensivamente provocador. Apenas assim se podem explicar, para além disso, alguns excessos que chegam por vezes a roçar a deselegância intelectual. É o caso da insistência com que se procura identificar a figura de Eduardo Lourenço com a de um pensador – «um *clerc* prestigiado» (p. 39) como se chega a afirmar com algum desdém irónico – profundamente marcada por um ideário cristão. Crítica a nosso ver despropositada, quanto mais não seja porque infundada.

⁵³² *HI*, p. 89.

marxismo não evoluiu segundo a sua letra»⁵³³, Eduardo Lourenço detém-se sobre a possibilidade desse *desvio* estar ou não inscrito nos próprios textos de Marx. Não se trata, diga-se desde já, de *julgar* o autor de *O Capital* pelas leituras que a sua filosofia suscitou, isto é, não se trata de reduzir a filosofia de Marx àquilo a que Maria Manuela Cruzeiro chama o *marxismo vulgar*. Pelo contrário, «a única questão interessante – e que não é só de hoje – é a de saber se o marxismo ficou imune do pecado original *metafísico* (e suas consequências) que imputou a todas as doutrinas anteriores à sua, ou se, ao contrário, essa mesma pretensão não o deixou prisioneiro desse demónio filosófico»⁵³⁴.

Por outras palavras, será que, ao pretender criticar toda a tradição filosófica ocidental a partir de um lugar que *supostamente* lhe seria exterior, Marx não está a redigir o mais clássico dos gestos filosóficos? Não é possível deixar passar em claro a afirmação de um autor como Louis Althusser, que, recorde-se, sempre reivindicou o estatuto *puramente científico* do marxismo, segundo a qual «nós encontramos em Marx: (...) uma concepção não hegeliana da *história*; (...) uma concepção não hegeliana da *estrutura social* (...); uma concepção não hegeliana da *dialéctica*»⁵³⁵. Mas, o que Althusser não deixa também de assinalar é que «Marx transformou a *dialéctica* hegeliana, mas ele deve a Hegel esta dádiva capital: a *ideia da dialéctica*»⁵³⁶. Ou seja, como pôde escrever Eduardo Lourenço, «Marx desejou colocar sobre os seus naturais fundamentos o idealismo de Hegel, a sua visão da História, substituindo ao seu conteúdo mistificado a leitura apropriada, de inspiração ‘materialista’ desse conteúdo. Mas, na realidade, salvaguardou *a forma* (a celebrada Dialéctica), e com ela, a essência

⁵³³ MCA, p. 2.

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ LOUIS ALTHUSSER, “Sobre a relação entre Marx e Hegel”, *A Transformação da Filosofia seguido de Marx e Lênine perante Hegel*, Col. “Teoria”, n.º 47, Lisboa, Editorial Estampa, 1981, trad. do francês de João Araújo, p. 77.

⁵³⁶ *Id.*, *ib.*, p. 79.

mesma desse conteúdo. (...) [Portanto] o essencial é que Marx partilhe com Hegel a mesma convicção da *racionalidade intrínseca do real* e do poder da Dialéctica para tornar transparente essa inteligibilidade postulada»⁵³⁷. Dir-se-ia que se, por um lado, «o que Antero sempre esperou e pediu à Filosofia foi aquilo que *nem* à religião *se pede*»⁵³⁸, por outro lado, o que Marx sempre esperou e pediu à Dialéctica foi aquilo que *nem* à Filosofia *se pede*. Como escreveu modelarmente Kostas Axelos, «o pensamento filosófico de Marx constitui uma filosofia anti-filosófica que quer superar (*dépasser*) a filosofia como filosofia»⁵³⁹.

Posto isto, como continuar a pretender que o autor de *O Complexo de Marx* menospreze a importância, quer teórica, quer prática do marxismo? Leiamos “Marx ou o cavaleiro de Ariosto” até ao fim e com a devida atenção: «O carácter *metafísico* da visão marxista (por mais que pese a L. Althusser que como poucos lhe acentuou o carácter ‘científico’), a fragilidade teórica dos seus princípios gnoseológicos, em particular a sua teoria da Dialéctica como discurso da transparência lógica, em nada alteram *a realidade do marxismo como mito cultural, político e revolucionário*. A sua não-evidência teórica é largamente compensada pela sua sobrevivência e eficácia enquanto referência passional e ideológica suscitadora de sentido e devoção militante para milhões de homens, de nações, raças, tradições as mais opostas. *Como o Cristianismo de que se desejou a crítica radical e a verdade social reposta, o marxismo pode conviver perfeitamente com o seu teologismo discursivo sem que isso afecte, no imediato, o seu fascínio subversivo*.

⁵³⁷ MCA, p. 2. Sobre este ponto afigura-se-nos particularmente interessante a perspectiva, não isenta de críticas aliás, que Eduardo Lourenço apresenta sobre a incapacidade que o marxismo manifesta para dialogar com a psicanálise: «O marxismo não se aventurou nesse género de experiências e de leitura da realidade social. Efectivamente, *não há lugar nele para tudo o que reza do não-racional, do inconsciente. Para essas questões, o marxismo não tem resposta.*», EDUARDO LOURENÇO, “O marxismo está simultaneamente vivo e morto”, op. cit., p. 29 (sublinhado nosso).

⁵³⁸ ANI, p. 91.

Na realidade e paradoxalmente, é o que nele há de *utópico* (interpretação mítica da origem da sociedade, papel messiânico do proletariado, esquematismo ou maniqueísmo da inegável luta de classes, crença no triunfo fatal do comunismo enquanto fim da pré-história humana que lhe assegura o papel de referência e de instrumento revolucionário. *Principalmente – e isto é capital – nas culturas de forte impregnação religiosa e de pensamento teológico dogmático*)⁵⁴⁰. Talvez esta interpretação de que, enquanto utopia messiânica, o marxismo encontra um terreno mais fértil nas culturas mais dogmaticamente religiosas se possa curiosamente articular com a tese de Henrique Meireles de que, sob a forma de um *silêncio filosófico*, é possível verificar «a falta de um pensamento marxista em Portugal»⁵⁴¹.

6.3. Socialismo e Marxismo: o caso português

Em relação a este ponto, é claro que se poderia falar sempre do neo-realismo como sendo uma *corrente estética* que se estribou numa determinada concepção ideológica do real e da história e, portanto, numa mundividência filosófica cuja fonte seriam, através de vias mais ou menos indirectas, os textos de Marx. Mas, e caso se queira falar sobretudo das suas mais interessantes manifestações literárias, «não se pode negar que a poesia neo-realista, sem jamais transcender o horizonte em que se inscreve, soube *salvaguardar aquele mínimo de autonomia* que a instala naquele espaço inqualificado em que toda a poesia existe quando merece esse nome. *A Ideologia revelar-se-á menos como sujeito de inspiração do que quadro*»⁵⁴². De resto, o próprio

⁵³⁹ KOSTAS AXELOS, “Y a-t-il une philosophie marxiste?”, *Vers la pensée Planétaire. Le devenir-pensée du Monde et le devenir-monde de la Pensée*, Col. “Arguments”, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964, p. 179.

⁵⁴⁰ MCA, p. 3.

⁵⁴¹ HENRIQUE MEIRELES, “Marxismo e Heterodoxia em Portugal (Sobre a *poética política da Esquerda Portuguesa*)”, op. cit., p. 52.

⁵⁴² SFPNR, p. 16 (sublinhado nosso).

discurso neo-realista, cuja origem em Portugal remonta como se sabe aos anos Trinta, nunca se preocupou verdadeiramente em transportar a sua, incontestável embora mediatizada, inspiração marxista para primeiro plano⁵⁴³. Com efeito, ao apresentar uma imagem dos portugueses que Eduardo Lourenço caracteriza antes de tudo por ser «uma idealização evidente dos ‘humilhados e ofendidos’ a quem não foi difícil atribuir um ‘suplemento’ de consciencialização ideológica ou um heroísmo militante que relevam mais da tradição romântica que de um implacável e justo olhar sobre a nossa realidade humana (...), o ‘neo-realismo’ foi, em geral, bem pouco *revolucionário*. Mas se o tivesse sido mais não teria conhecido o inegável sucesso sociológico que conheceu»⁵⁴⁴.

Esse sucesso sociológico não pode evidentemente ser dissociado do modo como, ao longo do Estado Novo, o Partido Comunista se converteu numa espécie de amplificador, embora no silêncio da clandestinidade, de uma muito determinada perspectiva da realidade portuguesa. Com efeito, «o discurso de inspiração marxista (...) de relativamente minoritário e críptico nos anos 30 e parte dos 40, torna-se a partir de 45 o discurso hegemónico da esquerda portuguesa»⁵⁴⁵. Ora, é igualmente significativo que essa hegemonia cultural decorra sobretudo de um nível a que se poderia chamar *mitológico*. Claro que os mitos não são propriamente inócuos. E isso muito o bem parecia saber – ou, no mínimo, pressentir – a ideologia oficial do Regime, ao eleger como adversário, senão o único pelo menos o principal, o *comunismo*⁵⁴⁶. Dir-se-ia que,

⁵⁴³ É evidente que falar em neo-realismo constitui uma simplificação que encerra em si mesma qualquer coisa de abusivo. Em rigor, existem vários *neo-realismos*. Cf. sobre este assunto: ANTÓNIO PEDRO PITA, “Conflito e unidade do neo-realismo português (a ‘polémica interna do neo-realismo’ e a difusão do marxismo em Portugal”, *Vértice*, II Série, n.º 21, Coimbra, Dezembro de 1989, pp. 43-47, bem como o número da mesma revista inteiramente dedicado à questão neo-realismo/neo-realismos: *Vértice*, II Série, n.º 21, Coimbra, Dezembro de 1996.

⁵⁴⁴ *LS*, p. 31.

⁵⁴⁵ EDUARDO LOURENÇO, “Do PCP como questão nacional”, *O Jornal*, Lisboa, 4/X/1984, p. 14.

⁵⁴⁶ Por isso, assinala Eduardo Lourenço: «Espantou (e espanta) após o 25 de Abril, descobrir até que ponto o adversário-fantasma do Regime, o objecto da sua fixação mórbida e absurda, era uma organização objectivamente fraca, inacreditavelmente pouco numerosa em militantes activos. Acaso os argus do Regime conheciam bem essa fragilidade organizacional e jogavam com ela, hipertrofiando-a, estabelecendo de uma vez por todas o PCP como único interlocutor válido da luta política nacional. No

para as duas ortodoxias que se digladiavam, numa espécie de conflito surdo que atravessou o «Antigo regime – um dos mais exemplarmente silenciosos do século XX europeu»⁵⁴⁷, o PCP consubstanciava, passe o manifesto exagero, a pessoal definição de mito: *era um nada que era tudo*. Pelo menos, vivia uma existência hipertrofiada que, no período pós-revolucionário – com uma habilidade que teve tanto de eficaz como, nalguns casos, de merecido – soube *capitalizar* (neste contexto, tal termo utilizado por Eduardo Lourenço parece quase herético) aquilo que o seu líder histórico veio a intitular *A Superioridade Moral dos Comunistas*⁵⁴⁸.

mero plano político, com efeito, a tática parecia dar resultado. Em cada momento alto da contestação ao Regime – e, em particular, de 45 a 58 – a fixação oposicional no abcesso comunista, prodigiosamente ampliado, chegava para neutralizar o perigo imediato. Na realidade, a laminagem de toda a oposição meramente *liberal*, levada a cabo pelo Regime, mas igualmente o arcaísmo evidente desse tipo de oposição, conferiam assim ao minúsculo PCP o papel de vanguarda inegável e de fermento quase exclusivo da resistência política ao cada vez menos Estado Novo.», *Ibidem*.

⁵⁴⁷ Num breve mas admirável ensaio em que procede à hermenêutica dos discursos de Oliveira Salazar, José Gil enfatiza aquilo a que chama *uma retórica da invisibilidade*, escrevendo: «Ora acontece que, no caso de Salazar, a linha retórica culmina na operação semântica que visa a produção do silêncio.», JOSÉ GIL, *Salazar: a retórica da invisibilidade*, Col. “Sophia”, Lisboa, Relógio d’Água, 1995, trad. do francês de Maria de Fátima Araújo, p. 42.

⁵⁴⁸ Vale com certeza a pena que nos detenhamos um pouco sobre o opúsculo com este título da autoria de Álvaro Cunhal. Como registou em devido tempo Eduardo Lourenço, *A Superioridade Moral dos Comunistas* é um belo título e um texto que os Portugueses devem meditar com a atenção que merece, até porque é o mais vivido e sentido dos textos que conhecemos de Álvaro Cunhal. Seria pouco sério discuti-lo ou refutá-lo em duas linhas. É um texto que parece transformar num mistério essa questão capital das relações entre Socialismo e Ética (...). Enquanto convicção e ficção, fica-se impressionado com a *força ética* de um homem e de um militante que fala em nome de outros homens que foram (e são) capazes de sacrifícios fora do comum e põem na conta do combate socialista, tal como o entendem, um impressionante rol de vítimas. Mas há o resto e o resto é inapagável. Há no mesmo campo, e muitas vezes nos mesmos homens, a sombra dura e fria de uma *antiética* que basta e sobra para destruir na raiz mesmo o que há de “verdade” nessa afirmação hiperbólica da ‘superioridade moral dos comunistas’.», *CM*, p. 16.

Mais de duas décadas volvidas, vejamos o que resiste ainda desse texto, evidentemente datado, do líder histórico do PCP. Trata-se de um pequeno livro que, num tom quase catequético – o carácter *transparente* de algumas passagens levar-nos-ia mesmo a pensar que se tratava de um texto destinado sobretudo a um público muito jovem, o que não foi certamente o caso – em que, sob a figura tutelar do Partido, se delinea pedagogicamente um autêntico código de comportamento moral do militante comunista. Se não, repare-se: «O âmbito do trabalho educativo do Partido é muito vasto, abrangendo praticamente todos os aspectos da conduta. Mesmo que um membro do Partido seja esforçado e cumpra as suas tarefas do dia a dia, seria errado considerar de importância ‘secundária’ o seu comportamento moral no local de trabalho, na família, na vida pessoal. *A conduta moral dos comunistas não é um problema privado*, que diga respeito apenas a cada qual. Essa conduta tem repercussões na actividade e no prestígio do Partido. *Pertence também em certa medida ao Partido*. *A força do exemplo*, pelo seu extraordinário poder de convencimento e de atracção junto das massas, é um dos grandes trunfos da acção dos comunistas.», ÁLVARO CUNHAL, *A Superioridade Moral dos Comunistas*, Col. “Problemas da Paz e do Socialismo”, Lisboa, Edições Avante!, 1975, p. 19.

Contudo, Álvaro Cunhal, talvez por entrever o maniqueísmo moral em que se apresta a incorrer, tenta anular *ao mesmo tempo* qualquer semelhança com o chamado socialismo utópico de raiz proudhoniana. Por isso, sublinha: «Seria utopia pretender que os comunistas fossem seres ‘puros’ e isentos de faltas. ‘O que distingue o marxismo do antigo socialismo (escreve Lênine) é que este queria

Grandes cultores da memória, os comunistas portugueses são ainda assim, pelo menos num certo sentido, um caso à parte. De facto, ao reflectir sobre a especificidade nacional do PCP, pôde afirmar Eduardo Lourenço: «Há comunistas e comunistas. Os portugueses são a excepção. Não por serem comunistas, mas por serem portugueses. É que este é um país em que nós vivemos com um tal sentido de fechamento e de continuidade –, como se Portugal fosse uma espécie de ilha que atravessou toda a história – que de facto *os comunistas portugueses antes de tudo são portugueses*. Quer dizer, por exemplo, que nunca foram propriamente internacionalistas. Eram só internacionalistas na medida em que estavam de acordo com tudo o que se dizia na União Soviética. Embora agora não se lembrem e não se queiram lembrar. O Partido Comunista Português, no antigo regime, *capitalizou uma grande força simbólica e também cultural* (...). De modo que essa memória lhes dá uma boa consciência que os outros partidos não podem realmente ter»⁵⁴⁹.

Mas, como é evidente, o inegável prestígio granjeado pelo PCP no imaginário social e cultural português não advém *apenas* desta, tão inesperada como eficiente, *cumplicidade beligerante* com a ideologia dominante do Estado Novo que vem como que ratificar a tese exposta no fragmento de Heraclito, segundo o qual «o que está em desacordo concorda consigo mesmo: há uma conexão de tensões opostas, como no caso do arco e da lira»⁵⁵⁰. Há pelo menos um outro motivo para se começar a compreender o fortíssimo impacto do *mito-PCP* na cultura portuguesa. Numa entrevista a que já

construir a nova sociedade não com a massa de material humano engendrado pelo capitalismo mercantil, espoliador, imundo, sangrento, mas com seres particularmente virtuosos educados em moldes ou em estufas especiais'. A revolução não se faz com seres ideais. Faz-se com homens que sofrem influências morais negativas do capitalismo e dos variados e omnipresentes meios de acção espiritual deixados por milénios de sociedades divididas em classes antagónicas, nas quais a moral dominante era a moral das classes dominantes, isto é, das classes exploradoras. Essa situação incontroversa não leva à renúncia do trabalho educativo do partido, antes aumenta a sua responsabilidade», Id., *ib.*, pp. 20-21.

⁵⁴⁹ EDUARDO LOURENÇO, "Saudades do Labirinto", entrevista por Luís Trindade, *Vida Mundial*, II Série, n.º 7, Lisboa, Agosto 1998, pp. 83-84.

aludimos, e na sequência de uma sugestão para que comentasse uma afirmação de Leonardo Sciascia em que este dizia ter em relação ao Partido Comunista Italiano uma relação de amor e de ódio, Eduardo Lourenço esclarece o seguinte: «esta é uma frase do Sciascia com que eu me identifico totalmente, porque há em mim o mesmo tipo de problema, que é um problema duro, naturalmente, quer em relação a Portugal, quer, de certo modo, em relação ao marxismo, mesmo na sua forma institucional como Partido Comunista Português»⁵⁵¹.

Como se traduz, então, a ambiguidade dessa relação amor-ódio? Eduardo Lourenço esclarece-nos, dizendo: «Considero o PCP portador de uma ... não só de uma força, que é manifesta (mesmo que a mensagem seja desviante ou possa ser pervertida quer ao nível ideológico quer ao nível cultural) mas a verdade é que sob essa possível perversão há uma ... verdade à qual sou extremamente sensível: a de os militantes desse partido pertencerem efectivamente à camada do povo português que durante séculos sofreu as humilhações – a camada dos humilhados e dos ofendidos»⁵⁵². Ou seja, o que apesar de tudo não deixa indiferente Eduardo Lourenço é a *quase compaixão* manifestada pelos comunistas portugueses em relação aos excluídos: encontra-se aí uma espécie de verdade que se, por um lado, não pode ser elidida, por outro, traz implícita o seu *resto*. Pouco importa que na doutrina teórica que sustenta as linhas de acção do PCP, sempre tenha havido a preocupação de romper com o que aí era designado como socialismo utópico, em nome de uma concepção científica do socialismo (isto é, o socialismo *puro*). A verdade é que, no discurso e no imaginário dos comunistas portugueses, sempre houve lugar para promover a *spes* entre os que sofrem, o que talvez

⁵⁵⁰ HERACLITO, *Fr. 51*, in G. S. KIRK; J. E. RAVEN, *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Col. “Manuais Universitários”, 2ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, trad. do inglês de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa e Maria Adelaide Pegado, p. 195.

⁵⁵¹ EDUARDO LOURENÇO, “Ser Radical. Esboço para uma meditação autobiográfica”, *op.cit.*, p. 100.

⁵⁵² *Ibidem*.

ajude a explicar como o seu discurso, mais messiânico do que propriamente científico, possa ter sido semeado com tanto êxito numa “cultura de forte impregnação religiosa e de pensamento teológico dogmático”.

Essa missão quase *evangelizadora* das camadas mais desfavorecidas (da classe explorada, no léxico marxista), «poderia ter sido reivindicada num país cristão como se diz Portugal por outra organização, mas a verdade é que foi exactamente o contrário que aconteceu porque a história da Igreja é uma história complexa (...). [Ainda assim,] a verdade é que ninguém tomou, ideológica e politicamente a seu cargo, assumindo-o em termos modernos, essa camada popular, senão o Partido Comunista»⁵⁵³. É possível que

⁵⁵³ Id., *ib.*, pp. 100-101. Interessa-nos destacar a ideia de Eduardo Lourenço sobre a complexidade indesmentível que caracteriza as relações históricas que a Igreja foi tecendo, por exemplo, com os diversos poderes da sociedade portuguesa. Sobre o assunto, dois textos mais recentes constituem, aos nossos olhos, elementos fundamentais para uma funda compreensão do que aí se encontra em jogo. Referimo-nos a “Renegociar ou abolir”, *Visão*, Lisboa, 23/VIII/1998, p. 98 e a “Os Dois Poderes”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 33, Lisboa, Dezembro de 1999, pp. 11-13.

A delimitação do contexto destes dois textos revela-se indispensável. Vive-se, nessa altura, mais um momento (entretanto extinto?) da cíclica discussão que, de tempos a tempos, regressa na sociedade portuguesa sobre a necessidade de rever, ou não, os termos da Concordata, assinada em 1940, pelo Estado português e a Igreja Católica. Ora, tal discussão, no entender de Eduardo Lourenço, parece basear-se numa essencial distração. É que, ao pretender transformar essa questão, intrinsecamente política, num dilema religioso, perdem-se de vista duas coisas fundamentais. Em primeiro lugar, que «o que caracteriza o mundo moderno é a total autonomia do Poder naquela modalidade que nós chamamos Política (...) [Em segundo lugar] (...) é nessa perspectiva que devem ser resolvidas as questões – aliás bem pouco urgentes – que o relacionamento entre a Igreja e o Estado, num país como é hoje o nosso, ainda implica. Não vale a pena – quer de um lado, quer do outro – reavivar antigos comportamentos, não despidos de fanatismo de sinal oposto, numa questão que foi sempre, mesmo quando o não parecia, da ordem do Poder, do Poder real, do político, dos interesses e não da esfera teológica. Pensá-lo é agir já como se, enfim, fôssemos um estado laico. Mas um Estado laico não tem doutrina nem competência para definir a esfera do religioso.», EDUARDO LOURENÇO, “Os Dois Poderes”, *op. cit.*, p. 13.

De resto, se a tentação de imiscuir as duas esferas, a religiosa e a política, ainda persiste é porque, pelo menos num certo sentido, ainda nos continua a faltar um kantiano Frederico, isto é, «um príncipe que não acha indigno de si dizer que tem por *dever* nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhes aí a plena liberdade [e que por isso] é efectivamente esclarecido e merece ser encomiado pelo mundo grato e pela posteridade como aquele que, pela primeira vez, libertou o género humano da menoridade.», IMMANUEL KANT, “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?”, *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, Col. “Textos Filosóficos”, n.º 18, Lisboa, Edições 70, s/d, trad. do alemão de Artur Morão p. 17. Ora, o que é verdade é «para uma certa esquerda portuguesa parece que a Igreja é uma espécie de ‘ovni’ sobrenatural, ou uma excrescência da sociedade e da História portuguesa. Não é. Se o chegou a imaginar, o referendo [sobre a despenalização do aborto, realizado em 28 de Junho de 1998] avivou-lhe a memória. A Igreja é, em múltiplos sentidos, a nossa Igreja, entrelaçada com o passado e o devir da nação no seu nível mais profundo. Mas o que a Igreja não foi nunca, nem pode ser, é um Estado dentro do Estado, e ainda menos, se tivesse essa tentação, um anti-Estado, ou um contra-Estado.», EDUARDO LOURENÇO, “Renegociar ou abolir”, *op. cit.*, p. 98.

Por isso, concluirá Eduardo Lourenço, «para a nossa democracia não há nenhum contencioso com a Igreja. E é bom que o não haja. A melhor maneira de o não suscitar seria ‘esquecer’, de comum acordo, uma Concordata entre uma outra Igreja e um outro Estado muito diversos do que são hoje uma e outro. Ou, em última análise, aboli-la. De comum acordo também, se possível.», *Ibidem*.

um dos grandes impensados da cultura portuguesa dos dois últimos duzentos anos passe também por esta história das relações entre a tradição católica e os movimentos socialistas (entre os quais se deve destacar, naturalmente, o marxismo na sua versão portuguesa) com origem no século XIX. Não é este, como é óbvio, nem o lugar nem a circunstância indicados para desenvolver essa temática. No entanto, consideramos indispensável, caso se queira perceber, com alguma nitidez, o entendimento realizado por Eduardo Lourenço da própria ideia de socialismo, que se tenha em permanente atenção o diálogo com o Cristianismo.

Neste contexto, talvez seja necessário recuperar um debate promovido, nos primeiros meses de 1978, por Luís Moita nas páginas da revista *Opção*, e que partia da seguinte interrogação: *Um cristão pode ser marxista?* Eduardo Lourenço virá a participar nesse debate com um extenso e importante artigo. Aí, e não apenas por se comprazer com as virtualidades estilísticas ou retóricas do quiasma, o nosso ensaísta propõe-se inverter os termos da associação estabelecida pela pergunta que vai desencadear o debate.

Assim, começará por se interrogar Eduardo Lourenço, «*um marxista pode ser cristão?* Simplesmente esta (...) formulação surge imediatamente como bizarra, irrelevante, e mesmo com qualquer coisa de irrisório ou grotesco. *Ora é nessa espécie de evidência sociológica da não-reversibilidade das duas interrogações* (que em mera lógica formal se deviam equivaler) que a autêntica questão encontra o seu lugar de nascimento e, a partir dele, o da provável ou improvável resposta»⁵⁵⁴. Decorre de quê, esta aparente incomensurabilidade entre os paradigmas cristão e marxista? Não, como é sociologicamente verificável, do lado dos chamados católicos progressistas para quem «parodiando Antero (...), o marxismo seria assim *o cristianismo dos tempos modernos*,

⁵⁵⁴ EDUARDO LOURENÇO, “Cristãos-marxistas? E porque não marxistas-cristãos?”, *Opção*, n.º 97, Lisboa, 2/III/1978, p. 29.

ou em óptica mais justa e marxista, a realização mesma do cristianismo pela sua supressão-cumprimento»⁵⁵⁵. Pelo contrário, é do ponto de vista de um certo marxismo que tal aproximação se revela de facto escandalosa. Com efeito, é preciso lembrar que «o marxismo é uma *não-teologia*, mais que uma *ateologia*, o que deixaria supor uma polémica, uma controvérsia ou uma *negação* do fenómeno religioso ou do objecto específico que o determina – a afirmação de uma realidade transcendente de natureza espiritual, Deus ou espírito – que no marxismo realmente não existem (...) Na lógica da sua pretensão, o marxismo está fora do campo onde qualquer questão de *sentido religioso* pode ser posta»⁵⁵⁶.

Quer dizer, o marxismo instituiu-se como discurso dominante através de um movimento que procurou *esvaziar* o peso da problemática religiosa na cultura ocidental. Nesse sentido, é sempre possível efectuar um paralelismo de Marx com outras figuras igualmente marcantes para o século XX, como o acabaram por ser Freud e Nietzsche, pese embora as indiscutíveis diferenças que devemos sublinhar entre os três autores e sobretudo entre as tradições que deles procedem. Porém, pelo menos de uma forma politicamente patente, a importância de Marx parece ter suplantado em grande escala a influência que os outros dois *mestres da suspeita*, para utilizarmos uma expressão tornada conhecida por Paul Ricoeur⁵⁵⁷, exerceram nas sociedades contemporâneas.

⁵⁵⁵ Ibidem.

⁵⁵⁶ EDUARDO LOURENÇO, “Marxismo e religião”, *Opção*, n.º 79, 27/X/1977, p. 42. Trata-se de um texto que reproduz parcialmente o teor de uma conferência proferida no âmbito do *Ciclo Karl Marx*, actividade organizada pelo Instituto Alemão em Lisboa. Nessa conferência, o ensaísta preocupou-se fundamentalmente em separar, porventura por razões de metodologia, Marx e marxismo. Ou seja, se é possível admitir-se que nos textos de Marx há uma espécie de rasura do religioso, a verdade é que outra coisa será determinar, como explica Eduardo Lourenço, «se esta pretensão se efectiva na prática mesma do marxismo ou não deixa subsistir no seu próprio discurso teórico nenhum elo que o religue ao que *recusa* tão radicalmente é questão que ficará em parte fora do nosso propósito. Mas como nos ocupamos do *discurso de Marx* enquanto se relaciona com a *religião* e não do *marxismo* (ou marxismos) actual, menos é questão ainda, de glosar o jovem filósofo ou polemista que num livro já célebre e numa passagem provocante *acusa precisamente o marxismo de se ter tornado naquilo mesmo que ele diz ser religião*, quer dizer, de se ter transformado por uma das mais sarcásticas astúcias da História, em *ópio do povo*», Ibidem.

⁵⁵⁷ «Se tomarmos em consideração a sua intenção comum [a Marx, a Freud e a Nietzsche], encontraremos aí a decisão de considerar antes de mais a consciência no seu conjunto como consciência

Portugal não constitui no essencial uma excepção. Pelo menos, se efectuarmos a ressalva de sublinhar a tese de Eduardo Lourenço já referida e segundo a qual os marxistas portugueses são, *antes de mais*, portugueses.

6.4. Socialismo e Cristianismo

Ora, na cena política portuguesa que se seguiu a 25 de Abril de 1974, emergiu a figura de uma mulher, circunstância que no Portugal de hoje constituiu ainda, por si só, uma espécie de acontecimento, que como que *personificou* o dilema de quem quis ser, sem de resto ver nisso a menor das contradições, *uma cristã na política*. Ou mais grave ainda, sobretudo aos olhos daquilo que Eduardo Lourenço virá a designar como «os apoderados do cristianismo como ideologia política ao serviço do Poder nas suas formas mais conservadoras»⁵⁵⁸: *uma cristã de esquerda na política*. Referimo-nos, como é fácil de adivinhar, a Maria de Lourdes Pintasilgo⁵⁵⁹.

‘falsa’. Assim, os três retomam, cada um no seu registo diferente, o problema da dúvida cartesiana, para o conduzir ao próprio âmbito da fortaleza cartesiana. A filosofia formada na escola de Descartes sabe que as coisas são objecto de dúvida, pois não são tal como nos aparecem; mas não duvida que a consciência possa ser diferente do modo como a si mesma ela aparece; nela, sentido e consciência do sentido coincidem; a partir de Marx, Nietzsche e Freud, começamos a duvidar. Depois da dúvida sobre a coisa, entrámos na dúvida sobre a consciência.», PAUL RICOEUR, *De L’Interprétation. Essai sur Freud*, Col. “L’ordre philosophique”, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 41.

⁵⁵⁸ MLP, p. 17.

⁵⁵⁹ Maria de Lourdes Pintasilgo, Engenheira Química de formação, após ter desempenhado múltiplas funções de âmbito político e social (antes e depois do 25 de Abril) chefiou o V Governo Constitucional ao ser nomeada para o efeito pelo presidente da República, António Ramalho Eanes. Essa experiência – em quase tudo o que esta palavra possa significar – governativa ocorreu em 1979 e teve a duração de cerca de cem dias. Em 1985, Lourdes Pintasilgo candidatou-se ao cargo de Presidente da República tendo sido claramente derrotada na 1ª volta dessa Eleição.

Recentemente Eduardo Lourenço, que foi seu destacado apoiante nas eleições de 1985, esboçou o retrato desta *cristã na política*, sendo indisfarçável o tom admirativo do nosso ensaísta: «Na segunda metade do nosso século – e em particular a partir de Abril – ninguém encarnou e encarna melhor a presença da mulher, sujeito de vocação e acção políticas, num sentido lato e, sobretudo, novo, por ser quem é e ser Mulher, que Maria de Lourdes Pintasilgo. Não era ainda muito comum, na sua geração, escolher uma carreira científica. Mais a mais, conotada com vocação de tradição masculina, como a engenharia. Essa escolha é de alguém que aposta no presente e na vida, na acção. Cedo se distinguiu como personalidade que congrega à sua volta admirações e concita aquela espécie de aura que distingue aqueles que os outros acham dignos de ser ouvidos e seguidos. Tudo a predestinava para congregar gente em torno de projectos, desde o início, de natureza empenhada, de um novo militantismo cristão, menos contemplativo que activo, que agisse sobre as pessoas para renovar o meio e, sobre o meio, para cristãmente utópica renovar-se como está escrito ‘a face da terra’. Uma apóstola no século pelo seu gosto

Pelo menos ao nível do sintoma, a irrupção de Lourdes Pintasilgo naquilo a que Eduardo Lourenço chamará *microcosmos* da política portuguesa revelar-se-á especialmente significativa. Desde logo, pela *violência* das reacções que veio a suscitar: tudo se passou como se estivesse a observar uma pouco ou nada aceitável usurpação de privilégios muito restritos. E isso não apenas por se tratar de uma Mulher. Como escreveu o nosso ensaísta em plena *ressaca* do único Governo da República Portuguesa chefiado por uma cidadã no pleno gozo dos seus direitos cívicos, a *intromissão* de Lourdes Pintasilgo colocou questões de outra natureza: «A ‘contradição’ ou antes, o escândalo intolerável, que o seu acesso à área do Poder – mesmo limitado no tempo – representava foi traduzido ao nível verbal político pela conjunção explosiva: *católica-de-esquerda*»⁵⁶⁰. Todavia, seria estultícia reduzir a importância *política* de Lourdes Pintasilgo à mera contingência de se tratar de uma mulher que procura conciliar duas mundividências que, sobretudo em Portugal, aparentavam (aparentam?) ser irredutíveis: o Cristianismo e o socialismo (seja ele *ortodoxamente* marxista ou não)⁵⁶¹.

de convívio, de entusiasmo, pelo seu talento comunicador. Em suma uma nova maneira de assumir a chamada ‘condição feminina’, por inteiro e, sobretudo, sair dela como tacitamente inapta para o exercício do Poder (...). As circunstâncias da vida política nacional iriam dar-lhe a ocasião de assumir, pela primeira vez entre nós, não apenas poder com rosto feminino, mas a plenitude desse poder, *tout court*. Por breves mas intensos meses a Primeira-Ministra de Portugal inscreveu o seu nome entre as grandes damas da política internacional e pôs fim ao ‘tabu’ inconfessado de um privilégio reservado a uma parte da humanidade. Esta foi, esta continua sendo uma das grandes conquistas do século. O admirável é que Maria de Lourdes Pintasilgo assumiu a nova identidade e a nova figura política como se desde sempre tivesse sido preparada para elas. É o que se chama um destino.», EDUARDO LOURENÇO, “Uma Mulher no Século”, AAVV, *Mulher das Cidades Futuras*, Lisboa, Livros Horizonte, 2000, pp. 76-77.

⁵⁶⁰ MLP, p. 11.

⁵⁶¹ «Como ‘ideologias’, cristianismo e marxismo desintegrar-se-ão no dissolvente universal do processo histórico que mais não seja pelo seu parcial sucesso (ou insucesso). O que não se dissolverá por indissolúvel, por ser a forma mesma da consciência da humanidade como redimida idealmente da sua inumanidade original, é a referência cristã, a realidade intra-e-supra histórica do Cristo.», EDUARDO LOURENÇO, “Cristãos-marxistas? E porque não marxistas-cristãos?”, op. cit., p. 32.

Julgamos pertinente confrontar esta distinção entre Cristianismo e Cristo com o que, a propósito de Kierkegaard, escreveu Eduardo Lourenço em texto a que já nos referimos anteriormente: «ser cristão é ser *contemporâneo* de Cristo. Que nos separem dele 2000 ou 3000 anos nada muda no nosso dever cristão, o que é tal, que não consiste em endossar uma essência ideal – o ser cristão – constituída quer pela obediência a determinados artigos de fé, quer por certos actos tidos como especificamente cristãos, mas no tornar-se cristão, em *dever cristão*. Daí que segundo Kierkegaard *ninguém se possa intitular realmente de cristão*. A incrível pretensão da comunidade cristã de se imaginar tal por se apelar de cristã é para Kierkegaard a mais insofismável prova do seu anti-cristianismo.», H2, p. 97.

Na verdade, «a essência do seu ‘projecto político’ – aparte o programa concreto que sob a sua égide se podia levar a cabo – ultrapassou e ultrapassa toda a concretização, mesmo bem sucedida. É uma mensagem para os tempos que vêm, o sinal de uma mudança que não tem apenas conteúdo político, mas é convite a *mudança de vida*»⁵⁶². Claro que será sempre possível descortinar nesta *mudança de vida* resquícios de um pensamento utopista, de resto nunca inteiramente recusado por Lourdes Pintasilgo, antes reorganizado à luz de mandamentos éticos de raiz cristã. Assim, ao referir-se especificamente ao conceito de *utopia*, pôde Lourdes Pintasilgo afirmar o seguinte: «Eu tendo a ver (...) não tanto a ilusão, a ideia de sociedade perfeita, mas a *utopia realmente como um horizonte de valores e ideais*. Ou seja, um horizonte (...). Neste sentido, a utopia tem, a meu ver, um papel indispensável no pensamento político. Não pode deixar de ter (...). Sabendo sempre que as metas são um horizonte desejável, e provavelmente nunca alcançado. Mas se na sociedade portuguesa dissermos que é uma meta indispensável o facto de todos os Portugueses terem um mínimo para viver e poderem deitar-se à noite tendo comido o necessário, acho que se isto é utópico, então a utopia é indispensável. Sem a utopia, não há realização humana. E os valores fundamentais ficam perdidos»⁵⁶³.

Ao assumir sem complexos este legado do pensamento utópico (e neste sentido, não é difícil encontrar aqui qualquer coisa da herança do *socialismo utópico* de Antero), Lourdes Pintasilgo arrisca-se, e de uma forma consciente, a ser etiquetada de esquerdista ou até de defender uma perspectiva arcaica do político. Tanto mais que hoje

⁵⁶² MLP, p.15.

⁵⁶³ MARIA DE LOURDES PINTASILGO, *As Minhas Respostas (em diálogo com Eduardo Prado Coelho, Jaime Nogueira Pinto e João Carlos Espada)*, Col. “Participar”, n.º 26, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1985, pp. 47-48 (sublinhado nosso).

se vive um tempo em que «a contra-utopia tornou-se o ar que respiramos, a grande festa onde os problemas estão já resolvidos porque nunca foram postos»⁵⁶⁴.

Contudo, a natureza intempestiva do fenómeno Pintasilgo não lhe retirou por assim dizer contundência. Em época de contra-utopia esmagadora, a utopia ainda parece ter uma palavra, incómoda aliás, a dizer. «Na verdade a utopia, a começar pela paradigmática, imaginada ou configurada, na transparência da humanidade a si mesma, segundo Thomas More, viveu sempre e fatalmente do que recusava ou negava. Por definição, uma utopia realizada é uma utopia morta. E se, hoje, o político, social, mentalmente correcto, releva do assentimento consensual àquilo que durante séculos foi efectivamente da ordem da utopia – como, por exemplo, a Democracia –, tornou-se imperativo pensar (...) *aquilo que nela se recusa*»⁵⁶⁵. Ora, escudada no formalismo dos seus mecanismos de representação, cuja legitimidade – pelo menos formal – ninguém que se considere democrata ousará contestar, o universo político português sempre parece ter reagido com dificuldade à não autorizada intromissão da *Candidata*. Mas, afinal, que terrível subversão arrasta consigo Lourdes Pintasilgo quando entra, quase sem bater à porta, no *microcosmos* da política portuguesa?

Eduardo Lourenço leu assim o essencial deste *projecto político* que nunca se veio a consumir num Partido, como em dada altura, com uma insistência já de si suspeita, se quis fazer acreditar: «Tratou-se de radicar na consciência colectiva esta ideia simples de que *a inumanidade do Poder é filha da abdicação por ignorância ou inconsciência* dos detentores dos poderes efectivos de uma sociedade, pessoas, grupos, associações, comunidades, incapazes de assumir a sua vocação para o máximo de liberdade e autonomia cívica e cultural de que são susceptíveis»⁵⁶⁶. Deste modo, ao

⁵⁶⁴ EDUARDO LOURENÇO, “Florilégio de um alegre desastre”(Nota introdutória), FERNANDO GANDRA, *O eterno contorno: do outro e do mesmo*, Lisboa, Frenesi, 1997, p. 5.

⁵⁶⁵ Id., *ib.*, pp. 5-6.

⁵⁶⁶ MLP, p. 16.

defender a participação política do chamado cidadão comum – e ao fazê-lo quer no plano teórico⁵⁶⁷, quer no plano *prático*, que no fundo constitui a dimensão decisiva do próprio político – Lourdes Pintasilgo veio desassossegar as águas quase imóveis da cena política nacional.

Claro que a *provocação suprema* realizada por Pintasilgo consistiu na candidatura apresentada às Eleições Presidenciais de 1985. Dessa decisão e do seu carácter porventura escandaloso que, no limite, parece configurar uma dimensão quase edipiana, dá conta Eduardo Lourenço, em texto publicado em Janeiro desse ano, numa altura em que os principais actores da política portuguesa (que sempre se confundiram – e ainda hoje se confundem, de resto - com os líderes dos principais Partidos) parecem viver com a preocupação de *valorar negativamente* – por exemplo, através de um silêncio que se virá a revelar, do nosso ponto de vista, taticamente certo – umas eleições que hoje, quase vinte anos volvidos, podem ser vistas como um acontecimento importantíssimo da nossa vida democrática⁵⁶⁸. Trata-se de um texto claramente *engagé*, nisso sendo apenas um dos múltiplos exemplos daquilo a que Joaquim Aguiar, ano e meio antes, numa luminosa intuição que, por si só, justificaria um estudo a vários títulos notável, tinha definido nos seguintes moldes: «Os textos políticos de Eduardo Lourenço

⁵⁶⁷ Eduardo Lourenço encontra na base do entendimento que Lourdes Pintasilgo realizou do que se costuma chamar *democracia participativa*, «que é algo mais fervoroso e de maior alcance que a ideologia da dispersão concertada da decisão técnica, conhecida sob o nome de autogestão [uma marca de] uma vivência *cristã* da política (...) [incapaz de] permanecer insensível às mais elementares exigências evangélicas. Os apoderados do cristianismo como ideologia política ao serviço do Poder na suas formas mais conservadoras, da Cultura na sua expressão mais repressiva, os inimigos natos da inspiração transformante e santificante de um mundo de gritantes desequilíbrios e injustiças, pessoais ou transpessoais, não podiam perdoar esta autêntica *provocação*. Se a política de Maria de Lourdes Pintasilgo fosse percebida como ‘*cristã*’ ou mais próxima do ideal que a palavra comporta isso significava que *a deles*, arautos e herdeiros do cristianismo sociológico e de classe, era uma desfiguração, uma máscara.», Id., *ib.*, pp. 16-17.

⁵⁶⁸ Recorde-se que, após uma primeira volta em que Diogo Freitas do Amaral começou por se destacar, *beneficiando* da divisão de votos entre os três candidatos da área política da Esquerda, Mário Soares, Francisco Salgado Zenha e Maria de Lourdes Pintasilgo, o líder histórico do Partido Socialista acabou por vencer, numa Segunda volta, realizada já em 16 de Fevereiro de 1986, na sequência de um muito disputado confronto com o candidato que representava a franja do eleitorado conotada com os sectores mais *conservadores*.

não resolvem o problema político: fazem parte dele. É este o seu interesse e é este o seu limite»⁵⁶⁹.

Pois bem, em que radicava, então, o provocante escândalo da candidatura presidencial de Lourdes Pintasilgo? Eduardo Lourenço responde assim, assumindo ironicamente o papel do habitante comum do microcosmos da política portuguesa: «Continuamos a querer que o Presidente seja ‘o venerando’, o Bem-Amado, o pai da Pátria, tudo ficções pouco consentâneas com a realidade e a prática de uma Democracia adulta»⁵⁷⁰.

O que, do ponto de vista do nosso ensaísta empenhado, a candidatura presidencial de Pintasilgo vem pôr a nu é que «é preciso ao mesmo tempo *dessacralizar* a função presidencial e deixá-la *efectiva*, quer dizer, normal e coerentemente ligada a uma opção política, seja ela qual for, sem fazer dela um absoluto. É como chefe efectivo de uma equipa, eleito por um tempo preciso, que um Presidente corresponde melhor ao seu perfil e função de cúpula de um Estado democrático. Já é tempo de acabar com a nostalgia infantilizante de uma Realeza que não ousa confessar-se como tal»⁵⁷¹.

Perguntar-se-á, ainda assim: como consegue conciliar Eduardo Lourenço esta sua visão dessacralizada, porque desprovida de traços que a possam confundir com a concepção do Poder no ideário *monarquista*, do lugar mais elevado do Estado republicano e o reiterado apoio que publicamente manifestou a Mário Soares, talvez o mais *real* – nos vários sentidos que este adjectivo possa comportar – dos nossos presidentes? A resposta talvez seja mais simples do que possa parecer à primeira vista. É certo que o nosso ensaísta nem sempre foi propriamente indulgente em relação àquele que, pelo menos desde 1976, personifica «uma única e decisiva ideia: a de subordinar a

⁵⁶⁹ JOAQUIM AGUIAR, “A esquizofrenia sublime”, *Prelo*, Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, n.º especial, Lisboa, Maio de 1984, p. 84.

⁵⁷⁰ EDUARDO LOURENÇO, “A candidata e o microcosmos”, *O Jornal*, Lisboa, 25/II/1985, p. 7.

⁵⁷¹ *Ibidem*.

construção do socialismo a uma prática integralmente democrática»⁵⁷². Relembramos, por exemplo, o *duelo* que, no início dos anos Oitenta, Mário Soares manteve, entre vários silêncios que por si só não podiam ser mais significativos, com Ramalho Eanes, tendo Eduardo Lourenço defendido, por assim dizer, o na altura general presidente⁵⁷³. É provável que alguns espíritos apressados expliquem tudo isto, ou seja, este percurso feito de avanços e de recuos, mais ou menos paralelo à marcha das peripécias que fizeram o nosso quotidiano político nas últimas décadas, através de *grelhas de leitura* simplificadoras. Quem ousará retirar a mais pequena legitimidade a juízos dessa ordem? No fundo, são estes os riscos que corre quem, *procurando cair sobre os acontecimentos*, exibiu (e, bem vistas as coisas, continua a exhibir⁵⁷⁴) «uma vontade de

⁵⁷² EDUARDO LOURENÇO, “O retrato de um político”, *Opção*, n.º 8, Lisboa, 17/VI/1976, p. 52.

⁵⁷³ Seria evidentemente interessante revisitar esta polémica, pelo menos tal como a vai lendo Eduardo Lourenço. Limitemo-nos, no presente contexto, a remeter para os seguintes artigos publicados na época: “Um terceiro Eanes”, *O Jornal*, Lisboa, 8/VIII/1980, pp. 4-5; “Derrota e libertação do Partido Socialista”, *O Jornal*, Lisboa, 31/X/1980, p. 12.; “Onde está o escândalo? Sobre o *duelo* Eanes-Soares”, *O Jornal*, Lisboa, 11/XI/1980, p. 14; “Pavia (sem honra) ou o(s) silêncio(s) de Mário Soares”, *O Jornal*, Lisboa, 19/XII/1980, p. 6; “*Eanismo e anti-eanismo*”, *O Jornal*, Lisboa, 20/III/1981, 2.º caderno, pp. 1-2; “Um presidente prisioneiro”, *O Jornal*, Lisboa, 29/V/1981, p. 24; “As três AD e o resto ou o fantasma de Salazar”, *O Jornal*, Lisboa, 28/VIII/1981, pp. 10-11; “Desaire em Loures vitória em Atenas”, *O Jornal*, 30/X/1981, p. 18; “O *eanismo* existe: eu encontrei-o...”, *O Jornal*, Lisboa, 29/II/1982, pp. 10-11; “Resposta a um Inquérito sobre *Congresso Federador da Esquerda Democrática*: ‘Faz falta esse espaço’”, *O Jornal*, Lisboa, 19/III/1982, p. 3; “A *Constituição AD* ou o regime dos partidos”, *O Jornal*, Lisboa, 6/VIII/1982, pp. 2-3; “Não tenho vergonha de *ser de esquerda*”, *O Jornal*, Lisboa, 29/X/1982, pp. 10-11; “A hora dos crisântemos”, *O Jornal*, Lisboa, 17/VI/1983, p. 7; “*Eanismo* ou a palavra e a coisa”, *O Jornal*, Lisboa, 24/VI/1983, p. 4.; “A *vendetta* ou a solução final”, *O Jornal*, Lisboa, 12/VIII/1983, p. 19.

⁵⁷⁴ Um dos últimos capítulos desta sequência quase ininterrupta, pelo menos no momento em que escrevemos estas linhas, de diálogo com os socialistas portugueses reporta-se a um acontecimento tão prosaico como uma, no mínimo mal-sucedida, remodelação governamental que deu azo a estes considerandos do ensaísta: «Decerto, no novo governo remodelado, há socialistas. E dos melhores. Até serão maioritários. Mas não são eles que ‘significam’ ou dão cor a um governo que, ideologicamente, continuará a chamar-se ‘socialista’. Bem se sabe que esse socialismo não era (não é) mais do que uma espécie de ‘benfiquismo’ político-social, uma certa maneira de encarnar uma das nossas tradições democráticas de esquerda. Mas isso não é despreciando e, vendo bem, até será o essencial. Como viver, porém, um culto em que os seus sacerdotes não acreditam? (...) resultado: o naufrágio político (provisório?) consumado de olhos abertos e de ouvidos tapados, no recinto mesmo da assembleia de que o Partido Socialista é expressão maioritária. Visto, não se acredita, e escrito parece excessivo. Mas foi assim. *Tudo se passou* – a crise e as suas lamentáveis peripécias – *como se o PS não existisse*. Quer dizer, um PS actor maior da política portuguesa desde a Revolução de Abril e que, de demissão em demissão, assistiu à sua redução à insignificância, salvo a nível de um caciquismo para fora que é igual ao dos outros partidos, transformando-se num mero espectador impotente de um desaire e de um deslize identitário que, a persistirem, o tornarão irreconhecível.», EDUARDO LOURENÇO, “O naufrágio do PS”, *Visão*, Lisboa, 5/VII/2001, p. 42. Convenhamos que se trata de um diagnóstico razoavelmente demolidor, pelo menos quanto um artigo de análise política possa em Portugal demolir o que quer que seja.

diálogo ético com os responsáveis políticos e, em especial, com os dirigentes socialistas»⁵⁷⁵.

6. 5. Para uma *Compreensão* do Socialismo como Mundividência

Nesse diálogo, Mário Soares está longe de fazer um papel de figurante. Desde logo, porque, quer se queira, quer não, a história do socialismo português pós-25 de Abril se confunde, pelo menos em grande parte, com a sua figura. Por outro lado, numa entrevista a que já nos referimos anteriormente, Eduardo Lourenço dedica ao líder histórico estas palavras: «Eu, mero cidadão sem nenhuma espécie de poder nem de intervenção na vida política, simples comentador, representava [nos primeiros anos a seguir ao 25 de Abril como é um pouco a função dos intelectuais, a parte idealista e utopista que o socialismo comportava. Quanto à minha atitude em relação ao dr. Mário

Por isso, é no mínimo curiosa a leitura que um comentador habitualmente mordaz dos textos de Eduardo Lourenço, Vasco Pulido Valente, realiza deste *naufrágio* descrito pelo nosso ensaísta. Assim, Vasco Pulido Valente interpreta o desconforto sentido por Eduardo Lourenço como sendo apenas mais um episódio da supostamente secular disputa entre laicos e católicos que se digladiam no interior do PS. A associação que faz entre Eduardo Lourenço e Manuel Alegre é, quanto a nós, elucidativa do equívoco em que cai o analista do *Diário de Notícias* que, sobre a referida remodelação, escreve: «o eng. [António] Guterres sempre se quis livrar do socialismo. Em 1995, é bom não esquecer, nenhum partido com o nome, o pessoal e o programa do PS seria eleito. A ‘nova maioria’ e a balbúrdia a que se chamou ‘Estados Gerais’ serviram confessadamente para esconder e disfarçar o partido e o seu imundo cheiro a socialismo. O mesmo princípio rege agora o engenheiro. De quando em quando, dá um osso à esquerda (ou, pelo menos, finge) para a sossegar: o Rendimento Mínimo Garantido (em diminuição), a reforma fiscal (em revisão) e as leis de ‘costumes’ (que só irritam os cavernícolas da praxe). Mas, de resto, tanto em actos como em sentimentos, Guterres não mudou. A sua inspiração é a doutrina social da Igreja e a sua gente é a gente da Igreja. Admito até que ele se ache um ‘verdadeiro’ socialista (embora por sistema evite a palavra). Afinal, não ama do coração os pobrezinhos? Claro que sim. O dr. Alegre e o prof. Lourenço não gostam desta sopa turva. Muito bem. Infelizmente, chegam tarde. Não protestaram na altura em que o engenheiro a começou a cozinhar. Hoje têm de a comer, com gosto ou sem ele. A ‘remodelação’ não mudou nada.», VASCO PULIDO VALENTE, “Socialismo?”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 7/VII/2001, p. 56.

Não discutimos o que há de eminentemente político nesta apreciação do articulista. Ainda assim, parece-nos claramente exagerado o modo como se defende a tese segundo a qual Eduardo Lourenço veria Cristianismo e socialismo como mundividências irreductíveis (a sua reunião provocaria a tal *sopa turva*). Pelo contrário, como temos vindo a tentar demonstrar, o socialismo de Eduardo Lourenço só é digno desse nome se se estribar em princípios éticos que podem muito bem ser os que radicam numa certa leitura da mensagem evangélica. Talvez a epígrafe que encabeça o texto “O naufrágio do PS” pudesse servir de indício para uma diferente leitura. Também por isso é bom recordá-la, até porque se trata curiosamente de uma expressão evangélica: «Todo o reino dividido contra si mesmo perecerá».

⁵⁷⁵ JOAQUIM AGUIAR, “A esquizofrenia sublime”, op. cit., p. 93.

Soares, agora não me custa fazer em parte, só em parte, uma certa ‘mea culpa’ em relação a ataques mais veementes que lhe dirigi, não a ele pessoalmente mas ao tipo de socialismo que ele de facto encarnava e o Partido Socialista, através dele, representou. Na realidade, ele foi uma espécie de precursor da situação em que o socialismo se encontra hoje. (...) É inegável que o ideário socialista está em reformulação e atravessa uma crise extremamente profunda»⁵⁷⁶.

Por outro lado, Mário Soares foi, aos olhos de Eduardo Lourenço, o principal *actor político*, em todos os sentidos desta expressão, dessa espécie de permanente dramaturgia, finalmente representada à luz do dia, em que se pôde converter a política portuguesa nas últimas décadas. Sendo a política o domínio por excelência da prática, ou seja, o espaço em que as decisões comprometem as pessoas no exercício da sua cidadania, Mário Soares veio curiosamente a revelar-se, apesar do que alguns julgam ser um tom majestático do seu mandato, no “chefe efectivo de uma equipa, eleito por um tempo preciso” que Eduardo Lourenço sempre considerou indispensável para dar substância efectiva à função presidencial numa democracia adulta. Por exemplo, ao chamar a si, e às funções que durante dez anos exerceu como mais alta figura do Estado, um papel vincadamente *cultural*, Mário Soares deu «assim uma constante lição de democracia àqueles que mais interessados estariam em ‘politizar’ – no pior sentido do termo – o cultural. A opção explícita de Mário Soares, na ordem que era a dele, em relação à Cultura, foi a de obliquamente *culturalizar* a Política. Neste papel teve em Maria Barroso o complemento que seria de esperar de uma artista e mulher de ideias»⁵⁷⁷.

Ao culturalizar a política, isto é, ao conferir valor político à cultura fazendo-a ingressar, com uma naturalidade surpreendente, no quotidiano político, não se pode

⁵⁷⁶ HC, p. 28.

dizer que Mário Soares tenha cumprido propriamente a utopia revolucionária do Antero das *Odes Modernas* para quem «a poesia que quiser corresponder ao sentir mais fundo do seu tempo, hoje, tem de forçosamente ser uma poesia revolucionária»⁵⁷⁸. Afinal, como lembra Eduardo Lourenço, *uma utopia realizada é uma utopia morta*. Ainda assim, o que talvez haja de comum às figuras políticas de Mário Soares e de Lourdes Pintasilgo (bem como aos *projectos* políticos que, melhor ou pior, quiseram protagonizar) é o propósito, provavelmente utopista e realizado nem sempre com sucesso, de reconduzir a Política ao domínio da concreta existência humana. Ou seja, ambos parecem dar corpo à «recusa, cristianíssima por excelência, de converter a política em mística»⁵⁷⁹, evitando destarte a *absolutização* do Político como tal.

Claro que o próprio Mário Soares, no contexto da política portuguesa, alcançou, num certo sentido, o estatuto de figura quase mítica. Contudo, nem isso terá, do ponto de vista de Eduardo Lourenço, tolhido a essencial liberdade que caracteriza os seus movimentos. Por exemplo, quando três anos após ter cessado as suas funções presidenciais, Mário Soares decidiu candidatar-se ao Parlamento Europeu, produziu de certa maneira um escândalo no microcosmos da política portuguesa, designadamente entre aqueles sectores que, como se pôde ver então, sempre aceitaram mal as atitudes supostamente mais naturais numa democracia. «Mário Soares é, historicamente, a expressão e a versão mais consensual do ideal democrático trazido pela Revolução de Abril. Ao longo deste quarto de século, *à contre coeur*, a fina flor do antigo regime ou dos seus herdeiros, depois de se abrigar debaixo do seu vasto manto democrático, adoptou-o, ou tentou adoptá-lo a si. Era menos fácil do julgava. Caiu do céu quando descobriu que o ex-Presidente da República não era tão ‘suprapartidário’, quer dizer,

⁵⁷⁷ EDUARDO LOURENÇO, “Cultura sem idolatria”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 28/II/1996, p. 9.

⁵⁷⁸ ANTERO DE QUENTAL, “Nota Final de *Odes Modernas*” in *Prosas Sócio-Políticas*, op. cit., p. 202.

para ela, tão pouco ‘25 de Abril’, como sempre o desejou. Queria-o na gaiola dourada do suprapartidarismo, o círculo quadrado da Democracia. Daí o alvoroço de todos os gansos do Capitólio, nostálgicos do antigo unanimismo. Em suma, todos quantos durante este quarto de século só aceitaram Abril como pesadelo provisório, sentiram-se defraudados por esta escolha imprevisível e inconcebível, para eles, de Mário Soares. A idolatria e a vampirização do antigo autor do *Portugal Amordaçado* converteu-se, num ápice, em deploração e tristeza. Declaram que se diminuía, que perdia o estatuto ‘paternal’ que reservam sempre ao símbolo da Pátria. Felizmente, Mário Soares é um pássaro livre. Nem cabe na gaiola portuguesa»⁵⁸⁰.

Dir-se-ia que este terá sido um dos melhores exemplos que o antigo presidente deu da sua concepção das funções presidenciais num regime democrático, pese embora (ou talvez sobretudo por isso mesmo) tenha sido concretizado já depois de concluído o seu mandato. Ao recusar um estatuto *específico*, Soares terá expressado, segundo Eduardo Lourenço, a dimensão essencial da configuração ética que subjaz ao socialismo democrático.

Neste quadro, será sempre possível avançar com a objecção de que os textos de reflexão ou análise política de Eduardo Lourenço, se é que estas categorias, mais ou menos formais e genéricas, contribuem para uma iluminação satisfatória do que neles se encontra em jogo, constituem, no dizer de Joaquim Aguiar, «uma relação complexa de espelhos [onde] também Eduardo Lourenço é um espelho nesse labirinto, envolvido na mesma relação trágica que revela»⁵⁸¹. Não duvidamos que, sendo pertinente esta observação, dela poderá decorrer o fundamento para descobrir, no analista que (também) é Eduardo Lourenço, qualquer coisa como uma certa insuficiência epistemológica. Por exemplo, nem tudo o que nesses textos é, por assim dizer,

⁵⁷⁹ MLP, p. 17

⁵⁸⁰ EDUARDO LOURENÇO, “Soare’s story”, *Visão*, Lisboa, 4/III/1999, p. 114.

antecipado encontra uma posterior verificação empírica. Contudo, como explica ainda Joaquim Aguiar, «nas ciências sociais, em geral, e na análise política, em especial, o rigor da previsão, não é o único, nem o fundamental, critério da sua validação»⁵⁸².

Em que se funda, então, a valia ou a importância de uma análise ou de um comentário sobre política? «Não importa acertar, *importa compreender*. Se existir a *compreensão* dos fenómenos políticos, o mistério do que vai acontecer é secundário e, em geral, (isto é, em condições normais onde o acidente não tenha um peso relevante), aparece como *uma mera questão de tempo* (que pode ser essencial para um planeador político, mas já não é, ou não é sistematicamente, para um analista dos processos políticos)»⁵⁸³. Do nosso ponto de vista, é interessante pôr em relevo duas facetas desta leitura dos textos mais directamente políticos de Eduardo Lourenço. Por um lado, a destriça que é efectuada entre compreender e prever/acertar. Por outro, a importância que é atribuída à historicidade quando se declara que o que aí está em jogo é “uma mera questão de tempo”. Deste modo, podemos fazer aproximar esta *metodologia* de abordar o fenómeno político do paradigma hermenêutico de raiz heideggeriana. Estamos a pensar designadamente em Hans-Georg Gadamer que, na sua obra mais conhecida, *Verdade e Método*, se propõe reabilitar, por exemplo, a noção de preconceito, expurgando-a da sua acepção negativa que constitui, afinal, uma das decisivas marcas da concepção moderna de ciência⁵⁸⁴.

⁵⁸¹ JOAQUIM AGUIAR, “A esquizofrenia sublime”, op. cit., p. 85.

⁵⁸² Id., *ib.*, p. 84.

⁵⁸³ *Ibidem* (sublinhado nosso).

⁵⁸⁴ Relembremos a famosa exposição cartesiana nas *Meditações* em que é proposto que se ponha de parte todo e qualquer preconceito ou opinião recebida: «vou dedicar-me, por fim, com seriedade e livremente, a destruir em geral as minhas opiniões (...). Para isso não será necessário mostrar que todas são falsas, o que possivelmente eu nunca poderia conseguir. Mas, porque a *razão me persuade logo que não devo menos cuidadosamente coibir-me de dar o meu assentimento às coisas que não são plenamente certas e indubitáveis, para rejeitá-las todas basta que se me depare em uma delas qualquer razão de dúvida. Para isso não tenho de percorrê-las cada uma em particular, trabalho que seria sem fim: porque uma vez minados os fundamentos, cai por si tudo o que está sobre eles edificado, atacarei imediatamente aqueles princípios em que se apoiava tudo o que anteriormente acreditei.*», DESCARTES, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Col. “Novalmedina”, n.º 6, Coimbra, Livraria Almedina, 1976, trad. do latim de Gustavo de Fraga, pp. 106-107.

Com efeito, para Gadamer, «uma consciência formada hermeneuticamente tem à partida de se mostrar receptiva para a alteridade do texto. Mas esta receptividade não pressupõe nem ‘neutralidade’ em relação às coisas, nem sequer o que poderia ser um auto-apagamento, mas sim uma matizada incorporação das próprias opiniões prévias e dos preconceitos»⁵⁸⁵.

Ora, esta reabilitação do significado hermenêutico dos preconceitos vincula-se à importância da distância temporal ou histórica como condição inexorável do próprio acto de compreender. Daí se segue que a tarefa da hermenêutica consiste não em «desenvolver um procedimento da compreensão, mas sim em iluminar as condições mediante as quais se compreende. Simplesmente tais condições não são do tipo dos ‘procedimentos’ ou métodos (...); estas condições estão dadas. Os preconceitos ou opiniões prévias que habitam a consciência do intérprete não se encontram à disposição deste que, por isso, não está em condições de distinguir, por si mesmo, os preconceitos produtivos que tornam possível a compreensão dos outros que são para a compreensão um obstáculo e produzem mal-entendidos»⁵⁸⁶.

Concretizemos, então, este quadro conceptual no caso das leituras da política elaboradas por Eduardo Lourenço, as quais se movem no interior do *horizonte da esquerda socialista* – dir-se-ia que o socialismo é uma espécie de estrutura pré-compreensiva (um preconceito, portanto) que atravessa essas leituras. Num texto sugestivamente intitulado “Não tenho vergonha de *ser de esquerda*”, o nosso ensaísta refere-se nos termos seguintes a essa estrutura pré-compreensiva: «De uma certa maneira, o Socialismo está sempre em falta porque promete mais do que pode dar, e

⁵⁸⁵ HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Col. “Hermeneia”, n.º 7, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, trad. do alemão de Ana Agud Agapito e Rafael de Agapito, pp. 335-336.

⁵⁸⁶ *Id., ib.*, pp. 365.

cabe aos que agem segundo as suas exigências trans-históricas medir e adequar as funções reais ao seu ideal»⁵⁸⁷.

O Socialismo adquire, assim, para Eduardo Lourenço, o estatuto de uma mundividência que, tal como sucede em Antero de Quental, não pode ser dissociada do horizonte ético e até cristão⁵⁸⁸. Daí que dialogar com o socialismo constitua para Eduardo Lourenço não um desvio no percurso de que vai sendo feito o seu ensaísmo filosófico, mas, pelo contrário, uma dimensão essencial do sempre inconcluso projecto de encontro consigo mesmo. Tentar compreender o socialismo torna-se assim tão natural e ao mesmo tempo tão decisivo como compreender o modo como se habita o mundo. Mas, ao mesmo tempo, é também uma tarefa que não tem propriamente um fim à vista.

⁵⁸⁷ EDUARDO LOURENÇO, “Não tenho vergonha de *ser de esquerda*”, *O Jornal*, Lisboa, 29/X/1982, p. 11.

⁵⁸⁸ «Na perspectiva do Socialismo – como noutra plano, da do Cristianismo – nunca há sucesso definitivo e esta espécie de estrutural carência em relação à sua ambição torna-o, por essência, vulnerável, como encarnação simbólica do não-poder (...). O Socialismo é, antes de mais, *uma genealogia espiritual e ética*. Os seus adversários, agressivos ou irónicos, não nos darão jamais má-consciência.», *Ibidem*.

Numa entrevista a que já nos referimos, Eduardo Lourenço aponta como acontecimento decisivo para a definição da sua *família política* a Guerra Civil de Espanha:

« (...) – A Guerra Civil de Espanha influenciou o destino de Portugal e marcou o salazarismo.

– Foi importante para a sua definição?

– Fundamental, fiz a minha escolha de vida em 1936. Deveria ter escolhido, pelas minhas raízes, o lado conservador, mas preferi o outro lado, não lhe sei explicar porquê.», *25P*, p. 158.

VII

Portugal: Mitos, Imagens e Destinos

«Nós vivemos colectivamente
com a cabeça metida na sopa alheia.
Basta folhear os nossos jornais.
Mas se calhar o fenómeno é o mesmo
ou aparentado: o noticiário estrangeiro
é o reino da nossa vida pátria impossível
ou vivida sem eco público normal.»

EDUARDO LOURENÇO,
“A Chaga do Lado da Cultura Portuguesa” [1962].

«A nossa questão é a da nossa *imagem*»
EDUARDO LOURENÇO,
O Labirinto da Saudade [1978].

«Portugal está agora em situação
de se aceitar tal como foi e é,
apenas um povo entre os povos.
Que deu a volta ao mundo
para tomar a medida da sua maravilhosa imperfeição»
EDUARDO LOURENÇO,
Portugal como Destino [1999].

7.1. Para além da querela entre o racionalismo abstracto e a chamada *filosofia portuguesa*

Corria o mês de Maio de 1946, quando Eduardo Lourenço, em resposta a uma solicitação apresentada por um leitor da *Vértice*, revista de cujo grupo de colaboradores fazia parte, se prontifica a organizar um debate em torno das seguintes questões: «haverá uma Filosofia Portuguesa, como se diria uma Filosofia Alemã, uma Filosofia Francesa (...)? Contribuímos com a ‘nossa’ filosofia para o *enriquecimento* da especulação filosófica»⁵⁸⁹? A primeira intervenção em tal debate irá caber, certamente não apenas por fortuito acidente, a António Sérgio, que não só lança um impiedoso libelo contra a chamada *filosofia portuguesa*, como até expressa a convicção de que é, em rigor, impossível prognosticar o que quer que seja quanto ao que possa ser uma *autêntica filosofia portuguesa*.

Com efeito, começa por escrever o autor dos *Ensaio*s: «Deixa logo qualquer doutrina de merecer o título de filosófica na precisa medida em que nela quadre o qualificativo limitante de portuguesa, de inglesa, de francesa, de italiana, de espanhola ou de alemã (e porque não uma filosofia minhota, uma filosofia ribatejana, uma filosofia beiroa?): e somos filósofos na proporção exacta em que nos libertamos dos limites que nos inculcam a raça, a nacionalidade, o sítio, o instante, o culto, o temperamento, a classe, o sexo, a moda, a profissão»⁵⁹⁰. Claro que nos podemos questionar se a legitimidade desta formulação do problema – que, de resto, será retomada praticamente sem alterações de vulto por autores como Joel Serrão⁵⁹¹ e até

⁵⁸⁹ EDUARDO LOURENÇO, “Do ângulo do leitor”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, n.º 30-35, Coimbra, Maio 1946, p. 156.

⁵⁹⁰ ANTÓNIO SÉRGIO, “António Sérgio responde ao nosso Inquérito”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, n.º 30-35, Coimbra, Maio de 1946, p. 158.

⁵⁹¹ « ‘Creio firmemente – escrevi anteriormente – que não somos um povo de proscritos da filosofia – nem de nada’. Mas por que razão ou razões não a temos tido? E como haveremos de vê-la um dia florescer entre nós? Perguntas embaraçosas que exigiriam, para se lhes tentar responder

mesmo por Manuel Antunes⁵⁹² – exclui todas as outras maneiras de perspectivar a questão. É provável que não, mas talvez não seja isso por agora o mais importante.

De qualquer modo, parece-nos revelar pelo menos *alguma* pertinência a observação explanada por José Marinho, um dos representantes mais importantes do que habitualmente se designa por *movimento da filosofia portuguesa* e da sua emblemática publicação, o jornal 57⁵⁹³, sobre o que ele mesmo designa por *expressões enunciadas com relação atributiva*, e em particular sobre os equívocos decorrentes de

adequadamente, longas investigações que, por ora, terão de ser adiadas para oportunidade mais asada. Em todo o caso, afigura-se-me possível definir, desde já, algumas das condições indispensáveis a um autêntico surto *não de 'filosofia portuguesa', que é coisa inexistente, mas simplesmente de filosofia.*», JOEL SERRÃO, “Em torno do Problema da Filosofia Portuguesa. Esperança”, Suplemento *Cultura e Arte de O Comércio do Porto*, Porto, 9/VIII/1955, p. 6. Este artigo constitui a segunda parte de um ensaio que começou a ser publicado no mesmo suplemento algumas semanas antes: JOEL SERRÃO, “Em torno do Problema da Filosofia Portuguesa. Distinções”, Suplemento *Cultura e Arte de O Comércio do Porto*, Porto, 12/VII/1955, pp. 5-6.

⁵⁹² Depois de distinguir Filosofia do que ela não é, designadamente da religião, da ciência, da arte, de *Volkgeist*, de *Weltanschauung*, de *história da filosofia*, concluirá Manuel Antunes: «não parece legítimo poder afirmar-se a existência de filosofias nacionais, no sentido rigoroso destes vocábulos. Ciência (*sui generis*, sem dúvida) do universal, do universal enquanto universal, o qualificativo de grega, alemã, francesa, inglesa, americana, etc., aposto, como *determinação essencial ao substantivo 'filosofia'* [sublinhado nosso], nega a própria filosofia: se é nacional não é filosofia, e se é filosofia não é nacional.», MANUEL ANTUNES, “Haverá filosofias nacionais?”, *Brotéria*, LXIV, 5, Lisboa, Maio de 1957, p. 559. Este texto será reimpresso em MANUEL ANTUNES, *Do espírito e do tempo*, Lisboa, Ed. Ática, 1960, pp. 125-146.

Ora, no momento em que este volume é publicado, surge uma recensão crítica no jornal 57, onde se pode ler o que se segue: «O ensaio ‘Haverá filosofias nacionais?’ – interrogação que, desde logo, implica uma resposta, foi escrito em 1957. Nesta época, também por coincidência, tinham sido publicados o discutido livro de Álvaro Ribeiro, *A razão animada*, bem assim como o primeiro número de 57, que reivindicava para os Portugueses uma independência filosófica correspondente à sua independência política.

Manuel Antunes replica, ponto por ponto, a algumas das teses da filosofia portuguesa, tendo o cuidado de não citar os seus autores, mas fá-lo com uma precipitação que o tempo não corrigiu, a avaliar pela inclusão do trabalho na recente colectânea da ‘Ática’. (...) Manuel Antunes, afastado do seu povo e das suas raízes, formado no Tomismo, e exercitado na luta contra as correntes metafísicas vigentes nos países da Europa Central, como o Idealismo, o Marxismo, e o Existencialismo, *mostra desconhecer por completo o que pensaram e o que pensam os portugueses, como portugueses*. Tal problema interessa-lhe aliás pouco, pois que, na sua interpretação, o tomismo é a única doutrina verdadeira e universal, pelo que a totalidade dos humanos se lhe deve submeter. Eis o que equivale a uma declaração de unidade: Manuel Antunes, com efeito, procede e pensa como se a unidade estivesse estabelecida no Mundo, ignorando a condição de uma multiplicidade, que pode ser misticamente transcendida, mas é condição do espaço e do tempo.», A[NTÓNIO]. Q[UADROS]., “Recensão crítica a *Do espírito e do tempo*”, 57, n.º 10, Lisboa, Dezembro de 1960, p. 17 (sublinhado nosso).

Para lá da eventual *desleitura* que António Quadros realiza do artigo de Manuel Antunes, estamos em crer que, pelo menos nas passagens que acabámos de sublinhar, é possível descortinar características de um *estilo de pensamento* a que, muitos anos volvidos, virá Eduardo Lourenço chamar «provocatório e intimidativo.», *LS*, p. 34.

⁵⁹³ Por razões de economia do nosso discurso, não podemos fazer uma pormenorizada exposição sobre o movimento de 57, pelo que remetemos para um estudo, que entendemos ser ao mesmo tempo rigoroso e sintético. Referimo-nos a MANUEL GAMA, “O Movimento ‘57’ e a Filosofia Portuguesa”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 43, Braga, 1987, pp. 383-400.

tais expressões. Assim, escreverá: «A maioria das pessoas não se detém a examinar do que se trata porque se obsidiam na relação posta do substantivo para o atributo. Nunca pensaram, o que é pressuposto na própria noção de atributo, a reversibilidade da relação. Ignorando-a, confunde-se a relação atributiva extrínseca com a intrínseca. A esta última poderá chamar-se atribuição inerente ou inerência atributiva. Cabe distingui-la da atribuição extrínseca, como quando digo ‘casa verde’»⁵⁹⁴. Não estamos, todavia, de acordo que se possa vislumbrar, pelo menos em termos absolutos, uma *inerência atributiva* na expressão “filosofia portuguesa”⁵⁹⁵. Tanto mais que a sua apologia sempre pareceu fundar-se, desde logo em Álvaro Ribeiro, numa inevitavelmente paradoxal *perenidade futura*. O que, num certo sentido, vem a ser corroborado por José Marinho, quando parece sustentar a afirmação da *filosofia portuguesa* sobretudo na crítica ao que designa como «filosofia cultural, livresca e universitária»⁵⁹⁶.

Tudo se passa como se a *filosofia portuguesa*, por (pretender ou desejar) ser o que faltava, se tivesse afirmado digamos assim pela negativa. Neste contexto, não espanta que José Marinho chegue a afirmar que «todo o problema da filosofia portuguesa e das filosofias nacionais outro não é, conforme nos parece, senão o garantir da universalidade da filosofia, *mas concretamente situada nos diferentes homens, povos e civilizações*»⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ JOSÉ MARINHO, “Filosofia portuguesa e Universalidade da Filosofia”, 57, n.º 3-4, Cascais, Dezembro de 1957, p. 23. Este texto apresenta uma segunda parte que será publicada em 57, n.º 5, Lisboa, Setembro de 1958, pp. 9-10. O texto completo aparecerá, com algumas alterações de pormenor, in *Estudos Sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, pp. 9-16.

⁵⁹⁵ Parece-nos que essa inerência atributiva se encontra ilustrada com muito maior pertinência na designação *materialismo dialéctico*, exemplo de que José Marinho se serve para explicar o sentido profundo dessa relação intrínseca. Cf. Id., *ib.*, p. 11.

⁵⁹⁶ Id., *ib.*, p. 10.

⁵⁹⁷ Id., *ib.*, p. 9 (sublinhado nosso). Anos mais tarde, Francisco Gama Caeiro optará por equacionar o problema segundo um outro ponto de vista, perguntando: «serão termos inconciliáveis e contraditórios o carácter universal da filosofia e a qualificação da nacionalidade que se lhe possa atribuir?»

O problema é susceptível de ser desenvolvido (...) remetendo para a velha aporia do *Uno e do Múltiplo*, tão velha como o próprio filosofar. (...) A *diairesis* platónica, mediante o conhecido processo de explicitação ou de desentranhamento do conceito superior, para, através de sucessivas distinções lógicas, chegar ao conceito procurado – ajuda aqui à compreensão da famosa aporia.

Ou seja, a urgência da filosofia portuguesa decorre, por via directa, da necessidade de fazer radicar a especulação filosófica na concretude irredutível de cada povo e, em última análise, de cada homem. A conclusão que José Marinho extrai só se pode inferir a partir da distinção que ele mesmo vai operar entre filosofia e cultura filosófica. Por isso, escreverá: «Ninguém jamais pensou e pensará por mim. Cultura filosófica, ensino da filosofia, são úteis ou fecundos, e até mesmo para o filósofo, mas não constituem propriamente filosofia. Ter havido gregos de Atenas ou franceses de Paris que nos doutrinaram foi útil, foi fecundo, mas com a condição de assumirmos, enquanto recebemos a sua lição, a autonomia do pensamento em nós»⁵⁹⁸.

Pensamos que não é pacífico que a questão fique destarte resolvida. Como conciliar, no que se pretende que seja a filosofia, a *autonomia do pensamento em nós* com a universalidade que, ao menos como horizonte último, deve continuar a ser garantida? Ou, por outras palavras, que terá a dizer, por exemplo, aos *gregos de Atenas* e aos *franceses de Paris* a vindoura *Filosofia Portuguesa*?

Em relação ao tema da filosofia ser sempre filosofia em situação voltaremos mais à frente, não deixando de declarar desde já que, acerca do problema da *filosofia portuguesa*, continuam, ainda assim, a fazer todo o sentido para nós *algumas* das observações mordazmente críticas de Joel Serrão, quando escreveu: «é crença do escritor [Álvaro Ribeiro] que ‘as características da filosofia portuguesa encontram-se de

Esta visão platónica permite descobrir uma dimensão nova e mais profunda da filosofia: a solução para o problema ‘filosofia universal *versus* filosofias nacionais’ não reside em colocar aquela em termos dilemáticos ou alternativos, tal como também para Platão a solução se não situava na escolha entre posições que reciprocamente se excluíam – ou seja, entre heraclitismo e parmenidismo, entre o idêntico e o diverso, entre o uno e o múltiplo, mas sim em admitir a solidariedade e intercomunicação das ideias.», FRANCISCO GAMA CAEIRO, “*Filosofia em Portugal e seu ensino: tópicos para uma reflexão*”, *Filosofia*, n.º 1-2, Lisboa, Primavera 1988, Sociedade Portuguesa de Filosofia, pp. 68-69.

Posteriormente, António Paim vai fazer aproximar esta perspectiva de uma outra de Miguel Reale, escrevendo: «A solução de Caeiro talvez pudesse ser aproximada do que Miguel Reale denomina de *dialéctica da complementaridade*. Esta verifica a existência ‘de síntese ou tendências que não se subsumem a uma paradoxal *identidade* (...)’. Ao contrário, a continuidade do processo histórico, cujo fulcro é a ideia de liberdade, é decorrência da correlação entre termos que se interligam, mantendo-se irredutíveis um ao outro’», ANTÓNIO PAIM, *Das Filosofias Nacionais*, Lisboa, Instituto Pluridisciplinar de História das Ideias – F. C. S. H. da Universidade Nova de Lisboa, s/d, p. 21.

há muito enunciadas em obras de mérito, de talento e de génio” [*Apologia e filosofia*, p. 59]. Embora não cite tais obras, pois não deparo nos seus livros com qualquer análise de autores anteriores a 1870, depreende-se que o seu autor pense acaso no esforço escolástico dos coimbrões. ‘Tudo depende – assevera – não de aclimar, não de continuar, mas de recomeçar uma tradição’ [*O Problema da Filosofia Portuguesa*, p. 23]. Ora, como ele se declara hostil ao Iluminismo pombalino e ao positivismo oitocentista, evidenciando apenas e episodicamente simpatia pelos escritores românticos, ou a tradição de que fala é a de Sampaio Bruno e de Leonardo Coimbra, e, nesse caso, será ela recente, ou a dos coimbrões, ou as duas consideradas como manifestações intervalares de um mesmo espírito ao longo tempo»⁵⁹⁹.

E remata em seguida o autor de *Portugueses Somos*: «Mas a ‘filosofia portuguesa’ não se manifesta apenas no presente. Confessadamente tradicional, sem embargo de que não abundam nos livros citados as provas históricas da sua antiguidade, apresenta-se outrossim enigmaticamente futurista. Assim, o autor [Álvaro Ribeiro], com velada indiscrição (é sempre um tanto indiscreto levantar uma ponta do véu que oculta o futuro), aventa: ‘transformar essa possibilidade (a da filosofia portuguesa) em actualidade será o *talent de bien faire*, mas então na ordem especulativa, de um vindouro Infante de Sagres...’[*Os positivistas*, p. 202]. A consciência de que tal filosofia, sem embargo de ser tradicional e tradicionalista, insista-se, *ainda não viu a luz do dia*, leva o autor a confissões como estas: ‘Na linha iluminada pela projecção futurista ainda esperamos ver a imagem autêntica da filosofia portuguesa’ [*Arte de Filosofar*, p. 236] (...). Eis como se me apresenta, em suas características dominantes, e consideradas no passado pobre, no presente prenhe e no futuro esperançoso a ‘filosofia portuguesa’, apresentada, tanto quanto possível, mediante citações do próprio autor para

⁵⁹⁸ JOSÉ MARINHO, “Filosofia portuguesa e Universalidade da Filosofia”, op. cit., p. 10.

⁵⁹⁹ JOEL SERRÃO, “Em torno do Problema da Filosofia Portuguesa. Distinções”, op. cit., p. 5.

obstar a que, embora involuntariamente, a pudesse eu desfigurar no que quer que fosse»⁶⁰⁰.

O interesse que, no decurso do presente trabalho, pretendemos conceder a estes dois artigos de Joel Serrão transcende a sua importância intrínseca, que foi, de resto, prontamente sublinhada pelo próprio José Marinho⁶⁰¹. Com efeito, é possível encontrar claríssimas afinidades entre esta perspectiva de Joel Serrão e a defendida pelo que poderíamos chamar Eduardo Lourenço da *primeira heterodoxia*, nitidamente comprometido, como ele mesmo virá mais tarde a reconhecer, com um racionalismo muito próximo do defendido por António Sérgio. Um exemplo de tal posicionamento assumido pelo jovem Eduardo Lourenço encontramos-lo, e isso constitui desde logo um inegável sintoma, nas considerações que tece no momento em que propõe a realização do debate sobre o tema, logo em Maio de 1946, como já referimos.

Assim, nesse número da revista *Vértice*, podemos ler o que se segue. «A concepção que Álvaro Ribeiro manifesta nesse ensaio [*O Problema da Filosofia Portuguesa*], 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»⁶⁰². E Eduardo Lourenço vai ainda mais longe, fazendo uso de uma ironia que faz lembrar algo da mais pura retórica sergista: «[Álvaro Ribeiro] fala em ‘adoptar um sistema filosófico’ como quem diz usar uma certa marca de camisas ou água de Colónia (...). Sim senhor: tal como se se tratasse dum par de calças a enfiar nessa coisa tremenda que é o povo

⁶⁰⁰ Ibidem.

⁶⁰¹ Na verdade, escreve José Marinho sobre a discussão acerca da *filosofia portuguesa*: «este debate tantas vezes surdo, mas como todos, sequioso de ar livre, contrastaria e ventilação, e honras sejam a Eduardo Lourenço e Joel Serrão por o terem aberto e francamente proposto, debate travado principalmente em torno da notável obra de propedêutica filosófica de Álvaro Ribeiro.», JOSÉ MARINHO, “Filosofia portuguesa e Universalidade da Filosofia”, op. cit., p. 10 (sublinhado nosso).

⁶⁰² EDUARDO LOURENÇO, “Do ângulo do leitor”, op. cit., p. 157.

português cheio de aptidões especulativas. A isto conduz uma forma *substancialista de pensar*»⁶⁰³.

Ora, o mais curioso é que depressa Eduardo Lourenço se irá aperceber do equívoco incontornável em que assenta a *crítica racionalista* à posição defendida por Álvaro Ribeiro. Mais: é possível também recensear, no racionalismo, quer de António Sérgio, quer de Joel Serrão, uma *forma substancialista de pensar*, mesmo que camuflada (ou, se calhar, até por isso mesmo) em roupagens mais ou menos ecléticas, mais ou menos criticistas. Neste seu trânsito entre uma posição racionalista inicial e uma posição que se pretenderá deslocar para um território, digamos assim, para além da *querela sobre a filosofia portuguesa*, um estudo irá dar à estampa Eduardo Lourenço que vai desempenhar um papel, a nosso ver, decisivo. Falamos de “Ideia de uma Historiografia Existencial do Pensamento Português”, ensaio vindo a lume em Maio de 1951⁶⁰⁴.

A importância que lhe atribuímos começa por concernir à *marca existencial*, se nos é permitida tal expressão, que atravessa toda a argumentação explanada por Eduardo Lourenço. Tal circunstância afigura-se-nos de grande relevância porque, como bem assinalou Manuel Gama, «para o ‘57’, o existencialismo contribuiu decididamente para a solidez da sua posição contra o universalismo, pois foi *aquele sistema que deu conteúdo filosófico à ideia de pátria*. (...) As criações dos existencialistas radicam em interrogações antropológicas, cosmológicas ou teológicas, colocadas não no abstracto, mas de acordo com as suas circunstâncias, enquadradas nas coordenadas do espaço e do tempo e inseridas nas filosofias nacionais das suas pátrias»⁶⁰⁵. Mesmo que possa parecer

⁶⁰³ Ibidem.

⁶⁰⁴ IHEPP, pp. 38-44.

⁶⁰⁵ MANUEL GAMA, “O Movimento ‘57’ e a Filosofia Portuguesa”, op. cit., p. 390 (sublinhado nosso). Sobre as implicações de uma certa leitura do *existencialismo* no ideário do *Grupo de 57* repare-se nas seguintes palavras de António Quadros: «Se o pensamento essencialista era uma nebulosa, o pensamento existencial procedia ao invés e reivindicava para a filosofia o processar-se a partir de raízes identificáveis com as formas múltiplas daquela existência concreta em que se ‘englobava’ o pensador.

excessiva esta leitura do existencialismo – e julgamos que de facto ela o é, antes de mais porque não nos parece correcto que perspectivemos o *existencialismo* como *um* sistema, muito menos como sendo o *sistema que deu conteúdo filosófico* à ideia de pátria –, a verdade é que as chamadas *filosofias da existência*, ao deslocarem para a existência concreta e situada do homem os problemas filosóficos primordiais, se pretendem demarcar de qualquer universalismo racionalista ou abstracto. Dessa demarcação decorre um importante motivo que conduz Eduardo Lourenço, não evidentemente a abraçar a causa da *filosofia portuguesa*, muito menos no sentido que o Grupo de 57 imprime à designação, mas, ainda assim, a afastar-se do horizonte da crítica impiedosa que lhe era dirigida pelo racionalismo de matriz sergiana. Sigamos mais de perto este estudo de Eduardo Lourenço sobre a *historiografia existencial do pensamento português*.

7.2. Filosofias Nacionais ou Filosofias em situação?

No texto acima referido, começa Eduardo Lourenço por destacar uma posição dominante em relação à imagem que os mais diversos autores elaboram em relação à

Compreendi que, para pensar a existência, devia assumir e desposar os modos de existência que me eram próximos e palpáveis. Ser português era a categoria metafísica da minha raiz. A partir daqui cresceria a minha árvore ou outra opção não teria senão o destino de líricos ou historiadores que vem sendo o fado de tantos dos que entre nós se dedicam ao pensamento. Ser português é um *ser no mundo*, não já egolátrico, mas comunitário. Ser português é, desde logo, uma forma de comunicação do homem com o mundo. Ser português é um pensamento. Expresso – é uma filosofia.», ANTÓNIO QUADROS, “A Cultura Portuguesa perante o Existencialismo”, ISMAEL QUILES, *Sartre e o existencialismo vistos por um filósofo católico*, Col. “Arcádia/Série Arte”, n.º 6, Lisboa, Editora Arcádia, 1959, trad. do espanhol de Luís Pestana, pp. 30-31.

De registar que, neste mesmo ensaio, ao referir-se ao que chama serem “filósofos portugueses da existência”, designação que contempla não só pensadores (Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, José Marinho, Cabral Moncada, António José Brandão, Afonso Botelho, Salette Tavares, Carlos Branco, Maria Luísa Guerra e Breda Simões) como até autores que se destacaram sobretudo pela poesia e pelo romance (Guerra Junqueiro, Pascoaes, Fernando Pessoa, Raul Brandão, Vergílio Ferreira [da *Mudança*, refere-se explicitamente], Rogério de Freitas, Fernando Namora, Urbano Tavares Rodrigues e Agustina Bessa Luís), António Quadros não menciona, nem sequer de raspão, o nome de Eduardo Lourenço, o que é pelo menos curioso. Por outro lado, se a omissão de António Sérgio – embora pouco justa, do nosso ponto de vista – é compreensível à luz dos pressupostos doutrinários de António

historiografia existencial do nosso pensamento. Tal perspectiva, que curiosamente é comum, quer aos chamados racionalistas (como António Sérgio), quer aos elementos do grupo do jornal 57 (como Álvaro Ribeiro), assenta no pressuposto segundo o qual, quando comparado com o que se passaria no «pensamento francês, inglês ou alemão», nos quais seria observável, com relativa facilidade, uma certa *continuidade* de temas ou pelo menos de problemas (sendo que a diversidade de respostas apresentadas ancoraria ainda numa permanência de questões), a cultura e o pensamento portugueses ofereceriam um aspecto radicalmente antagónico, visto que, aos olhos de todos, parece indiscutível «a *descontinuidade* da nossa evolução espiritual»⁶⁰⁶. Ora, do ponto de vista do nosso ensaísta, não é obrigatório que o problema seja perspectivado como até aí tinha sido, por muito diferentes que sejam as leituras esboçadas por autores tão variados, bem como as causas e os remédios que aduziram para fazer face à nossa *essencial descontinuidade cultural*.

Com efeito, lança Eduardo Lourenço a seguinte questão: «que espécie de continuidade temos em vista quando denunciamos entre nós a existência dessa descontinuidade? E ainda: será totalmente legítimo o recurso a esse modelo de continuidade? Não nos interditará ele a possibilidade mesma de acesso àquilo que efectivamente *somos*, julgando-nos por um modelo contestável do que *deviamos* ou *devemos ser*»⁶⁰⁷? Repare-se que esta indiferenciação entre o que seria um plano ontológico e um plano deontológico é tão facilmente observável, quer nas posições mais optimistas (por exemplo, o grupo de 57, quando fala da excelência do porvir da filosofia portuguesa autêntica), quer nas posições mais pessimistas (por exemplo, os autores que

Quadros, já nos parece menos justificado o silêncio que envolve a figura de Antero de Quental a quem, como é sabido, o próprio Leonardo Coimbra dedicou um extenso estudo. Cf., *Id.*, *ib.*, pp. 32-39.

⁶⁰⁶ IHEPP, p. 38.

⁶⁰⁷ *Id.*, *ib.*, p. 39.

falam de uma atávica incapacidade filosófica dos portugueses⁶⁰⁸). Tais sentenças constituem, afinal e bem vistas as coisas, *as duas faces da mesma moeda*.

E Eduardo Lourenço prossegue, interrogando: «Sob a denúncia da nossa descontinuidade espiritual, não têm sido sistematicamente sobrepostos dois pontos de vista que convém distinguir, o do *ser* e o do *valor*, com a nítida subordinação do primeiro ao segundo? Imaginemos por momentos que a ideia desse *valor* se revela, ou discutível ou de aplicação limitada: não resultará daí uma visão diferente daquele *ser cultural*? Não se encontra senão o que se busca: nós temos procurado na nossa cultura um *ser* que para merecer a nossa atenção tem de estar conforme com uma certa ideia do que seja um *ser culturalmente válido* (um valor) e como é manifesto que o não encontramos, declaramos que não existe esse *ser cultural*, mas unicamente fragmentos, relâmpagos, intenções de o ser»⁶⁰⁹. Passe o exagero, poderíamos escrever que em relação a esta *intuição*, que consideramos decisiva, nada de *verdadeiramente essencial* veio a mudar no pensamento de Eduardo Lourenço em relação à problemática da cultura portuguesa. E nesse conceito de cultura deve também incluir-se, como não poderia deixar de ser, a cultura filosófica feita por autores e filósofos de nacionalidade portuguesa, quer se apresentem como elementos do grupo de 57, quer se revelem seus empenhados adversários.

⁶⁰⁸ A título meramente exemplificativo, devemos lembrar que «Sampaio Bruno fala da ‘penúria lusitana em matéria filosófica’ (SAMPAIO BRUNO, *A Ideia de Deus*, Porto, 1902, p. 26), em ‘esterilidade filosófica portuguesa’ (Ibidem) e afirma até que ‘nunca os portugueses mostraram queda para as altas especulações filosóficas’ (Id., *ib.*, p. 1). Ferreira Deusdado refere-se à nossa falta de originalidade e receptividade dos sistemas estrangeiros (FERREIRA DEUSDADO, *Introdução aos Princípios Gerais da Philosophia* de Cunha Seixas, Lisboa, 1898, p. V e XXI). Antero de Quental afirma, numa carta a Domingos Tarroso, que ‘a filosofia é coisa avessa à nossa índole e tradições intelectuais’ (ANTERO DE QUENTAL, *Cartas*, 1921, p. 103) e Francisco Adolfo Coelho é de opinião que o espírito português é ‘afilosófico’ (FRANCISCO ADOLFO COELHO, *Notas sobre Portugal I*, Lisboa, 1908, p. 538). Fidelino Figueiredo, por sua vez, confessa ser ‘a nossa tradição literária pouco palpitante de pruridos e ansiedades filosóficas’ (FIDELINO DE FIGUEIREDO, *Para a História da Philosophia em Portugal*, Porto, 1922, p. 6).», FR. JOÃO FERREIRA, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga, Editorial Franciscana, 1965, pp. 16-17.

⁶⁰⁹ IHEPP, p. 39.

Perguntar-se-á, contudo, se, ao deslocar a reflexão sobre a nossa historiografia existencial para fora do âmbito configurado pelo binómio conceptual continuidade-descontinuidade, não estaremos, em última análise, a interditar qualquer ideia de cultura portuguesa. O ensaísta não revela desatenção face a este problema. Por isso, assinala que, numa «Nação com séculos de história», e portanto com uma multiplicidade de expressões culturais, configuradas segundo as mais diversas modalidades (artísticas, religiosas, jurídicas, filosóficas), «é necessário que uma intenção idêntica as percorra a todas, que uma unidade de qualquer tipo se descubra como seu fundamento»⁶¹⁰. Assim sendo, o que talvez seja necessário fazer é deslocar a sonda da nossa *continuidade cultural* já não para o plano do que fossem as suas mais elevadas manifestações, mas, sim, para um nível a que não seria talvez despropositado designar por *fundacional*. Na verdade, «o indivíduo surge por assim dizer ‘mergulhado’ num meio que, embora estável e fluído, tem um ritmo histórico particular, um ‘tempo’ emocional com linhas de tensão de possibilidade diversa, e tudo quanto vier deve, de uma maneira muitas vezes obscura para o autor, inscrever-se nesse ritmo e nesse ‘tempo’»⁶¹¹.

Assim, tudo o que se vai corporizar em cada manifestação superior da nossa cultura constitui uma *resposta*, mais ou menos original (e, portanto, sublinhando uma ruptura mais ou menos nítida) a esse *tempo emocional*. É a partir dele que se deve tentar compreender «a famosa descontinuidade do nosso pensamento. Inexistente de facto ao nível da metafísica adequadamente expressa, dos sistemas morais bem concatenados, do pensamento jurídico rigorosamente encadeado, da reflexão política sistemática, da estética consciente dos valores em que se funda (para silenciarmos a ciência exacta), a continuidade encontramos-na naquilo que podemos designar como *plano pré-reflexivo*,

⁶¹⁰ *Ibidem.*

⁶¹¹ *Id., ib., p.40.*

suporte de cada uma dessas modalidades superiores do pensamento»⁶¹². Claro que é possível diagnosticar nesta separação entre *plano pré-reflexivo* e *modalidades superiores de pensamento* um esquema algo simplista. Não seremos nós a contradizer essa observação. Ainda assim, o que nos parece de maior relevância prende-se com «o ponto de vista, metodologicamente fecundo, não só para captar o *valor* da nossa cultura, mas especialmente o seu *ser*»⁶¹³ que o próprio Eduardo Lourenço apresenta.

Tal perspectiva não vai excluir curiosamente a leitura segundo a qual encontramos, ao longo da historiografia existencial do pensamento português, alguns pontos de ruptura. Vai, isso sim, interpretar tais *pontos de descontinuidade* em função de uma «presença permanente (com reflexos diversos através do nosso ‘tempo’ histórico e do ‘tempo’ histórico europeu) de catolicismo, de moralismo cristão, de política com coordenadas próprias, de literatura singularizada»⁶¹⁴, ou seja, os pensadores definem-se, ou pelo menos assim se têm vindo a definir, mediante a relação que estabelecem com esse nível pré-compreensivo⁶¹⁵.

Segundo Eduardo Lourenço, essa relação, entre o pensador e a sua circunstância pré-reflexiva, desenha-se sempre através de uma «dicotomia fundamental: acordo ou desacordo»⁶¹⁶. Quer dizer: por mais esforços que se queiram ou se possam efectuar, não é possível eliminar a tessitura a partir da qual se pensa. Como bem lembrará Manuel

⁶¹² Id., *ib.*, p.41.

⁶¹³ Id., *ib.*, p.42.

⁶¹⁴ Ibidem.

⁶¹⁵ Com efeito, seria possível invocar uma indesmentível proximidade desta posição com as teses da hermenêutica filosófica de matriz heideggeriana. Pensamos, designadamente, em Gadamer que, ao procurar separar a noção de preconceito (*Vorurteil*) da sua coloração pejorativa (coloração essa cujas raízes, no entender do autor de *Verdade e Método*, se podem encontrar no Iluminismo, mas que, como já referimos anteriormente, são uma herança de uma certa forma cartesiana de pensar), escreveu: «Na verdade, não é a história que nos pertence, mas somos nós que a ela pertencemos. Muito antes de nos termos compreendido a nós próprios na reflexão, compreendemo-nos de uma forma auto-evidente na família, na sociedade e no estado em que vivemos. A lente da subjectividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não é mais do que uma faísca na corrente fechada da vida histórica. *Por isso os preconceitos de um indivíduo são, em muito maior grau do que o seu pensamento, a realidade histórica do seu ser.*», HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, op. cit., p. 344.

⁶¹⁶ IHEPP, p. 42.

Antunes, «pensar contra, como sucedeu com Kierkegaard a respeito de Hegel, é ainda uma maneira de pensar em relação a»⁶¹⁷. O facto de ela parecer um truísmo não retira o que quer que seja de validade a esta asserção. Deste modo, continua Eduardo Lourenço, «na medida em que esse acordo ou desacordo pressupõe, e é, a manifestação duma escolha livre, eles [os pensadores de excepção] *transcendem* esse pano de fundo, esse complexo sociológico nacional, mas precisamente o importante para o nosso ponto de vista, é o facto dessa transcendência não poder atingir uma *universalidade abstracta*, mas ser como é, *transcendência situada*, transcendência de dados históricos concretos.

O destino espiritual do português define-se pela espécie de experiência privilegiada que tiver efectuado *sobre* esse complexo. Todas as aventuras da inteligência portuguesa pressupõem essa opção essencial e a sua falência ou irradiação ficam condicionadas por ela. O contacto espiritual ou emocional com o estrangeiro pode modificar, ampliar ou mesmo desviar em sentido oposto essa opção. Não importa: ela foi anterior»⁶¹⁸. Pensamos que, pelo menos num certo sentido, esta explicação torna estéril a querela entre o grupo da *filosofia portuguesa* e os seus oponentes racionalistas. Mais: neste texto que se publica em 1951 (convém não o esquecermos), abre-se uma porta para repensar, em termos absolutamente diversos dos de um polemismo que hoje nos parece extenuado, a problemática da cultura portuguesa, filosófica e não só⁶¹⁹.

⁶¹⁷ MANUEL ANTUNES, “Haverá filosofias nacionais?”, op. cit., p. 565.

⁶¹⁸ IHEPP, p. 42.

⁶¹⁹ Costuma defender-se a tese da especificidade filosófica do pensamento português fazendo apelo à circunstância de se tratar de um pensamento inevitavelmente mediado pela língua portuguesa. A título meramente ilustrativo poderíamos referir esta passagem de um livro de Álvaro Ribeiro: «negar a filosofia portuguesa seria negar a língua portuguesa, não já como utensílio de tradução do pensamento alheio, negação absurda, mas como portadora de palavras intraduzíveis cuja significação só nós podemos imaginar.», ÁLVARO RIBEIRO, *Arte de Filosofar. Ensaios*, Lisboa, 1955, p. 240. Passando por cima do facto – irrecusável, como Joel Serrão prontamente não deixou de assinalar – de ser a filosofia escrita em língua portuguesa um fenómeno historicamente recente, ou seja, a partir de meados de Oitocentos, interessa-nos prestar uma atenção um pouco mais demorada às relações entre filosofia e a chamada língua natural. De facto, se admitirmos, como o parece fazer Álvaro Ribeiro, que há no português um conjunto de significados inacessíveis às outras línguas, estamos, em nosso entender, a cair num incontornável paradoxo. Porque, de duas uma: ou esses conceitos são ontologicamente anteriores à sua expressão em português e, portanto, são de algum modo independentes da sua configuração linguística, quer seja esta o português ou qualquer outra língua e, se for esse o caso, não faz sentido instituir qualquer privilégio a esta

Todavia, a polémica prosseguiu, como se comprova, por exemplo, quer pelas posições imprimidas no jornal 57⁶²⁰, quer pelos dois artigos que Joel Serrão tinha

língua. Ou, esta seria a segunda hipótese, tais conceitos têm de ser inevitavelmente traduzíveis – com maior ou menor dificuldade, conceda-se – para qualquer outra língua.

Sobre este tema, preferimos levar a sério a tese sustentada por Eduardo Lourenço quando escreve: «Não se pode dizer de língua alguma que ela é uma invenção do povo que a fala. O contrário seria mais exacto. É ela que nos inventa. A língua portuguesa é menos a língua que os portugueses falam, que a voz que *fala* os portugueses. Enquanto realidade presente ela é ao mesmo tempo histórica, contingente, herdada, em permanente transformação e trans-histórica, praticamente intemporal. (...) [A] língua não é um instrumento neutro, um contingente meio de comunicação entre os homens, mas a expressão da sua diferença.

(...) Ainda vem longe o tempo em que para cada uma das línguas dominantes da cultura europeia se torne também claro que uma língua não é um dom do céu, destinado à vida eterna, mas um tesouro que deve ser defendido da usura do tempo e das pretensões das outras a ocupar os espaços sem defesa.», *NI*, pp. 121-124.

Repare-se que se, por um lado, Eduardo Lourenço frisa os perigos decorrentes da *usura do tempo* bem como a necessidade de cada língua *defender* a sua *diferença* específica, por outro, não deixa de sublinhar que essa língua “não é um dom do céu, destinado à vida eterna”. Ou seja, uma coisa é sustentar a ideia de que há uma especificidade irreduzível que marca aqueles que são *falados por uma determinada língua*. Outra, completamente diferente, é guindar esses que falam uma dada língua (neste caso, a língua portuguesa) a um estatuto de superioridade, cultural ou outra, pelo simples facto de falarem – melhor seria dizer, pelo facto de por ele serem falados – esse idioma. A verdade é que, como afirma Eduardo Lourenço, cada língua “é ao mesmo tempo histórica, contingente, herdada, em permanente transformação”, não podendo destarte viver numa espécie de segurança perene que manteria uma cultura ou um pensamento impermeável às contaminações alheias.

Cava-se aqui portanto um fosso intransponível em relação à perspectiva que funda a pretensa superioridade da *filosofia portuguesa* numa base linguística, tese cujas raízes é possível encontrar em Teixeira de Pascoaes que afirmou: «A faculdade que tem um Povo de criar uma forma verbal aos seus sentimentos e pensamentos, é que melhor revela o seu poder de carácter, de raça. Por isso quanto mais *palavras intraduzíveis* tiver uma Língua, mais carácter demonstra o Povo que a falar.», TEIXEIRA DE PASCOAES, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Edições Roger Delraux, 1978, p. 25). A este assunto, Onésimo Teotónio Almeida dedicou um interessante ensaio em que, após recorrer às teses de W. V. Quine sobre a indeterminação radical do acto de traduzir (Cf. por exemplo, W.V. QUINE, *Word and Object*, Cambridge, MA, Mit Press, 1960) conclui do seguinte modo: «o que tradicionalmente na história universal se vem chamando ‘filosofia’ é uma área, de facto aberta e indefinida, do pensamento humano que se interroga sobre questões e problemas universais. Essa área é vasta e as perguntas filosóficas são de vária ordem. Há as que se convencionou chamar de ordem metafísica, epistemológica, ética, estética, lógica e cada uma dessas sub-áreas tornou-se quase um ramo independente e já tem as suas subdivisões. Que cada filósofo ou grupo de filósofos de um país não pode libertar-se totalmente dos valores éticos, estéticos da sua cultura nem dos condicionamentos da própria língua é um facto, ainda que o grau dessa presença varie muitíssimo com a área em causa – dificilmente na lógica e na epistemologia (entendida como a busca dos fundamentos do conhecimento) e mais facilmente na ética, mas isso resultará de uma incapacidade do espírito humano atingir um conhecimento objectivo absoluto do real devido ao carácter subjectivo da sua estrutura pensante. Um pouco orteguianamente, o pensador é ele e as suas circunstâncias. Mas a atitude do pensador, o seu ideal último, é atingir essa inteligência (...). Subjaz à obsessão das filosofias nacionais a ideia de que a filosofia grega é tipicamente grega e a inglesa é tipicamente inglesa, como a filosofia alemã é alemã, e daí também fazer sentido criar-se uma filosofia portuguesa. Mas há uma diferença essencial a ter em conta: nenhuma dessas filosofias se procurou nacional. A tonalidade cultural veio por acréscimo. (...) É bem possível encontrar características culturais comuns no estilo da filosofia e nalguns aspectos da mundividência de Nietzsche, Hegel e Heidegger, por exemplo, mas não serão esses os aspectos mais importantes do seu pensamento.», ONESIMO TEOTÓNIO ALMEIDA, “Filosofia portuguesa – alguns equívocos”, *Cultura. História e Filosofia*, Vol. IV, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1985, pp. 253-254. Estamos convencidos de que a afinidade (aliás, prontamente assumida pelo autor) com certas teses de Joel Serrão e do próprio António Sérgio não retira pertinência a esta visão da querela da filosofia portuguesa.

⁶²⁰ É curioso como no jornal 57 a única referência que encontramos acerca de Eduardo Lourenço (para além do *quase agradecimento* prestado por José Marinho pela circunstância de o nosso ensaísta ter

publicado, no Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, textos esses que, como assinalámos anteriormente, assumem para nós um significado que ultrapassa a sua intrínseca importância. É que Eduardo Lourenço redigiu um texto, que de resto até hoje permaneceu inédito, em forma de *quase carta aberta* dirigida a Joel Serrão, onde explana uma larga fatia do seu pensamento não só sobre o problema da *filosofia portuguesa*, como acerca da filosofia *tout court*.

Entendamo-nos, desde já. O que para Eduardo Lourenço se encontra em jogo não se prende com uma *avaliação* da pertinência e do rigor de *todas* as críticas manifestadas por Joel Serrão à filosofia de Álvaro Ribeiro. Antes de mais, porque nos seus «dois artigos, ‘Em torno do problema da filosofia portuguesa’ (...) se podem ler coisas justas e excelentes»⁶²¹. Por outro lado, «o vosso ponto de vista [de Joel Serrão] é respeitável e susceptível de defesa, tanto mais que vós o apresentais formalmente como aberto à discussão, à lição da experiência, ao diálogo e até, caso mais raro, levais a tolerância ao ponto de admitir que ‘só a crença é criadora de inovação e de futuro’. Mas mesmo esta última concessão que, ela só, tomada a sério basta para inutilizar tudo quanto opondes a Álvaro Ribeiro (excepção feitas às críticas ‘historicizantes’) faz parte da dicotomia tradicional *crença - razão*, como o prova a segunda metade da frase: ‘mas

de algum modo ajudado a abrir o debate sobre a *filosofia portuguesa* – episódio a que, aliás, já fizemos menção), consista numa pequena passagem de uma notícia, não assinada mas que pensamos poder atribuir, sem grande margem de erro, a António Quadros, sobre “Agostinho da Silva e a emigração dos intelectuais portugueses”. Ai poder-se-á ler o seguinte: «um outro valor acaba de partir, desta vez para a Baía: Eduardo Lourenço. Estaremos a praticar o suicídio mental, sem ver que está em causa a própria sobrevivência? Justifica-se o grito de alarme. A classe dos escritores é a menos protegida, a mais mal paga, a mais abandonada de todas as classes. Por outro lado, enquanto as cátedras universitárias se tornam por demais permeáveis aos mediocres, que se dispõem aos sucessivos exames, concursos, humilhações, subserviências e provas de resistência física pela vontade e pela memória necessários para vencer a difícil estrada de licenciado a professor, os valores autênticos sofrem ou emigram, de qualquer modo deixando de dar a sua substancial e insubstituível colaboração para o progresso espiritual da pátria.», “Agostinho da Silva e a emigração dos intelectuais portugueses”, 57, n.º 5, Lisboa, Setembro de 1958, p. 21. O mais certo é que o próprio Eduardo Lourenço não se reveja nesta figura do exilado incompreendido. Pelo menos, é frequente encontrar nas suas declarações outros motivos para o seu abandono de Portugal. Registe-se a título meramente de exemplo esta passagem da entrevista que concedeu à revista *Prelo*:

« – O Eduardo Lourenço foi e continua no estrangeiro por questões de ordem estritamente pessoal ou há razões de outra natureza para o explicar?

– Hoje, são razões de ordem privada. Em tempos também, mas reforçadas por um contexto nacional que sendo eu quem era, funcionaram para mim como um destino.», *CMSF*, pp. 15-16.

só a razão explicita, clarifica, de harmonia com os instrumento que foi criando ao longo dos tempos'»⁶²².

Ou seja, Eduardo Lourenço pretende pôr a claro os limites das duas posições que mantêm entre si uma polémica que, segundo ele, passaria ao lado do que verdadeiramente mereceria estar em discussão. Há como que uma *fraternidade inimiga* entre o fideísmo do 57 e o racionalismo de Joel Serrão, como num outro plano julgamos ser possível desvendar, nas críticas endereçadas por José Marinho ao que este designa por *cultura filosófica*, alguns laivos que não se encontrariam totalmente deslocados em certas figuras da retórica do sergismo, designadamente no tom com que, em ambos os casos, se parece reivindicar uma soberana (e mítica?) autonomia do pensar. Afinal, como em tantas outras ocasiões, os extremos parecem tocar-se.

Assim, é acerca desta *quase ideologia* racionalista que Eduardo Lourenço se irá demorar, começando por lembrar que «ter convencido um extenso público que certas afirmações filosóficas são a filosofia foi o golpe de génio histórico de certos pensadores, entre os quais se contam todos os grandes filósofos, pois tal pretensão constitui o cerne mesmo do filosofar. O dogmatismo é a essência do pensamento, em certo sentido. Só o podem negar os que se imaginam pensar no momento exacto em que declaram vazio de conteúdo o seu próprio pensamento»⁶²³. Quer dizer se, por um lado, cada filosofia (ou seja, cada filósofo) sempre se tem afirmado contestando a filosoficidade das outras filosofias (ou seja, do *direito* dos outros filósofos a apresentar *uma outra* concepção de filosofia), por outro lado, cada um desses filósofos só pode realizar essa contestação *a partir de* uma posição ela mesma já filosófica. Por exemplo, só se pode declarar como não-filosófica a *filosofia portuguesa*, seja ela a defendida pelo grupo de 57 ou por outra qualquer corrente ou mesmo por qualquer outro filósofo, se o

⁶²¹ EDUARDO LOURENÇO, *A Querela da Filosofia Portuguesa*, texto inédito, p. 2.

⁶²² *Id., ib.*, p. 6.

fizemos segundo um ponto de vista que, mesmo que o não queiramos assumir, é desde logo *filosófico*.

Estamos persuadidos de que esta posição de Eduardo Lourenço poderá ser colocada em paralelo com uma outra defendida por Jacques Derrida, quando este manifesta a sua desconfiança em relação à natureza *biologicamente pura* das controvérsias filosóficas, pelo que afirma: «não acredito que exista ‘uma escrita puramente filosófica’, uma única escrita filosófica cuja pureza seja sempre a mesma e ao abrigo de qualquer contaminação. E desde logo por esta razão poderosa: a filosofia fala-se e escreve-se numa língua natural, não numa língua absolutamente formalizável e universal. Dito isto, no interior dessa língua natural e nas suas utilizações, alguns modos impuseram-se com força (e há aí uma relação de força) como filosóficos. Esses modos são múltiplos, conflituais, inseparáveis do próprio conteúdo e das 'teses' filosóficas. Um debate filosófico é também um combate para impor modos discursivos, procedimentos demonstrativos, técnicas retóricas e pedagógicas. De cada vez que alguém se opôs a uma filosofia isso teve a ver não apenas mas também com a contestação do carácter propriamente, autenticamente filosófico do discurso do outro»⁶²⁴. Ora, tal posicionamento de Jacques Derrida vem de um filósofo que apenas por má fé poderia ser acusado de defender qualquer superioridade cultural de uma língua em relação às outras⁶²⁵.

⁶²³ Id., *ib.*, p. 4.

⁶²⁴ JACQUES DERRIDA, “Y a-t-il une langue philosophique ?”, *Autrement Revue. À quoi pensent les philosophes?*, n.º 102, Paris, Novembro de 1988, p. 32. Este texto encontra-se também em JACQUES DERRIDA, *Points de suspension. Entretiens*, Col. “Philosophie en effet”, Paris, Galilée, 1992, pp. 229-240.

⁶²⁵ Entre a vastíssima bibliografia do filósofo francês sobre esta temática, optámos por nos referir a um texto bastante recente do próprio Derrida em que, depois de remarcar a natureza paradoxal da condição do filósofo hoje – o qual, por um lado, deve «ser sem passaporte, mesmo *sem papéis*» e, por outro, é como que chamado a «criar a *sua* língua na sua língua» – ele afirma o seguinte: «Vigio como um amante ciumento a idiomática singular do que escrevo. É por isso que alguns (e antes de mais aqueles que têm um conceito um pouco simples do universal e acreditam que a filosofia se deve escrever numa espécie de esperanto *passé partout*) consideram os meus textos demasiado ‘literários’ e filosoficamente impuros. É verdade que o idioma resiste à tradução. Mas isso não significa necessariamente que ele a desencoraje; pelo contrário, muitas vezes vai provocá-la. Dá a ler e a pensar ao mesmo tempo que resiste

Mas encerremos este breve excuro e voltemos às palavras que Eduardo Lourenço dedica a Joel Serrão, quando escreve que «a filosofia de Álvaro Ribeiro é mais *honest*a que a vossa. É mesmo uma das mais honestas que jamais existiram em Portugal (na medida em que existe). Refiro-me, escusado seria repeti-lo se não escrevêssemos no meio de um público pouco disposto às subtilezas, à *honestidade filosófica*, isto é, ao facto de o pensamento de Álvaro Ribeiro se dar ao máximo pelo que é. De outra honestidade não curamos aqui, nem da pessoal, assunto fora de causa, nem da formal, isto é, da relação entre o seu conteúdo e assumpção absoluta que dele possa ter o seu autor. Essa honestidade é definida a partir da nossa ideia de filosofia e vale o que ela valer, como de resto tudo quanto avançarmos»⁶²⁶.

Ora, em que se traduz essa *honestidade filosófica* de Álvaro Ribeiro, no sentido que é imprimido por Eduardo Lourenço ao conceito de honestidade? «Uma das suas características essenciais é a de ser *pensamento de alguém*, quer dizer, filosofia supõe *filósofo* e só existe sob tal suposto. A filosofia não significa coisa alguma, ou quanto muito, uma intenção formal pura de se auto-definir desta ou daquela maneira que é já parte integrante de um conteúdo determinado, isto é, de um *pensamento efectivamente assumido por um pensador* (...). Fora desta assumpção pessoal, desta invenção pensante, desta particularização, nada mais existe que o fantasma esburacado de ideias de toda a gente e de ninguém, imaginariamente unidas por uma etiqueta vazia, de uso escolar ou disciplinar como a de Filosofia»⁶²⁷.

Dir-se-ia que o critério para aferir a *honestidade filosófica* de Álvaro Ribeiro e de Joel Serrão – e é importante que se refira que o problema se *situa apenas a um nível*

à leitura passiva e preguiçosa.», JACQUES DERRIDA, “Qu’est-ce que cela veut dire d’être un philosophe français aujourd’hui?”, *Papier Machine*, Col. “Philosophie en effet”, Paris, Éditions Galilée, 2001, p. 337. Cf. também JACQUES DERRIDA, *O monolinguismo do outro ou a Prótese da Origem*, Col. “Campo da Filosofia”, Porto, Campo das Letras, 2001, trad. do francês de Fernanda Bernardo.

⁶²⁶ EDUARDO LOURENÇO, *A Querela da Filosofia Portuguesa*, op. cit., p. 9.

⁶²⁷ Id., *ib.*, pp. 9-10.

filosófico e nunca num plano, por assim dizer, meramente moral ou pessoal – radica na capacidade, que aquele parece revelar com maior nitidez, de *se dar ao máximo pelo que é*. Por outras palavras, essa *honestidade* impede-o de se esconder «sob o alibi universal de uma irreal *filosofia*»⁶²⁸. O destinatário dessa acusação é claro. Trata-se, como é bom de ver, daquilo a que Eduardo Lourenço virá a chamar *ideologia racionalista*. Porquê ideologia? Porque nela tudo se ancora numa suposta, mas não reconhecida, ideia de Filosofia que, afinal, não existe. Todavia, embora não existindo *de facto*, nem por isso deixa de funcionar *enquanto imagem*, produzindo um vastíssimo conjunto de implicações, não só estritamente filosóficas, mas até de diversa ordem: ideológicas, institucionais, pedagógicas e até, num sentido mais amplo, culturais.

Não se julgue, porém, que a ideologia é «uma filosofia diminuída, indigna ou decaída da sua essencial pureza»⁶²⁹. Fazer esse juízo seria, num certo sentido, *ideologizar* a própria relação entre filosofia e ideologia, visando colocar, segundo um procedimento que teria tanto de ingénuo quanto de inexequível, aquela ao abrigo desta. Assim, escreve Eduardo Lourenço, «toda a filosofia é ideologia por conter em si mais do que pode justificar. Uma filosofia, é o pensar humano que se esforça com o rigor, a extensão e máxima profundidade por justificar esse *mais* inicial injustificável. Com a ajuda desse indiscutível primeiro o pensador ilumina o campo inteiro da sua experiência humana, mas não ilumina o seu ponto de partida, donde lhe vem toda a luz (...). A filosofia justifica tudo, mas não se justifica a si mesma. Essa não-justificação ineliminável do filosofar converte toda a filosofia em ideologia, isto é, em construção do pensamento que afirma sempre mais do que pode provar.

Não é um mal que seja assim pois não pode ser de outra maneira. O mal, quanto a nós – e isto é também injustificável – consiste como todo o mal em perder de vista

⁶²⁸ Id., *ib.*, p. 9.

⁶²⁹ Id., *ib.*, p. 12.

este ser do filosofar apresentando da filosofia uma ideia de pensamento auto-transparente que não se acorda com a natureza desse acto humano fundamental. O mal não é que a filosofia seja ideologia, é que o seja sem o saber e mais gravemente, negando que o seja. Neste caso a perfeição da má-consciência é insuperável. Todas as filosofias onde essa consciência dos limites se não manifestou, ou não se manifesta, participam da má-consciência. Em grau supremo o racionalismo sob todas as suas formas, mas particularmente na forma anónima, pseudo-evidente que todas as construções legítimas de pensamento acabam por tomar quando passam da fonte original às mil bocas públicas da divulgação»⁶³⁰.

Em suma, Eduardo Lourenço distancia-se da formulação crítica empregue por Joel Serrão em relação à *filosofia portuguesa*, não por a esta ter aderido, como é óbvio, mas, sim, por entender que nos seus críticos – pelo menos, naqueles que situam a sua discordância no que poderíamos designar como paradigma do *sergismo* – é possível vislumbrar um irrealismo filosófico tal que, envergando roupagens distintas certamente, está bastante mais próximo dos membros do grupo do jornal 57 do que alguma vez quer uns, quer outros, puderam imaginar. Senão, repare-se. «Limito-me a observar que apresentais como a filosofia o que não é senão uma atitude filosófica e pretendeis julgar do passado e do presente do pensamento filosófico nacional através de uma ideia de filosofia cuja realidade é sobretudo uma *realidade futura*. Sob este último ponto é mesmo notável a vossa coincidência com Álvaro Ribeiro, que igualmente julga, e nos julga, em função de uma *fantástica* filosofia portuguesa, que para maior confusão e dificuldade nossas ele coloca num indeterminado futuro. O que vós pedis a uma organização mais afinada do ensino de a filosofia (uma relação mais concreta com a ciência, por exemplo), espera-o Álvaro Ribeiro de um Infante de Sagres da filosofia portuguesa que é certamente apenas a máscara velada da sua imarcescível modéstia.

⁶³⁰ Id., *ib.*, pp. 11-12.

Mas os apelos ao futuro são uma velha arma muito usada e perfeitamente ineficaz. Esse futuro, como todo o futuro, é constituinte do presente, se mais filosoficamente não é a sombra projectada em face de nós por esse presente»⁶³¹.

Quer seja ela vista como fantástica, quer seja vista como atavicamente inexistente, a verdade é que, como temos vindo a observar, o problema em torno da chamada *filosofia portuguesa* tem merecido desde o seu início a cuidada atenção de Eduardo Lourenço. As razões de tal interesse relacionam-se com o facto de nesta polémica, cujos principais passos tentámos recensear, estarem sobretudo em confronto duas *imagens* que ambas as partes em litígio pretendem associar à cultura portuguesa. Tal pretensão, não deixando de ser legítima, assenta, no entanto, num equívoco ao confundir os planos do *ser* e do *valor* no estudo da nossa cultura e do nosso pensamento, em particular. Dir-se-á que seria sempre impossível construir uma imagem neutra e objectiva em relação a nós mesmos. Trata-se de uma objecção pertinente. Contudo, o problema parece-nos ser outro. De facto, mais perigoso do que confundir esses dois âmbitos do ser e do valor no estudo da cultura portuguesa é realizar esse estudo *como se esses dois planos não existissem*. Ora, tal pecha ostentam, porventura sem disso se poderem aperceber, não só os defensores da superioridade da *filosofia portuguesa*, como os que professam a ideologia racionalista. Entre estes últimos contam-se António Sérgio, Joel Serrão e, mais recentemente, os representantes do que poderíamos chamar uma perspectiva *sociologista* em relação ao problema da cultura portuguesa, perspectiva à qual iremos dedicar alguma da nossa atenção seguidamente.

⁶³¹ Id., *ib.*, p. 7. Sobre a *coincidentia oppositorum* que, do seu ponto de vista, caracteriza a relação entre o sergismo e o grupo da *filosofia portuguesa*, afirmou anos mais tarde Eduardo Lourenço: «além da coerência com que defenderam os respectivos pontos de vista e a convicção que defendendo-os fazem obra de *regeneração* cultural e patriótica, o que une António Sérgio a Álvaro Ribeiro é o comum desinteresse pelo *efectivo processo cultural português*, o desprezo manifesto pela complexidade desse processo, entrevisto por ambos em termos maniqueístas, embora inversos um do outro.», *NEE*, p. 106.

7.3. Para uma Imagologia da Cultura Portuguesa

O interesse que Eduardo Lourenço tem vindo a dedicar desde há muitos anos à polémica em torno do chamado grupo do jornal *57* funda-se no facto de «o movimento da ‘filosofia portuguesa’ (...) representar talvez a primeira tentativa de *uma contra-imagem cultural* da realidade portuguesa para inverter toda a mitologia cultural de tradição liberal e iluminista e em particular aquela que, confessada ou inconfessadamente, *tentou refazer nessa linha a imagem nacional*, quer dizer, a da Geração de 70»⁶³². Assume uma importância decisiva, neste quadro, o próprio mecanismo de inversão a que continuamente se procura fazer apelo. Desde logo, porque ao substituir uma imagem por outra, mesmo que – ou, quem sabe, sobretudo – se julgue fazê-lo pelo melhor dos motivos (nesse caso, tratar-se-ia sempre de procurar colocar no lugar de uma *imagem falsa* uma outra que, ela sim, fosse *verdadeira*), tal procedimento consiste, segundo um determinado ponto de vista, em passar ao lado do que há de irredutivelmente verdadeiro em qualquer imagem, mesmo nas falsas. Bem entendido, não se trata aqui de postular uma qualquer espécie de ecletismo revisitado. Eduardo Lourenço já nos advertiu para o que há de dogmatismo e de ideologicamente obscuro nos proclamados bons propósitos da atitude eclética. Ou seja, não se visa aqui sustentar a tese segundo a qual cada imagem logra recortar pelo menos uma pequena fatia da *adequatio* absoluta entre aquilo *que se vê* e aquilo *que é*. *Adequatio* essa que, desta maneira, seria a soma, porventura sempre inesgotável, de cada uma das parcelas correspondentes a cada imagem particular.

⁶³² LS, pp. 34-35.

Pelo contrário, a questão que mobiliza Eduardo Lourenço é, como ele mesmo não se cansa de dizer, a questão *da nossa imagem*⁶³³. Ficou célebre a expressão de que o nosso ensaísta se serviu, no prólogo do *Labirinto da Saudade*, para justificar conceptualmente as suas reflexões. Tratava-se aí de realizar «uma *imagologia*, quer dizer, um discurso crítico sobre as imagens que nós mesmo temos forjado (...) embora o meu interesse pela *imagem* de Portugal – e se se quiser, em particular, a ‘preocupação’ pelo estatuto cultural que nos é próprio – tenham estado sempre presentes ao longo da minha reflexão avulsa, desde o primeiro volume de *Heterodoxia*»⁶³⁴.

Registe-se, de passagem, que nada aí parece autorizar que se pense esse método imagológico, enquanto discurso crítico, como um instrumento de superação dessas imagens. Quer dizer, a finalidade deste programa metodológico não reside em desembaraçar-nos das imagens para, então sim, nos descobrirmos *face a face* com o mundo, com os outros e até connosco próprios. A verdade é que, bem vistas as coisas, há como que um limite inultrapassável cuja vocação consiste em nos proibir de dispensar a construção das *imagens que de nós mesmos temos forjado*.

Claro que, por outro lado, esta condição *de criadores de imagens* não decorre de uma maneira específica do ser português, independentemente do que se possa entender por tal expressão. Trata-se, como é evidente, de uma circunstância que nos define num registo mais amplo, visto que se situa no que poderíamos até chamar um plano antropológico. Podemos retornar ao pensamento de Arnold Gehlen, para descobrir,

⁶³³ Como pertinentemente sublinha Luís Filipe Barreto, «o lugar paradigmático do pensar de Eduardo Lourenço é o *jogo da imagem*. A interrogação sobre a origem, a função e nível das imagens é o campo de articulação temático/problemático. Lugar por excelência do ‘conteúdo’ da escrita nascido não apenas duma escolha individual mas também de uma imposição da própria compreensão do ser concreto da realidade nacional. (...) o ensaísmo de Eduardo Lourenço exprime desde as origens uma preocupação pela *imagem* como território nuclear da condição e compreensão humanas, tanto a nível individual: ‘em face da sua imagem ou da sua sombra, o homem realiza um dia o encontro com os seus limites’ (*TP*, p. 27), como a nível grupal/institucional: ‘foi esta imagem quem determinou a essência passiva do Estado Novo, fechando o horizonte para outra visão da democracia’ (*FNE*, p. 24).», LUÍS FILIPE BARRETO, “Em torno de *O Labirinto da Saudade*”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio de 1984, pp. 69-70.

designadamente na sua obra *Der Mensch*, a expressão disso mesmo. «Existe um ser vivo [o homem] que apresenta como uma das suas propriedades mais importantes a de ter de adoptar uma posição em relação a si próprio, tornando-se necessária uma *imagem*, uma fórmula de interpretação»⁶³⁵. Reparemos: o Homem *tem de adoptar* uma posição; ou seja, essa necessidade constitui-se para ele como algo de essencial, como algo sem o qual o Homem não seria o que realmente é. O adoptar uma posição, isto é, o forjar uma imagem, não é sequer um acto livre, no sentido em que poderia não ser escolhido – é, isso sim, uma obrigação ou determinação ontológica. O homem não pode escapar a esse fazer, a esse adoptar, a esse escolher. Recusar adoptar uma posição não implica desistir de elaborar uma imagem de nós mesmos. Essa recusa depende sempre de uma imagem que se quis desenhar. Parafraçando Sartre, dir-se-ia que o homem é um ser condenado a construir imagens de si mesmo.

Dito isto, continuemos na senda de Gehlen: «[adoptar uma posição] em relação a si próprio significa: em relação aos impulsos e propriedades que percepção em si mesmo e também em relação aos seus semelhantes, os outros homens, visto que o modo de com eles se relacionar dependerá do que pensa acerca deles e do que pensa acerca de si mesmo. Mas isto significa que o homem *tem* de fazer uma interpretação do seu ser e, a partir dela, tomar uma posição e exercer uma conduta a respeito de si próprio e a respeito dos outros, coisa que já não é tão fácil»⁶³⁶. Ora, mesmo que seja esse um procedimento perigoso, a verdade é que «é tentador assimilar o destino de um povo ao do indivíduo»⁶³⁷. Assim, também se poderia correr o risco de procurar defender a posição de que um povo se define pelas imagens que, historicamente, vai construindo a seu respeito. E, portanto, que a identidade portuguesa se articularia, num movimento

⁶³⁴ *LS*, pp. 11-12.

⁶³⁵ ARNOLD GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Col. "Hermeneia", n.º 15, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980, trad. do alemão de Fernando Romero, p. 9.

⁶³⁶ *Id.*, *ib.*, p. 10.

quase consubstancial, com o conjunto de imagens que foi forjando de si mesma. Simplesmente, como dissemos, não é inteiramente seguro extrapolar uma hermenêutica de casos particulares para o que possam ser destinos colectivos⁶³⁸.

O que por agora importará fazer será sublinhar que a metodologia utilizada por Eduardo Lourenço, com o fito de redigir *esse discurso crítico sobre as imagens*, não tem deixado de merecer bastantes reservas, designadamente vindas do campo da investigação em sociologia. Em que consiste, afinal, essa *metodologia imagológica*? Eduardo Lourenço nem precisa de a esconder, pelo que claramente anuncia: «Por gosto, por vocação, mas também por decisão intelectual fundamentada, este nosso primeiro esboço de *imagologia portuguesa* é quase exclusivamente centrado sobre *imagens* de origem literária e em particular para a época moderna, naquelas que por uma razão ou por outra alcançaram uma espécie de estatuto mítico, pela voga, autoridade e irradiação que tiveram ou continuam a ter»⁶³⁹. Já nos debruçámos sobre dois desses *mitos*: o sergismo e o grupo do jornal 57⁶⁴⁰. Todavia, a eles seria possível acrescentar posteriormente um outro *quase mito*: o sociologismo⁶⁴¹ que, desde a publicação de *O*

⁶³⁷ PCD, p. 9.

⁶³⁸ O que não quer dizer forçosamente que tal metodologia seja menos errónea ou até menos frutífera. Lembremos o caso do historiador José Mattoso que, num opúsculo dedicado ao tema da identidade nacional, não enjeita a possibilidade de recorrer – porventura de uma forma algo incauta – a esse paralelismo metodológico, escrevendo: «Entre as várias formas possíveis de tratar o problema da identidade nacional, aquela que me parece mais simples e operacional é a que se baseia na ideia de que as condições necessárias à sua percepção são as mesmas do que as que presidem à percepção da identidade de qualquer outro objecto, seja ele individual ou colectivo. Partindo do princípio de que, segundo o especialista da psicologia social Eric Erikson, para identificar qualquer objecto é necessário: 1) distingui-lo de qualquer outro objecto; 2) atribuir-lhe um significado; 3) conferir-lhe um valor, tentaremos utilizar o mesmo esquema perceptual para compreender o fenómeno da identidade nacional. Teremos em conta, obviamente, o caso de Portugal, mas é evidente que a forma de abordagem poderia ser aplicada a qualquer outro país do mundo.», JOSÉ MATTOSO, *A Identidade Nacional*, Col. “Cadernos Democráticos”, n.º 1, Lisboa, Gradiva, 1998, p. 5.

⁶³⁹ PCD, p. 12.

⁶⁴⁰ Mas, bem vistas as coisas, quando no capítulo anterior, dedicámos a nossa atenção à leitura que Eduardo Lourenço efectuou de uma certa perspectiva do comunismo em Portugal pensamos que também aí se não anda muito longe do que o nosso ensaísta entende por *imagologia*.

⁶⁴¹ Devemos, contudo, afirmar que não nos parece exagerado entrever uma *herança* da ideologia racionalista nessa corrente que tem encontrado vários adeptos em alguns sectores das ciências sociais praticadas em Portugal. A título de exemplo é possível encontrar a apologia dessa continuidade, assumida pelo sociólogo Manuel Villaverde Cabral, num artigo que se nos afigura a diversos títulos esclarecedor: «Não tenho competência para discutir os fundamentos filosóficos do racionalismo ético de [António]

Labirinto da Saudade, se tem procurado demarcar, com maior ou menor habilidade, mas sempre com nítida veemência, do trabalho ensaístico de Eduardo Lourenço.

Com efeito, logo em Setembro de 1978, José Veiga Torres reclama num tom que tem, pelo menos aos nossos olhos, tanto de acutilante quanto de precipitado, o seguinte: «A sagacidade intelectual, a sensibilidade aos fenómenos colectivos, a comprovada maestria na análise da literatura culta, servem admiravelmente Eduardo Lourenço na construção do seu discurso sobre a imagologia portuguesa. Não servem porém uma efectiva imagologia nacional portuguesa, porque Eduardo Lourenço, em meu entender, ao contrário do que afirma propor-se, *não constrói um discurso crítico sobre as imagens que os portugueses forjam de si mesmos. Eduardo Lourenço constrói o seu discurso sobre imagens que ele atribui aos portugueses* e sobre imagens que os literatos, por auto-vocacionamento (profético), constróem sobre (e pela) colectividade nacional, e que à falta da necessária comprovação não podem exprimir senão a consciência dos que as produzem»⁶⁴². Dir-se-ia que, do lado da sociologia, se pretende invocar uma espécie de argumento de anti-autoridade para desqualificar a validade científica (que, de resto, Eduardo Lourenço nem parece querer reivindicar), ao defender a ideia de que “a comprovada maestria na análise da literatura culta” como que inebriaria a lucidez de um discurso que, numa espécie de efeito perverso, se converte ele mesmo em *profecia mítica*. Daí que este acidental *porta-voz* de um certo sociologismo possa rematar: «Este facto é importante como revelador de um fenómeno cultural que merece ser posto em relevo. Trata-se, em meu entender, de uma confusão de funções culturais e sociais de

Sérgio. Gosto de ambas palavras e a sua combinatória atrai-me. Nada mais posso dizer. No campo mais limitado da epistemologia das ciências sociais, creio ver em Sérgio uma postura muito vizinha da de um Max Weber, de cuja fertilidade heurística não é já preciso dar provas.», MANUEL VILLAVERDE CABRAL, “Sérgio morto ou vivo”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 3/IX/1983, pp. 23-24.

⁶⁴² JOSÉ VEIGA TORRES, “Recensão Crítica a *Labirinto da Saudade*”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 2, Coimbra, Setembro-Dezembro 1978, p. 131 (sublinhado nosso).

natureza distinta, reveladora ela mesma de uma determinada relação dos agentes culturais para com a colectividade.

O Labirinto da Saudade, com o perfil e algumas operações de uma análise científica, é um discurso profético. É claro que a categoria de *profético* tem aqui o seu sentido original de porta-voz desvendador de um destino colectivo a que uma vocação particular garante a validade e a autoridade. A função profética, como é sabido, pertence ao domínio do sagrado e é incontrolável. Por sua vez a função analítica (psicanálise, psicologia, sociologia, antropologia) pertence ao domínio controlável da ciência. Estas duas funções são de natureza cultural e social diversas e irreconciliáveis. A sua confusão no mesmo discurso torna-o ambíguo e desvirtua-lhe as respectivas funções nele implicadas»⁶⁴³. Refira-se que, neste primeiro momento, se procura claramente delimitar os âmbitos da análise literária (cujo estatuto se encontra, afinal, bastante mais próximo do terreno do sagrado e do profético, precisamente em virtude de se mover em terrenos não controláveis) e o da investigação científica, sendo que nesta se começa por incluir, curiosamente em primeiro lugar, o método psicanalítico.

Claro que seria sempre possível relacionar esta animosidade de uma certa tendência da sociologia em relação ao ensaísmo *imagológico* de Eduardo Lourenço como uma *espécie de resposta* àquilo a que Maria Manuela Cruzeiro defende ser uma constante no pensamento do autor do *Labirinto da Saudade* quando escreve: «Há, desde sempre, no pensamento do autor [Eduardo Lourenço], uma reserva de fundo em relação ao que, de um modo geral, se designa por ‘ciências humanas’. Ainda aqui, seguindo Nietzsche ou Heidegger que pensam não haver expressão mais insensata e traiçoeira, porque matricialmente marcada por uma contradição insolúvel: a impossibilidade de separar o sujeito do objecto, ou seja, o homem que conhece do homem que é

⁶⁴³ Id., *ib.*, pp. 131-132.

conhecido»⁶⁴⁴. O problema, quanto a nós, pode (e deve) ser equacionado noutros termos. Na verdade, se retornarmos a um dos textos primeiros de Eduardo Lourenço, veremos que aquilo de que, já nessa altura, ele se pretende demarcar não é tanto da ciência, mas, sim, de uma filosofia cientista e, em particular, do que poderia também ser designado por sociologismo. Referimo-nos ao seu estudo “Situação do Existencialismo”, artigo originariamente publicado na *Revista Filosófica* nos anos Cinquenta e depois integrado sem alterações no segundo volume de *Heterodoxia*, em que ele procura interpretar o movimento existencialista enquanto *facto sociológico*. Escreve, então, Eduardo Lourenço: «Não temos outro remédio senão enquadrar a intenção que nos move dentro de uma preocupação geralmente qualificada de sociológica. Mas fazemo-lo sob certas reservas, a primeira das quais é a de atribuir um sentido e um alcance à explicação sociológica que poucos sociólogos estariam dispostos a admitir. Como se verá, a questão resume-se, em suma, em denegar à sociologia o carácter de ciência, relegando-a para aquilo que ela de resto nunca deixou de ser, como todas as chamadas ‘ciências do espírito’, isto é, *Retórica*, ‘discurso verosímil’ à antiga e sábia maneira aristotélica. Os cultivadores dessas famosas ‘ciências do espírito’ imaginar-se-ão mais pobres por não se suporem ‘científicos’, mas *os seus estudos só serão sérios quando forem menos sérios do que eles os imaginam*»⁶⁴⁵.

Evidentemente que é possível objectar que, ao longo da segunda metade do nosso século, as chamadas ciências sociais e, em particular, a sociologia, deram significativos passos na direcção da sua maturidade científica, processo esse que implicou uma superação de um certo complexo de inferioridade face às ditas ciências exactas, o qual poderia ser sintoma um arreigado cientismo de que davam mostras

⁶⁴⁴ MARIA MANUELA CRUZEIRO, *Eduardo Lourenço. O regresso do Corifeu*, op. cit., p. 17.

⁶⁴⁵ *H2*, pp. 4-5 (sublinhado nosso).

alguns sociólogos⁶⁴⁶. Para além disso, as transformações que, por um lado, se operaram no âmbito das próprias ciências ditas exactas e, concomitantemente, na própria reflexão filosófica e epistemológica obrigaram de algum modo a repensar a agora quase vetusta distinção entre as Ciências da Natureza e as *Geistwissenschaft*.

Mesmo assim, pensamos que o alcance das reservas avançadas tão precocemente por Eduardo Lourenço, em relação a certos excessos vindos das bandas da sociologia, consegue, em nosso entender, ser mais vasto do que uma simples discussão de cariz epistemológico.

Com efeito, aquilo que talvez se encontre verdadeiramente em causa é a possibilidade, tantas vezes reiterada por alguns cientistas sociais, de instituir um discurso cientificamente válido, porque apoiado numa base empírica irrefutável, sobre a condição existencial (inexoravelmente singular e histórica) do homem, reduzindo esta a mero acidente sociológico. Ora, esse escopo constituiu durante largos séculos uma característica essencial de uma certa tendência dominante na tradição filosófica em relação à qual, como começámos por ver no primeiro capítulo deste trabalho, Eduardo Lourenço cedo se demarcou. Dir-se-ia que, de um certo ponto de vista, se poderia

⁶⁴⁶ Num dos primeiros trabalhos sistemáticos de epistemologia das ciências sociais publicado em Portugal, Adérito Sedas Nunes revela-se evidentemente atento a alguns destes problemas. «A prática científica não se situa fora ou acima da sociedade. Pelo contrário, ela mesma é *um subconjunto da prática social*, um subconjunto daquilo *que constitui o objecto específico e real do seu trabalho*. Assim, naquele seu modo de relação com o mundo das relações sociais, a investigação social encontra-se numa situação de certa maneira *contraditória* e paradoxal: faz parte objectivamente deste mundo e, no entanto, *por inerente exigência da sua própria busca da objectividade*, é solicitada e premiada a ‘distanciar-se’ dele, a fim de o focar como se estivesse localizada nalgum ponto ‘exterior’, de onde a prática social possa ser perspectivada, observada e analisada como puro e simples *objecto*.», ADÉRITO SEDAS NUNES, *Questões Preliminares Sobre as Ciências Sociais*, Col. “Análise Social”, n.º 3, 8ª ed., Lisboa, Editorial Presença – Gabinete de Investigações Sociais, 1984, p. 123.

Daqui não resulta que o discurso científico veja dissipada a sua especificidade intrínseca. Simplesmente, «o trabalho científico, mesmo quando sobreposto e aderente a uma implícita ‘leitura’ ideológica da realidade, não deixa por isso – ou antes: *só por isso* – de encontrar campo aberto onde possa legítima e fecundamente exercer-se. Recusar o *científico* pelo que, sob ele, haja *de ideológico*, levaria frequentemente a lançar fora o menino, juntamente com a água do banho (...).

Significa isso que devemos permanecer indiferentes perante os pressupostos ideológicos das teorias e interpretações científicas que os investigadores sociais nos propõem? De modo algum. A *crítica ideológica* das Ciências Sociais faz parte – ou melhor: *tem de fazer parte* – da própria *crítica científica* a que essas disciplinas, como quaisquer outras (contanto aspirem ao estatuto de Ciência), carecem de

confundir esta crítica *sociologista* com um certo positivismo ingénuo que de tudo pretende desconfiar mas que se esqueceu de pôr em questão o modo como leva à prática essa desconfiança. Ora, é fácil admitir que, num dado momento do desenvolvimento histórico das ciências sociais e, em particular, da sociologia, tal ingenuidade epistemológica não só fosse justificada, como de algum modo exigida: lembremos as preocupações de alguém como Émile Durkheim que procurou definir rigorosamente os contornos dos *factos sociais*, designação que escolheu para instituir o objecto de estudo da sociologia, querendo por esta via conferir-lhe um estatuto de disciplina verdadeiramente científica.

Todavia, se Durkheim identificou os factos sociais com *coisas*, em virtude de se relacionarem, por assim dizer, *exteriormente* com o investigador que cientificamente as analisa⁶⁴⁷, a verdade é que as metodologias das ciências sociais evoluíram até aos nossos dias, abandonando desta maneira um programa metodológico tão rígido quanto o estabelecido na transição do século XIX para o século XX.

Devemos salientar, entretanto, que as reservas avançadas por Eduardo Lourenço em relação ao que aqui designamos por sociologismo poderão ser transpostas para

permanecer ininterruptamente submetidas. *O trabalho científico cessa, enquanto científico, no próprio momento em que deixa de ser (ou de estar sujeito a) trabalho crítico.*», Id., *ib.*, pp. 135-136.

⁶⁴⁷ Regressemos a um dos textos inaugurais do sociólogo francês, onde podemos ler esta caracterização dos chamados *factos sociais*: «Aqui está, portanto, uma ordem de factos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo, e dotadas de um poder coercivo em virtude do qual se lhe impõem. Por conseguinte, não podem confundir-se com os fenómenos orgânicos, visto que consistem em representações e acções; nem com os fenómenos psíquicos, que não têm existência senão na consciência individual, e devido a ela. Constituem, pois, uma espécie nova e a eles se deve atribuir e reservar a qualificação de *sociais*. Esta convém-lhes; pois é evidente que, não tendo o indivíduo por substrato, não podem ter outro senão a sociedade, quer seja a sociedade política na sua totalidade, quer um dos grupos parciais que engloba: confissões religiosas, escolas políticas, literárias, corporações profissionais, etc. Por outro lado, só a eles a designação convém, visto o termo social só ter um sentido definido se designar apenas os fenómenos que não entram em nenhuma das categorias de factos já constituídas e denominadas. Eles são, portanto, o domínio próprio da sociologia.», ÉMILE DURKHEIM, *As Regras do Método Sociológico*, Col. "Biblioteca de Textos Universitários", n.º 37, (3ª ed.), Lisboa, Editorial Presença, 1987 trad. do francês de Eduardo Lúcio Nogueira, p. 31.

E, um pouco mais à frente, Durkheim acrescenta categoricamente: «A primeira regra e a mais fundamental é: *considerar os factos sociais como coisas*», Id., *ib.*, p. 41. Recorde-se que o texto original data de 1894, pelo que não pode chocar a pretensão durkheimiana de erigir um olhar distanciado e neutro

outras ciências sociais, como a história, por exemplo. Assim, na obra *Portugal como Destino*, podemos encontrar uma curta reflexão sobre os limites de um discurso historiográfico que, em nome de uma (suposta?) cientificidade, resolve vedar o acesso a qualquer intromissão do mito. Ora, em tal procedimento dos historiadores, é evidentemente possível encontrar uma iniludível proximidade com a atitude sociologista.

Senão vejamos: «Desde o século XIX, com o nascimento de uma história digna desse nome, imaginou-se, e com razão, que seria ela o lugar por excelência da *compreensão* de nós mesmos como passado colectivo e, por consequência, a leitura mais adequada de um povo como destino. *Da poética dessa história excluía-se, por definição, o que na ordem da informação relevava da lenda ou do mito.* Era o preço a pagar pela nova inteligibilidade dos factos, dos sucessos, dos acontecimentos, que, assim *expurgados da ordem do ficcional ou do inverificável*, adquirem ‘sentido’ especificamente histórico. Supunha-se assim uma intrínseca racionalidade do agir humano e remetia-se para a sombra não só que o que não deixa traço de existência verificável, como o que não pode deixá-lo senão nos seus efeitos, verificados ou adivinhados (...). [Essa é] em suma, a massa de sombra iluminada que chamamos o ‘imaginário’, a face não iluminada de frente por nenhum conhecimento dito ‘histórico’. Só em função dele, e não o contrário, é possível qualquer coisa como a autognose. O imaginário transcende a mitologia constituída ou plausível, mas é na mitologia, na ficcionalização imanente à história vivida que melhor o podemos apreender. Adoptando uma célebre fórmula de Kant, podemos dizer que a mitologia sem história é vazia e a história sem mitologia é cega»⁶⁴⁸.

sobre o social. O que será estranho é nos nossos dias persistir-se no mesmo registo gnoseológico, mas essa responsabilidade não é justo imputá-la a Durkheim, como é evidente.

⁶⁴⁸ PCD, pp. 13-14 (sublinhado nosso).

Ou seja, o discurso científico (sociológico, historiográfico ou outro) revela-se incapaz de conciliar a preocupação, legítima mas também legitimadora, de se situar dentro dos limites da *existência verificável* – ou, se quisermos retomar a distinção sublinhada por José Veiga Torres, de se restringir ao que pertence ao domínio *controlável* da ciência – e ao mesmo tempo conceder importância àquilo a que Eduardo Lourenço chama o imaginário cultural de um povo.

Não se trata, portanto, de apoucar os méritos do chamado *trabalho de campo* do sociólogo ou da investigação historiográfica, mas, sim, de procurar pôr em evidência que nem todos os seus propósitos podem ser sem mais caucionados. No entanto, quase duas décadas transcorridas, não é sem alguma surpresa que podemos encontrar um estudo – que nos parece a vários títulos singular – de Boaventura de Sousa Santos em que, se, por um lado, o autor retoma muito do essencial da crítica *sociologista* efectuada, como acabámos de ver, pelo ensaísmo de Eduardo Lourenço, por outro, apresenta-se como um conjunto de «onze teses sobre a sociedade portuguesa, em jeito de *manifesto contra o discurso mítico* que, em suas múltiplas versões, tem dominado a análise da identidade nacional»⁶⁴⁹.

⁶⁴⁹ BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Col. “Biblioteca das Ciências do Homem/Sociologia, Epistemologia”, n.º 18, Porto, Edições Afrontamento, 1994, p. 12 (sublinhado nosso). Trata-se de um estudo em que, curiosamente, a imagologia de Eduardo Lourenço – integrada como uma das várias vertentes do que se visa atingir como pertencente à esfera do chamado *discurso mítico* – é quase sempre associada a representantes do grupo do jornal 57, como por exemplo António Quadros, ou a autores que, apesar da sua peculiaridade, lhe estão pelo menos bastante próximos como é o caso de Agostinho da Silva.

Nesse contexto, repete-se *grosso modo* a argumentação de José Veiga Torres: «O excesso mítico da interpretação sobre a sociedade portuguesa explica-se em grande medida pela reprodução prolongada e não alargada de elites culturais de raiz literária, muito reduzidas em número e quase sempre afastadas das áreas de decisão das políticas educacionais e culturais. Tenderam, assim, a funcionar em circuito fechado, suspensas entre o povo ignaro, que nada tinha para lhes dizer, e o poder político autoconvencido, que nada lhes queria dizer. Não tiveram nunca uma burguesia ou uma classe média que as procurasse ‘trazer à realidade’, nunca puderam comparar ou verificar as suas ideias, e tão-pouco foram responsabilizadas pelo eventual impacto social delas (...). A marginalidade social irresponsabilizou-os. Puderam dizer tudo impunemente sobre Portugal e os portugueses e transformar o que foi dito, numa dada geração ou conjuntura, na ‘realidade social’ sobre a qual se pôde discorrer na geração ou conjuntura seguinte. A hiperlucidez nunca foi mais que uma cegueira iluminada, e a cegueira das elites culturais produziu a invisibilidade do país.», Id., *ib.*, p. 50.

Por outro lado, não podemos deixar de conceder à análise do sociólogo uma atenção mais demorada para assinalarmos o que julgamos ser a sua pertinência ou, se for esse o caso, a nossa

A surpresa é tanto maior quanto se trata de uma obra de um sociólogo que se tem salientado, não só plano estrito da sua disciplina científica, como até no âmbito mais generalizado de uma reflexão epistemológica extraordinariamente estimulante, por se demarcar de uma concepção positivista de ciência, que, de resto, não deixa de associar a um paradigma científico incapaz de compreender cabalmente as inquietações do nosso tempo ⁶⁵⁰.

discordância, pelo menos em alguns pontos. Sendo assim, atente-se nestas considerações: «Apesar de ser um país europeu e de os portugueses serem tidos por um povo afável, aberto e sociável, é Portugal considerado um país relativamente desconhecido. Apesar de ser um país com longa história de fronteiras abertas e de 'internacionalismo' – das descobertas dos séculos XV e XVI à emigração dos anos sessenta – é considerado um país exótico, idiossincrático. Desconhecimento e exotismo são, pois, temas recorrentes quando se trata de propor uma apreciação global do país e do seu povo. Geralmente crê-se que o exotismo é a causa do desconhecimento. Eu avanço a hipótese oposta, a de que o exotismo é um efeito do desconhecimento. Por outras palavras, sabe-se pouco sobre Portugal e, por isso, se considera ser Portugal um relativamente exótico.», Id., *ib.*, p. 49.

Em relação ao problema do suposto, porque estribado no desconhecimento, exotismo de Portugal, não nos parece difícil estar de acordo com Boaventura de Sousa Santos. Todavia, não resvalará o sociólogo para os terrenos do mito quando fala da emigração portuguesa (que, de resto, não se cinge ao fenómeno específico que se terá iniciado nos anos Sessenta, como é sabido) como um exemplo do *internacionalismo português*? Não será preciso com certeza invocar a condição de emigrante de Eduardo Lourenço para remeter o leitor para o que sobre o tema diz o nosso ensaísta. Assim, depois de pôr em evidência o que há de qualitativamente diferente na emigração dos portugueses para a Europa e que nada oferece de semelhante em relação quer às aventuras dos tempos da expansão marítima, quer à emigração para o Brasil no início do século XX, sublinha Eduardo Lourenço que «nada foi premeditado. Todavia, durante uma trintena de anos, milhares de homens e de mulheres, em geral sem grande qualificação no domínio do trabalho e das técnicas modernas, transformaram, à sua maneira – como se de tal não se apercebessem –, a imagem inicial do emigrante. Embora nada tivesse de infamante, essa imagem traduzia constrangimento, desconforto social e cultural. Numa só geração, essa imagem, inconscientemente desvalorizante, apagou-se. Alguém disse dos nossos compatriotas que se fundiram na paisagem. É mais pertinente dizer que adaptaram a paisagem a si próprios. Pode dizer-se também que a paisagem veio ao seu encontro (...). Desde há alguns meses [trata-se de um texto escrito em Fevereiro de 1993], somos todos cidadãos europeus. Não se emigra do mesmo para o mesmo. A emigração acabou. Na verdade, há muito que, onde ela tinha significado ferida ou angústia, constituía mera recordação.», *NI*, pp. 51-52. Cf. sobre este tema “A emigração como mito e o mito da emigração”, *LS* pp. 119-128 e “Du Portugal Émigrant au Portugal Européen”, *NE2R*, pp. 175-184.

⁶⁵⁰ Como é largamente conhecido, o positivismo parte do pressuposto de que a sociologia – que começou por ser denominada, certamente não por acidente fortuito, de *física social* – deve ajustar-se ao modelo mecanicista de conhecimento que caracteriza as ciências naturais nos séculos XVIII e XIX. Daí que «Comte conceba uma ideia de ciência que vai substituir o trabalho efectivo da ciência. Introduce subrepticamente uma série de postulados aos quais vai submeter a ideia de ciência: parte do papel que a ciência deve desempenhar para assegurar a marcha normal e regular da sociedade industrial. Assim, a teoria filosófica do conhecimento é substituída pela ideologia.», RENÉ VERDENAL, “La Philosophie Positive d’Auguste Comte”, FRANÇOIS CHÂTELET (Dir.), *La Philosophie. De Kant à Husserl*, Paris, Les Nouvelles Éditions Marabout, 1979, pp. 104-105.

Ora, Boaventura de Sousa Santos não deixa de realçar que esta marca positivista se veio a repercutir nos primórdios da sociologia enquanto disciplina autónoma, pelo que escreve: «para estudar os fenómenos sociais como se fossem fenómenos naturais, ou seja, para conceber os factos sociais como coisas, como pretendia Durkheim, o fundador da sociologia académica, é necessário reduzir os factos sociais às suas dimensões externas, observáveis e mensuráveis. As causas do aumento da taxa de suicídio na Europa no virar do século não são procuradas nos motivos invocados pelos suicidas e deixados em cartas, como é costume, mas antes a partir da verificação de regularidades em função de condições tais

Revela-se, por outro lado, uma diferença importante entre as teses de Boaventura de Sousa Santos e a recensão crítica de José Veiga Torres. Relembre-se como este último visava separar o *discurso mítico* do chamado discurso científico, onde, sem aparentes hesitações, incluía a psicanálise. Ora, Boaventura de Sousa Santos, ao defender a tese de que «A ‘Pátria’ não ‘está doente’ nem ‘precisa de cura psiquiátrica’»⁶⁵¹, in vectiva, num tom que não nos parece inteiramente rigoroso (até de um ponto de vista científico) a psicanálise, salientando o que diz ser a sua natureza arbitrária, sobretudo quando extrapolada para o estudo dos povos, sendo que, neste ponto, o seu ponto de vista coincide com o que, pelo menos posteriormente, virá a defender Eduardo Lourenço⁶⁵².

como o sexo, o estado civil, a existência ou não de filhos, a religião dos suicidas.», BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Um Discurso sobre as Ciências*, Col. “Histórias e Ideias”, n.º 1, Porto, Edições Afrontamento, 1987, pp. 19-20. Todavia, esta concepção mecanicista do conhecimento científico, de que a sociologia de Durkheim visava ser uma tradução fiel, inscreve-se no que Boaventura de Sousa Santos chama paradigma dominante que, podendo ser identificável com o modelo típico da ciência moderna se encontraria nos nossos dias a viver uma época de crise, prenunciadora de uma revolução científica.

O curioso é que um dos traços dessa mudança de paradigma se relaciona precisamente com a passagem de um tipo de ciência que está sobretudo preocupada com a *verificação de regularidades* para uma ciência cujo discurso se aproximará «cada vez mais do discurso da crítica literária» que consiste, antes de tudo, na «relação entre dois sujeitos e não entre um sujeito e um objecto. Cada um é a tradução do outro, ambos criadores de textos.», *Id., ib.*, p. 54. Mais à frente, veremos como esta perspectiva (que encontra outros desenvolvimentos em BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Col. “Biblioteca das Ciências do Homem/Sociologia, Epistemologia”, n.º 10, Porto, Edições Afrontamento, 1989) não está assim tão distanciada daquilo que Eduardo Lourenço afirma sobre os limites de um discurso sociológico marcado pelo positivismo.

⁶⁵¹ BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, op. cit., p. 50.

⁶⁵² Realmente em *Portugal como Destino*, numa passagem a que já aludimos, apresentam-se os limites de uma identificação forçada entre o destino de um indivíduo e o destino de um povo: «É tentador assimilar o destino de um povo ao do indivíduo, com o seu nascimento, a sua adolescência, maturidade e declínio. A analogia é, naturalmente, falaciosa. Nem a povos ou civilizações extintas o paradigma humano se aplica. O tempo do indivíduo, a leitura que ele próprio faz do seu percurso, pode ajustar-se a esse processo de surgimento, afirmação e desaparecimento. Um povo tem igualmente uma história e, por comodidade hermenêutica, pode ser tentado a ler o seu percurso em termos subjectivos de afirmação de si, de presença mais ou menos forte entre os outros ou de existência precária ou ameaçada neste ou naquele momento. Mas o tempo dessa história não é, como o dos indivíduos, percebido ao mesmo tempo como finito e irreversível. O tempo de um povo é *trans-histórico* na própria medida em que é “historicidade”, jogo imprevisível com os tempos diversos em que o seu destino se espelhou até ao presente e que o futuro reorganizará de maneira misteriosa.», *PCD*, p. 9.

Esta destriça entre identidade individual e identidade de um povo (que, como veremos, Eduardo Lourenço irá relacionar com o conceito de destino) é algo que nos parece inédito no percurso do nosso ensaísta. Por exemplo, em 1992, na sequência de um colóquio realizado no Porto sob o pretexto da questão “Existe uma cultura portuguesa?”, Eduardo Lourenço não parece muito preocupado em distanciar os processos de identificação que se aplicam a um indivíduo e a uma cultura, pelo que pode afirmar o seguinte: «o nome cria a coisa, mesmo se a coisa é a mais instável de todas as coisas, quer dizer, o

Mesmo assim, julgamos por de mais evidente que boa parte desta crítica, vinda a lume em *Pela Mão de Alice*, tem por destinatário o *Labirinto da Saudade*, cujo subtítulo anunciava precisamente uma *Psicanálise Mítica do Destino Português*. E a verdade é que Boaventura de Sousa Santos não deixa de realçar, num tom que parece recuperar algumas facetas de uma certa retórica do sergismo, o que entende ser o carácter mistificador do discurso psicanalítico. Claro que daí virão a decorrer as reservas que o sociólogo avança em relação à legitimidade científica de uma *Psicanálise Mítica do Destino Português*.

De passagem não deixa de ser curioso assinalar que, nessa crítica, se parece denunciar – num processo que afinal não deixa de manifestar, ele também, qualquer coisa de mistificador – tudo o que extravasa os limites determinados pelo discurso legislador das ciências sociais como pertencendo à ordem da mistificação. Assim, podemos ler que «verdadeiramente desmitificador e desmistificador foi o conjunto das ciências sociais e não nenhuma delas de per si. Esse conjunto evoluiu orgânica e equilibradamente (ainda que com alguns sobressaltos) nos países centrais. Não foi o caso dos países periféricos ou semiperiféricos, como Portugal (...). Os primeiros e, durante muito tempo, os únicos estudos sociológicos empíricos sobre a sociedade portuguesa foram realizados por sociólogos estrangeiros. Por sua vez, Salazar identificava sociologia com socialismo, ao mesmo tempo que nos países desenvolvidos a sociologia desempenhava um papel crescente na consolidação social do capitalismo»⁶⁵³.

indivíduo. Só quando o indivíduo entra efectivamente em crise de identidade é que ele tem o sentimento do que é identidade. *E a mesma coisa se aplica aos povos.*», EDUARDO LOURENÇO, AAVV, *Existe uma Cultura Portuguesa?* (Org. de AUGUSTO SANTOS SILVA; VÍTOR OLIVEIRA JORGE), Col. “História & Ideias”, n.º 6, Porto. Edições Afrontamento, 1993, pp. 130-131 (sublinhado nosso).

⁶⁵³ BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, op. cit., pp. 50-51.

Estamos convencidos que é possível descobrir nesta leitura *sociologista* (repare-se como se fala de ciências sociais e de sociologia de uma maneira quase indistinta) aspectos que são comuns a algumas características do discurso criticista de António Sérgio. Recordemos que, para o autor dos *Ensaio*, o *nosso fatídico reino cadaveroso* exigia que se erguesse com a maior urgência e eficácia a espada da sua *razão conquistadora*. Com Boaventura de Sousa Santos, parece vivo o desejo de se reatar o mesmo combate contra o nosso auto-obscurantismo, combate esse, aliás, num certo sentido perfeitamente justificado, porque, como lembrou o próprio Eduardo Lourenço, «o nosso urgente dever continua sendo o de pensar com o máximo de clareza»⁶⁵⁴. Simplesmente, quer António Sérgio, quer Boaventura de Sousa Santos parecem cair nas malhas tecidas por uma mesma *ilusão idealista*, na justa medida em que ignoram que “os seus estudos só serão sérios quando forem menos sérios do que eles os imaginam”.

Para melhor explicarmos o que aqui está em jogo, retomemos a leitura de *Pela Mão de Alice*. «Terminada (definitivamente?) a repressão [sobre a investigação sociológica] com a revolução de 25 de Abril de 1974, criaram-se algumas condições para o desenvolvimento, tão tardio quanto urgente, das ciências sociais. Seria, no entanto, um começo difícil e de gestão lenta, sobretudo para as ciências sociais, que faziam depender as suas análises de trabalho empírico sempre complexo e quase sempre caro. Nessas circunstâncias, era de prever que tomasse a dianteira a ciência social mais arbitrária, a psicanálise, uma ciência, aliás, duplamente arbitrária quando transposta (por culpa do próprio Freud) da análise do indivíduo social para a análise da sociedade enquanto-indivíduo. A análise arbitrária duplica o mito, mesmo quando é a sua intenção desmontá-lo. Assim sucedeu com os nossos psicanalistas-sociais, muitos e de vários matizes.

⁶⁵⁴ LS, p. 173.

Não obstante o brilho sedutor de algumas análises, o arbitrário que as habita reside em que, nelas, Portugal é, por antonomásia, o analista. Este investe-se da qualidade de informador privilegiado, único e universal (um procedimento inaceitável nas ciências sociais menos arbitrárias)»⁶⁵⁵. Vários aspectos desta análise, que parece cumprir um propósito deliberadamente desmistificador, merecem a nossa atenção. Desde logo, a assimilação, que julgamos forçada, do *Labirinto da Saudade* a um estudo de psicanálise social. Nada, a não ser porventura o subtítulo – que cumpre, segundo um certo ponto de vista pelo menos, uma função com um alcance sobretudo *metafórico*⁶⁵⁶ – –, parece autorizar que se veja na colecção dos ensaios reunidos por Eduardo Lourenço em 1978, mas que correspondem a textos com datas e circunstâncias de feitura muitas vezes anteriores e entre si imensamente diversificadas, uma qualquer aspiração a

⁶⁵⁵ BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, op. cit., p. 51.

⁶⁵⁶ Ao dizermos isto, não queremos desvalorizar o importância desta metáfora que faz apelo à disciplina fundada por Freud. Queremos sobretudo enfatizar que em *O Labirinto da Saudade* o essencial das análises encontra-se bastante longe quer da terminologia técnica quer das metodologias utilizadas pelo discurso psicanalítico. Repare-se neste excerto: «É pena que Freud não nos tenha conhecido: teria descoberto, ao menos, no campo da pura vontade de aparecer, um povo em que se exemplifica o sublime triunfo do princípio do prazer sobre o princípio da realidade. Talvez não ficasse admirado se conhecesse, mesmo pela rama, uma das menos repressivas educações infantis que existem e tanto entusiasmaram Sartre quando observou a análoga, a vizinha Espanha.», *LS*, p. 134.

Quanto a uma intuição de Eduardo Lourenço que perspectiva o nascimento de Portugal como se tratando de um acontecimento traumático, pensamos que o reparo crítico de Maria de Lourdes Belchior, avançado logo a seguir ao aparecimento da primeira edição do *Labirinto*, revela extrema pertinência. Senão vejamos: «E. Lourenço começa por assinalar o perfil freudiano dos mitos historiográficos ligados ao nascimento de Portugal (...) Ora aqui poderá legitimamente surgir a primeira discordância – E. Lourenço fala de *trauma* a propósito do nascimento de Portugal: mas de *que trauma* se trata? (...) Afonso Henriques era o legítimo herdeiro de um condado que se erigiu em Reino. Nada agrava traumáticamente a nossa independência como Reino, se a compararmos com a de outros povos. Ou teremos que admitir que todas as independências são traumatizantes. Que se considere extraordinário o poder de ‘independentização’ de um território que tudo parecia predispor para a integração em reinos com mais poder, é de admitir. Mas na altura em que Portugal nasce, a pulverização de estados é a regra do jogo e as unificações com as respectivas aglutinações só mais tarde se processam. *O que de facto é de certo modo motivo de reflexão e espanto é a ‘continuidade’ na autonomia*, de um território que tudo parecia destinar a ceder à força centrípeta de Castela. E foi o que aconteceu em fins do século XVI, após o colapso de Alcácer Quibir.», MARIA DE LOURDES BELCHIOR, “PORTUGAL: o Labirinto da Saudade”, *Revista de História Económica e Social*, n.º 4, Lisboa, Sá da Costa Editora, Julho-Dezembro 1979, p. 3 (sublinhado nosso).

Registe-se que Eduardo Lourenço, anos mais tarde, «em *Portugal como Destino*, que é a possível revisitação do *Labirinto*» (EDUARDO LOURENÇO, “Para uma revisitação improvável”, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, reedição com novo prefácio, Lisboa, Gradiva, 2000, p. 13), vai também acentuar o que realmente parece tornar singular o destino português: «custa a perceber como só o pequeno rectângulo português se constituiu e sobretudo perseverou ao longo de oito séculos como uma nação politicamente independente.», *PCD*, p. 11.

alcançar o estatuto de discurso científico. Muitos deles foram até redigidos em pleno Estado Novo, ou seja, num tempo em que a sociologia não era realmente reconhecida entre nós como ciência.

Por outro lado, julgamos que a imprecisão lançada por Boaventura de Sousa Santos à psicanálise cai, porventura graças à sua contundência excessiva, num registo também ele de cariz quase *positivista*. Repare-se como a distinção operada entre dois tipos de discurso – o arbitrário, que seria o produzido pela acção mistificadora da psicanálise, e o controlável, que teria a marca específica das ciências sociais e, em particular, da sociologia – se poderia inscrever numa argumentação de matriz claramente comtiana. Ora, acontece que esta distinção encerra em si mesma muito de mistificador. A começar pelo privilégio com que define o olhar supostamente neutro do sociólogo para descobrir o que faz a identidade de um povo ou de uma cultura⁶⁵⁷.

Como virá a declarar, alguns anos mais tarde, Eduardo Lourenço «a perspectiva sociológica mais comum em relação à questão da identidade é *cega* porque o indivíduo não é o seu sujeito. E se efectivamente é aos estratos mais conscientes de uma colectividade que o destino de um povo, como tal, se define com mais clareza, não significa que as suas camadas mais ‘incultas’ não partilhem – mesmo passivamente – desse mesmo imaginário. O recurso à manifestação literária, se pretendesse limitar-se a ela seria, de facto, uma séria limitação mas, vendo bem, menor que o de crer que as expressões da chamada cultura tradicional são mais esclarecedoras que as da chamada ‘grande cultura’ baptizada, não se sabe porquê, de ‘elitista’ pelos elitistas profissionais que são os sociólogos, qual ilustres e bem pagos professores de universidade. Se esses

⁶⁵⁷ Assinale-se que também aqui pode parecer estranha a posição assumida pelo autor de *Um Discurso sobre as Ciências*, livro em que se pode ler o seguinte sobre a revolução científica que se afirma encontrar-se em curso: «No paradigma emergente, o carácter autobiográfico e auto-referenciável da ciência é plenamente assumido (...). Assim ressubjectivado, o conhecimento científico ensina a viver e traduz-se num saber prático.», BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Um Discurso sobre as Ciências*, op. cit., pp. 53-55.



sociólogos não são ou não foram ‘povo’, se não viveram, por dentro, a vida dos seus referentes, quer dizer, o conjunto das suas crenças, desejos, atitudes, comportamentos, duvido que a consideração ‘etnológica’ deles, a sua redução a ‘objecto’ lhes permita identificá-los como membros de uma comunidade e induzir a partir do seu particularismo qualquer conclusão com algum interesse identitário. *Entre Aquilino Ribeiro ou Torga e o mais sagaz dos sociólogos neo-positivistas prefiro efectivamente os primeiros. Se isto é elitismo prefiro-o ao elitismo pedante do ‘soi-disant’ saber científico»*⁶⁵⁸.

Não é com certeza inútil repeti-lo: não se trata aqui de reivindicar um estatuto de superioridade para o discurso literário em relação ao discurso sociológico. Trata-se tão somente de sublinhar como o sociologismo se converte, a começar para os próprios sociólogos, numa espécie de *solução mágica* para desvendar os segredos de uma cultura ou de um povo, quase caindo num território profético. O que evidentemente não significa que queiramos conferir ao método psicanalítico – seria tudo menos coerente desejar fazê-lo – o papel do olhar mais sagaz que consegue pôr a nu tais segredos. Desde logo, porque, como há muito tem vindo a ser referido, a começar do lado da própria filosofia (e estamos a pensar designadamente em Merleau-Ponty ou em Ricoeur), se, por um lado, não podem restar dúvidas de que a psicanálise não pode almejar o grau de cientificidade com que o seu fundador terá sonhado, por outro, «o que pode existir de arbitrário nas *explicações* de Freud não seria capaz de, por si só, desacreditar a *intuição psicanalítica»*⁶⁵⁹.

Por outras palavras, não decorre do facto do método psicanalítico ter, enquanto empreendimento científico encetado numa época de profunda crença nas virtualidades

⁶⁵⁸ EDUARDO LOURENÇO, “A perspectiva sociológica mais comum em relação à questão da identidade é cega porque o indivíduo não é o seu sujeito”, entrevista por Américo António Lindeza Diogo, Osvaldo Manuel Silvestre, Laura Santos e Luís Mourão, *Zentral Park. Revista de teoria e Crítica*, n.º 2, Braga, 2000 p. 80 (sublinhado nosso).

da ciência, *falhado* – pelo menos, num certo sentido – que por isso todos os seus contributos devam ser *varridos para debaixo do tapete*. «A psicanálise não foi feita para nos dar, tal como sucede nas ciências da natureza, relações necessárias de causa e de efeito, mas para nos indicar relações de motivação que, por princípio, são simplesmente possíveis»⁶⁶⁰. Mas a verdade é que, mesmo no âmbito das chamadas *ciências duras*, cada vez mais o determinismo parece dar lugar ao possibilismo.

Deste modo, somos obrigados a reconhecer sem custo que o método psicanalítico transcende os limites do que uma certa sociologia designa por território controlável. Resta perguntar se a delimitação desse território não depende de uma meta-reflexão que, também ela, escapa a esse controle. Como situar, neste contexto, a reflexão ensaística que Eduardo Lourenço tem vindo a dedicar à cultura portuguesa, se ele próprio a distancia desta perspectiva sociologizante? Ouçamo-lo: «É mais do que verdade que a minha leitura da cultura portuguesa em geral, do seu sentido, do seu funcionamento, tem pouco que ver com uma leitura sociológica. O simbólico é invisível para o olhar sociológico, pelo menos enquanto a sociologia continua, explícita e implicitamente, vinculada à ideia durkheimiana de que ‘os factos sociais são coisas’ e como tais susceptíveis de leitura ‘científica’»⁶⁶¹. Concretizemos este postulado a partir da leitura *desmistificadora* que Boaventura de Sousa Santos se propõe efectuar do que designa por pensamento mítico e/ou pensamento psicanalítico social, onde sem hesitações, como já vimos, se propõe incluir *O Labirinto da Saudade*.

Para o sociólogo, uma das constantes deste tipo de pensamento «é que Portugal tem um destino, uma razão teológica que ainda não cumpriu ou que só cumpriu no período áureo dos descobrimentos (...). O discurso produzido por este tipo de

⁶⁵⁹ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Sens et Non-Sens*, op. cit., p. 31.

⁶⁶⁰ Ibidem. Sobre este assunto, cf. também PAUL RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., pp. 338-406.

pensamento, embora internamente diferenciado, tem uma matriz própria que desigmo por *jeremiada nacional*. É um discurso de decadência e de descrença e quando projecta uma ideia positiva do país fá-lo de modo elitista e desfocado e por isso está sempre à beira da frustração, da queda e do ressentimento»⁶⁶².

Realizado o diagnóstico, Boaventura de Sousa Santos não perde tempo a sugerir a *receita* para este pensamento que parece cego no seu elitismo. Por isso, acrescenta: «A jeremiada nacional tem de ser confrontada com argumentos proporcionados. E há razões para isso, uma vez que Portugal está finalmente reduzido às suas proporções. Sem triunfalismo nem miserabilismo (cada um traz o outro no seu bojo), é necessário analisar os riscos e as oportunidades, avaliar os recursos e os modos de os rentabilizar num sistema de interações transnacionais cada vez mais dinâmicas. Sem cair na tentação antropomorfizante do discurso mítico e psicanalítico, impõe-se uma atitude cordial com Portugal. (...) Os intelectuais, os diferentes grupos de cidadãos e de interesses e as diferentes classes sociais é que têm de se habituar a fazer contas e a não confiar em destinos nacionais ou horóscopos colectivos»⁶⁶³.

A primeira questão que emerge é a de indagar se, mau grado a referência explícita à circunstância de ser este um pensamento *internamente diferenciado*, é rigoroso falar de um pensamento mítico comum a Eduardo Lourenço e a António Quadros, para nos circunscrevermos apenas a um exemplo largamente mencionado por Boaventura de Sousa Santos.

Maria Manuela Cruzeiro, em trabalho a que já nos referimos, mostra como essa confusão pode ser perniciosa, ao sublinhar que «ao contrário da visão mítica sebastianista, representada paradigmaticamente por António Quadros, [em Eduardo

⁶⁶¹ EDUARDO LOURENÇO, “A perspectiva sociológica mais comum em relação à questão da identidade é *cega* porque o indivíduo não é o seu sujeito”, op. cit., p. 80.

⁶⁶² BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, op. cit., p. 64.

Lourenço] *estamos longe de uma visão essencialista, substancialista da nossa identidade cultural*, e muito próximos de uma visão construtivista, em que essa realidade não é um dado, mas sim um resultado de um processo de interacção permanente do sujeito com o meio. (...) [Trata-se de] uma teia de representações que estrutura o corpo social e, tal como ele, em constante mutação»⁶⁶⁴.

Por outro lado, pelo facto de falar acerca do seu Destino isso não significa que Eduardo Lourenço nos queira oferecer uma perspectiva teleológica da cultura portuguesa, como se poderia depreender da leitura que Boaventura de Sousa Santos faz do que designa por jeremiada nacional. Isto é, não se trata de encontrar uma chave que decifre o sentido profundo da nossa identidade portuguesa – supondo que exista *um* sentido, já que tal posicionamento pelo menos não parece conciliável com uma visão construtivista da nossa identidade cultural.

Por isso, colocar a reflexão imagológica de Eduardo Lourenço na esteira de um discurso profetizante sobre a cultura portuguesa será, antes de tudo, uma forma de desatender à advertência que, logo em *O Labirinto da Saudade*, é possível ler: «a mais sumária autópsia da nossa historiografia revela o *irrealismo* prodigioso da imagem que os Portugueses se fazem de si mesmos»⁶⁶³. A questão reside em tentar levar esse irrealismo a sério – só assim se poderá dar conta do que ele *significa*. Não para fazer do discurso mítico um substituto enganador do discurso supostamente real, mas, sim, para

⁶⁶³ Id., *ib.*, p. 65.

⁶⁶⁴ MARIA MANUELA CRUZEIRO, *Eduardo Lourenço. O regresso do Corifeu*, op. cit., pp. 84-85 (sublinhado nosso). Registe-se que a autora estriba esta sua leitura da imagologia de Eduardo Lourenço em afirmações extraídas de uma comunicação proferida pelo nosso ensaísta. «Eu nunca disse que a identidade era um dado. A identidade é, efectivamente, uma construção, e, no que diz respeito a nós, humanos, nós adquirimos uma identidade, segundo diz Lacan, com a visão de um espelho que permite a todos nós (a um certo momento o espelho pode ser de diversas naturezas) o mínimo de identificação, que é coroado pelo nome que nos é dado. (...) A História não é um dado (...) não está fechada, não está encerrada, está em aberto. (...) Todas as culturas estão encerradas, elas próprias, numa espécie de *a priori* de ordem linguística e de ordem da memória que lhes é próprio, desde a tribo até à nação; já estão envolvidas nesta espécie de cápsula onde acaba a possibilidade de entendimento, não só linguístico, mas dos valores, dos sentimentos, de tudo o que nós chamamos, já em segundo grau, a criação cultural no sentido mais alto.», EDUARDO LOURENÇO, AAVV, *Existe uma Cultura Portuguesa?*, op. cit., pp. 130-131.

começar a perceber como os dois se entretecem nesse *mistério* que é o destino de um povo e de uma cultura. «Cada povo só o é por se conceber e viver justamente como destino. Isto é, *simbolicamente, como se existisse desde sempre e tivesse consigo uma promessa de duração eterna. É essa convicção que confere a cada povo, a cada cultura, pois ambos são indissociáveis, o que chamamos ‘identidade’*»⁶⁶⁶.

Convém que não nos esqueçamos que se trata de uma *convicção*, ou seja, trata-se de algo que pertence à esfera do simbólico, ao âmbito do “como se”. Porém, nem por isso se deverá extrair a conclusão de que a dimensão simbólica é acidental ou acessória na *construção histórica* da identidade cultural de um povo. Desta forma, «a identidade é percebida e vivida por um povo em termos simultaneamente históricos e trans-históricos. Mas só o que a cada momento da vida de um povo *aparece* como paradoxalmente *inalterável* ou subsistente através da sucessão dos tempos confere sentido ao conceito de *identidade*»⁶⁶⁷.

Evidentemente que essa *permanência simbólica* não voga acima da história: se o fizesse, então ganharia sentido a crítica de que se trata de uma visão teleológica do destino português. Não é esse, manifestamente, o caso. Mas, por outro lado, a manifestação desse destino não se esconde num misterioso lugar a que os portugueses apenas teriam acesso *para lá* do seu devir histórico. Por isso, afirma Eduardo Lourenço: «não é a pluralidade das vicissitudes de um povo através dos séculos que dá um sentido à sua marcha e fornece um conteúdo à imagem que ele tem de si mesmo. *A história chega tarde para dar sentido à vida de um povo. Só o pode recapitular.* Antes da plena consciência de um destino particular – aquele que a memória, como crónica ou história propriamente dita, revisita – *um povo é já um futuro e vive do futuro que imagina para existir.* A imagem de si mesmo precede-o como as tábuas da lei aos hebreus no deserto.

⁶⁶⁵ LS, p. 17.

⁶⁶⁶ PCD, p. 9 (sublinhado nosso).

São projectos, sonhos, injunções, lembrança de si mesmo naquela época fundadora que, uma vez surgida, é já destino e condiciona todo o seu destino. Em suma, mitos»⁶⁶⁸.

Não é difícil imaginar que, para uma visão estreitamente sociologista, esta perspectiva não seja senão mais um convite aos *excessos míticos* em que se plasmam os discursos que algumas elites produzem acerca da cultura portuguesa. Todavia, somos levados a pensar que também aqui o sociologismo se funda num equívoco, para não dizer numa desvirtuação.

Aliás, julgamos que é a pensar em algumas desleituras dos seus textos que Eduardo Lourenço não deixa de sublinhar que o seu «propósito não é o de, complacentemente, revisitando o que (...) parece ser característico da imagem e dos avatares do destino português durante oito séculos, *compreender a realidade desse destino*, ainda em devir, mas o de insinuar que não só ele é inseparável das ficções activas com que os Portugueses viveram ou vivem, como a sua leitura é impossível sem ter em conta essas mesmas ficções, isto é, a mitologia que elas configuram»⁶⁶⁹.

Dito noutros termos, quase se poderia defender a hipótese segundo a qual o estudo da cultura de um povo deve ser realizado sem ter a necessidade absoluta de cair, nas usurpações típicas do sociologismo, ou nos exageros míticos das visões teleológicas. De algum modo, seria possível sintetizar muito do que aqui se procurou defender numa paráfrase em segunda mão à máxima kantiana, escrevendo que *o símbolo sem a sociologia é vazio, mas a sociologia sem o símbolo é cega*.

⁶⁶⁷ Id., *ib.*, pp. 9-10.

⁶⁶⁸ Id., *ib.*, p. 10 (sublinhado nosso).

⁶⁶⁹ Id., *ib.*, p. 13.

VIII

Imaginar a Europa: de Sujeito a *enjeu* da História

«A Europa será socialista e democrática
ou não será.»
EDUARDO LOURENÇO,
“Nós e a França –
– Ou do socialismo como destino europeu”.

«Num sentido espiritual, a Europa engloba
manifestamente (...) os Estados Unidos.»
EDMUND HUSSERL,
A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia.

«No que a Europa – como ideal ou utopia –
– sempre tropeçou, foi em si mesma.»
EDUARDO LOURENÇO,
“Da Identidade Europeia como Labirinto”.

8.1. A Europa olhada a partir de um Ponto de Vista Falsamente Exterior

Parece indiscutível que, no conjunto da obra de Eduardo Lourenço, a preocupação com a Europa e, mais especificamente, o interesse pela nossa relação, enquanto portugueses, com a Europa, remonta a tempos largamente distantes. Como que a confirmar esta tese, o texto que abre o primeiro volume de ensaios publicado por Eduardo Lourenço ostenta um título que poderia constituir todo um programa: “Europa ou o diálogo que nos falta”⁶⁷⁰, programa esse que, três décadas e meia depois, conheceria, digamos assim, uma segunda etapa, cujo início poderia ser marcado com um outro artigo, sintomaticamente intitulado “O diálogo que somos”⁶⁷¹.

Todavia, se quisermos ser verdadeiramente rigorosos, importa sublinhar que, nesse primitivo texto do jovem ensaísta heterodoxo (ou, talvez com maior propriedade, do ensaísta da *jovem heterodoxia*), a Europa de que se fala não é propriamente objecto de problematização. Trata-se, por assim dizer, de uma Europa *mítica*, cujo *rosto com que fita* (para retomarmos o pessoano dizer da *Mensagem*) tão depressa a contempla com uma envergonhada inveja, como de algum modo dela se procurasse evadir, mergulhando os seus olhos no Oceano. Desta Europa – que é sobretudo Mito (um Nada que, como sabemos também desde Fernando Pessoa, é Tudo) – decorrem implicações que vão condicionar a nossa relação, enquanto portugueses, com os outros países do chamado Velho Continente mas, *facto mais decisivo ainda, a nossa relação connosco mesmos*. Por amor à verdade, convém referir que esta *visão mitificada* da Europa, longe de ser uma característica exclusiva do que se possa designar por imaginário português,

⁶⁷⁰ *HI*, pp. 17-44. Refira-se que, na sua primeira publicação, este texto é sintomaticamente dedicado «A Miguel Torga. A minha mais lúcida admiração pelo Poeta e pelo Homem».

⁶⁷¹ *DQS*, p. 35.

pertence sobretudo ao património cultural dos dois países ibéricos⁶⁷², na exacta medida em que define sobretudo uma «curiosa maneira de nos ‘separarmos’ da Europa, ou de considerar que a *autêntica* Europa está separada de nós»⁶⁷³.

Este fosso entre *duas Europas*, marcado geográfica mas sobretudo simbolicamente pela cordilheira dos Pirenéus, «converter-se-á numa espécie de guerra civil cultural, numa luta entre *duas* maneiras de ser Europa. Ao mesmo tempo fundada e quixotesca, esta querela por uma definição de nós mesmos, *por conta de uma Europa que ignorava estar na sua origem*, transformar-se-á numa espécie de obsessão cultivada durante quase três séculos numa mistura *estranha de sofrimento e delícia*. E ainda não é certo que tenha realmente terminado»⁶⁷⁴. São palavras que recebem a data de Fevereiro de 1988, ou seja, volvidos pouco mais de dois anos da assinatura do Tratado da Adesão, simultânea – o que poderá não ser apenas uma simples coincidência – de Portugal e Espanha à Comunidade Económica Europeia⁶⁷⁵. Ora, a temática europeia ganhará, a

⁶⁷² Em relação ao caso espanhol, Eduardo Lourenço relembra que essa *guerra civil cultural* começou, pelo menos a partir dos finais dos anos Oitenta, a viver um período de tréguas que parece ter vindo para ficar. O optimismo (que é também um optimismo europeísta, num certo sentido) em que esta perspectiva se funda transparece com vigorosa nitidez no que se segue: «As famosas ‘duas Espanhas’ de Machado diluir-se-ão numa só, capaz de conviver pacificamente com as suas próprias diferenças e com essa Europa para quem sempre olhou com uma mistura estranha de desdém e de fascínio. Em menos de cem anos as visões, na aparência, inconciliáveis, de Unamuno e Ortega, hiperespanholista e antieuropeia a do primeiro, espanhola e europeísta a do segundo, deixaram de ser irmãs-inimigas para serem apenas expressão histórica de uma Espanha que, praticamente, já não existe. Todavia, na óptica desse antagonismo arcaico, em última análise, é a visão não-ressentida do ‘grande europeu’, que foi o autor da *Rebelião das Massas* que acabou por triunfar. A nova Espanha é, finalmente, democrática, sobre o plano formal mas capital da política, e optimista, no plano mais decisivo do seu confronto com todos os desafios culturais, técnicos e científicos do nosso fim de século.

Seria ingénuo supor que os antigos ‘demónios’ da sociedade espanhola desapareceram como por magia. O que é novo é que todos os ‘desejos’ desse povo, de uma violência e vitalidade míticas, estão hoje na praça pública, coabitam, confrontam-se, alimentam-se das suas próprias contradições, sem que o resultado seja o do ‘sangue e sol’ do seu espectáculo favorito. Por esta nova ‘pax hispânica’ poucos povos terão pago um preço tão alto. O drama basco não é senão o último sobressalto de uma história convulsiva que parece ter encontrado o seu ritmo de cruzeiro. A maneira como a Espanha democrática tem vivido esse drama, a ter tentações vencidas para não deixar degenerar em tragédia, é apenas um dos índices da metamorfose profunda da sociedade espanhola e a expressão de uma nova consciência reconciliada consigo mesma.», *NE2R*, pp. 79-80.

⁶⁷³ *Id.*, *ib.*, p. 51.

⁶⁷⁴ *Id.*, *ib.*, p. 52 (sublinhado nosso).

⁶⁷⁵ Em 12 de Junho de 1985 é assinado, em cerimónia realizada no Mosteiro dos Jerónimos (Lisboa), o Tratado de Adesão de Portugal à C. E. E., que entrará em vigor a 1 de Janeiro de 1986.

partir de então, o estatuto visível de questão essencial para Eduardo Lourenço, tornando-se, por assim dizer, numa *companheira inseparável* do seu percurso reflexivo.

Desde logo, porque a partir da década de Oitenta começa a ser irrefutável que «a Europa e as questões que a sua construção põem e devem pôr se aproximam de nós»⁶⁷⁶. O que não quer dizer que a profundidade e a riqueza do debate sobre a *questão europeia* tenham atingido, pelo menos entre nós, um nível muito elevado. De facto, há como que uma grosseira simplificação que reedita, em moldes que talvez apenas na aparência se possam classificar de diversos, os termos de uma discussão que já atravessava a cena cultural portuguesa nos anos Quarenta. Com efeito, é possível reparar, com alguma facilidade, que a pretensão de conservar o debate num registo em que campeia o maniqueísmo, isto é, em que se digladiam *européus* e *anti-européus* consiste, antes de tudo, em partir de um pressuposto (ao mesmo tempo que se está a alimentá-lo e até a legitimá-lo) que, sobretudo nos nossos dias, contém qualquer coisa de absurdamente mistificador. Por isso, afirmará Eduardo Lourenço, «o antieuropeísmo é sobretudo desconfiança na capacidade de sermos plenamente *os européus* que, na realidade, ou não, já somos e não podemos deixar de ser»⁶⁷⁷.

Mas, se o antieuropeísmo revela sobretudo uma atitude de quem pugna contra *moinhos de vento*⁶⁷⁸, importa não obnubilar que o *européismo* encerra em si mesmo

⁶⁷⁶ EDUARDO LOURENÇO “*Eppur si muove...*” (prefácio), FRANCISCO LUCAS PIRES, *Europa*, 2ª ed., Col. “O que é”, Lisboa, Difusão Cultural, 1994, p. 14.

⁶⁷⁷ *DQS*, p. 35.

⁶⁷⁸ Como sucede, aliás, com o nosso proverbial antiespanholismo. Por isso, não deixa de advertir o nosso ensaísta: «Dos dois países outrora rivais, o mais quixotesco não é aquele que é o berço do Herói, mas o nosso. É por isso que é tão difícil aceitar o nosso tamanho natural, ter o sentido das proporções e cumprir dentro da nossa esfera possível o paradoxal destino de nos ajustar a tão desmedida imagem de nós mesmos.», *NEZR*, p. 84.

A este propósito, julgamos dignas de especial referência as considerações eximidas por Eduardo Lourenço acerca do ultrapassado sentido concorrencial das comemorações dos descobrimentos portugueses na altura dos festejos que os espanhóis se preparavam para consagrar à figura cheia de simbolismo de Cristovão Colombo. Assim, continuemos a ler este ensaio publicado em 1988: «Nos próximos anos, confessando-o ou não, vamos polarizar-nos, culturalmente, numa espécie de competição imaginária com a Espanha, comemorando os nossos altos feitos marítimos, mas como certos índices o deixam já prever, na perspectiva de quem só tivesse emprego no passado. Lá para o fim do século ‘obrigaremos’ o Brasil a associar-se a um desafio mítico que não tem para ele nenhum dos sentidos que

algo de redundante, a menos que seja uma reatualização ou uma paráfrase, neste caso bastante pertinente, do conselho de Píndaro (recuperado exemplarmente por Nietzsche) que nos exortava a *que nos tornássemos no que queremos ser*. Ser europeu passaria, assim, a ser traduzido do seguinte modo: tornar a Europa no que queremos que ela seja. Ou, se quisermos fazer eco das palavras de Karl Jaspers, poderíamos proclamar algo de muito similar: «tornar-nos-emos europeus se verdadeiramente nos tornarmos homens»⁶⁷⁹. É bem possível que a chave para a interpretação do que possa significar esta afirmação jaspersiana resida em compreender o sentido da expressão *verdadeiramente homens*. Deixemos essa questão para outras circunstâncias, ao mesmo tempo que sublinhamos o modo como, infelizmente, o *européismo português* apresenta, muitas vezes, os contornos de uma mentalidade resignada ou até fatalista, caracterizando-se, quase sempre, por ser uma postura geometricamente inversa da, só na aparência contrária, posição anti-europeísta.

Também por isso nos parece imprescindível frisar que o texto “Europa ou o diálogo que nos falta”, publicado numa quase plena (ainda que, de certo modo, irreal) contemporaneidade com o dealbar do projecto de Jean Monnet e Robert Schuman – mas escrito e pensado de um ponto de vista que era exterior ao horizonte em que esse

estamos habituados a dar-lhe. O ‘discurso comemorante’ já em marcha é de um anacronismo vertiginoso. Não sei se será possível recuperá-lo, convertê-lo em festa do presente e, sobretudo, do futuro. Se o não for será uma grande ocasião perdida.», Id., *ib.*, p. 85.

Será que os equívocos que se desvelaram no momentos das comemorações dos 500 anos do *achamento* do Brasil não vieram, desgraçada e infelizmente, dar razão aos receios avançados por Eduardo Lourenço? E no entanto o nosso autor não deixou de, por assim dizer, *sugerir* uma curiosa e ajustada alternativa para comemorar a nossa epopeia descobridora: «Colombo? Dias? Gama? Cabral? Ótimo. Se calhar, acaso o maior de todos, o mais solitário, aquele que não pôde realizar o seu sonho dentro de casa, por tão desmedido, não será celebrado, nem cá, nem lá [Espanha]. Camões já lhe compôs o epitáfio. Chamou-lhe desleal, embora português no feito. Não sei quem foi o astrónomo que baptizou uma constelação com o nome de Magalhães – convertido assim em emigrante astral – e assim reparou com acréscimos o erro e a fortuna adversa. Que se saiba é o único português cujo nome está inscrito na esfera celeste. Bem o merece. Sonhou o mais louco e o mais realista dos sonhos. Foi o primeiro homem a saber com a sola dos pés que a Terra era redonda. Que o começo e o fim da viagem peninsular coincidiam e o mundo era um só. Já é tempo de o reconhecer e proceder em tudo como se o soubéssemos. Que mais ecuménica e fraterna revelação?», *Ibidem.*

⁶⁷⁹ KARL JASPERS, “O Espírito Europeu”, AAVV, *O Espírito Europeu. Encontros Internacionais de Genebra*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1962, trad., a partir da versão para francês de Jeanne Hersch, por João Bénard Costa, p. 330.

projecto se tornava inadiável⁶⁸⁰ – constitui sobretudo uma nova investida na *guerra civil cultural* que, na Península e, neste caso específico, em Portugal, se travava a pretexto ou, quando muito, *em nome de uma ideia mítica de Europa*. Nesse quadro vigorosamente polémico, poder-se-ia dizer que o jovem pensador de *Heterodoxia I* ingressa, com entusiasmada convicção, nas fileiras dos *estrangeirados*, que se opunham tenazmente aos *nacionalistas*. Recuperamos estas duas designações antagonistas tal como as encontramos num outro ensaio, bastante mais recente, e a vários títulos impressionante, onde o próprio Eduardo Lourenço se preocupa, entre outras coisas, em enquadrar, histórica e culturalmente, o seu primeiro conjunto de ensaios⁶⁸¹.

“Europa ou o diálogo que nos falta” é, bem vistas as coisas, um texto escrito num tom polemizante, fazendo uso de um arsenal de argumentos e de figuras de estilo que deixam transparecer variados sintomas de uma mentalidade típica de uma certa franja da cultura portuguesa nos anos Quarenta. Num certo sentido, é um ensaio que, lido nos nossos dias, pode aparecer como algo *datado*, sobretudo quando o comparamos

⁶⁸⁰ Mas, bem vistas as coisas, essa exterioridade, ou seja, essa separação de Portugal em relação ao resto da Europa, é que era, como hoje começamos a aprender, muito mais imaginada do que real. Por isso, não é propriamente rigoroso afirmar que Portugal entrou para a Europa em 1985. Não se entra quando já se está dentro.

⁶⁸¹ Na verdade, é o seu próprio autor que, várias décadas transcorridas, vai assinalar que “Europa ou o diálogo que nos falta”, enquanto testemunho crítico do nosso indisfarçável atraso relativamente à *cultura europeia*, comparticipa ainda de «uma leitura sergista [que], vinda, segundo ele [António Sérgio], na sequência do Antero das *Causas da Decadência*, mas enraizada em tópicos mais antigos, condensava uma certa imagem do nosso passado cultural e subdeterminou a visão cultural da nossa *intelligentzia* pelo menos até aos anos 50, se é que não continua ainda a fazê-lo. E dessa *intelligentzia* fazem parte autores tão diversos como Vitorino Magalhães Godinho, Joel Serrão, António José Saraiva, Óscar Lopes, Casais Monteiro, um sem-número de outros, entre eles, se me é permitido lembrá-lo, para não excessivo contentamento, o autor de *Heterodoxia I*. Apesar da visão mais complexa, moderada, por mais historicista do que *ideológica*, como era a de Sérgio, do meu mestre Joaquim de Carvalho, no meu primeiro ensaio *Europa ou o Diálogo que nos Falta*, na boa tradição *estrangeirada* a que Sérgio deu focos de programa de reforma da mentalidade nacional, eu repercutia alguns desses *tópicos sergistas*. Ainda não nascera para o espanto que mais tarde provocará semelhante visão, até porque tais textos, eu não os havia lido então, nem era preciso. Estavam como que enxertados num dos *discursos* dominantes daquela época, embora corrigidos por uma exegese marxista e tais como eram faziam parte até da *resistência* ao outro discurso dominante do momento, o nacionalista, de sólida tradição, contra-reformista, que os historiógrafos e ideólogos do Estado Novo, sobretudo os de formação integralista, reformulavam em clara oposição ao discurso crítico, demolidor, do século XIX, do perfil liberal ou socializante.», *NEE*, pp. 103-104.

Consideramos ser particularmente elucidativo o facto de, neste artigo, Eduardo Lourenço, depois de efectuar uma extensa citação extraída das duas primeiras páginas do ensaio de António Sérgio “O Reino Cadaveroso ou O problema da cultura em Portugal”, comentar esse excerto nos seguintes termos:

com os textos mais recentes que Eduardo Lourenço vem dedicando às questões europeias⁶⁸². E a esse quase anacronismo não deixa o próprio autor de fazer menção quando, décadas mais tarde, vier a reconhecer que, em *Heterodoxia I*, «a visão do processo cultural português continua muito dependente de uma das nossas mais persistentes e articuladas mitologias culturais, a representada soberbamente pela Geração de 70 e repercutida no essencial por António Sérgio, a Geração da Presença e a própria Geração neo-realista»⁶⁸³.

Interessa-nos particularmente este último aspecto, pois através dele podemos observar como, por exemplo, quer a António Sérgio, quer algo inesperadamente a Miguel Torga, se poderia apor a mesma designação de *estrangeirados dentro de portas*. O caso de Miguel Torga é tanto mais curioso porque se trata de uma personalidade literária que, como não pode deixar de reconhecer Eduardo Lourenço, sempre foi visto como um escritor «tão *casticista*, tão obsessivamente preocupado com as excelências de Portugal»⁶⁸⁴, a tal ponto que «nunca ninguém se lembrou de chamar *estrangeirado* ao autor dos *Bichos*, para quem certos colegas de ofício que admira com reservas, como Eça de Queiroz, são gente inquinada do vício da estranja»⁶⁸⁵.

Contudo, a verdade é que, pelo menos numa passagem do *Diário*, datada de Coimbra 8 de Janeiro de 1958, se pode observar um desabafo que é, ao mesmo tempo,

«Esta página de António Sérgio é, a vários títulos, uma página de antologia. Precisava de um semestre para a comentar linha a linha como se faz para os versículos bíblicos. Digo-o sem ironia.», Id., *ib.*, p. 103.

⁶⁸² E, no entanto, no texto a que nos estamos a referir é igualmente possível ler um desvio manifesto em relação a uma ideia simplista da condição humana, designadamente quando Eduardo Lourenço ensaia os primeiros passos numa meditação sobre a liberdade que, poucos anos mais tarde, virá a desenvolver (Cf. pp. 31-39, *supra.*). Assim, na sequência da citação de uma passagem da *República* (578 a) que convoca irresistivelmente (surpreendentemente?) a dialéctica hegeliana, declara o nosso ensaísta: «Não temos ilusões quanto à ambiguidade essencial do conceito de liberdade, mas também não temos ilusões sobre a ambiguidade básica da condição humana. Sabemos que a liberdade comporta a potencialidade do mal, mas se a não comportasse que era ser livre, senão o sofisma da coincidência obrigatória com o bem? Haverá melhor definição da ausência de liberdade? Todos nós arrastamos connosco a possibilidade dum crime. Justifica-se por isso que ao nascer nos ponham numa prisão preventivamente?», *HI*, p. 34.

⁶⁸³ *H87*, pp. XIII-XIV.

⁶⁸⁴ *NEE*, p. 104.

⁶⁸⁵ *Ibidem*.

uma imprecação digna da melhor estirpe dos estrangeirados. Escreve, nesse dia, Miguel Torga o que se segue: «é nosso destino português! Cercados de mar e de Espanha por todos os lados, impedidos de qualquer osmose natural com ideias e culturas alheias, livrescos pitacistas no melhor dos casos, aqui nos perdemos num monólogo insular, ele próprio periodicamente interrompido por forças partidárias do silêncio total dos sepulcros. Contraídos nessa existência sem diálogo, que a silha do poder aperta sempre que pode, até já temos corcovas na alma»⁶⁸⁶.

Não nos pareceu despicienda esta breve alusão ao que Eduardo Lourenço veio mais tarde a chamar *guerra civil cultural* e que, afinal, não é senão mais um episódio na querela sobre a *filosofia portuguesa* a que já nos referimos no anterior capítulo (ou, porventura com mais propriedade, seria lícito designar essa querela como uma entre outras *cenãs* desse drama mais amplo que *divide* o mundo cultural português), porque nos interessa realçar que, para o jovem ensaísta heterodoxo, a Europa *num certo sentido* não constituía em si mesma uma questão. De facto, ao perspectivá-la a partir de um lugar que acreditava que lhe fosse *exterior*, a cultura portuguesa projectava uma imagem mítica da Europa. Mas, no mesmo lance, forjava também uma imagem mítica de si própria, como se pudesse efectivamente ser a encarnação do famoso ditame salazarista do *orgulhosamente sós*, ou do outro mito a que correspondia, numa relação

⁶⁸⁶ MIGUEL TORGA, *Diário*, vol. VIII, op. cit., p. 858. Dir-se-ia que estamos perante uma versão actualizada das críticas endereçadas por Luís António Verney à mentalidade – que este considerava teimosamente escolástica – do século XVIII português. No seu texto mais famoso, cuja primeira edição data de 1743, o célebre *estrangeirado* referia-se nestes termos à relação que os povos ibéricos mantinham com o saber: «O que sei (...) é que nestes países não se sabe de que cor seja isto a que chamam boa Filosofia. Este vocábulo, ou por ele entendamos *ciência*, ou com rigor gramático, *amor da ciência*, é vocábulo bem grego nestas paragens.», LUÍS ANTÓNIO VERNEY, *Verdadeiro Método de Estudar*, Tomo III, Lisboa, Sá da Costa, 1949, p. 3. Refira-se, contudo, que Verney não limita a sua análise devastadora a um reportório de contundentes críticas, antes apresentando algumas saídas para o que considera ser o lastimável atraso da nossa cultura em relação à Europa, designadamente fazendo apelo a uma espécie de concorrência saudável que teria de passar sempre pelo conhecimento da realidade das culturas das outras nações europeias. Daí que possa escrever o seguinte: «Sei que a maior parte dos homens vive mui satisfeita dos estilos e singularidades do seu país; mas não sei se há quem requinte este prejuízo com tanto excesso como os Espanhóis e os Portugueses. Observo que os Franceses, Ingleses, Holandeses (que não são dos que têm pior opinião, e com razão, de si) aproveitam-se com todo o cuidado dos excessos que lhe levam as outras nações.», Id., *ib.*, p. 16.

mais uma vez de perfeita simetria, o ditame só na aparência antagónico do *vergonhosamente sós*.

O que restava, então, da Europa na reflexão apresentada em *Heterodoxia I*? Se, por um lado, emergia a consciência de que, também para o Velho Continente, os tempos não eram propriamente fáceis – não esqueçamos que se vivia o período muito recente do pós-Guerra – 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»⁶⁸⁷. Descobrimos aqui uma *ideia* de Europa que, num certo sentido, e sobretudo aos nossos olhos de hoje, revela algo de *clássico*, na medida em que se procura conferir ao *destino europeu* – e, mesmo assim, este é um conceito que, para o Eduardo Lourenço de 1949, não parece revestir-se, já nessa altura, de uma evidência aporoblemática – um papel principal no combate pela recolha dos destroços e pelo reedificar das fortalezas do castelo da Humanidade que, por exemplo, na época da Geração de 70 parecia inexpugnável⁶⁸⁸. Talvez se vislumbre neste estudo uma certa assimetria entre o diagnóstico realizado e a terapia proposta, assimetria que, de resto, não deixaremos de voltar a encontrar numa conferência de Karl Jaspers, proferida quase na mesma altura e a que, mais à frente, iremos dedicar a nossa atenção. De facto, como poderá uma Europa, que se descobre *fragmentada*, pretender constituir-se como o *sujeito* capaz de se auto-determinar num processo que vai restaurar “um sentido para o

⁶⁸⁷ *HI*, p. 31 (sublinhado nosso).

⁶⁸⁸ Com efeito, «no tempo de Herculano e de Antero, a linha do espírito europeu parecia desenhar-se com uma certa nitidez e era relativamente fácil caminhar sobre ela. O homem europeu médio tinha certezas de muita ordem e o esquema da evolução histórica era aos seus olhos suficientemente claro para lhe permitir a crença numa segurança pessoal e num progresso universal. Ora passados cinquenta

destino histórico dos homens”? Ou seja, o que resta ainda da Europa num momento em que cada vez mais, como décadas depois Milan Kundera saberá tão certamente ilustrar, «a imagem da identidade europeia afasta-se no passado. Europeu: aquele que tem a nostalgia da Europa»⁶⁸⁹?

8.2. Filosofia e Europa

Gostaríamos de relacionar esta concepção, simultaneamente nostálgica e teleológica da Europa, com dois textos que se nos afiguram emblemáticos. Desde logo, porque saíram da pena de dois filósofos que eram estudados, provavelmente não com o mesmo interesse ou, pelo menos, não exactamente em virtude dos mesmos motivos, pelo jovem Eduardo Lourenço. Referimo-nos a Edmund Husserl e a Karl Jaspers, representantes destacados de duas correntes filosóficas que, como já dissemos, pelo menos em parte influíram o pensamento do nosso ensaísta, respectivamente, a fenomenologia e a *filosofia da existência*. Mas o interesse irá radicar, ao mesmo tempo, no facto de que se trata de duas conferências que, tendo sido proferidas, a primeira em Viena, a 7 de Maio de 1935⁶⁹⁰, a segunda em Genebra a 13 de Setembro de 1946⁶⁹¹, podem balizar, de certo modo, um período decisivo na própria história da civilização

anos toda a solidez desse mundo se encontra já fragmentada caoticamente. Pensemos em Fernando Pessoa.» Id., *ib.*, pp. 30-31.

⁶⁸⁹ MILAN KUNDERA, *A Arte do Romance*, Col. “Biblioteca D. Quixote”, n.º 1, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, trad. do francês de Luísa Feijó e Maria João Delgado, p. 150.

⁶⁹⁰ EDMUND HUSSERL, *La Crise de l’Humanité Européenne et la Philosophie*, ed. bilingue, Col. “Philosophie de l’esprit”, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1977”, trad. do alemão de Paul Ricoeur. (Título original: *Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie*). Para as citações que efectuarmos preferiremos, ainda assim, a versão do texto, menos truncada, que aparece também em língua francesa de Gérard Granel: EDMUND HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Col. “Bibliothèque de Philosophie”, Paris, Éditions Gallimard, 1976, pp. 347-382.

⁶⁹¹ KARL JASPERS, “O Espírito Europeu”, op. cit., pp. 299-330.

européia, já que, nesse relativamente curto intervalo de tempo, a Europa é trespassada pela violência inaudita da II Guerra Mundial⁶⁹².

Perguntar-se-á, com óbvia pertinência, se com esta escolha não estaremos irremediavelmente a cair na tentação de nos restringirmos a, ou no mínimo a privilegiarmos, uma visão *filosófica* da Europa. Sem com isto querer fugir à questão, responderemos que a Europa e a filosofia mantêm entre si um laço tão inextricável que, caso fosse viável (o que está muito longe de se encontrar garantido) efectuar uma *leitura* substancialista dos dois conceitos, quase seria possível invocar uma essência comum a ambos. Ainda assim, convém recordar as palavras que Miguel Baptista Pereira redige acerca das relações entre Europa e filosofia: «sabemos pela actividade das grandes visões de mundo do Oriente que a cultura, ao contrário da grega, não toma necessariamente o caminho da filosofia e da ciência e das possibilidades por estas inauguradas. A originalidade da Europa está precisamente em ter aberto e percorrido esta via, distinguindo com precisão as actividades espirituais que asseguram na cultura a distinção entre filosofia, ciência, arte e religião. A relação e a simultânea tensão ineliminável entre estas produções do espírito criador configuram o nosso destino europeu»⁶⁹³. Quando muito, poderemos sublinhar que esta concepção filosófica da

⁶⁹² Num dos textos mais recentes de Eduardo Lourenço, podemos deparar com o que pensamos ser uma rigorosa descrição deste período da História europeia: «A Europa combatente pós-45 parecia um Arizona de ruínas recentes e estátuas clássicas, a única coisa intacta no meio da floresta alemã e francesa e das colinas da Umbria. Era uma espécie de Europa ano-zero, pré-histórica. Ou antes, de Grécia que os Europeus ofereciam aos romanos que acudiam a salva-la da horda germânica e da sua vizinha e rival eslava. Há meio século que somos os gregos do império americano, o único vencedor, sabemo-lo melhor hoje, da Segunda Guerra Mundial.», *ED*, pp. 217-218 (sublinhado nosso).

⁶⁹³ MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, “Europa e Filosofia”, *Revista Filosófica de Coimbra*, II Série, n.º 4, Outubro de 1993, p. 251. Claro que num certo sentido seria ainda possível perspectivar esta concepção da Europa como *excessivamente filosófica*, sublinhando que, ao definir a Europa por meio da Filosofia, se estaria a entrar num círculo vicioso, já que, ao mesmo tempo, tal gesto consistiria na validação de um conceito eurocêntrico de Filosofia. Como há muito observou Jacques Derrida, «amplo até se acreditar interminável, um discurso que *se chamou* filosofia – o único sem dúvida que jamais entendeu receber o seu nome senão de si mesmo, e não cessou de murmurar sobre ele quase desde a inicial – quis sempre, incluindo o seu, dizer o limite. Na familiaridade das línguas ditas (instituídas) por ele naturais, as que lhe foram elementares, este discurso ateu-se sempre em assegurar o limite (*peres, limes, Grenze*). Reconheceu-o, concebeu-o, estabeleceu-o, declinou-o segundo todos os modos possíveis; e desde então, no mesmo lance, para melhor dispor dele, transgrediu-o. Era necessário que *o seu próprio limite* lhe não permanecesse estranho.», JACQUES DERRIDA, *Margens da Filosofia*, Col. “Área da

Europa se não afasta consideravelmente das leituras quer de Husserl, quer de Jaspers, sendo que iremos começar por dedicar a nossa atenção à primeira destas duas visões filosóficas da Europa.

a) A Leitura Fenomenológica de Edmund Husserl

A conferência “A crise da humanidade europeia e a filosofia” não é habitualmente tida como um dos mais significativos trabalhos de Edmund Husserl. No essencial, o conjunto de teses aí expostas não difere grandemente do que é apresentado em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (aliás, os títulos de ambos os textos têm uma ressonância familiar), obra cuja redacção remonta sensivelmente à mesma época, 1935-1936, da vida do fenomenólogo alemão. Trata-se, apesar disso, de uma conferência que traduz, provavelmente com um ênfase que se não encontra tão nítido noutras ocasiões, o empenhamento do projecto husserliano em pensar não só o estado, mas sobretudo os fundamentos do estado de crise da civilização europeia. Compreende-se destarte que a temática aí debatida não seja, por assim dizer, de natureza imediatamente sócio-política⁶⁹⁴. Como salienta Stefan Strasser, «Husserl

Filosofia”, Porto, Rés Editora, s/d, trad. do francês de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães, p. 11.

De resto, o conceito derridiano de *logocentrismo*, que se deixa submeter, através do trabalho realizado pelo filósofo francês, a uma permanente e sempre inacabada tarefa de desconstrução, não deixa de convocar irresistivelmente a noção de eurocentrismo. Assim, ao dar conta das suas reservas em relação à possibilidade de um pensamento se escrever fora dos limites da metafísica, entendida como movimento dominante da tradição e da filosofia ocidentais, Derrida não deixa de aludir aos «limites logocêntricos e etnocêntricos’ de um tal modelo.», JACQUES DERRIDA, *Posições. Semiologia e Materialismo*, Col. “Discurso Social”, n.º 1, Lisboa, Plátano Editora, 1975, trad. do francês de Maria Margarida Correia Calvente Barahona, p. 27. Que concluir, então, daqui? No mínimo, que o *logos* filosófico e a Europa só através de uma forçada abstracção se poderão pensar numa plena e irredutível autonomia. Por isso, torna-se legítimo defender a ideia de que pensar a Europa será sempre pensar a Filosofia. E pensar a Filosofia não poderá ser nunca não pensar a Europa.

⁶⁹⁴ Tanto mais que as próprias circunstâncias da época a isso não aconselhavam. Lembre-se que Husserl estava afastado, desde 1929, de qualquer actividade pública de ensino. Para além disso, é ele mesmo que, numa carta redigida dois anos antes da conferência de Viena, considera prudente (na sequência de um convite que lhe fora dirigido para integrar um Comité de Honra em homenagem ao historiador francês Gabriel Hanotaux) abster-se de qualquer tomada de posição pública susceptível de ser interpretada politicamente. E isto em virtude da sua condição *não-ariana* que não só o ameaça a ele

apercebera-se da gravidade da situação histórica – e isso para além de toda a política quotidiana e de toda a variação de forças conjunturais. A sua réplica não foi sequer dirigida contra personalidades, grupos políticos ou nações em particular. O seu olhar foi lançado para mais longe. Via o perigo que residia no desfalecimento da humanidade europeia, dessa humanidade que perdera o significado do depósito espiritual herdado na antiguidade grega e que dele se desviara»⁶⁹⁵. O propósito é, deste modo, pensar a crise que trespassa toda a civilização europeia. Para lograr essa finalidade, Husserl vai desenhar uma reflexão sobre o que pensa constituir a essência da Europa e, a partir daí, investigar quais serão os motivos da indisfarçável decadência da força espiritual que, ao longo da história, a conduz.

Pensamos que um reparo deve, entretanto, ser feito. A fonte onde vai beber toda a civilização europeia é, digamos, da ordem do espiritual; ou seja, é da ordem daquilo que apenas pode ser tematizado pelas chamadas ciências do espírito e, por maioria de razão, pela filosofia. Husserl pretenderá ser a este respeito muito explícito. De tal forma que exclui a possibilidade de se aceder às leis que regulam a evolução histórica da Europa seguindo um modelo idêntico ao utilizado pelas ciências da natureza quando estudam a evolução das espécies animais. Deste modo, sublinha Husserl, «não há, por essência, uma zoologia dos povos»⁶⁹⁶. Ora, o que poderia parecer mera questão de metodologia epistemológica – o que, no caso do fundador do método fenomenológico, nunca seria, afinal, pormenor despiciendo –, devemos guindar a um plano de insuspeita

próprio, como também poderá fazer perigar a situação dos outros *não-arianos* a viver nessa altura na Alemanha. «Será necessário evocar o funesto efeito que isso poderia ter para a situação, aliás já de si trágica, do conjunto de não-arianos do novo *Reich*? Não seria isso provocar o contrário daquilo que mais ardentemente desejamos: a amizade entre as nossas nações [Alemanha e França, subentende-se], a verdadeira amizade, porque solidamente ancorada nos corações, que constitui a única forma de salvar a gravemente ameaçada cultura europeia?», EDMUND HUSSERL, Carta a L. Madelin de 27 de Agosto de 1933, in STEFAN STRASSER, “Preface”, EDMUND HUSSERL, *La Crise de l’Humanité Européenne et la Philosophie*, op. cit., p. 9.

⁶⁹⁵ Id., *ib.*, p. 8.

⁶⁹⁶ EDMUND HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, op. cit., p. 354.

relevância, se estivermos atentos, designadamente, à fundamentação de raiz biologista da ideologia nazi que proclamava a superioridade da raça ariana⁶⁹⁷. Com efeito, não é pelo facto de evitar tomar posições políticas directas que o pensamento husserliano se demite de reflectir problemas de uma situação histórica muito determinada.

Como se configura, então, essa Europa espiritual de que nos fala o filósofo da *Krisis*? Tal configuração também não a podemos basear em fronteiras geográficas. Na verdade, para a ela acedermos, importa trazer à luz «a ideia filosófica imanente à história da Europa (da Europa espiritual) ou, o que vem a dar no mesmo, a teleologia que lhe é imanente e que, do ponto de vista da humanidade universal em geral, se faz conhecer como a irrupção e o começo do desenvolvimento de uma nova época da humanidade, a época da humanidade enquanto tal, que doravante não quer e não pode viver senão na livre formação da sua existência, da sua vida histórica, pelas ideias da razão, através de tarefas infinitas»⁶⁹⁸. Anuncia-se aqui o projecto de desenhar os contornos de uma filosofia da história da Europa, que vai fazer mergulhar as suas raízes numa determinada concepção de filosofia (reencontrada por Husserl no que defende ser o aparecimento da filosofia na Grécia Antiga) e que se caracteriza precisamente por ser a atitude do espírito propor a si mesmo um conjunto de tarefas que se distinguem, antes de mais, pela sua infinitude.

A filosofia e as ciências que dessa concepção genésica decorrem produzem resultados culturais distintos dos de qualquer outra actividade humana conhecida. Os produtos materiais que o homem realiza são temporalmente limitados; por seu turno, «os conhecimentos científicos, a partir do momento em que o método que permite

⁶⁹⁷ Como pertinentemente regista Miguel Baptista Pereira, «em plena maré alta do nazismo, Husserl adverte que se não trata de uma interpretação biológica, pois não há uma Zoologia dos povos, que são unidades espirituais e não figuras de uma repetição regulada segundo as leis da vida.», MIGUEL BAPTISTA PEREIRA, “Europa e Filosofia”, op. cit., p. 256.

⁶⁹⁸ EDMUND HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, op. cit., p. 352.

assegurar com êxito a sua produção está estabelecido, possuem um modo de ser completamente diferente, uma temporalidade completamente diferente. Não perdem a sua validade, não têm uma natureza efêmera»⁶⁹⁹. Mas a filosofia e as ciências que nela se enraízam abrem sobretudo caminho para uma nova atitude, na medida em que é com elas que se revela uma ideia de verdade completamente distinta: a verdade incondicional, a verdade que vale apenas por si mesma.

Tal ideia de verdade incondicional resulta da natureza rigorosamente teórica da filosofia, a qual se demarca com nitidez da chamada atitude natural, esta sim, condicionada por preocupações de cariz prático-material. Mesmo que a própria atitude mítico-religiosa tenha uma amplitude universal, o que sucede é que ela continua a ter por fim «servir os homens nos seus fins humanos, fazer com que a sua vida mundana se torne o mais feliz possível, ao protegê-lo da doença, de todas as espécies de destino, da angústia e da morte»⁷⁰⁰. É neste ponto que se destaca a atitude estritamente teórica inaugurada pela filosofia. Trata-se de uma atitude que apenas produz (e apenas quer produzir) objectos teóricos e científicos, ou seja, objectos ideais ou espirituais. Daí que se possa compreender o modo como Husserl faz depender desta fonte teórica ou filosófica a figura espiritual da Europa. Talvez nesse contexto fosse lícito pensar que a crise que assola a civilização europeia se inscrevesse num ambiente hostil à filosofia, visto que explicitamente a contestasse na sua originária e helénica pureza. No entanto, o filósofo de Prosznitz vai mais fundo na definição dos fundamentos dessa crise. Assim, defende que «a crise europeia se enraíza no erro de um certo racionalismo. Mas com isto não pretendo dizer que racionalidade enquanto tal tenha o que quer que seja de

⁶⁹⁹ Id., *ib.*, p. 357.

⁷⁰⁰ Id., *ib.*, p. 365.

malévolo ou que, no âmbito mais geral da existência humana, desempenhe um papel secundário»⁷⁰¹.

A questão desloca-se, deste modo, não tanto para a fonte originária da Europa – a razão na sua autenticidade e pureza clássicas – mas para a relação que se foi estabelecendo entre esse *telos* de natureza filosófica, motor imanente da história cultural europeia, e cada uma das suas determinações históricas concretas. Husserl encontra uma explicação para o problema, equacionando-o nos seguintes moldes: «pertence à essência da razão que os filósofos à partida não compreendam a sua infinita tarefa, mas que apenas a consigam perspectivar segundo uma unilateralidade absolutamente necessária, e que apenas possam trabalhar dessa forma»⁷⁰². Dir-se-ia que existe como que uma inevitável limitação de perspectiva (da qual o filósofo jamais poderá tomar consciência, vivendo numa espécie de cegueira decorrente e inextricável do seu próprio acto de *ver*) na forma como essa razão permanentemente fundacional se concretiza em cada presente histórico que pode tornar invisível a natureza infinita das tarefas que propõe e exige ao filósofo. Poder-se-á encontrar aqui a origem de uma certa ingenuidade constitutiva do próprio filosofar e que consiste na pretensão (nunca tornada consciente e, portanto, nunca tematizada como tal) de fazer da perspectiva unilateral, segundo a qual a razão se manifesta, a razão propriamente dita, esquecendo-se da distinção radical entre as duas dimensões. O projecto filosófico da modernidade europeia estribar-se-á, segundo Husserl, nessa ingenuidade que dá pelo nome de objectivismo⁷⁰³.

⁷⁰¹ Id., *ib.*, p. 371.

⁷⁰² Id., *ib.*, p. 373.

⁷⁰³ Como é evidente, torna-se necessário diferenciar os conceitos de objectividade e objectivismo, sob pena de se cair em equívocos perfeitamente evitáveis e ao mesmo tempo estéreis. Essa distinção é realizada com exemplar clareza por Maria Carmelita Homem de Sousa em livro a que já nos referimos em capítulo precedente: «A ‘objectividade’ que a ciência possibilita desvanece tudo quanto é ainda ‘subjectivo’, fruto de uma parcialidade que se ignora, de um empenhamento valorativo que escapa ao controlo de um critério verdadeiramente científico. Sendo assim, a actividade cognoscitiva que as ciências efectivam é interpretada, em muitos casos, como saber infalível que, embora inconfessado, emerge nos contornos sinuosos de uma absolutização subterrânea que facilmente se torna em terreno aberto à mistificação. (...) E dizemos mistificação porque outra coisa não poderá chamar-se à teorização

Como caracteriza o fundador da fenomenologia essa tentação objectivista? Embora oriunda, ela também, da filosofia grega, é uma tendência que se agudiza na chamada filosofia moderna que, através do modelo da *mathesis universalis*, empreende o programa de compreender exhaustivamente a natureza. E esta empresa alcança um sucesso tal que, desde logo, nasce o propósito de fazer estender o modelo aí utilizado a outras regiões da realidade, nomeadamente ao domínio espiritual. «O método da ciência da natureza deve desvelar também os segredos do espírito. O espírito é real, é um objecto no mundo, fundado como tal na corporeidade. A partir daí a concepção do mundo ganha em todos os domínios a figura de um dualismo, nomeadamente de um dualismo psico-físico»⁷⁰⁴. A tradução epistemológica desse dualismo vive-se no confronto, afinal nunca resolvido pela modernidade, que opõe ciências do espírito e ciências da natureza. Desse antagonismo nasce uma relação de submissão das ciências do espírito face ao modelo dominador das ciências da natureza, em virtude do défice de objectividade que aquelas parecem exhibir em comparação com estas. Por isso, mesmo quando os mais eminentes cultores das ciências do espírito reivindicam a autonomia dos seus territórios epistemológicos, nem por isso deixam de permanecer encarcerados nos limites impostos pelas exigências metodológicas das ciências da natureza, norteados como se mostram pela preocupação obsessiva do objectivismo.

A análise que Husserl efectua do problema afigura-se-nos devastadora: «digo-o com a maior seriedade, sou da opinião que nunca houve e que jamais haverá uma ciência objectiva do espírito, uma doutrina objectiva da alma, objectiva no sentido em que atribua às almas, às comunidades pessoais, uma existência no interior das formas da

que se apresenta como cientificamente fundamentada, isenta de qualquer ajuizamento axiológico, liberta de contaminações ideológicas, mas que no fundo não pode deixar de pressupor um pronunciamento valorativo (...). Julgamos que todo o conhecimento se encontra submetido a uma determinação social e histórica e que, por consequência, a objectividade da ciência não deve confundir-se com um ilusório objectivismo.», MARIA CARMELITA HOMEM DE SOUSA, *O Sim e o Não. Fragmentos para uma Teoria da Alienação*, op. cit., pp. 23-24.

espácio-temporalidade. O espírito, apenas o espírito, existe em si e para si; apenas ele repousa sobre si e pode, no quadro desta autonomia e apenas neste quadro, ser tratado de uma forma verdadeiramente racional, verdadeira e radicalmente científica. Quanto à natureza, considerada na verdade que lhe é conferida pelas ciências da natureza, apenas tem uma autonomia aparente e dessa forma apenas aparentemente acede a um conhecimento racional. Pois *a verdadeira natureza no sentido das ciências da natureza é um produto do espírito que pressupõe, por conseguinte, as ciências do espírito*⁷⁰⁵.

Formulada assim a questão, tudo se passa a jogar no modo como é possível aceder a essa fonte espiritual à qual vai beber todo o labor científico.

Neste ponto, Husserl reconhece-se herdeiro de Franz Brentano⁷⁰⁶ que afirmava a inultrapassável necessidade de se constituir uma psicologia das vivências intencionais, projecto que está na base da fenomenologia transcendental husserliana. Mas desse reconhecimento vai o autor da *Krisis* extrair uma decisiva consequência, segundo a qual há uma *essencial subordinação* da região natural da realidade à região espiritual da realidade. Ora, é na descoberta dessa relação de dependência que vai assentar o movimento com que pretenderá desmontar o equívoco naturalista e objectivista da modernidade filosófica. Por muito *naïf* que possa parecer, tal equívoco é a razão da crise da humanidade europeia. Assim, do ponto de vista de Husserl, ao identificar conhecimento com conhecimento objectivo-factual, ao confundir ciência com ciência da natureza, a humanidade europeia secou a fonte espiritual grega, pois como se pode ler em *Krisis*, «simples ciências de factos formam uma simples humanidade factual»⁷⁰⁷.

⁷⁰⁴ EDMUND HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente*, op. cit., p. 376.

⁷⁰⁵ Id., *ib.*, p. 380 (sublinhado nosso).

⁷⁰⁶ Franz Brentano (1838-1917), filósofo alemão que é considerado, nomeadamente em virtude da introdução do conceito de intencionalidade para distinguir os fenómenos psíquicos e os fenómenos físicos, como um dos mais importantes antecessores da fenomenologia transcendental de Husserl.

⁷⁰⁷ EDMUND HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente*, op. cit., p. 10.

Entendemos ser importante sublinhar este aspecto do pensamento husserliano porque, antes de mais, ele não constitui uma dimensão acessória da própria atitude fenomenológica. Com efeito, e como sublinha com argúcia J. Adolfo Arias Muñoz, «a Fenomenologia (...), é um pensamento em marcha, uma *scientia in statu nascendi*, não é algo acabado. Husserl repete por mais de uma vez (...) [que] a Fenomenologia não é uma ciência estrita se por isso se entende um sistema fechado de conhecimento. É ‘filosofia’ e não um sistema filosófico concreto (...). Por outras palavras, o interesse fenomenológico não é tanto a equação *cogito-cogitatum*, mas sim a relação que se estabelece na *cogitatio*, expressão da intencionalidade do sujeito aberto ao mundo na atitude teórica»⁷⁰⁸. Neste mesmo estudo, Arias Muñoz põe em relevo uma coerência duradoura e profunda no pensamento husserliano que, desde *Philosophie der Arithmetik* (volume publicado em 1891), se preocupa em «oferecer, a respeito dos conceitos fundamentais da matemática, uma explicação do seu modo de gestação e das razões que tornam possível a sua validade objectiva»⁷⁰⁹.

Claro que, embora se possa defender, como pertinentemente muitos o fazem, que a preocupação de Husserl terá obedecido a um conjunto de princípios num certo sentido constante, a verdade é que, na chamada época da *Krisis*, o fundador da filosofia fenomenológica orienta as suas investigações não tanto para os fundamentos epistemológicos da ciência, mas sobretudo para o modo como esta se enraíza no *Lebenswelt*. «Tomamos o nosso ponto de partida numa inversão que se realizou no virar do último século na atitude perante as ciências. Essa inversão diz respeito à maneira geral de *estimar* as ciências. Não visa a sua cientificidade, visa o que as ciências, o que ciência em geral tem vindo e pode vir a significar para a existência humana. A maneira

⁷⁰⁸ J. ADOLFO ARIAS MUÑOZ, *La Radicalidad de la Fenomenología Husserliana*, Madrid, Editorial Fragua, s/d, pp. 34-35. Como é sabido, esta tese não é propriamente nova. Relembremos, por exemplo, a definição de fenomenologia proposta por Maurice Merleau-Ponty no “Avant-Propos” a *Phénoménologie de la Perception*.

exclusiva segundo a qual a visão global do Mundo que é a do homem moderno se deixou, na Segunda metade do século XIX, determinar e cegar pelas ciências positivas e pela *prosperity* que lhes era devida, significava o voltar de costas indiferente a questões que para uma humanidade autêntica são as questões decisivas»⁷¹⁰. Dir-se-ia que a investigação fenomenológica se começou a acercar, pelo menos a partir da última fase do percurso intelectual do seu fundador, do que poderíamos chamar, se bem que com algumas cautelas, de problemáticas de natureza *existencial*. Ora, segundo este ponto de vista, muitos dos aspectos da reflexão de Husserl sobre o destino da Europa vão aproximar-se indiscutivelmente do teor da conferência proferida por Karl Jaspers, no imediato pós-Guerra.

b) A Leitura Existencialista de Karl Jaspers

A relevância que queremos atribuir ao facto de o texto de Karl Jaspers datar de 13 de Setembro de 1946 não é de ordem meramente historiográfica. Os horrores da experiência do holocausto nazi obrigam a repensar em moldes radicalmente novos o próprio destino europeu. Mais: exigem que sejam recuperadas algumas das vozes críticas que, *de um certo modo*, prenunciavam o esmorecimento da auto-confiança da Europa. Na verdade, como muito anos volvidos irá registar Eduardo Lourenço, «entre 1914 e 1945 a velha Europa como *sujeito da História* suicidou-se para se tornar, pouco a pouco, ‘enjeu’ da mesma História, lugar onde a vontade extra-europeia exerce o seu poderio e o seu fascínio»⁷¹¹. Se estamos de acordo com esta descrição, não é menos certo que essa transmutação da imagem que a Europa engendrara para si mesma não

⁷⁰⁹ Id., *ib.*, p. 13.

⁷¹⁰ EDMUND HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, op. cit., p. 10.

⁷¹¹ DQS, p. 35.

tem cessado de se cumprir continuamente e muitos dos equívocos com que a Europa – e designadamente alguns dos seus intelectuais – se defronta ainda hoje, quando procura pensar o seu destino, fundam-se na dificuldade em perceber essa metamorfose e, sobretudo, em inteccionar o seu significado mais profundo, daí procurando retirar as respectivas e decisivas implicações. Karl Jaspers constitui, de algum modo, um primeiro exemplo dessa contradição aparentemente insanável, de que a conferência de Genebra não deixa de ser eloquente testemunho.

Nessa comunicação, Jaspers começa por esboçar o retrato da civilização europeia com traços simultaneamente impressionantes e rigorosos, declarando: «Antes da primeira guerra mundial, a comunidade das nações europeias, a unidade da Europa, parecia natural e evidente. Hoje afigura-se-nos paradisíaco o tempo em que, sem passaporte, viajávamos da Alemanha a Roma, em que achávamos extraordinário que o passaporte nos fosse exigido para ir a São Petersburgo. Mas, sem dúvida, havia nessas circunstâncias algo de fundamentalmente falso, embora ninguém o apercebesse radicalmente. Contudo, alguns pensadores isolados falaram sobre a situação real. No campo económico e social, Marx tinha discernido o que não podia continuar. No que diz respeito à substância do ser humano, Kierkegaard e Nietzsche foram os profetas da época; sem sucesso, tentaram arrancar o homem ao sono das ilusões com que a si próprio se enganava. ‘O cristianismo mais não é que aparência’, dizia Kierkegaard: ‘Deus morreu, o niilismo surge’, dizia Nietzsche»⁷¹².

Talvez seja conveniente, ao mesmo tempo que nos autorizamos a remeter para o capítulo que anteriormente dedicámos ao modo como a obra kierkegaardiana influi no pensamento de Eduardo Lourenço, que nos detenhamos num ponto preciso da *advertência* nietzscheana. Tanto mais que a partir dela será possível circunscrever

⁷¹² KARL JASPERS, “O Espírito Europeu”, op. cit., p. 299.

alguns dos limites que cerceiam a ideia teleológica em que foi basear Husserl grande parte da sua reflexão filosófica sobre a civilização europeia. Relembremos que, para o autor da *Krisis*, era possível como que desvendar um laço inextricável entre a tarefa filosófica e a ideia de uma *verdade incondicional*, que desempenhava um papel regulador para a própria investigação rigorosamente teórica da filosofia.

Ora, Nietzsche põe em destaque esse vínculo, tão indissociável quanto equívoco, entre filosofia e verdade quando, em *A Genealogia da Moral* (1887), escreve: «a nossa fé na ciência baseia-se numa *crença metafísica*, numa parte de grande incêndio milenário, que é o resplendor da fé cristã e da fé platónica: *que Deus é a verdade e a verdade é divina*. E se eu dissesse que precisamente o divino é o erro e a mentira e que Deus é a mentira? (...) Porquê? É que o ideal ascético dominou em todas as filosofias e *a verdade foi posta como essência, como Deus e não como problema*. Desde o momento em que se nega o Deus do ideal ascético, há que propor este problema do valor da verdade. A vontade da verdade necessita de uma crítica; é preciso pôr em dúvida o valor da verdade»⁷¹³.

Não é difícil descobrir como, se quisermos dar a importância que julgamos merecida a estas palavras de Nietzsche, a ideia husserliana realmente nos soa um tanto *clássica*⁷¹⁴, no sentido em que, por exemplo, não se preocupa sequer em pôr em dúvida

⁷¹³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *A Genealogia da Moral*, Lisboa, Guimarães Editores, s/d [1913?], trad. de Carlos José de Meneses, pp. 165-166. Claro que seria possível interrogar Nietzsche sobre se o gesto *crítico* e a acção de *pôr em dúvida* não se encontram ainda enclausurados num registo de pensamento que, mesmo contra a sua vontade, continua a pressupor o chamado *valor de verdade*. Mesmo que seja legítima esta interpelação, a verdade é que ela não consegue retirar toda a legitimidade à observação do autor de *Zarathustra*. Quando muito, poderá condicionar alguns dos fundamentos com que Nietzsche procura solucionar o problema que o preocupava.

⁷¹⁴ Ao defendermos a tese de que se manifesta um certo classicismo nas palavras de Husserl, não estamos necessariamente a desqualificar a sua visão do destino da Europa. Estamos, isso sim, a procurar traçar os seus limites. De resto, João Paisana, num texto que supostamente teria apenas um propósito de divulgação da obra e das posições de Husserl sobre a Europa, revela-se bastante mais contundente do que nós, visto que afirma: «Recordemos, em primeiro lugar, que uma das principais teses reivindicadas pelo filósofo [Husserl], a saber, a da unidade da tradição grega e europeia, unidade patenteada através da continuidade da *tradição filosófica*, nos parece não só discutível como conducente a ignorar alguns dos elementos que consideramos fundamentais de tal questão.

o *valor de verdade* nietzscheano. Por outro lado, não é custoso perceber que muitas das reflexões do autor de *Assim falava Zaratustra* não se afiguravam, por assim dizer, filosoficamente relevantes para o fundador do método fenomenológico. Neste como em muitos outros planos, Husserl não é propriamente Heidegger⁷¹⁵.

Com efeito, ao dar uma importância exclusiva ao papel do elemento *filosófico* na herança europeia face à cultura grega, Husserl parece ignorar ou, pelo menos, menosprezar o aspecto fundamental do elemento *judaico-cristão*, transmitido através da religião, na elaboração do conceito que a Europa formulou de si própria. Ora, a ignorância deste elemento não nos parece de modo algum desprezível, uma vez que, como se sabe, precisamente as relações entre filosofia e religião nem sempre foram pacíficas e muito menos concordantes no modo de entender a Europa (ou a Cristandade).», JOÃO PAISANA, *Husserl e a Ideia de Europa*, Col. “Sapiens”, n.º 7, Porto, Edições Contraponto, 1997, pp. 71-72.

E João Paisana acrescenta: «A atitude de Husserl é um pouco ambígua no que se refere à articulação entre a tradição cultural grega e europeia. Por um lado, apela-se a uma *continuidade* quase linear entre a tradição cultural grega e europeia através da permanência da *filosofia* (...). Por outro lado, Husserl afirma vigorosamente a necessidade de um *corte com a tradição* como condição do aparecimento da filosofia. Só o corte total com a tradição, só o abandono de todos os preconceitos por ela veiculados, permitiria ao filósofo superar os seus condicionalismos históricos e os seus particularismos culturais, visando o *eterno* e o *universal*, isto é, uma filosofia intemporal (...). Embora a posição de Husserl nos pareça pouco clara em alguns aspectos, poderemos aceitá-la globalmente em dois pontos essenciais. Concordamos com o autor em que todo o esforço filosófico, toda a elaboração de uma filosofia, se enraiza necessariamente numa *tradição* e mesmo numa tradição filosófica. Além disso, aceitamos igualmente a tese de que a filosofia só emerge, enquanto tal, através de uma *destruição da tradição*.

No entanto, e aqui afastamo-nos de Husserl, não pensamos que a destruição da tradição conduza a uma *filosofia trans-histórica*, visando o *eterno* e o *universal*, isenta de particularismos culturais e condicionalismos históricos; não aceitamos igualmente que a destruição dos preconceitos veiculados pela tradição se possa efectuar através de um simples acto subjectivo, um acto do *Ego* puro, no seio de uma perspectiva *monológica*, imune à discussão e ao diálogo.», Id., *ib.*, pp. 76-77.

Que nos seja permitido um reparo: não nos parece que, para Husserl, “a filosofia só emerge, enquanto tal, através de uma *destruição da tradição*”. Como iremos referir mais à frente, o que Husserl defende é que a tradição deverá ser sempre *avaliada* pela atitude crítica que caracteriza a filosofia e, das duas uma: ou a tradição é válida e, então, deverá ser preservada ou recuperada; ou, se se verificar a hipótese oposta – e apenas nesse caso – a tradição deverá ser abandonada.

⁷¹⁵ Para uma visão de síntese das relações Heidegger-Nietzsche, atente-se nas seguintes palavras de Michel Haar: «O que impressiona antes de mais é a massa considerável de textos que Heidegger consagrou a Nietzsche. Durante quase vinte anos, dedica-lhe uma imponente sucessão de cursos, ensaios, conferências, notas e fragmentos. Grande parte deles apenas foram publicados postumamente. (...) Nenhum outro *filósofo maior* tinha, no passado, levado a cabo uma leitura tão longa, tão pormenorizada, tão persistente na sua vontade redutora, de um outro grande filósofo. Porquê este face a face encarniado, porquê esta gigantesca e ambiciosa desconstrução? Com toda a certeza graças ao motivo principal sempre referido: a saber, Nietzsche é o cume, a conclusão de toda a metafísica ocidental, o ‘último filósofo’ (termo que Nietzsche utiliza para ele mesmo!). Mas ele seria apenas a ‘penúltima etapa’ de um acabamento mais vasto e mais perigoso: a Vontade de Poder prefiguraria, prepararia o reino da ‘vontade da vontade’, pensaria antecipando o desencadeamento organizado, planificado, das monstruosas forças nihilistas que sustentam a época da Técnica, a nossa (...). Mas este motivo dominante coincide com outros dois, mais secretos, raramente confessados, e mesmo assim com reticências. Um motivo político desde logo: o debate com Nietzsche teria sido uma ‘resistência’, um luta em profundidade contra a ideologia do nacional-socialismo e contra a odiosa apropriação por ela feita do filósofo. (...) O segundo motivo, mais escondido, é uma antiga afinidade, uma admiração e uma adesão profunda à inspiração nietzscheana, que remontam aos seus anos de estudante (leu a *Vontade de Poder* entre 1910 e 1914). (...) Que partilha ele [Heidegger] com Nietzsche? Antes de mais a ideia de que a ‘morte de Deus’, a imanência radical é a condição primeira de qualquer investigação filosófica e, no entanto, que o divino não desaparece, mas entra numa metamorfose, numa transmutação, que escapa à religião. Afinidade depois na rejeição do antropocentrismo(...). Por fim, Heidegger admira a prodigiosa redescoberta que Nietzsche faz do pensamento grego, sobretudo do dos pré-socráticos (...) bem como o seu antiplatonismo vigoroso,

O caso de Jaspers é, evidentemente, distinto. Para este *filósofo da existência*, quer Nietzsche, quer também Kierkegaard, constituem referências não desprezíveis tanto na sua própria ideia de existência, como até na concepção de *espírito europeu* que apresenta na conferência de Genebra. Assim, após enunciar os múltiplos sinais que indiciam a vivência de um tempo de *suspeição* (no sentido mais tarde recuperado por Paul Ricoeur) experienciado mais do que consciencializado pelos europeus, Jaspers dá conta de uma situação algo paradoxal. «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»⁷¹⁶. Neste momento, a solução para ultrapassar este impasse existencial que acomete a Europa não parece ser, curiosamente, muito distinta do programa husserliano. Reparemos no modo como é abordada a questão do papel a desempenhar pela Igreja, cuja força espiritual «outrora capaz de sustentar a vida no seu conjunto, *encontra-se hoje repelida para certos domínios especiais, para o Domingo da vida*. Falta-lhe o sopro, que confere à vida espiritual um valor absoluto»⁷¹⁷.

Efectuado nestes moldes o diagnóstico, eis como perspectiva Jaspers a resolução do problema: «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. É necessário que nos libertemos dos nossos hábitos e reacções sentimentais convencionais, para atingir o que é fonte e fim da vida, quando para qualquer coisa a vivemos»⁷¹⁸. Porém, é forçoso reconhecer que, do fenomenólogo da *Krisis* até Jaspers, pelo menos até o pensador que não abdica de pensar muitas ou pelo menos algumas das implicações filosóficas da II Guerra Mundial – relembremos

revigorante.», MICHEL HAAR “Heidegger: une lecture ambivalente”, *Magazine Littéraire*, “Hors-Série. Nietzsche”, Paris, 2001, pp. 76-77.

⁷¹⁶ KARL JASPERS, “O Espírito Europeu”, op. cit., p. 300.

⁷¹⁷ *Ibidem*.

que Husserl morre em 1938 –, qualquer coisa de decisivo aconteceu. Desta forma, poderemos até sublinhar que a visão jaspersiana da Europa se vai revelar francamente mais *euro-descentrada*⁷¹⁹. Na verdade, é por este período que «a Europa toma consciência do que lhe é próprio por contraste e perde, por isso, o seu carácter absoluto. A sua supremacia técnica e militar torna-se simples episódio da história»⁷²⁰.

Neste quadro, ganha sentido a ideia de que a própria Europa contribuiu decisivamente para o seu descentramento no contexto global. Como, anos mais tarde, observará Kostas Axelos, «a Europa é em si mesma um produto relativamente tardio. Constitui uma época e um lugar do Ocidente. Mas, uma vez instituída, a Europa tende a tornar-se planetária. A terra inteira europeíza-se e nada parece resistir a esta intensiva extensão»⁷²¹. Ora, bem vistas as coisas, é este um processo que, em larga medida, teve

⁷¹⁸ *Ibidem*.

⁷¹⁹ Com efeito, podemos ler num texto relativamente contemporâneo da conferência de Genebra, o que se segue. «A nossa situação historicamente nova, pela primeira vez decisiva, é a real unidade da humanidade sobre a Terra. O planeta transformou-se, para todos os homens, num todo dominado pelas técnicas da comunicação, mais “pequeno” do que o Império romano no seus tempos áureos.

Para esta situação, contribuiu a evolução ocorrida desde a época dos descobrimentos, há quatrocentos anos. Todavia, *até aos finais do século XIX, a história era, para nós, apenas e essencialmente história europeia*. O resto do mundo era para a consciência europeia de então terra colonial de importância secundária, destinada a ser a propriedade da Europa. (...) [Mesmo] a Primeira Guerra (...) era ainda uma guerra europeia. A América voltou a afastar-se. Só a Segunda Guerra deu entrada a todo o Globo na sua plenitude. A guerra na Ásia Oriental foi tão importante como a guerra na Europa. Com efeito, foi esta a primeira guerra verdadeiramente mundial. Com ela começou a história do mundo, como história única de todo o globo (...). A totalidade converteu-se agora em problema e em tarefa. Com isso, realizou-se uma completa transformação da história. (...) O facto decisivo é que deixa de haver um “fora”. O mundo fecha-se sobre si mesmo. A unidade da Terra está constituída. Surgem novas possibilidades e novos perigos. Todos os problemas essenciais têm doravante uma natureza mundial.», KARL JASPERS, *Origen y meta de la Historia*, Col. “Alianza Universidad”, n.º 273, Madrid, Alianza Editorial, 1980, trad. do alemão de Fernando Vela, pp. 168-169.

⁷²⁰ KARL JASPERS, “O Espírito Europeu”, op. cit., p. 302.

⁷²¹ KOSTAS AXELOS, “Quel peut être l’Avenir de l’Europe Future?”, *Métamorphoses*, Col. “Arguments”, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 113. Devemos lembrar que este pensador grego há muitos anos vem chamando a atenção para aquilo que hoje aparece como sendo uma designação nova para uma realidade que, bem vistas as coisas, já então se anunciava. Na verdade, escrevia Kostas Axelos num texto inicialmente publicado em 1958. «Fala-se hoje abundantemente em *era atômica*, de *era planetária*, sem conhecer o ser do que assim se nomeia. É que a energia atômica ou nuclear está longe de esgotar a totalidade do campo de acção da *técnica planetária*. A técnica planetária constitui o novo destino do mundo. Não a técnica no sentido restrito do termo – no sentido da manipulação e da arte de manipulação de um instrumento, de um utensílio ou de um conjunto de procedimentos –, mas enquanto potência pondo em movimento a história mundial, açambarcando tudo e ocultando, no entanto, o seu sentido supremo. A técnica funda, sem nenhuma dúvida, a possibilidade e a efectividade das máquinas, da indústria, da exploração da energia atômica e de qualquer outra energia, mas vai muito mais além (*dépasse de loin*) dos aparelhos e das maquinarias. E é a técnica planetária que comanda a nova política mundial, a política planetária.», KOSTAS AXELOS, *Vers la Pensée Planétaire*, op. cit., p. 297. E um

início com as expedições por via marítima no século XV: é nesse sentido que Eduardo Lourenço não deixa de assinalar: «A Europa foi sempre, e é ainda hoje, mais do que Europa. Talvez o mais profundo dos seus retratos seja o do jesuíta Baltasar Gracián que, em meados do século XVII, lhe chamava *portátil Europa*. Continente em deriva nenhum o foi, na verdade como a Europa. E dessa deriva fomos nós, portugueses e espanhóis, os pioneiros e os actores. Nesta imagem europeia, de mais vastas dimensões, não ocupamos a margem mas o centro»⁷²². Se esta observação tem inegável pertinência, a verdade é que é no século XX, e designadamente com a eclosão da II Guerra Mundial, que este processo que a Europa vive de *exportação de si mesma* ganhou uma nova intensidade e amplitude.

Voltando a Jaspers, interessa-nos perceber o modo como o filósofo alemão procura *abrir uma porta de saída* para a crise civilizacional que atingiu a Europa (e neste ponto preciso, não podemos deixar de sublinhar que há aqui uma nítida proximidade em relação à leitura esboçada por Husserl). A *démarche* jaspersiana, depois de enumerar um vasto conjunto de figuras que, em seu entender, *personificam* a essência do espírito europeu, passa por desenhar os contornos decisivos daquilo a que

pouco mais à frente desta meditação sobre a técnica claramente inspirada pelo pensamento de Heidegger, para quem «a concepção instrumental da técnica, embora possa ser exacta, não nos revela ainda a sua essência» (MARTIN HEIDEGGER, “La Question de la Technique”, *Essais et Conférences*, Col. “Tel”, n.º 52, Paris, Éditions Gallimard, 1958, trad. do alemão de André Préau, pp. 11-12), Kostas Axelos sublinhará: «O universo universaliza-se e tudo o que existe e se faz se universaliza igualmente. Todas as realidades do globo se tornam globais. Tudo se uniformiza. A democratização, a universalização e a uniformização de todas as coisas suprimem precisamente as diferenças. É portanto no sentido do devir que as diferenças perdem o seu sentido, o que, num certo sentido, faz caminhar para o reino da indiferença global.», KOSTAS AXELOS, *Vers la Pensée Planétaire*, op., cit., p. 301.

⁷²² DQS, p. 35. Sobre o papel emblemático desempenhado por Baltasar Gracián, espécie de anverso de um certo modelo cartesiano da cultura europeia, cf. EDUARDO LOURENÇO, “Gracián ou le chaînon manquant”, Comunicação apresentada no Colóquio *Le baroque littéraire, théorie et pratique*, Paris, Centro Cultural Português-Fundação Calouste Gulbenkian, Dezembro 1990. Texto reimpresso in *L'Europe introuvable. Jalons pour une mythologie européenne*, Paris, Éditions Métailié, 1991, pp. 74-84.

Quanto ao papel desempenhado pelos portugueses no que se possa entender por primórdios da *globalização*, isto é, na forma como a Europa se exportou de algum modo a si mesma, Eduardo Lourenço chega a afirmar o seguinte numa entrevista: «Nós [os portugueses] já estamos na globalização há quinhentos anos, pois fomos nós que, em termos ocidentais, a inaugurámos, juntamente com Veneza.», EDUARDO LOURENÇO, “Portugal, Nação-Navio”, entrevista por Maria do Rosário Pedreira e Eduardo Moura, *Atlantis*, n.º 5, Lisboa, TAP Air Portugal Publisher, Setembro-Outubro 1997, p. 73.

chama a «situação actual da Europa num mundo transformado»⁷²³. Ora, é o conceito de niilismo que melhor parece convir à diagnose efectuada por Jaspers. Esse niilismo mais não representa do que a confirmação que, *a posteriori*, cinquenta anos volvidos, vem justificar «a inquietação dos profetas (...) Kierkegaard e Nietzsche. Não concebiam eles como podiam os homens com quem viviam sentir-se tão pouco atingidos e não notar que os europeus do século XIX corriam para o abismo a uma velocidade vertiginosa»⁷²⁴. Todavia, Jaspers considera esta época niilista apenas como uma etapa transitória. Daí que, à semelhança da visão teleológica sustentada por Husserl, vá tentar encontrar uma saída na recuperação da fonte matricial do espírito europeu⁷²⁵.

Assim, Jaspers, apesar de reconhecer, por um lado, que «vivemos como se estivéssemos a bater a portas que ainda estão fechadas [e que em relação ao destino do espírito europeu] ninguém pode imaginar o que será»⁷²⁶, por outro, não deixa de responder à questão que parecia ter deixado, pelo menos, em suspenso. Fá-lo quando afirma que «a metamorfose da religião bíblica é o problema fundamental dos tempos que hão-de vir. (...) Donde pode vir essa transformação? Somente da fé original, donde já a Bíblia saiu, da origem que a nenhum tempo pertence, e de todos é, da verdade eterna: o homem e Deus, a existência e a transcendência»⁷²⁷.

Do nosso ponto de vista, verifica-se, tal como, *mutatis mutandi*, no texto de *Heterodoxia I*, alguma desproporção entre o diagnóstico e a terapia aconselhada. Como continuar a pensar que é possível regressar, num momento por assim dizer pós-niilista, a

⁷²³ KARL JASPERS, "O Espírito Europeu", op. cit., p. 312.

⁷²⁴ Id., *ib.*, pp. 314-315.

⁷²⁵ «Interrogar-nos-emos sobre o que teria podido ser, sem a Bíblia, uma Europa que saísse directamente de uma origem pré-bíblica ou pré-grega. A mesma resposta se impõe sempre: o que somos, somo-lo pela religião bíblica e pelos elementos que, saídos dessa religião, foram em seguida secularizados, desde os fundamentos da noção de humanidade até aos surtos da ciência moderna e aos impulsos das grandes filosofias. À letra: sem a Bíblia, tombamos no nada. Não podemos renunciar à nossa origem histórica. A própria via do niilismo resulta de uma evolução histórica, e é ainda condicionada pelo cristianismo; foi ela o grande tema de Nietzsche. Mas o niilismo só pode ser uma transição momentânea, porquanto por si próprio nada é, só existe contra qualquer coisa.», Id., *ib.*, p. 326 (sublinhado nosso).

uma pureza original que a história da Europa se teria encarregado de perverter? Como levar suficientemente a sério a suspeita mais radical, de que os textos de Kierkegaard e Nietzsche constituem poderosos e inultrapassáveis testemunhos, e ao mesmo tempo recuperar uma solução de tipo teleológico?

Talvez seja este insanável paradoxo, que percorre toda a conferência de Karl Jaspers, um sintoma importante para se efectuar a *leitura* de que, com a II Guerra Mundial, algo de verdadeiramente decisivo e irremediável se passou. Num certo sentido, até as chamadas filosofias da existência, em que o próprio Karl Jaspers descobre um imprescindível instrumento para levar a cabo a superação da crise da civilização europeia, são, de alguma maneira, a expressão de que a filosofia, pelo menos entendida como discurso que pretende subsumir a totalidade do real num discurso puramente inteligível, se metamorfoseou. Ora, o problema de pensar a essência da Europa agudiza-se porque doravante não se poderá deixar de pensar a Europa com categorias que já não podem reivindicar uma pureza conceptual, corroídas como estão pela suspeita que as assedia. Dir-se-ia que, agora sim, o desafio consiste em procurar pensar *filosoficamente* a Europa. Com efeito, se é o próprio estatuto da filosofia que se encontra em questão – por muito que os filósofos profissionais o possam não querer admitir, numa atitude que, no fim de contas, se estriba num postulado que nada tem de filosófico –, é também o próprio conceito de Europa que também se encontra em questão – por muito que europeístas e anti-europeístas se pretendam convencer do contrário.

Por outro lado, o que não deixa de ser curioso é que esse questionamento seja, pelo menos em parte, contemporâneo do próprio processo de unificação económica e política da própria Europa. Ou seja, é precisamente no momento em que a Europa

⁷²⁶ Ibidem.

⁷²⁷ Id., *ib.*, p. 327.

necessita de reunir esforços para se afirmar enquanto uma potência entre outras, tão ou mais importantes do que ela⁷²⁸, num cenário cada vez mais global ou planetário, que se começa a tornar evidente que é cada vez mais problemático que os próprios europeus cheguem a acordo sobre o que seja a sua essência espiritual. Quer dizer, é precisamente quando, entre os europeus, desorientados pela perda dos seus privilégios de principal, ou até mesmo único, sujeito da História, parecia ter chegado a hora decisiva de tocar a reunir esforços, que o Velho Continente se descobre estilhaçado. A sua *alma* parece não ser mais do que um vaso desfeito em bocados espalhados pelo chão.

⁷²⁸ Registe-se entretanto que este era, no entender do próprio Karl Jaspers, um problema que, na sua novidade histórica, nem por isso se afigurava menos inadiável: «A situação da Europa no mundo transformou-se nos nossos dias, externa e internamente, com uma incrível rapidez. Externamente, primeiro: somos obrigados a viver com o globo perante os olhos. A Europa tornou-se pequena. A decisiva importância da indústria arrasta a superioridade dos grandes continentes, América e Ásia. O espaço, as matérias-primas, as massas humanas, impõem-se invencivelmente como constituindo a força real. O que outrora foi domínio colonial, hoje é senhor da Europa. Duas grandes entidades políticas: as duas últimas criações do ocidente, a América e a Rússia, tornam-se as senhoras do mundo. Se já existissem hoje Estados Unidos da Europa, talvez fossem, ainda, frente à América e à Rússia, uma força de igual valor. Mas, mesmo sem falar do facto de se poder duvidar de que uma tal potência seja desejável, a evolução histórica depressa arrebataria esta posição à Europa, porque o natural crescimento das potências continentais torna a Europa cada vez mais pequena. De momento, a evolução política do mundo ainda é determinada por ocidentais, ou seja pela América e pela Rússia. Uma vez que o Japão foi destruído, o mundo do Extremo Oriente acha-se desnudado de qualquer potência técnica. Mas coisas hão-de mudar: e já se nos afigura que a China poderá vir a ser a mola real da evolução política mundial.», Id., *ib.*, pp. 312-313.

Com efeito, as coisas realmente mudaram. E se, num certo sentido, o tempo, com uma cruzada indelével, veio a dar razão à análise de Jaspers sobre a perda de influência da Europa no contexto global, por outro lado, esse mesmo tempo foi, em nosso entender, bastante menos indulgente quanto à proposta jaspersiana sugerida para suprir esse enfraquecimento europeu. Se não, atente-se no modo como aos ouvidos dos nossos dias soam pelo menos como *clássicas* as palavras, impregnadas de uma quase boa vontade eurocêntrica, que Jaspers dedica ao papel que o espírito europeu desempenha enquanto fundador de uma nova ordem mundial: «*Em parte alguma teve a ideia de humanidade tanta força como na Europa. A Bíblia atribui uma origem comum a todos os homens. Todo aquele que é homem deve ser reconhecido como tal. (...) Embora os Europeus se tenham tornado culpados das mais vergonhosas perversidades, foram os Europeus também que conseguiram, com menos preconceitos, compreender o que são os outros. O primitivo impulso de conquista do mundo transformou-se em vontade de compreender os outros e de comunicar, sem reservas, com os homens de todo o universo.*

A libertação do mundo está em embrião nesta ideia. Como europeus, não podemos querer senão um mundo onde nem a Europa nem qualquer outra cultura domine as outras; um mundo no qual os homens se deixem livres uns aos outros, embora atingidos na sua solidariedade por aquilo que aos outros acontece. (...) A ideia para que tendemos não é europeia, mas ocidental, porque inclui a América e a Rússia. Tende a tornar-se a ideia da humanidade. (...) Num tal campo, as declarações que nos fazem os homens de estado são as mesmas: uma política de força não tem qualquer sentido para a Europa senão numa ordem mundial que a todos dê a paz e à Europa as suas tarefas e as suas possibilidades. O perigo da guerra, que ameaça hoje destruir a humanidade ocidental, aumenta ainda a nossa vontade apaixonada de encontrar uma ordem mundial que exclua a guerra, não somente para agora, mas para muito tempo, se não mesmo para sempre.», Id., *ib.*, pp. 318-319 (sublinhado nosso).

8.3. A Europa e as máscaras ou *como é (ainda) possível ser europeu?*

Ao finalmente descobrir-se nessa encruzilhada, poder-se-ia pensar que a Europa teria perdido, pelo menos numa grande parte, a sua força mítica. Até para os próprios *europeus*, deixou de ser um confortável porto de abrigo. A pergunta pela Europa que agora irrompe, mesmo entre aqueles que a si mesmos se chamam europeus, revela-se destarte uma pergunta da *mesma família* da interrogação augustiana sobre o tempo. Recorde-se que, nas suas famosas *Confissões*, aquele que por muitos é considerado o primeiro filósofo da existência⁷²⁹ perguntava, recorrendo a uma formulação modelar: «Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? (...) Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos também o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei»⁷³⁰.

Ao colocar-se o problema da sua identidade, a Europa descobre-se, por fim, como questão. Mas isso não pode significar que todo destino europeu se jogue na mera tentativa de recuperar uma pura fonte espiritual, ao mesmo tempo herança comum e panaceia para todos os males presentes e vindouros. É bem possível que não baste simplesmente invocar a nostalgia de que nos falava Milan Kundera. O que há de novo nos tempos que agora correm é que à Europa – independentemente do que este nome

⁷²⁹ Em texto que dedica a este quase *pensador maldito*, escreverá Eduardo Lourenço: «O autor das *Confissões* é um dos mais profundos – e na ordem da história primeiro – psicólogos que é possível frequentar e nem Dostoiévski, nem Nietzsche, nem mesmo Freud, desceram no labirinto de si mesmos com mais audácia.», EDUARDO LOURENÇO, “Agostinho – Tabu do Ocidente?”, Comunicação apresentada em *Simpósio Agostiniano*, Lisboa, Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, 12/XI/1987 e impresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 30/XI/1987, p. 30.

⁷³⁰ SANTO AGOSTINHO, *As Confissões*, 11ª ed., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, s/d, trad. do latim de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, pp. 303-304.

possa significar, e a verdade é que sob esse nome sempre se quis referir muita coisa⁷³¹ –
– parece mais urgente e inadiável do que nunca questionar o seu próprio conceito, a sua
imagem e também o seu estatuto.

Numa palavra: o que está agora em jogo é procurar desvendar o imaginário da
Europa. «Acontece (...) que 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 tem essa espécie de existência *idealmente* objectiva que os
mitos possuem. Não é um mundo que se contempla, é um mundo que nos invade e no
qual estamos imersos enquanto esse imaginário existe»⁷³². Ora, vistas as coisas segundo
esta perspectiva, não é fácil acreditar, sem mais, na hipótese de se *criar um imaginário*
europeu. Desde logo, porque a Europa vive, pelo menos numa 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,
inventar-nos-íamos enquanto europeus se a tal fossemos *obrigados* por qualquer coisa
que, num primeiro momento, se tivesse constituído como um *imaginário europeu*. Ou,
retomando as palavras de Eduardo Lourenço, «nós só somos europeus se tivermos um
imaginário que possa ser considerado pelos sujeitos empíricos de um continente entre
outros chamado Europa»⁷³³.

⁷³¹ O jovem Eduardo Lourenço já disse se dava conta quando, em *Heterodoxia I*, perguntava:
«Mas o que é a Europa e a sua cultura? A que Europa é necessário ir? À do senhor Churchill ou do senhor
Blum? À de Hugh Dalton ou do doutor Schadt? À Europa de Thomas Mann ou de Céline? De Massis ou
Bertrand Russel? De Sartre ou de Sertillanges? De Lucaks ou de Malraux? Quem não vê que é à
consciência da própria contradição viva recoberta por cada um desses pares de nomes que é necessário ir?
Quem se não apercebe que é justamente a consciência desse conflito que nos é necessária? A realidade
cultural da Europa tem hoje a complexidade de múltiplos apelos que a constituem, apelos e contribuições
quase inumeráveis. Estar ou poder estar à altura das suas exigências, é ser capaz de compreender e aceitar
o tremendo diálogo que constitui o processo de consciência europeia desde os tempos jónicos do século
VI século.», *HI*, p. 30.

⁷³² EDUARDO LOURENÇO, “A Europa e a questão do imaginário”, comunicação apresentada
no *Festival do Imaginário*, Abrantes, 8/XI/1996, com actas publicadas in AAVV, *Do Mundo da
Imaginação à Imaginação do Mundo*, Col. “Margens”, n.º 40, Lisboa, Fim de Século, 1999, p. 15.

⁷³³ *Ibidem*.

Mas, não constituirá a História das diversas culturas europeias uma espécie de património comum? De certo modo, sim. Todavia, o que não parece legítimo é confundir essa memória que, no fim de contas, é simultaneamente comum e conflitual, como uma espécie de marca de identidade para o que pudesse ser uma *cultura europeia*. «Nada da ordem meramente histórica nos pode conferir um estatuto identitário – ou, pelo menos, particular, se não pudermos vincular, ou melhor, se não estivermos já vinculados a um *imaginário* que tenha não só um conteúdo – representações partilhadas no domínio das crenças, dos valores, das referências a uma tradição e a uma memória – mas um específico modo de funcionamento»⁷³⁴.

Perguntar-se-á, então, por exemplo: estará esse *específico modo de funcionamento* ligado, por exemplo, ao projecto, várias vezes encetado e sempre sem sucesso, de instituir uma língua europeia? Claro que a eclosão das várias línguas europeias, que vivem hoje numa rivalidade tal que as torna quase incomunicáveis, radica num fenómeno que, bem vistas as coisas, é historicamente mais recente do que a própria *história* da Europa. Como assinala Eduardo Lourenço, «há apenas dois séculos, a comunidade culta europeia – de Lisboa a Varsóvia ou a S. Petersburgo – falava em latim. Não podemos voltar a esse passado, mas nada nos impede de manter viva a herança que, desde Virgílio até aos nossos dias, estruturou o saber e o imaginário europeus»⁷³⁵. Repare-se como existe aqui uma *nuance* entre estas duas posições expressas por Eduardo Lourenço em textos que estão separados entre si por um período que não chega sequer a três anos. Ou seja, parece que começa a instalar-se um certo desencanto quanto à ideia de um destino europeu comum (ou se se preferir, quanto à facilidade de determinar um *imaginário europeu*). Sabemos que o pensamento de Eduardo Lourenço não se esgota no trânsito entre estes dois textos. Ainda assim,

⁷³⁴ *Ibidem*.

pensamos que é necessário assinalar que o texto de 1993, “Uma Língua para a Europa”, termina em termos que, sendo sem dúvida optimistas, nem por isso deixam de fazer signo para uma dimensão quase da ordem da utopia: «O sonho – o verdadeiro sonho, em vez deste, longínquo, e talvez mortal, de *uma* língua – consiste em imaginar que o cidadão da Europa possa olhar o património dos outros [cidadãos europeus] como um *habitus* e uma componente da sua identidade»⁷³⁶.

Ora, o que não deixa de ser curioso é que, paralelamente a este défice identitário da Europa, há um modo muito peculiar de os diversos povos europeus se relacionarem com a alteridade. Para o olhar europeu (melhor, para os diversos olhares europeus), o *Outro* sempre se confundiu com o não-Europeu. Se não, repare-se. Caso nos queiramos reportar apenas à sua história mais recente, podemos observar «como em todas as coisas importantes ou decisivas na história dos homens, a construção da Europa [tal como a pensaram Jean Monnet e Robert Schuman, por exemplo] fez-se sob império da necessidade»⁷³⁷. Mesmo sendo pouco discutível que, também neste caso, a necessidade possa, digamos assim, ter aguçado o engenho, importa não olvidar as condicionantes históricas que, se não determinaram em absoluto o programa de Monnet e Schuman, pelo menos contribuíram para ajudar a traçar os contornos do plano que eles começaram a desenhar. Deste modo, convém nunca esquecer que um dos pilares da construção europeia assentava no pressuposto «de oferecer uma barreira ao ‘perigo comunista’»⁷³⁸.

Não surpreende, por isso, que na sequência quase imediata da queda do Muro de Berlim, possa Eduardo Lourenço observar este indesmentível nexos de causalidade: «ao desmoronamento espectacular da sociedade dita ‘comunista’ correspondeu, noutros

⁷³⁵ EDUARDO LOURENÇO, “Uma Língua para a Europa”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 11/IX/1993, trad. do francês por Rui de Carvalho, p. 32.

⁷³⁶ *Ibidem*.

⁷³⁷ EDUARDO LOURENÇO, “A Europa na Encruzilhada”, *Finisterra. Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 6, Lisboa, Outubro 1990, p. 7.

⁷³⁸ *Ibidem*.

termos, na aparência inócuos, uma lenta, mas não menos sensível, implosão do dispositivo ocidental – e em particular da Comunidade Europeia – que durante meio século se opôs, mas também *se pensou e construiu em função do Império do Leste*⁷³⁹.

Urgia (e afinal essa urgência não se veio a dissipar com o tempo) pensar a Europa num contexto *pós-comunista*, o que deveria obrigar o Velho Continente a *redimensionar-se*, com as inevitáveis implicações daí decorrentes⁷⁴⁰, mas que sobretudo deveria exigir que o projecto europeu encontrasse uma justificação para si próprio, o mesmo é dizer, um *imaginário*, tarefa que, como já pudemos entrever, nunca foi, como ainda hoje o não é, com certeza tão simples como por vezes possa parecer.

Talvez seja possível encontrar um momento em que, como em nenhum outro, tenha sido levado tão longe o desejo fazer coincidir a aventura europeia com a História. Referimo-nos ao projecto hegeliano de consumir a mais incoercível tentação humana: a

⁷³⁹ ED, p. 140.

⁷⁴⁰ Numa espécie de balanço, inevitavelmente provisório, sobre os efeitos da queda do Muro e da implosão da União Soviética na Europa Ocidental, Eduardo Lourenço declara o seguinte num texto datado de Setembro de 1992: «Uma certa exegese ocidental, aliás pouco inocente, descreve (...) [o] desmoronamento do império soviético como o de um sistema que ‘ruiu do interior’. Talvez a exegese não seja falsa, só que esse interior era, ao mesmo tempo, o exterior da história global do ocidente tal como se desenrolou durante sete décadas. (...) Com o termo da experiência comunista, o que se desmoronou ou ruiu não foi apenas uma utopia, entre outras, encarnada na aventura concreta que foi a do regime e do sistema soviéticos ou afins. O que ruiu, para já, foi uma utopia que continha ou reciclava todo o utopismo consubstancial à história do Ocidente e cujos contornos afectaram, contaminaram – contaminam – todo o espaço político, ideológico e simbólico-cultural do planeta.

A Europa liberal, ou antes, a Europa não totalitária ou que penosamente domesticou a tentação totalitária, acaso inerente ao processo histórico, pode, a justo título, regozijar-se, ou sentir-se liberta pela derrocada da utopia e o fim da perversão que encarnava. Mas terá de perceber que no colossal buraco deixado pela morte dessa utopia se inscreve, daqui em diante, uma carência de utopismo que afecta, no seu nível mais profundo, esta Europa que respira de alívio, mas com uma inconsciência ou um alívio enganadores, na medida em que se encontra sem contra-utopia operatória, sem imaginário dinâmico, como era o seu enquanto espaço de luta pela liberdade, tal como uma tradição de séculos a tem cultivado na Europa e fora dela (...).

Para quem tem presente não só a memória europeia mais antiga, a de um continente de guerra civil, cuja unidade profunda só se reconstituía no exterior por uma comum, embora diversificada, empresa colonizadora e imperialista, ou a mais recente, de uma Europa que se reforçava e tornava consciência de si em função da ‘ameaça soviética’, quer dizer, negativamente, a evaporação do muro que protegia e impunha esse investimento unitário tinha que deixar essa Europa, passada a euforia, a braços com uma liberdade sem emprego. E, claro está, pronta para descobrir os esqueletos do seu próprio armário histórico de guerra fratricidas, rivalidades seculares, pulsões suicidárias.

Se a União Soviética voltou a uma espécie de czarismo envergonhado e a um caos inquietante – até agora miraculosamente gerido –, a Europa, que se investia em si própria como antídoto e projecto coerente nessa perspectiva, regressa, ao menos na ordem do simbólico e do mítico, a um estado de indecisão, quase de paralisia, só compensado pela dinâmica própria e na aparência irresistível da lógica

tentação do Saber Absoluto. Nessa altura, «o olhar europeu (...) será convertido por Hegel, nas suas *Lições sobre a História Universal*, em olhar absoluto da história sobre si mesma»⁷⁴¹. Ora, uma das maiores dificuldades da Europa de hoje consiste em pensar (e até em *pensar-se*) num registo a que talvez com algum exagero poderíamos chamar pós-hegeliano. Ou seja, a Europa não quer aceitar o facto de já não ser o único Sujeito da História, sendo que formular assim a questão é provavelmente incorrer no equívoco de admitir que, alguma vez, ela tenha sido merecedora desse estatuto.

Não se trata de querer defender agora uma espécie de *anti-eurocentrismo primário*. Muito menos de procurar negar as evidências: os povos e as culturas da Europa desempenharam um indiscutível papel em momentos determinantes da História da Humanidade. O que talvez seja necessário compreender é que os Europeus não viveram a sua aventura isolados das outras civilizações⁷⁴². Mais: a própria afirmação da civilização europeia, no que ela se reveste de identidade e de diferença⁷⁴³, radica num processo, complexo e muitas vezes violento, de diálogo com outras culturas.

inerente aos interesses económicos, financeiros, tecnológicos que, a bem dizer, não têm ou parecem desprovidos de condimento mitológico.», *ED*, pp. 129-130.

⁷⁴¹ *ED*, p. 44. Sobre a importância que o Sistema Hegeliano representa para a formação do ensaísmo de Eduardo Lourenço, cf. capítulo I, *supra*.

⁷⁴² João Barrento, em livro a que já nos referimos, chama a atenção para a leitura que Wolfgang Kraus, autor austríaco de um livro elucidativamente chamado *Zukunft Europa* [1993], efectua das relações da Europa com as civilizações orientais: «Kraus vem lembrar, simplesmente, que aquilo que a Europa é, culturalmente, lhe veio do 'Oriente': 'O Oriente significa, para um europeu, não apenas onde o Sol nasce: do Oriente chegou até nós a cultura. Os interesses económicos e técnicos dos europeus da nossa época fizeram-nos esquecer que as nossas origens culturais não estão no Ocidente, mas no Oriente (...). Como não foi possível conquistar o Império Romano do Oriente, impôs-se [no Ocidente católico-romano] a silenciosa e tenebrosa táctica de o silenciar'.

Este recalçamento sistemático das raízes orientais – gregas antigas, egípcias e sobretudo bizantinas e helenísticas – da cultura europeia foi, segundo Kraus, não só responsável pela catástrofe, só mais tarde reconhecida, da 'entrega' de Constantinopla aos Turcos em 1453, como explica também muito da natureza dos impérios russos (incluindo o soviético), e ainda a última divisão da Europa, a da segunda metade deste século, manifestação mais recente do velho cisma entre o Ocidente e o Leste.», JOÃO BARRENTO, *Umbrais. O pequeno livro dos prefácios*, op. cit., p. 203.

⁷⁴³ Desde Hegel que é notório que estes dois conceitos não são irreduzíveis senão numa concepção abstracta de identidade. Relembremos uma nota que o filósofo de Jena irá apor a um dos seus textos mais conhecidos e em que se propõe «submeter a um exame mais aprofundado a identidade, sob a forma da proposição da identidade, que se considera geralmente como a primeira lei do pensamento.

Na sua expressão positiva: A=A, esta proposição é apenas, antes de tudo, uma pura e vazia tautologia. Para além disso, importa observar com razão que esta proposição é desprovida de qualquer conteúdo e não nos conduz a parte nenhuma. É a identidade vazia a que se agarram aqueles que a tomam por qualquer coisa de verdadeiro, repetindo com insistência que a identidade não é a diferença, mas que

No entanto, mesmo entre os que, com maior lucidez, têm pensado, nos nossos dias, o destino da Europa e do Mundo, é possível continuar a descobrir leituras ainda excessivamente *eurocentradas*, quer dos tempos que correm, quer até daqueles que se avizinham. Tome-se como exemplo a perspectiva do conhecido politólogo e jornalista Jacques Julliard, que defende o seguinte: «Fizemos a Europa [União Europeia] para evitar a guerra entre nós. Depois para resistir aos soviéticos. E agora? Para mim, a única razão é que a Europa é o único meio de preservar a nossa identidade cultural – a de cada um de nós, as muitas identidades europeias – perante a mundialização. É preciso explicar às pessoas que, se temem a mundialização – não tanto por razões económicas mas por razões culturais –, então temos de fazer da Europa uma potência política»⁷⁴⁴. Todavia desde pelo menos 1945, sabemos quão difícil é passar do plano das intenções para a sua realização concreta.

Por outro lado, o que está por responder é se a mundialização de que fala Jacques Julliard não é um heterónimo do que se poderia chamar a americanização e, caso assim seja, se os Estados Unidos não são, *ab initio*, Europa exportada transatlanticamente e mandada regressar quando o Velho Continente se viu incapaz de resolver os seus próprios conflitos internos: leia-se, neste contexto, o desembarque na Normandia como o primeiro exemplo realmente paradigmático dessa realidade e o que

identidade e diferença são duas coisas diferentes. Ao dizerem isto, não se apercebem que estão já implicitamente a admitir que a identidade é qualquer coisa que *difere*: não dizem, com efeito, que a identidade difere do diferente? Ora, na medida em que se é obrigado a admitir este facto como fazendo parte da natureza da identidade, daí resulta que, se a identidade comporta diferenças, tal se deve, não à intervenção de influências exteriores, mas à sua própria natureza.», G. W. F. HEGEL, *Science de la Logique*, T. III, Col. “La Philosophie en Poche”, Paris, Aubier, 1971, trad. do alemão de S. Jankélévitch, pp. 33-34. Como certamente assinala José Barata-Moura, num texto cujas teses decisivas, aliás, estão de longe de obter o nosso total acordo, «só há identidade *viva* na *abertura* a um diálogo *crítico* com a circunstância onde a novidade irrompe, com um património que mais enriquecidamente se perscruta, com uma criatividade que em *dever* se exerce. (...) É sobre este fundo de assimilações, de rejeições, de uma construção renovada que questiona a sua envolvimento e se questiona na sua determinação, que a identidade *em concreto* se afirma e perfila, se dá e exerce operativamente.», JOSÉ BARATA-MOURA, “Identidade Cultural num Quadro Europeu”, *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, n.º 12, Aveiro, 1995, p. 10.

⁷⁴⁴ JACQUES JULLIARD, “Lionel Jospin não pensa à escala europeia”, entrevista por Teresa de Sousa, *Público*, Lisboa, 21/VI/2001, p. 12.

Eduardo Lourenço chamará a não-guerra do Kosovo como talvez a sua situação-limite. Claro que, sob uma certa perspectiva, e como Husserl já sublinhava na sua conferência de Viena, «no sentido espiritual, é manifesto que os Estados Unidos pertencem à Europa»⁷⁴⁵, por muito que isso possa custar a uma certa visão, de resto também ela um pouco *mítica*, que alguma franja da intelectualidade europeia projecta sobre a América do Norte⁷⁴⁶.

Porém, não deixa de ser igualmente revelador o modo como, do ponto de vista norte-americano, se percepção esta mesma relação entre o Novo e o Velho Continente. António Mega Ferreira dá conta disso mesmo ao recordar um episódio particularmente revelador: «Ross Perot que, mais do que ninguém, fala pela consciência do americano comum, reconhecia recentemente que a América tem que se conformar com a ideia de que ‘segundo parece, eles (os europeus) acham que chegou a hora de dispensarem a nossa protecção’. A formulação é curiosa, porque equivale à de um filho que vê com espanto o pai septuagenário rebelar-se contra a excessiva protecção de que é alvo. Mas, mais importante do que isso, é que esta observação pode ser mais sintomática que mil relatórios de prospectiva»⁷⁴⁷. Repare-se como a provável surpresa que esta afirmação de Ross Perot suscita em alguns espíritos europeus é, por sua vez, duplamente merecedora de atenção. Do lado do *jovem filho protector*, mas também por parte do *pai septuagenário*.

⁷⁴⁵ EDMUND HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, op. cit., p. 352.

⁷⁴⁶ Veja-se, por exemplo, como é frequente ouvirem-se vozes que tentam desqualificar toda a cinematografia americana em nome do que se pensa ser uma determinada ideia do cinema enquanto arte. Sobre este assunto, parece-nos particularmente incisivo o comentário de Eduardo Lourenço sobre uma suposta abdicação do cinema europeu em relação a um modelo estético americano: «Cinema? Mas esse é território norte-americano... ‘É verdade, a Europa perdeu o monopólio da sua própria invenção’, respondeu Eduardo Lourenço, antes de lhe perguntarem o que poderia o Velho Continente fazer para contrariar Hollywood. ‘O que pode fazer é bons filmes’, disparou simplesmente o ensaísta.», NUNO SÁ LOURENÇO, “França condecora Eduardo Lourenço”, *Público*, Lisboa, 25/1/2002, p. 16.

⁷⁴⁷ ANTÓNIO MEGA FERREIRA, *Os Nomes da Europa*, Col. “Autores de Língua Portuguesa”, Venda Nova, Bertrand Editora, 1994, p. 36.

Os Estados Unidos são, como, de resto, o tempo se tem vindo a encarregar de tornar manifesto, uma realidade incontornável no próprio projecto que a “Europa” precisa de levar a cabo. Pensamos que é neste contexto que pode ganhar maior luminosidade a certa analogia de Eduardo Lourenço, a que já nos referimos anteriormente, segundo a qual, «nós vivemos actualmente na Europa um pouco como na Grécia ocupada pelo império romano. Veja-se o que aconteceu com o Kosovo. Onde nenhum país europeu, tirando a Inglaterra – por essa aliança quase transgénica com os EUA -, queria intervir militarmente. Tiveram de ser os EUA, com o seu braço armado que é a NATO, a resolver o problema»⁷⁴⁸. Ainda assim, parece-nos importante recordar que o acontecimento-Kosovo, embora conduza a hegemonia dos Estados Unidos a um patamar nunca antes atingido, não ostenta qualquer coisa de substancialmente novo.

Com efeito, sublinhe-se que, já num texto com primeira publicação em 1994, Eduardo Lourenço interroga o fenómeno da americanização nos seguintes moldes: «admitindo que estejamos (...) diante, não só de uma evidente hegemonia americana, mas de um insofismável imperialismo, quer dizer, de uma vontade perfeitamente determinada e assumida de subordinar os interesses dos outros povos do planeta aos do povo americano, 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»⁷⁴⁹? A resposta começa por ser esboçada nesse mesmo ensaio quando, por um lado, se assinala que «o ‘sonho americano’ foi desde a origem ‘sonho europeu’, *revanche* sobre a vida estreita ou miserável da Europa dos séculos XIX e XX ou também e talvez mais importante do que tudo, emulação e vontade de

⁷⁴⁸ EDUARDO LOURENÇO, “Ninguém morre por esta Europa”, entrevista por António Rodrigues, *Diário de Notícias*, Lisboa, 18/V/2001, p. 12.

construir desde os fundamentos uma nova morada humana mais livre, mais sumptuosa e se possível mais poderosa que a casa-mãe Europa»⁷⁵⁰, ao mesmo tempo que se admite que sendo a América também uma anti-América ela é «na aparência, senhora do mundo sem o ser de si mesma»⁷⁵¹.

Contudo, e é sem dúvida um dos riscos de quem concebe a aventura do pensamento como um desejo de tornar inteligível o real na sua mais flagrante actualidade. Os trágicos acontecimentos de 11 de Setembro de 2001, se não vieram contradizer esta leitura (é essa, pelo menos, a nossa perspectiva) vieram, no mínimo, conferir-lhe um nova amplitude. Por isso, apenas dois dias depois da maior tragédia da história norte-americana, o nosso ensaísta não deixa de dizer: «Os Estados Unidos, como todos os povos poderosos, só têm um inimigo: eles mesmos. (...) O seu inimigo, como o de todas as nações e culturas responsáveis, é um só: uma violência orgânica, histórica, assumida e quase convertida em modo de existência, se não em visão do mundo. Que o termo da sua espiral se volta contra si mesmo»⁷⁵². Se alguma coisa se não dissolveu nos atentados de Setembro foi a convicção de que «a ‘cultura americana’ (...) é hoje, não um problema da América, mas do mundo (...) [e que assim] (...) o mundo inteiro (...) tem interesse em que América não traia a América»⁷⁵³.

Ora, consideremos a hipótese – que, afinal, e pelo que acabámos de dizer, não pode ser meramente académica – segundo a qual os Estados Unidos são espiritualmente

⁷⁴⁹ ED, p. 176. Em entrevista a que já nos referimos, Eduardo Lourenço sublinha esta ideia ao caracterizar a globalização afirmando que ela é «irresistível, (...) é americana. Ninguém lhe escapa, nem a América, seu epicentro sem centro.», EDUARDO LOURENÇO, “Portugal, Nação-Navio”, op. cit., p. 73.

⁷⁵⁰ ED, p. 178.

⁷⁵¹ Id., *ib.*, p. 179.

⁷⁵² EDUARDO LOURENÇO, “Tragédia americana. O boomerang”, *Visão*, Lisboa, 13/IX/2001, p. 4.

⁷⁵³ ED, p. 179. Num texto já mais distanciado dos acontecimentos de Setembro de 2001, Eduardo Lourenço refere-se à *resposta* americana desta forma: «Quem admira realmente a América, quem sabe que o nosso destino, não apenas de ocidentais, mas de habitantes de um mesmo planeta, está intrinsecamente ligado ao dos Estados Unidos, não sente nenhum regozijo diante da sua actual perplexidade e desencanto, em vias de se volver cruzada solitária. Mesmo a prevista e rápida vitória contra um Afeganistão inerme os salvará do Vietname ético em que começaram a meter, não só as suas

também Europa. O que sobra, então, da herança nostálgica do nosso património europeu? Como é possível ainda ser europeu?

Terá sido porventura por *distracção* que foi possível escrever, como o fez em artigo recente Vasco Pulido Valente, que «Eduardo Lourenço aparentemente imagina que existiu outrora uma entidade política chamada ‘Europa’»⁷⁵⁴. Mesmo descontando o que há de sarcasmo (de resto, habitual no autor) neste artigo do historiador e cronista do *Diário de Notícias*, pensamos que a raiz deste desentendimento poderá localizar-se na insistência com que Eduardo Lourenço, sobretudo a partir de um momento que poderíamos marcar com a queda do Muro de Berlim, mas que se veio a acentuar com a Guerra do Golfo, agudizando-se sobretudo – de forma irreversível? – com a intervenção militar da NATO no Kosovo (ou seja, em pleno coração da Europa), tem vindo a associar o destino europeu a expressões como suicídio⁷⁵⁵, morte⁷⁵⁶, perda de identidade⁷⁵⁷, indecisão⁷⁵⁸, labirinto⁷⁵⁹, tempo não-europeu⁷⁶⁰.

Por razões de economia do nosso próprio discurso, vamos procurar focalizar a nossa atenção em algumas das principais linhas de força deste conjunto de textos sobre a questão da Europa, escritos e publicados entre 1999 e 2001. O ano de 1999 interessa-nos especialmente, porque, com o seu dealbar, começa também a época da *Eurolândia*, designação que consagra a introdução da moeda comum, o *euro*. Ora, é este um acontecimento que, como prontamente assinala Eduardo Lourenço, «representa um salto qualitativo na vida histórica da Europa. Amanhã, (...) seremos pela primeira vez,

mãos, mas as nossas, ocidentais.», EDUARDO LOURENÇO, “A solidão americana”, *Visão*, Lisboa, 31/X/2001, p. 69.

⁷⁵⁴ VASCO PULIDO VALENTE, “A Europa”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 11/X/2001, p. 64.

⁷⁵⁵ “Suicidária Europa”, *Público*, Lisboa, 28/III/1999, p. 3, *ED*, pp. 203-206.

⁷⁵⁶ “A segunda morte da Europa”, *Le Monde diplomatique*, edição portuguesa, n.º 5, Porto, Agosto 1999, pp. 1-2, *ED*, pp. 193-197.

⁷⁵⁷ “A Europa à procura de si mesma”, *Janus 2001. Anuário de relações exteriores*, Lisboa, Novembro, Edição Público e Universidade Autónoma de Lisboa, 2000, p. 71.

⁷⁵⁸ “O passo suspenso da Europa”, *Europa. Novas fronteiras*, n.º 8, Lisboa, Centro de Informação Europeia Jacques Delors, Dezembro de 2000, pp. 21-22.

concretamente europeus como nunca o fomos antes. Com a Europa diariamente na ponta dos dedos, podemos esperar que a Europa da política e da cultura entre pouco a pouco no horizonte da nova consciência. Um dia, quem sabe [a Europa] poderá ser até aquela pátria tão longamente sonhada»⁷⁶¹. Revelando embora um tom francamente optimista, próprio, afinal, de quem vive as vésperas de um tempo realmente novo, a verdade é que, nesse mesmo texto, o ensaísta, num lance que evidencia muito do seu *estilo de pensamento*, tempera esse optimismo com a narração de um significativo episódio que tem tanto de anedótico, quanto de amargo. Assim, escreverá sobre o *sonho europeu*: «Não estamos lá. Estamos mesmo muito longe disso. O desconhecimento mútuo dos povos é ainda inquietante. Há semanas, num concurso de televisão (na cultivada Itália), onde se pedia um nome de nação europeia para a letra I, um concorrente sugeriu o Irão. Somos todos, mesmo como o euro à vista, este concorrente italiano»⁷⁶².

Perguntar-se-á, então, porque nos interessa destacar a importância do que chamámos a *distracção* de que dá mostras Vasco Pulido Valente como *leitor* de Eduardo Lourenço⁷⁶³. Digamos que este é um exemplo que se nos afigura sintomático

⁷⁵⁹ “Da Identidade Europeia como Labirinto”, *O Mundo em Português. Revista de Assuntos Internacionais*, Lisboa, Janeiro de 2001, pp. 4-7, *ED*, pp. 233-240.

⁷⁶⁰ “Prefácio da presente edição. No limiar de um tempo não-europeu”, *ED*, pp. 11-14.

⁷⁶¹ EDUARDO LOURENÇO, “O ano da Europa”, *Público*, Lisboa, 3/I/1999, p. 7. Acrescente-se que se trata de um artigo que vem datado de 31/XII/1998.

⁷⁶² *Ibidem*.

⁷⁶³ Não se percebe, por outro lado, como Vasco Pulido Valente perde tempo a *explicar o óbvio* quando afirma «Eduardo Lourenço aparentemente imagina que existiu outrora uma entidade política chamada ‘Europa’. Não existiu. Existiram, em permanente conflito, potências da Europa (algumas das quais, de resto, se estendiam para fora dela). A Espanha, a França, a Grã-Bretanha, a Alemanha, a Austria e a Rússia (uma parte, menos) foram ‘actores históricos’. A Europa, nunca. Excepto através da sua cultura, e não é disso que Lourenço fala», VASCO PULIDO VALENTE, “A Europa”, *op. cit.*, p. 64.

Mesmo admitindo que está longe de ser claramente perceptível a fonte de que o articulista se serve para a sua *leitura*, que de resto tem por assim dizer dois pretextos – trata-se de um comentário a afirmações atribuídas, por um lado, a Eduardo Lourenço e, por outro, a Mário Soares, e é bem provável que entre ambos haja lugar para algumas divergências de perspectiva – a verdade é que é possível encontrar vários textos de Eduardo Lourenço que sustentam precisamente o mesmo ponto de vista agora defendido por Vasco Pulido Valente. Apenas um exemplo: «[A] Europa como *unidade cultural*, se teve no passado uma certa identidade (como Europa cristã, por exemplo), é, há muito tempo, uma multiplicidade de *identidades culturais* fortes – a de nações-culturas encerradas nos seus códigos próprios (de língua, de crença, de prática política). A esse título, a riqueza mesma de cada uma das grandes

de uma certa forma de abordar a problemática europeia que, em nosso entender, sofre uma irreversível deslocação com a linha hermenêutica seguida pelo próprio Eduardo Lourenço. Ora, o que esta interpretação tem de particular radica no propósito de colocar a reflexão sobre a Europa num plano em que busca não só deixar de ser simplesmente nostálgica, como também evita cair num cepticismo tristemente resignado. A pergunta

culturas europeias é, sem que os responsáveis pela construção da nova Europa como potencial ‘nação’ tenham muita consciência disso, o maior e o mais difícil obstáculo que a invenção da Europa enfrenta.

Próximos em tanta coisa, aparentemente unificados ou em vias de unificação, quer no plano económico, quer no financeiro (euro), quer político e administrativo (prática jurídica, luta contra o crime no espaço europeu, etc.), os povos europeus estão muito longe uns dos outros. Culturalmente, a Europa é uma constelação imaginária, só com validade e participação para uma elite europeia. Não tem nenhum sol, nenhum centro que a polariza. (...) A Europa não é nenhuma nação. Também não é um conjunto de nações já estruturado para se viver e agir como uma nação. Se tivéssemos dúvidas, o triste episódio do Kosovo no-lo lembraria. Sem a caução e a decisão dos Estados Unidos, os países europeus ter-se-iam absterido. Na mais realista e optimista das perspectivas, a Europa – uma parte dela – é uma trama de forças económicas, de dispositivos de ordem financeira, administrativas e mesmo políticas de um nível de coerência notáveis, mas suspensa da concretização efectiva desse horizonte Europa que lhe daria um suplemento de existência. A ficção-Europa precede a sua encarnação, a essência (virtual), a sua existência. A Europa é – neste momento – uma espécie de *ideal* à maneira de Kant, ponto de fuga do projecto europeu. Não é pouco. Isso significa que a ideia de Europa não é um envelope vazio, mas a utopia mesma do paradoxal objecto histórico-cultural, que vivemos e chamamos Europa.

Não é apenas como passado – a começar pelo mais recente – que a autêntica história dos europeus é uma espécie de interminável guerra civil, quer dizer, a negação vivida da Europa como ‘casa comum’, tal como penosamente agora a desejamos inventar. É como presente, sob o modo simbólico, que a Europa continua a viver-se como continente Penélope. No que a Europa – como ideal ou utopia – sempre tropeçou, foi em si mesma. Paradoxalmente, em termos de ‘darwinismo’ político e cultural esta guerra interna de europeus é responsável por um dinamismo sem paralelo na história humana conhecida.», *ED*, pp. 233-235.

Neste extracto, que quanto ao assunto em questão fala claramente por si, julgamos que merecem ainda assim saliência pelo menos três aspectos, a saber:

1) “Da Identidade Europeia como Labirinto” é um artigo publicado em Janeiro de 2001. Em Março desse ano é integrado na nova edição de *A Europa Desencantada. Para uma mitologia europeia*, sendo que nessa edição o texto vem datado de 27 de Dezembro de 2000. Ora, como já referimos, o artigo Vasco Pulido Valente aparece no *Diário de Notícias* a 14 de Outubro de 2001.

2) Vasco Pulido Valente parece sustentar uma distinção entre uma identidade política, que não passaria de uma ficção, e uma identidade cultural que teria de facto uma existência histórica (“Excepto através da sua cultura, e não é disso que Lourenço fala”). Ora, da leitura de “Da Identidade Europeia como Labirinto” é possível fazer ressaltar a ideia de que o plano político só através de uma cisão artificial pode ser separado da dimensão cultural [“A Europa como *unidade cultural*, se teve no passado uma certa identidade (como Europa cristã, por exemplo), é, há muito tempo, uma multiplicidade de *identidades culturais* fortes – a de nações-culturas encerradas nos seus códigos próprios (de língua, de crença, de prática política”].

3) Por fim, consideramos particularmente representativo o conceito avançado por Eduardo Lourenço de *darwinismo político e cultural*, pois que através dele somos conduzidos a pensar que o facto de a Europa ter, por assim dizer, tomado a dianteira na ordem mundial durante um importante período da História da Humanidade radica no que poderíamos chamar a sua *competitividade interna* que, de algum modo, terá ajudado, por meio de um processo de emulação permanente, ao desenvolvimento das diversas nações-culturas europeias. Ou seja, o apogeu da Europa não dependeu propriamente de uma concórdia entre os seus países. Pelo contrário, terá sido através de um processo nada pacífico de *selecção natural* (daí a referência a Darwin) que o seu desenvolvimento foi historicamente acelerado.

podará, então, vir assumir estes contornos: como levar a cabo um programa que à primeira vista se afigura quase inexecutável?

Antes de mais, procurando superar o tal *concorrente italiano* que, à *boa maneira europeia*, teimamos continuar a ser. Ou seja, só é viável uma Europa que não abdique de se conhecer e, sobretudo, de se compreender a si mesma. Daí que Eduardo Lourenço esteja preocupado em lançar uma pista possível para satisfazer esse propósito, quando escreve: «Uma compreensão da história europeia sob o paradigma da evolução na continuidade é pura ilusão. A nossa história de europeus não é uma história de *avatares* políticos que se encaixam uns nos outros como bonecas russas, mas uma perpétua construção-desconstrução com forma de uma reciclagem permanente dos seus *tempos*, sob um fundo de nostalgia antiga, suscitada pela consciência bárbara de nós mesmos que nos inventou *europeus*»⁷⁶⁴.

O que nos parece razoavelmente nítido é que esta *visão da Europa* se encontra bastante longe daquela que podemos extrair das perspectivas teleológicas das conferências de Edmund Husserl e de Karl Jaspers. E mesmo em *Heterodoxia I* e até em algumas passagens de outros textos mais recentes, é possível descortinar no pensamento de Eduardo Lourenço um não disfarçado anseio de procurar radicar no humanismo grego aquilo a que chama o espírito europeu. Claro que ninguém de bom senso arriscaria eliminar a herança greco-romana do que possa ser visto como a tradição europeia. Trata-se, isso sim, de uma questão de *leitura*. Ou seja, é bem provável que muito do que tenha constituído a história dos europeus ao longo dos tempos esteja intimamente vinculado à *imagem*, ou talvez melhor, às *imagens* que de si mesmos foram

⁷⁶⁴ ED, p. 237.

sendo capazes de forjar. Nas palavras do próprio Eduardo Lourenço, *a ficção-Europa precede a sua encarnação, a essência (virtual), a sua existência*⁷⁶⁵.

Que nos seja permitido transpor para o presente contexto um outro excerto do nosso ensaísta, que, aliás, já mereceu a nossa citação em capítulo antecedente. Assim, recordemos o que se escreveu acerca da problemática da heteronímia de Fernando Pessoa: «De certo modo, os homens inventaram a máscara antes do rosto, o exterior antes do interior, o mundo antes do eu. Acaso a essência da obrigada busca do Graal em nada mais consiste que na visão desse rosto que quedaria quando todas as máscaras caem. Quer dizer, nunca»⁷⁶⁶. Ao recuperar estas palavras de Eduardo Lourenço, pretendemos, em jeito de paráfrase, abrir caminho para uma nova leitura da própria relação que os *européus* estabeleceram e teimam em continuar a estabelecer com a *Europa*. Com efeito, os europeus inventaram a máscara (ou seja, a essência *virtual*) antes do rosto (a existência). Nisso testemunharam, antes de tudo o resto, a sua condição de humanos. De que é feita, então, essa máscara-essência?

Regressemos, por um breve momento, ao que poderíamos chamar o *modelo husserliano* de pensar uma teleologia europeia. Qual é a *máscara* da Europa para Husserl? Ele mesmo nos poderá facultar a resposta para esta questão. Recordemos que Husserl, mais do que em *Europa*, fala em *Humanidade Europeia*. A diferença não é de somenos. Desde logo, porque, do ponto de vista husserliano, a *máscara* da Europa possui a figura da própria Humanidade. Com efeito, com o nascimento da Filosofia na

⁷⁶⁵ Em ensaio que dedicou ao Campeonato Mundial de Futebol (e em particular à recepção que numerosos *adeptos* portugueses fizeram aos jogadores da Seleção Nacional após a sua eliminação), Eduardo Lourenço escreve sobre o *défice de existência* da Europa: «A paixão pelo futebol como jogo é coisa rara. A idolatria de que o futebol se tornou menos o centro do que o pretexto, é de essência identitária, tribal, comunitária, nacional. Para perceber que a Europa não existe, basta pensar que equipa alguma europeia, enquanto tal, pelo menos até hoje, suscitou qualquer interesse, paixão e emoção. Seria uma equipa sem ninguém dentro. Já uma equipa *africana* só por sê-lo, e dado o seu contexto 'identitário', é objecto de paixão e investimento emocional de alta transcendência ideológica.», EDUARDO LOURENÇO, "Os adeptos", *Visão*, Lisboa, 20/VI/2002, p. 170.

⁷⁶⁶ FRB, p. 99.

Grécia Antiga⁷⁶⁷ que, do ponto de vista de Husserl, como vimos anteriormente, marca o início da Humanidade Europeia, um produto cultural qualitativamente diferente nasce.

Desta concepção da filosofia, simultaneamente como raiz matricial da cultura europeia e como actividade humana que transcende os limites da sua origem histórica e geográfica⁷⁶⁸, vão decorrer importantes consequências. Em primeiro lugar, a filosofia irrompe num aceso diálogo crítico com as mais diversas tradições. Na verdade, ao postular uma atitude crítica que visa nada aceitar que não seja inteiramente evidente ou válido, a filosofia impõe face à tradição duas alternativas que se excluem reciprocamente: «Ou os valores tradicionais (*das traditional Geltende*) são completamente rejeitados ou o seu conteúdo é objecto de uma revisão filosófica e recebe assim uma nova forma no espírito da idealidade filosófica»⁷⁶⁹. Por outro lado, da filosofia surgem também implicações que se não esgotam no domínio do puramente *teorético*: «o conhecimento filosófico (...) produz também um comportamento humano cujo alcance se estende também e de imediato sobre todo o resto da vida prática»⁷⁷⁰. Ou seja, a filosofia, para além de ser um saber com determinadas características, que o tornam distinto de qualquer outra actividade humana, manifesta-se sobretudo como atitude crítica, atitude essa que tem uma natureza inédita, pois «antes da filosofia, não se

⁷⁶⁷ Numa expressão que reputamos de particularmente feliz, Eduardo Lourenço afirmou muito recentemente que «não foram os Gregos que inventaram a Filosofia, mas foi de certo modo a Filosofia quem inventou os Gregos.», EDUARDO LOURENÇO, “A Cultura Mediterrânica”, comunicação apresentada no *I Congresso Português de Cultura Mediterrânica*, Monte das Galegas, Terena (Alandroal), 27/III/2002 [transcrição feita a partir da audição da conferência de Eduardo Lourenço].

⁷⁶⁸ Disto não se pode inferir que o nascimento da filosofia não seja um acontecimento historicamente determinado. Como de pronto assinala o próprio Husserl, «naturalmente, a irrupção da atitude teórica [que caracteriza a filosofia] possui, como qualquer produto histórico, a sua motivação factual no contexto concreto da seu advento histórico.», EDMUND HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, op. cit., p. 363.

Com efeito, esse acontecimento não é possível que o dissociemos da «maneira de viver da humanidade grega no século VII, com o seu comércio com as grandes nações altamente cultivadas do seu mundo-ambiente.», Id., *ib.*, p. 364.

⁷⁶⁹ Id., *ib.*, p. 369.

⁷⁷⁰ Id., *ib.*, p. 368.

coloca nenhuma questão na ordem da crítica do conhecimento, nenhuma questão sobre a evidência»⁷⁷¹.

Em segundo lugar, importa atentar num outro aspecto – porventura aquele que se tornará mais relevante para a análise que estamos a efectuar – do *modelo husserliano* de pensar o liame entre a filosofia e aquilo a que chama a *humanidade europeia*. É que «ao contrário do que se passa com todos os outros produtos culturais (*Kulturwerke*), [a filosofia] é um movimento que não está vinculado a um interesse proveniente do solo de uma tradição nacional (*ist sie keine an den Boden der nationale Tradition gebundene Interessenbewegung*)»⁷⁷². Tal perspectiva não radica num esquecimento do terreno original da filosofia que é, como Husserl constantemente sublinha, a cultura específica da Grécia Antiga. Simplesmente, há nas tarefas que a filosofia lança a si mesma uma metamorfose tão importante, em relação às outras *Kulturwerke*, que é possível vislumbrar aí o advento de qualquer coisa de tão decisivo que vai chegar a ser «uma conversão da existência humana (*eine Umwandlung des menschlichen Daseins*) e de toda a sua vida cultural»⁷⁷³. Ora, nessa transformação vai Husserl descortinar a aurora de «uma supra-nacionalidade (*Übernationalität*) de um tipo inteiramente novo. Estou a pensar naturalmente na forma espiritual da Europa. Esta deixa de ser uma simples justaposição de nações diferentes, cuja influência recíproca apenas se verifica pelas trocas comerciais e pelos campos de batalha, é um novo espírito, saído da filosofia e das suas ciências subordinadas, um espírito de livre crítica e de normatividade através de tarefas infinitas (*ein Geist freier Kritik und Normierung auf undenedliche Aufgaben*) que, doravante, reina sobre toda a humanidade»⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ Id., *ib.*, p. 370.

⁷⁷² Id., *ib.*, p. 367.

⁷⁷³ Id., *ib.*, p. 370.

⁷⁷⁴ *Ibidem*.

Como é fácil de diagnosticar, as meditações de Eduardo Lourenço, pelo menos aquelas que são dadas à estampa no período que estamos a tomar em consideração (recorde-se: a partir da instituição da *Eurolândia*, ou seja, desde 1999), sobre o(s) destino(s) da(s) Europa(s)⁷⁷⁵ encontram-se nos antípodas deste *modelo husserliano* de pensar a Europa.

Antes de mais, porque, em Eduardo Lourenço, encontramos agora a recusa de se pensar uma pureza original da Europa que as contingências da História se teriam entretido a enterrar. A Europa não é uma entidade supra-histórica. Com efeito, como nota Silvina Rodrigues Lopes, «fora do tempo não há liberdade nem responsabilidade»⁷⁷⁶. E, de facto, nas suas configurações diversas, «a história da Europa é plural e contraditória»⁷⁷⁷. Daí que o que seja preciso reencontrar e compreender não seja *a* Europa, mas as múltiplas *Europas* que desde o fim da Antiguidade entre si polemizaram.

Repare-se nas palavras de Eduardo Lourenço: «na verdade, nós, europeus, não somos filhos naturais da Grécia e de Roma, mas filhos dos bárbaros, das sua intrínseca diversidade, turbulência, reinventando-se outros por essa *nostalgia* de um paradigma ideal na ordem da filosofia e da política a que chamam Grécia e Roma»⁷⁷⁸. Esse paradigma desaparecido, ou talvez melhor, *inventado* é, do nosso ponto de vista, a *máscara*, a *essência virtual*, que, por ser o que é, quer dizer, por não ser o que, nós, desejosos de sermos europeus, gostaríamos que fosse, foi ganhando o estatuto, ao longo da história europeia, de uma espécie de rival imbatível, dando razão aos nossos

⁷⁷⁵ A *nuance* entre o uso do singular ou do plural não é, neste contexto, um mero jogo de palavras. Como refere Eduardo Lourenço, «Nós temos consciência, ainda hoje, de que a Europa foi sempre e apenas *Europas* para retomar o belo título de um livro de Yves Hersant.», *ED*, pp. 237-238.

⁷⁷⁶ SILVINA RODRIGUES LOPES, “A Ideia de Europa em Eduardo Lourenço”, comunicação apresentada no *Congresso Internazionale “Il Portogallo e I Mari: un Incontro tra Cultura”*, Nápoles (Itália), 15-17/XII/1994. Texto impresso in actas AAVV, *Il Portogallo e I Mari: un Incontro tra Cultura* (Org. de MARIA LUISA CUSATI), Vol. III, Nápoles, Instituto Universitario Orientale – Liguore Editore, 1997, p. 323.

⁷⁷⁷ *Id.*, *ib.*, p. 324.

permanentes e sucessivos fracassos europeístas que inexoravelmente são motivo de desânimo. A figura espiritual da Europa não é mais (mas isso está longe de ser pouco) do que a *obrigada busca do Graal*.

Daí que, ao debruçar-se sobre o *mediaticamente* clamoroso insucesso de mais uma convenção de chefes de governo da União Europeia, Eduardo Lourenço comente: «Para perceber o que se passou (...) [na Cimeira de] Nice [Dezembro de 2000] é melhor ler Tácito do que os discursos humanísticos de um *europeísmo mítico* com que ocultamos o nosso tribalismo estrutural»⁷⁷⁹. Decerto que a leitura dos *Anais* do historiador latino dos séculos I e II não nos irá devolver a *visão desse rosto que quedaria quando todas as máscaras caem*. Todavia, é bem provável que, com essa leitura, seja possível perceber o alcance da perspectiva de Eduardo Lourenço sobre a questão da Europa, nos nossos dias: «A Europa nunca foi mais Europa do que hoje. O que sofreu um sério revés em Nice foi o *europeísmo* (...). 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»⁷⁸⁰.

Ou seja, da sua sublime existência sobre a sua alucinada essência ou máscara. Triunfo impossível? Talvez. Pelo menos tão *impossível* quanto o triunfo de cada um de nós sobre a máscara que constantemente para si mesmo constrói. Máscaras essas que, afinal, mais não são do que a inapagável marca da *irredutível especificidade da nossa situação no mundo*.

⁷⁷⁸ ED, p. 237.

⁷⁷⁹ Ibidem.

⁷⁸⁰ Id., *ib.*, pp. 239-240.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

LIVROS DE EDUARDO LOURENÇO

1. *Heterodoxia*, Coimbra, 1949. 2ª edição, com *Heterodoxia II*, sob o título *Heterodoxia*, Col. “Cadernos Peninsulares. Ensaio/Especial”, n.º 11, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987 (H1).
2. *O Desespero Humanista na Obra de Miguel Torga*, Coimbra, 1955. Texto reimpresso in *Tempo e Poesia*, Porto, Inova, 1974.
3. *Heterodoxia II*, Coimbra Editora, 1967. 2ª edição com *Heterodoxia I*, sob o título *Heterodoxia*, Col. “Cadernos Peninsulares. Ensaio/Especial”, n.º 11, Lisboa, Assírio & Alvim, 1987 (H2).
4. *Sentido e Forma da Poesia Neo-realista*, Lisboa, Ulisseia, 1968. 2ª edição, Col. “Estudos Portugueses”, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1983 (SFPNR).
5. *Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente*, Col. “Civilização Portuguesa” n.º 17, Porto, Editorial Inova, 1973. 2ª edição, com o título *Fernando Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente*, Col. “Margens do Texto”, n.º 14, Lisboa, Moraes Editores, 1981. Tradução em língua francesa por Annie de Faria: *Pessoa, l'Étranger absolu*, Paris, Éditions Métailié, 1990. 3ª edição, Lisboa, Gradiva, 2000 (PR).
6. *Tempo e Poesia*, Col. “Civilização Portuguesa”, Porto, Editorial Inova, 1974. 2ª edição, Col. “À Volta da Literatura”, Lisboa, Relógio de Água Editores L.da, 1987 (TP).
7. *Os Militares e o Poder*, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Arcádia, 1975 (MP).
8. *Situação Africana e Consciência Nacional*, Cadernos Critério 2, Amadora, Génese, 1976 (SACN).
9. *O Fascismo Nunca Existiu*, Col. “Participar”, n.º 8, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1976 (FNE).
10. *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Col. “Participar”, n.º 10, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978. 5ª edição, 1992. Tradução francesa por Annie de Faria: *Le Labyrinthe de la Saudade*, Bruxelas, Ed. Sagres-Europa, 1987. Reedição, com novo Prefácio, Lisboa, Gradiva, 2000 (LS).
11. *O Complexo de Marx. Ou o Fim do Desafio Português*, Col. “Participar”, n.º 13, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979 (CM).
12. *O Espelho Imaginário, Pintura, anti-pintura, não-pintura*, Col. “Arte e Artistas”, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1981. 2ª ed. aumentada, 1996. Tradução francesa de Annie de Faria, *Le Miroir imaginaire: Essais sur la peinture*, Bordéus, L'Escampette, 1994 (EI).
13. *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Edições Sá da Costa, 1983. 2ª edição, Lisboa, Gradiva Publicações, 2002 (PM).
14. *Ocasionais I*, Col. “Ensaaios”, n.º 9, Lisboa, A Regra do Jogo Edições, 1984 (O).

15. *Fernando, Rei da nossa Baviera*, Col. "Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986, Tradução francesa por Annie de Faria, editada com a inclusão de novos textos *Fernando Pessoa, roi de notre Bavière*, Paris, Librairie Séguier - Michel Chandeigne, 1988 (FRB).
16. *Nós e a Europa ou as duas razões*, Col. "Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988. 4ª edição aumentada Lisboa, 1994 (NE2R).
17. *O Canto e o Signo. Existência e Literatura (1957-1993)*, Col. "Biblioteca de Textos Universitários. Nova Série", n.º 9, Lisboa, Editorial Presença, 1994 (CS).
18. *A Europa Desencantada. Para uma mitologia europeia*, Lisboa, Edições Visão, 1994. Edição original em língua francesa com tradução por Annie de Faria, *L'Europe introuvable: jalons pour une mythologie européenne*, Paris, Éditions Metaillié, 1991. Reedição aumentada com novo Prefácio, Lisboa, Gradiva, 2001 (ED).
19. *Nós como Futuro*, "Cadernos do Pavilhão de Portugal da Expo 98", Lisboa, Assírio & Alvim, 1997 [Com fotografias de Jorge Molder].
20. *O Esplendor do Caos*, Col. "Eduardo Lourenço" n.º 1 Lisboa, Gradiva, 1998 (EC).
21. *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Gradiva Publicações, 1999. A segunda parte deste livro foi originariamente publicada em francês (tradução por Annie de Faria) com o título *Mythologie de la saudade. Essais sur la mélancolie portugaise*, Paris, Éditions Chandeigne, 1997 (PCD).
22. *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Gradiva, 1999 (NI).
23. *A Noite Intacta (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000 (ANI).

PREFÁCIOS DE EDUARDO LOURENÇO A LIVROS DE OUTROS AUTORES

1. "O Desvairo Criador de Ruben A. Sobre *Silêncio para 4*", A, Ruben, *Silêncio para 4*, Col. "Obras de Ruben A, n.º 3, 2º ed., Lisboa, Assírio & Alvim, 1990 [Vence, Março de 1974].
2. "Manuel Alegre ou a Nostalgia da Epopeia", ALEGRE, Manuel, *30 Anos de Poesia*, Col. "Autores Portugueses". 2ª edição aumentada, 1997, Lisboa, Dom Quixote, 1995, pp. III-XVI [Vence, 7 de Maio de 1995].
3. "Para um retrato de Sophia", ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner, *Antologia*, Lisboa, Moraes Editores, 4ª ed. 1978, pp. I-VII [Vence, 17 de Fevereiro de 1978].
4. "Eugénio de Andrade ou o Paraíso sem mediação", ANDRADE, Eugénio de, *Antologia*, Porto, Delfos, 1961, pp. 11-35. (TP).
5. "Navegadores por ruas estrangeiras", AAVV, *Identidades Fugidias*, Guarda, Centro de Estudos Ibéricos e Câmara Municipal da Guarda, 2001, pp. 1-4.
6. "Um homem do (nosso) destino", CARVALHO, Otelo Saraiva de, *Alvorada em Abril*, Lisboa, Bertrand, 1977, pp. 9-14.
7. "Mário Cláudio - Uma poética do virtual", CLÁUDIO, Mário, *Um Verão Assim/As Máscaras de Sábado*, Porto, O Oiro do Dia, 1982, 2ª ed. (CS) [Vence, 2 de Setembro de 1981].

8. “*Maina Mendes* ou o regresso da menina e moça”, COSTA, Maria Velho da, *Maina Mendes*, Lisboa, Moraes Editores, 1977(CS)[Vence, 1 de Maio de 1977].
9. “Cavaleiro Andante: Busca de Sinais no Labirinto da Morte”, FARIA, Almeida, *Cavaleiro Andante*, Lisboa, Caminho, 1987(CS)[Vence, 19 de Agosto de 1987].
10. “Régio no espelho da sua subjectividade fantástica”, FARIA, Duarte, *Metamorfoses do fantástico na obra de José Régio*, Paris, Centro Cultural Português, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, pp. VII-XVII[Beuil, 29 de Dezembro de 1977].
11. “Outro tempo”, FARIA, Lourenço, *Um Chapéu Ribatejano e outros contos*, Col. “13/23”, Lisboa, Editorial Notícias, 2000, pp. 7-9[Vence, 20 de Abril de 2000].
12. “Sobre *Mudança*”, FERREIRA, Vergílio, *Mudança*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1978 (3ª ed.),[ed. original Lisboa, Portugalía, 1968] (CS)[Nice, 4 de Dezembro de 1968].
13. “Michel Foucault ou o fim do Humanismo”, FOUCAULT, Michel, *As Palavras e as Coisas. Uma Arqueologia das Ciências Humanas*, trad. do francês de António Ramos Rosa, Lisboa, Portugalía, 1968, com prefácios da autoria de Eduardo Lourenço e de Vergílio Ferreira. 2ª ed.: Lisboa, Edições 70, s/d, pp. 9-20). [Nice, 21 de Junho de 1967].
14. “Triste África”, FRANÇA, José-Augusto, *Natureza Morta*, Lisboa, Editorial Estampa, 1982, 3ª ed. aumentada, pp. 9-17. (CS)[Vence, Fevereiro de 1979].
15. “Prefácio”, GAMA, Henrique Dinis da, *O Tejo: margens e memória*, Porto, Afrontamento, 1995.
16. “Florilégio de um alegre desastre”, GANDRA, Fernando, *O eterno contorno: do outro e do mesmo*, Lisboa, Frenesi, 1997, pp. 5-9 [Vence, 21 de Setembro de 1997].
17. “A areia e o sonho”, JOUBERT, Jean, *O homem de areia*, trad. do francês de Helena dos Santos, Lisboa, Difel, 1990 (Edição original, L’Homme de sable, Éditions Grasset & Fasquelle, 1975), pp. I-IV [Sintra, 14 de Outubro de 1990].
18. “Sebastianismo: Imagens e Miragens”, LOBO, A. De Sousa Silva Costa, *Origens do Sebastianismo. História e Perfiguração Dramática*, Lisboa, Edições Rolim, 1982, pp. 9-16. (Trata-se da reedição de uma obra publicada em 1909) (PCD)[Vence, 20 de Outubro de 1982].
19. “Um homem extra-ordinário”, MACHADO, Luís, *A última conversa. Agostinho da Silva*, Lisboa, Editorial Notícias, 1995, pp. 11-19.
20. “Albano Martins: Entre dois silêncios”, MARTINS, Albano, *Vocação de Silêncio. Poesia(1950-1985)*, Col. “Biblioteca de Autores Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1990, pp. 13-24.
21. “Oliveira Martins ou a Sombra na História”, MARTINS, Guilherme d’Oliveira, *Oliveira Martins. Uma Biografia*, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986, pp. 11-18[Vence, 31 de Outubro de 1983].
22. “As Marcas do Exílio na obra de José Rodrigues Miguéis”, MIGUÉIS, José Rodrigues, *Gente de Terceira Classe*, Lisboa, Editorial Estampa, 1983 (3ª ed.)(CS)[Vence-Providence, Novembro de 1981].

23. “Leitura de uma época e sinal precursor”, NAMORA, Fernando, *Feu dans la Nuit*, Paris, Stock, 1971. Texto originariamente publicado em francês e reimpresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 6/II/1989, p. 9.
24. “Escrita e Doença na Obra de Fernando Namora”, NAMORA, Fernando, *Retalhos da Vida de um Médico*, II série, Lisboa, Livraria Bertrand, 1976 (7ªed.), pp. 9-23.
25. “António Osório ou o Coração Iluminado”, OSÓRIO, António, *António Osório*, Lisboa, Editorial Presença, 1984 , pp. 7-20.
26. “Prefácio”, PASCOAES, Teixeira de, *Marâmus*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990 [Roma, 17 de Dezembro de 1990].
27. “Fausto ou a vertigem ontológica”, PESSOA, Fernando, *Fausto: tragédia subjectiva (fragmentos)*, estabelecimento do texto, ordenação e notas de Teresa Rita Lopes, Lisboa, Editorial Presença, 1988, pp. I-XVI [Vence, 28 de Agosto de 1988].
28. “Tempo – Pessoa”, PESSOA, Fernando, *Fotobibliografia 1902-1935*, [Org. de SOUSA, João Rui de], Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988, pp. 9-10 [Lisboa, 8 de Setembro de 1988].
29. “A Peregrinação e a crítica cultural indirecta”, PINTO, Fernão Mendes, *A Peregrinação*, versão para português actual e glossário de Maria Alberta Menéres, Lisboa, Afrodite, 1969, pp. XCI-CII.
30. “*Eppur si muove...*”, PIRES, Francisco Lucas, *Europa*, Lisboa, Difusão Cultural, Col. O Que É, n.º 1, 2ª edição, 1994, pp. 13-21.
31. “Espelho sem reflexo”, PIRES, José Cardoso, *Corpo-Delito na Sala dos Espelhos*, Lisboa, Moraes Editores, 1980[Beuil, 25 de Dezembro de 1979].
32. “Uma Cristã na Política e a Política Cristã”, PINTASILGO, Maria de Lourdes, *Sulcos do nosso querer comum*, Porto, Edições Afrontamento, 1980, pp. 9-18[Vence, Páscoa de 1980].
33. “O último expressionista?”, RODRIGUES, Urbano Tavares, *Casa de correcção: novelas*, Col. “Século XX”, n.º 278, 3ª edição, Mem Martins, Europa-América, 1987, pp. 15-20 [Vence, 23 de Março de 1979].
34. “Poética e poesia de Ramos Rosa ou o excesso de real”, ROSA, António Ramos, *Não posso adiar o coração*, Lisboa, Plátano Editora, 1974, pp. 9-51 [Calvi, Abril de 1968 – Nice, Novembro de 1972](TP).
35. “O canto de Deus”, *Salmos*, Lisboa, Três Sinais Editores, 2001, pp. 6-11.
36. “A luz da sombra”, SEABRA, José Augusto, *Sombras de Nada*, Lisboa, Quetzal Editores, 1996, pp. 11-15 [Feldafing, 11 de Agosto de 1994].
37. “Carta para ninguém”, *Eduardo Lourenço/Jorge de Sena. Correspondência*, (Org. de SENA, Mécia de), Col. “Biblioteca de Autores Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1991, pp. 9-11[Lisboa, 25 de Julho de 1982].
38. “A Europa das Pessoas”, SILVA, Helena Vaz da, *Qual Europa?*, Lisboa, 1996, pp. 15-18 [Vence, 4 de Abril de 1996].

39. “Vieira ou du temps baroque”, VIEIRA, Padre António, *La Mission d’Ibiapaba. Le Père António Vieira & le droit des Indiens* (Étude, traduction & notes de João Viegas), Paris, Editions Chandeigne-Librairie Portugaise, 1998, pp. 7-19.
40. “Da Metamorfose da Crítica ou o Crepúsculo do Humanismo”, WIMSATT, William K. e BROOKS, Cleanth, *Crítica Literária. Breve história*, Col. “Manuais Universitários”, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980 (2ª ed.), trad. do inglês de Ivette Centeno e Armando Morais, pp. V-XV(CS)[Nice, 4 de Junho de 1970].

TEXTOS E ARTIGOS DE EDUARDO LOURENÇO

1943

1. “Ti Curandeiro”, Secção *Um Conto por Dia de Diário Popular*, Lisboa, 11/I/1943, p. 7.

1944

2. “Aceitação”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, n.º 3, Coimbra, Fevereiro 1944, p. 9.

1945

3. “Recensão crítica a *Ilha Doida* de Joaquim Ferrer”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, n.º 4 -7, Coimbra, Fevereiro 1945, pp. 58-61.
4. “Recensão crítica a *Primavera Cinzenta* Francisco Costa”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, Fasc. 2, n.º 8-11, Coimbra, Abril 1945, pp. 58-61.
5. “Recensão crítica a *Alcateia* por Carlos de Oliveira”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, Fasc. 3, n.º 12-16, Coimbra, Maio 1945, pp. 52-54.

1946

6. *Sentido da Dialéctica no Idealismo Absoluto. Primeira parte*, Coimbra, dissertação de licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, texto policopiado, 137 pp. Foi reimpresso, com inúmeras modificações, sob o título de “O Segredo de Hegel ou o Equívoco da Dialéctica”, (H2), pp. 77-192.
7. “Recensão crítica a *Casa da Malta* de Fernando Namora”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, Fasc. 5, n.º 22-26, Coimbra, Fevereiro 1946, pp. 27-29.
8. “Recensão crítica a *O Livro de Ricardo Serra*”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, Vol. II Fasc. 7, n.º 30-35, Coimbra, Maio 1946, pp. 103-105.
9. “Do ângulo do leitor” (Resposta, em paralelo a uma outra prestada por António Sérgio, a um leitor que se interroga sobre a existência de uma “Filosofia portuguesa”), *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, Vol. II Fasc. 7, n.º s 30-35, Coimbra, Maio, pp. 156-161.
10. “Crónicas Heterodoxas. Tolstoi ou o desespero humano”, Suplemento *Letras e Artes de Diário de Coimbra*, Coimbra, 27/XI/1946, p. 3.
11. [Com o pseudónimo EDUARDO COIMBRA], “O Péguy de Romain Rolland”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, Vol. III, n.º s 40-42, Coimbra, Dezembro 1946, pp. 153-155.

1947

12. [Com o pseudónimo EDUARDO COIMBRA], “Nota sobre a pretendida genialidade da *Confissão de Lúcio*”, *Seara Nova*, n.º 1018, Lisboa, 1/II/1947, pp. 62-63.

1948

13. “Literatura e simplicidade de espírito”, *Seara Nova*, n.º 1078, Lisboa, 27/III/1948, pp. 161-163.
14. “*NADA* - um invulgar romance espanhol ou a metafísica que um romance suporta”, *Seara Nova*, n.º 1098, Lisboa, 12/VI/1948, pp. 97-99.

1949

15. (H1) *Heterodoxia*, Coimbra, 1949. Inclui os seguintes textos: Prólogo sobre o Espírito da Heterodoxia (pp. 7-15)[Coimbra, Outubro de 1949], Europa ou o Diálogo que nos falta (pp. 17-44), Da permanência no Mundo do Espírito (pp. 45-76), O Segredo de Hegel ou o Equívoco da Dialéctica (pp. 77-192). 2ª edição Lisboa, Assírio & Alvim, 1987.

1950

16. “A liberdade como realidade situada”, Comunicação apresentada no *XIII Congresso Luso-espanhol para o progresso das ciências*, Separata do Tomo VII, 6ª Secção Ciências Filosóficas e Teológicas, Coimbra. Texto reimpresso in *Revista Filosófica*, n.º 1, Coimbra, Março, 1951, pp. 54-64.

1951

17. “Ideia para uma historiografia existencial do pensamento português”, *Unicórnio. Antologia de Inéditos de Autores Portugueses Contemporâneos*, (Org. de FRANÇA, José Augusto), Lisboa, Maio 1951, pp. 38-44.
18. “Resposta a inquérito sobre André Gide”, AAVV, *Unicórnio. Antologia de Inéditos de Autores Portugueses Contemporâneos*, (Org. de FRANÇA, José Augusto), Lisboa, Maio 1951, p. 58.
19. “Ambiguidade do Existencialismo”, *Estudos*, n.º especial Bodas de Ouro do C.A.D.C., Revista de Cultura e Formação Católica, Orgão do CADC, Coimbra, Junho-Novembro 1951, Ano XXIX, Fasc. VI-IX, pp. 277-279.
20. “Esfinge ou a poesia”, *Árvore. Folhas de Poesia*, n.º 1, Lisboa, Outono 1951, pp. 5-9 (TP).

1952

21. “Humanismo e Terror ou a Denúncia do Pacifismo Hipócrita” [Recensão crítica a M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et Terreur*, Paris, Gallimard, Col. Essais, n.º 16], *Seara Nova*, n.º s 1248-49, Lisboa, 1-29/III/1952, pp. 42-43 (O).
22. “D.A.F. de Sade ou o Anel de Giges”, AAVV, *Bicórnio. Antologia de Inéditos de Autores Portugueses Contemporâneos*, (Org. de FRANÇA, José Augusto), Lisboa, Abril 1952, pp. 3-10 (O).
23. “Como vivem os intelectuais portugueses a sua relação com a cultura passada em Portugal?” [Inquérito conduzido por Eduardo Lourenço de Faria ao qual responderam Adolfo Casais Monteiro, Afonso Botelho, A.J. da Costa Pimpão, Álvaro Ribeiro, António Sérgio, Delfim Santos, Hernâni Cidade, Joaquim de Carvalho, Joel Serrão, Jorge de Sena, José-Augusto França, José Blanc de Portugal, José Marinho, José Régio, Miguel Torga, Sant’ana Dionísio e Vitorino Nemésio], AAVV, *Bicórnio. Antologia de Inéditos de Autores Portugueses Contemporâneos*, (Org. de FRANÇA, José Augusto), Lisboa, Abril 1952, pp. 43-64.
24. “Alexandria Ano Zero ou a 26ª Hora”, *Seara Nova*, n.º s 1262-63, Lisboa, 4-25/X/1952, pp. 150-151 (O).
25. “Revolta: Escolha de Revoltados”, AAVV, *Tricórnio. Antologia de Inéditos de Autores Portugueses Contemporâneos*, (Org. de FRANÇA, José Augusto), Lisboa, 15/XI/1952, pp. 50-52 (O).
26. “Explicação pelo inferior ou a crítica sem classe contra Fernando Pessoa”, *Suplemento Das Artes, Das Letras de O Primeiro de Janeiro*, Porto, 26/XI/1952, p. 3 (O).

1953

27. “Tinham-me dito que ele viria a Coimbra” [Depoimento sobre Teixeira de Pascoaes], *Cadernos de Poesia*, 3^a série, fasc. 14, p. 14 e 29 [Coimbra, 10 de Maio de 1952] [Trata-se de um número especial de homenagem a Teixeira de Pascoaes com textos do próprio e de Fernando Pessoa, António Pedro, Adolfo Casais Monteiro, Afonso Duarte, António de Navarro, António Sérgio, Augusto Saraiva, Delfim Santos, Eduardo Lourenço, Eudoro de Sousa, Eugénio de Andrade, Jacinto do Prado Coelho, Joaquim de Carvalho, José Marinho, José Régio, Miguel Torga, Óscar Lopes, Sophia de Mello Breyner Andresen, Tomaz Kim, Jorge de Sena, José-Augusto França, José Blanc de Portugal].

1954

28. “Situação do existencialismo”, *Revista Filosófica*, n.º 10, Coimbra, Maio 1954, pp. 62-70 (H2).
29. “Situação do existencialismo”, *Revista Filosófica*, n.º 12, Coimbra, Dezembro 1954, pp. 229-242 (H2).

1955

30. *O Desespero Humanista na Obra de Miguel Torga*, Coimbra, Coimbra Editora, 1955. (TP).
31. “Orpheu ou a poesia como realidade”, AAVV, *Tetracórnio. Antologia de Inéditos de Autores Portugueses Contemporâneos*, (Org. de FRANÇA, José Augusto), Lisboa, Fevereiro 1955, pp. 27-39 (TP).

1956

32. “Estranha Claridade sobre o Mito de Lorca”, *Federico Garcia Lorca “L’Homme, L’Oeuvre”*, PLON, 1956(O).
33. “Alguns doutrinários e críticos literários depois de Moniz Barreto. O Historicismo Moral de Fidelino de Figueiredo”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 24/IV/1956, p. 6. Texto reimpresso in Costa BARRETO, *Estrada Larga. Antologia dos números especiais, relativos a cada lustro, do Suplemento “Cultura e Arte” de O Comércio do Porto*, Vol. I, Porto, Porto Editora, s/d, pp. 505-509.
34. “Alguns doutrinários e críticos literários depois de Moniz Barreto. Psicologismo e A-Historicismo de *Presença*”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 8/V/1956, p. 6. Texto reimpresso in Costa BARRETO, *Estrada Larga. Antologia dos números especiais, relativos a cada lustro, do Suplemento “Cultura e Arte” de O Comércio do Porto*, Vol. I, Porto, Porto Editora, s/d, pp. 510-517.
35. “Filosofia e Sobrerrealismo” [Sobre Ferdinand ALQUIÉ, *Philosophie du Surrealisme*], Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 25/IX/1956, p. 5.
36. “Para um Congresso Nacional de Escritores”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 11/XII/1956, pp. 5-6 (O).
37. “Sentido e não sentido do moderno”, AAVV, *Pentacórnio. Antologia de Inéditos de Autores Portugueses Contemporâneos*, (Org. de FRANÇA, José Augusto), Lisboa, 31/XII/1956, pp. 42-45 e 64 (O) [Montpellier, Novembro de 1956].

1957

38. “Nota a uma apologia de Sampaio Bruno”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 29/I/1957, pp. 5-6. Texto reimpresso in Costa BARRETO, *Estrada Larga. Antologia dos números especiais, relativos a cada lustro, do Suplemento*

“*Cultura e Arte*” de *O Comércio do Porto*, Vol. III, Porto, Porto Editora, s/d, pp. 152-159.

39. “O irrealismo poético ou a poesia como mito”, *Europa*, Março de 1957 (TP).
40. “Ficção e Realidade da Crítica Literária”, Suplemento *Diálogo* de *Diário Ilustrado*, n.º 12 e 19, Lisboa, 6/IV/1957 e 28/V/1957, pp. 17-18 (CS).
41. “A correspondência Pessoa-Simões e o Mito da *Presença*”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 12/VI/1957, pp. 5-6.
42. “Cultura e Realidade Nacional ou uma querela sem sentido”, *O Jornal do Brasil*, número especial organizado por Adolfo Casais Monteiro, 13/VI/1957 (O).
43. “Camus e a morte de Deus”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 26/XI/1957, pp. 5-6. Texto reimpresso como capítulo “A Dialéctica Trágica de Camus ou o Regresso de Ítaca” (H2).
44. “Camus, ou a Verdade ao nível da Peste”, Suplemento *Diálogo* de *Diário Ilustrado*, n.º 43, Lisboa, 10/XII/1957, pp. 17-18.
45. “Camus, ou a Verdade ao nível da Peste-II”, Suplemento *Diálogo* de *Diário Ilustrado*, n.º 44, Lisboa, 17/XII/1957, pp. 17-18. Texto reimpresso como capítulo “A Dialéctica Trágica de Camus ou o Regresso de Ítaca” (H2).

1958

46. “Cartas da Europa e do Brasil. De Paris”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 11/III/1958, p. 6.
47. “Arte Abstracta: Apocalipse ou Anunciação”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 19/IX/1958, p. 5 (EI).

1959

48. “A Nova República deve nascer adulta”, [Escrito sob o pseudónimo CRITICUS após a “derrota” de Humberto Delgado], *Portugal Democrático*, São Paulo, Março 1959(FNE).
49. “Tempo e Poesia”, *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n.º 5/6, Lisboa, Novembro 1959, pp. 86-88 (TP).
50. “A Europa e a Morte”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 8/XII/1959, pp. 5-6 e 12/I/1960, pp. 5-6 (O).

1960

51. “Brasil - Caução do Colonialismo Português”, *Portugal Livre*, 1960 (FNE).
52. “Vergílio Ferreira e a geração da utopia”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 24/V/1960, p. 5 e 26/VI/1960, pp. 5-6 (CS).
53. “Mitologia de Velasquez”, *Gazeta Musical e de todas as artes*, n.º 114-115, Lisboa, Setembro-Outubro 1960, pp. 124-126 (EI).
54. “Recensão crítica a *Um Fernando Pessoa* de Agostinho da Silva”, *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n.º10, Lisboa, Outubro 1960, pp. 68-69. Texto reimpresso com o título “Um extra-ordinário Fernando Pessoa”, in PM, pp. 233-244.
55. “*Presença* ou a contra-revolução do modernismo”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 14/VI/1960, p. 6 e 28/VI/1960, p. 6. Texto reimpresso in Costa BARRETO, *Estrada Larga. Antologia dos números especiais, relativos a cada lustro, do Suplemento “Cultura e Arte” de O Comércio do Porto*, Vol. III, Porto, Porto Editora, s/d, pp. 238-251. [Texto publicado com grave mutilação, tendo a censura suprimido todas as referências a Adolfo Casais Monteiro. No ano seguinte é publicado, já completo, no Brasil: “*Presença* ou a contra-revolução do modernismo português”, *Revista do Livro. Órgão do Instituto Nacional do Livro*, Rio de Janeiro, n.º 23-24,

Julho-Dezembro 1961, pp. 67-81. Quando, anos depois, vier a ser coligido no volume de ensaios *Tempo e Poesia* receberá uma pequena alteração no título: “*Presença ou a contra-revolução do modernismo português?*”(TP)[2 de Dezembro de 1958].

56. “Duas mansardas poéticas - *Notícias do bloqueio e Cadernos do Meio-dia*, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 11/X/1960, pp. 5-6 Texto reimpresso in Costa BARRETO, *Estrada Larga. Antologia dos números especiais, relativos a cada lustro, do Suplemento “Cultura e Arte” de O Comércio do Porto*, Vol. III, Porto, Porto Editora, s/d, pp. 397-402 (TP).
57. “Klee ou a imaginação arquétipa”, *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n.º 11, Lisboa, Dezembro 1960, pp. 10-15 (EI).

1961

58. “A Propósito dos Álbuns Dedicados a Vieira da Silva e a Amadeo”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 28/II/1961, p. 5 (EI).
59. “A propósito de Freyre (Gilberto)”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 11/VII/1961 (O)[Sobre Gilberto FREYRE, *A propósito de Frades*, Edição da Universidade da Bahia].
60. “Um tradicionalismo nietzscheano?”, *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n.º 16, Lisboa, Dezembro 1961, pp. 57-59 (O).

1962

61. “De *Mein Kampf* ao *Tempo do Gueto*, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 9/I/1962, p. 5.
62. “A *Chaga do Lado* da Cultura Portuguesa – Comentário a uma *Nota Desagradável*”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 8/V/1962, pp. 5-6 [Sobre J. RÉGIO, “Nota Desagradável”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 13/III/1962, p. 5].
63. “A *Chaga do Lado* da Cultura Portuguesa – Comentário a uma “Nota Desagradável”. II – O Olhar Estrangeiro como Problema Nosso”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 26/VI/1962, p. 5.
64. “Roberto Nobre e o querido Bergman”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 23/X/1962, p. 6 [Resposta – embora não nomeando Eduardo Lourenço - dada por R. NOBRE, “Bergman Incompreendido”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 11/XII/1962. 1962, p. 6].
65. “Pintura anti-pintura não-pintura ou a Nudez do Rei”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 27/XI/1962, p. 5, 11/XII/1962, pp. 5-6, 26/II/1963, p. 5, e 12/III/1963, p. 5 (EI).

1963

66. “Da verdade prática”, *O Tempo e o Modo*, n.º 6, Lisboa, Junho 1963, pp. 3-6 (CS).
67. “O Romancista e a Cidade”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 12/XI/1963, p. 5 (O).
68. “Da Fé segundo Sören Kierkegaard. À Margem de um Aniversário”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 10/IX/1963, p. 5 [Este texto constituirá, com algumas modificações introduzidas, a primeira parte de “Sören Kierkegaard, espião de Deus (1813-1855). Repetição”, H2].
69. “O itinerário de Vergílio Ferreira”, *O Tempo e o Modo*, n.º 11, Lisboa, Dezembro 1963, pp. 1-5 (CS).

70. “Agustina Bessa-Luís ou o neo-romantismo”, *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n.º 26, Lisboa, Dezembro 1963, pp. 43-52 (CS).

1964

71. “Uma Interpretação Original da Metafísica de Aristóteles (Comentário a uma Obra Notável). I – Do esquecimento de Aristóteles”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 11/VIII/1964, p. 5 [Sobre PIERRE AUBENQUE, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris, P.U.F.].
72. “Do trágico e da tragédia”, *O Tempo e o Modo*, n.º 19, Lisboa, Setembro 1964, pp. 1-5 (CS).
73. “Desconcertante Agustina. A propósito de *Os Quatro Rios*”, *O Tempo e o Modo*, n.º 22, Lisboa, Dezembro 1964, pp. 110-117 (CS).

1965

74. “O itinerário de Vieira da Silva ou da poesia como espaço. A propósito da exposição retrospectiva de Grenoble 1964”, *O Tempo e o Modo*, n.º 24, Lisboa, Fevereiro 1965, pp. 199-209 (EI) [Grenoble, Fevereiro de 1965].
75. “Crítica literária e metodologia”, *O Tempo e o Modo*, n.º 38-39 especial sobre Crítica, Lisboa, Maio-Junho 1965, pp. 563-576 (CS).
76. “A Vida Mitológica de Chaplin segundo J. - A. França”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 11/V/1965, pp. 5-6.
77. “O *Diário* de Torga. Uma empresa singular”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 10/VIII/1965, pp. 5-6.

1966

78. “Uma literatura desenvolta ou os filhos de Álvaro de Campos”, *O Tempo e o Modo*, n.º 42, Lisboa, Outubro 1966, pp. 923-935 (CS).
79. “Depoimento” [Por ocasião da morte de Delfim Santos], *O Tempo e o Modo*, n.º 42, Lisboa, Outubro 1966, pp. 1085-1087 [Nice, Novembro de 1966].
80. “A Epistolografia em Portugal”, *O Tempo e o Modo*, n.º 42, Lisboa, Outubro 1966, pp. 972-975 [Sobre ROCHA, Crabée, *A Epistolografia em Portugal*].

1967

81. (H) *Heterodoxia II*, Coimbra Editora, 1967. 2ª edição Lisboa, Assírio & Alvim, 1987. Inclui os seguintes textos: Segundo Prólogo sobre o Espírito de Heterodoxia (IX-XXXVIII) [9 de Novembro de 1966], Situação do Existencialismo (1-34), A Dialéctica Trágica de Camus ou o Regresso de Ítaca (35-73), Sören Kierkegaard, espião de Deus (1813-1855). Repetição (75-153), Ideologia e Dogmatismo (155-197) [Nice, Março de 1966].
82. “A Linguagem em Questão ou a Filosofia ? Nota à margem do XIII Congresso das Sociedades da Filosofia Francesa”, *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n.º 44, Lisboa, Janeiro 1967, pp. 62-64.
83. “Das Américas como Preocupação (Notas à margem de uma Empresa Temerária)”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 10/I/1967, pp. 12-11 [Sobre CARVALHO, Joaquim Montezuma de, *Panorama das Literaturas das Américas*].
84. “*Deus e o Diabo na Terra do Sol* - Um filme brasileiro excepcional”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 23/V/1967, p. 14 [Sobre filme homónimo de Glauber Rocha].
85. “António Pedro e a teatralidade”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 12/IX/1967, p. 13.

86. “O Livro do Capitão”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 21/XI/1967, p. 14.
87. “Nótula a *Uma Canção de Camões* de Jorge de Sena”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 5/XII/1967, p. 14.

1968

88. (SFPNR) *Sentido e Forma da Poesia neo-realista*, Lisboa, Ulisseia, 1968. Inclui os seguintes textos: Prólogo (pp. 13-23)[Nice, 7 de Novembro], João José Cochofel ou a Poesia da Imanência (25-83), Joaquim Namorado ou a Epopeia Impossível (87-140), Carlos de Oliveira e o Trágico Neo-realista (141-202) e Considerações finais (203-211)[Nice, 23 de Outubro de 1967].
89. “Crítica, obra e tempo”, AAVV, *Situação da Arte. Inquérito junto de artistas e intelectuais portugueses* (Volume organizado por DIONÍSIO, Eduarda, FARIA, Almeida e MATOS, Luís Salgado de), Col. “Estudos e Documentos”, n.º 45, Lisboa, Publicações Europa-América, 1968, pp. 254-260 (CS).
90. “Reacção a uma crítica”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 13/II/1968, p. 13 [Resposta à recensão crítica de Óscar Lopes a *Heterodoxia II*].
91. “José-Augusto França e a Sociologia da Arte em Portugal”, *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n.º 47, Lisboa, Fevereiro 1968, pp. 49-52.
92. “Psicanálise de Portugal. À Margem de *Diálogo em Setembro*”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 9/IV/1968, p. 14 e 23/IV/1968, p. 14 (LS).
93. “Jorge de Sena e o demoníaco”, *O Tempo e o Modo*, n.º 59, Lisboa, Abril 1968, pp. 324-331 Texto reimpresso in AAVV, *Estudos sobre Jorge de Sena*, (Org. de LISBOA, Eugénio), Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, pp. 49-59. (CS).
94. “Do discurso sobre *Deus*”, *O Tempo e o Modo*, Caderno sobre Deus, Lisboa, 1968, pp. 109-112[Nice, Junho de 1968].
95. “A questão do casamento ou o casamento in questão”, *O Tempo e o Modo*, Caderno n.º 2, Lisboa, Junho 1968, pp. 32-62[Nice, 14 de Março de 1968].
96. “Angelismo e poesia. De Eugénio de Andrade a Herberto Helder”, Suplemento “Cultura e Arte” de *O Comércio do Porto*, Porto, 27/VIII/1968, p. 14-13 e 24/IX/1968, p. 14. Texto reimpresso in AAVV, *21 Ensaaios sobre Eugénio de Andrade seguidos de Antologia*, Porto, Editorial Inova Limitada, 1971, com modificações de pormenor e reunido a “O Paraíso sem Mediação” (TP).

1969

97. “Sérgio como mito cultural”, *O Tempo e o Modo*, n.º 69-70, Lisboa, Março-Abril 1969, pp. 250-260 (LS)[Nice, 22 de Março de 1969].
98. “O Pessoa de Sacramento ou O exorcismo da noite”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 27/V/1969, p. 13.
99. “António Ramos Rosa ou o excesso do real”, *Suplemento Literário de Diário de Lisboa*, Lisboa, 11/XII/1969, pp. SL 1-2. Texto reimpresso, com bastantes alterações, in *Colóquio-Letras*, n.º 15, Lisboa, Setembro, 1974.(TP) [Calvi, Abril de 1968 - Nice, Novembro de 1972].

1970

100. “A ausência-Régio”, Suplemento *Artes e Letras* de *Diário de Notícias*, Lisboa, 22/I/1970. Texto reimpresso in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. III, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971, pp. 720-728[24-25 de Dezembro de 1969].

101. “Camões-Actéon (para um reexame da mitologia cultural portuguesa)”, Suplemento *Perspectivas 70* de *O Diário de Coimbra*, Coimbra, 24/III/1970, 20/IV/1970, 20/V/1970 (PM).
102. “Vieira da Silva / Uma poética do Espaço”, *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n.º 58, Lisboa, Abril 1970, pp. 38-40 (EI).
103. “Mauriac ou o Sabor deste Mundo. Evocação”, *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n.º 61, Lisboa, Dezembro, pp. 50-52[Nice, 3 de Setembro de 1970].

1971

104. “A Poesia de Eugénio de Andrade”, AAVV, *21 Ensaios sobre Eugénio de Andrade seguidos de Antologia*, Col. “Civilização Portuguesa”, n.º 10, Porto, Editorial Inova, 1971, pp. 29-62 [Reúne os estudos anteriormente publicados “O Paraíso sem Mediação” e “Angelismo e Poesia”].
105. “Le destin - Antero de Quental. Poésie, Révolution, Sainteté”, texto de conferência em Paris, 19/I/1971 e publicado in AAVV, *Regards sur la Génération Portugaise de 1870*, Série Histórica & Literária, vol. VIII, Paris, Centro Cultural Português da Fundação Calouste Gulbenkian, 1971 (PM).
106. “Objecto sem Pintura e Pintura como objecto”, *Colóquio/Artes*, n.º 2, Lisboa, Abril 1971 (EI).
107. “Depoimento sobre *A personagem mítica na Literatura Portuguesa Contemporânea*”, Suplemento *Literatura & Arte* de *A Capital*, Lisboa, 21/IV/1971, pp. 4-5.
108. “Vitorino Nemésio ou da livre navegação (no mar poético de Deus)”, Suplemento *Literatura & Arte* de *A Capital*, Lisboa, 12/V/1971, pp. 1-6, 19/V/1971, pp. 1-2 e 20/X/1971, p. 5. Texto reimpresso in AAVV, *Críticas Sobre Vitorino Nemésio*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1974 (TP).
109. “Kierkegaard e Pessoa ou a comunicação indirecta”, *Suplemento Literário de Diário de Lisboa*, Lisboa, 12/VIII/1971, pp. SL 1, 6 e 7, Texto reimpresso, com inúmeras alterações, como última parte do artigo homónimo in *FRB* [Hamburgo, Montpellier, 1954-56].
110. “Lamennais ou o profeta sem futuro”, *Suplemento Literário de Diário de Lisboa*, Lisboa, 9/IX/1971, pp. SL 1-2, [Bretanha, Verão de 1970].
111. “Quase Festa em Vallauris”, Suplemento *Literatura e Arte* de *A Capital*, Lisboa, 10/XI/1971, pp. 1 e 8 (EI).

1972

112. “Literatura e interioridade. A propósito de *Peregrinação Interior* de António Alçada Baptista”, *Colóquio-Letras*, n.º 5, Lisboa, Janeiro 1972, pp. 30-36 (CS)[Nice-Arrábida, Julho de 1971].
113. “Camões e o tempo ou a razão oscilante”, conferência no Centro Cultural Português de Paris (Fondation Gulbenkian), 6/III/1972 e publicado in AAVV, *Visages de Luís de Camões*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 109-124. Texto reimpresso in LOURENÇO, Eduardo, MOURA, Vasco Graça, *Camões 1525-1580*, Bordéus, L'Escampette Éditions, col. Essai & Découverte, 1994 (PM).
114. “Camões no Presente”, Suplemento *Literatura e Arte* de *A Capital*, Lisboa, 3/V/1972 (LS).

115. “Reflexo num Espelho Ausente. Sobre a Pintura de Noronha da Costa”, *Colóquio/Artes*, n.º 8, Lisboa, Julho 1972, pp. 47-55(EI).
116. “Camões e a visão neoplatónica do Mundo”, comunicação na I Reunião Internacional de Camonistas, Lisboa 15-18/XI/1972. Publicado in *Actas da I Reunião Internacional de Camonistas*, Lisboa, 1973, pp. 228-243 (PM).
117. “A Morte do Adolescente. Evocação de Casais Monteiro”, *Suplemento Literatura e Arte de A Capital*, Lisboa, 29/XI/1972, p. 3[Nice, 11 de Novembro de 1972].
118. “A Imagem Teofiliana de Camões”, *Suplemento Literário de Diário de Lisboa*, Lisboa, 30/XI/1972, pp. SL 3-7 (LS).

1973

119. (PR) *Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente*, Porto, Inova, 1973 [Luchon-Nice, Agosto-Setembro de 1973].
120. “As confissões incompletas ou a religião de Régio”, *Colóquio-Letras*, n.º 11, Lisboa, Janeiro 1973, pp. 20-27(CS).
121. “Da poética para a poesia de Fernando Pessoa (A propósito da *Teoria Poética de Fernando Pessoa* de Georg Rudolf Lind)”, *Colóquio-Letras*, n.º 13, Lisboa, Maio 1973, pp. 66-69[Nice, 24 de Outubro de 1972].
122. “Nova tematização do acto crítico. (A propósito do *O Reino Flutuante*)”, *Colóquio-Letras*, n.º 16, Lisboa, Novembro 1973, pp. 69-73(CS)[Dinard, 14 de Julho de 1973].

1974

123. (TP) *Tempo e Poesia*, Porto, Editorial Inova, 1974 Col. Civilização Portuguesa. Inclui os seguintes textos: Prefácio. Crítica e Metacrítica. Balizas para um itinerário sem elas (pp. 9-28[Nice, Março de 1969-Março de 1973]). POÉTICA MÍTICA (29-81): Esfinge ou a Poesia (31-38), Tempo e Poesia (39-46), «Orfeu» ou a Poesia como Realidade (47-67), O Irrealismo Poético ou a Poesia como Mito (69-81). A IMAGEM NO TAPETE (83-274): O Desespero Humanista de Miguel Torga e o das Novas Gerações (75-123), Duas Mansardas Poéticas. Notícias do Bloqueio e Cadernos do Meio-Dia (125-131), Eugénio de Andrade ou o Paraíso sem Mediação (133-148), Angelismo e Poesia (149-163), «Presença» ou a Contra-Revolução do Modernismo Português? (165-194), Vitorino Nemésio ou da Livre Navegação (No Mar Poético de Deus) (195-202), Dialéctica Mítica da nossa Modernidade (203-223)[Nice, 20 de Setembro de 1971], Poética e Poesia de Ramos Rosa ou o Excesso do Real (225-274), Notas (277-297). 2ª edição, com nova paginação em 1987, Relógio d'Água Editores, Col. À Volta da Literatura e com a supressão da Nota n.º 3 da primeira edição.
124. “O Pintor e a Máscara”, *Colóquio/Artes*, n.º 16, Lisboa, Fevereiro 1974, pp. 14-17 (EI).
125. “Jorge Guillén ou uma outra (e mesma) Espanha”, *Colóquio-Letras*, n.º 18, Março 1974, pp. 13-19[Nice-Dinard, Verão de 1973].
126. “O Desvairo Criador de Ruben A. Sobre *Silêncio para 4*”, *Expresso*, Lisboa, 13/IV/1974, p. 23. Texto reimpresso como prefácio in A, Ruben, *Silêncio para 4*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990, Col. “Obras de Ruben A, n.º 3, 2º ed. [Vence, Março de 1974].
127. “Os portugueses como metáfora de escravidão e humanidade (psicanálise indirecta). Texto de Eduardo Lourenço que o “expresso” não pôde publicar em Novembro de 1973”, *Expresso*, Lisboa, 4/V/1974, p. 31 [Texto impresso com a respectiva rasura efectuada pela Comissão de Lisboa de Censura, com a seguida nota: “Exame Prévio : Proibido”].

128. “Estado e Cultura. Para uma teoria democrática das relações entre o poder político e o poder cultural”, *Expresso*, Lisboa, 18/V/1974, p. 10.
129. “Estado e Cultura. Para uma teoria democrática das relações entre o poder político e o poder cultural” (2ª parte), *Expresso*, Lisboa, 13/VII/1974, p. 10.
130. “Prefácio provisório para um futuro guia do eleitor português”, *Expresso*, Lisboa, 27/VII/1974, p. 10.
131. “Carta Aberta ao Português que ainda não foi a Belém”, *Diário de Lisboa*, Lisboa, 11/V/1974 (FNE).
132. “Quantas Políticas Africanas Temos Nós?”, *Diário de Lisboa*, Lisboa, 23/VII/1974 (FNE)[Vence, 20 de Junho de 1974].
133. “O «Waterloo» da Igreja Portuguesa”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 17/VIII/1974 (FNE)[Lisboa, 25 de Julho de 1975].
134. “Liberdade de escrita. Apelo com resposta”, *Suplemento Literário de Expresso*, Lisboa, 7/XII/1974, p. I[Este texto foi igualmente subscrito por José Augusto Seabra, Liberto Cruz, José Augusto França, João Palma-Ferreira, Fernando Echevarria, Vergílio Ferreira, José Sasportes].

1975

135. (MP) *Os Militares e o Poder*, Lisboa, Arcádia, 1975. Inclui os seguintes textos: Simples advertência (pp. 9-13)[Vence, 17 de Agosto de 1975]. NO ANTIGO REGIME: O Exército ou a Cortina da Ordem (17-75), DEPOIS DO 25 ABRIL (77-155): O Movimento das Forças Armadas e as Sereias (79-95), Uma Reportagem da “Nouvelle Critique” e nós (97-106), Socialismo crítico ou Ditadura. À margem de um Portugal nu (107-118), Pensar o M.F.A.(119-138), A Africanização (139-149), Os Militares e a Cultura ou o Complexo de Apeles (151-155). Epílogo (provisório). O Fim do Mito - M.F.A. (159-168)[Vence, 17 de Agosto de 1975].
136. “O Movimento das Forças Armadas e as Sereias”, *Expresso*, Lisboa, 11/I/1975 (MP).
137. “Uma Reportagem da *Nouvelle Critique* e nós”, *Expresso*, Lisboa, 25/I/1975 (MP).
138. “Da Literatura como Interpretação de Portugal”, conferência realizada na Fundação Calouste Gulbenkian em Lisboa, 5/II/1975, no âmbito do curso sobre “Modernismo”, promovido pela Universidade Nova de Lisboa (LS).
139. “Apelo à abertura possível [À margem do Congresso Nacional de Escritores]”, *Suplemento Literário de Expresso*, Lisboa, 22/II/1975, p. I.
140. “Crítica textual e morte do texto”, Comunicação no 1º Congresso de Escritores Portugueses, Lisboa, Março 1975.(CS)[Vence, 7 de Março de 1975].
141. “Da criação como crítica à crítica como criação”, Comunicação no 2º Colóquio da Associação Internacional dos Críticos, Lisboa, 30/III-2/IV/1975. Actas publicadas pela Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977, com o texto em língua francesa com o título “De la Création comme Critique à la Critique comme Création” pp. 175-177 (CS).
142. “Resposta ao Inquérito *Que pensa das relações entre os conceitos de vanguarda ideológica e vanguarda literária à luz da experiência actual ?*”, *Colóquio-Letras*, n.º 23, Lisboa, Janeiro 1975, pp. 7-26.
143. “Socialismo crítico ou Ditadura. À margem de um Portugal nu”, *Expresso*, Lisboa, 3/V/1975, p. 10 (MP).

144. “Merecer a Vitória e o Nome”, *Portugal Socialista*, Lisboa, 9/V/1975 (FNE)[Vence, 27 de Abril de 1975].
145. “Resposta ao Inquérito *O Significado histórico do Orpheu*”, *Colóquio-Letras*, n.º 26, Lisboa, Junho 1975, pp. 8-9.
146. “Pensar o M.F.A”, *Expresso*, Lisboa, 7/VI/1975, p. 10 (MP).
147. “Socialismo Impuro. Carta aberta a Eduardo Prado Coelho”, *Jornal Novo*, Lisboa, 26/VII/1975 (FNE)[Setúbal, 23 de Julho de 1975].
148. “A Africanização”, *Expresso*, Lisboa, 2/VIII/1975 (MP).
149. “Lembranças de Bernanos para o Arcebispo de Braga”, *Jornal Novo*, Lisboa, 16/VIII/1975 (FNE).
150. “I Post Scriptum para Eduardo Prado Coelho”, *Jornal Novo*, Lisboa, 20/VIII/1975 (FNE). Texto reimpresso in OLIVEIRA, César, LOURENÇO, Eduardo e COELHO, Eduardo Prado, *A Crise da Revolução*, Lisboa, Iniciativas Editoriais, s/d (CR).
151. “II Post Scriptum para Eduardo Prado Coelho”, *Jornal Novo*, Lisboa, 21/VIII/1975 (FNE) (CR)[Vence, 19 de Agosto de 1975].
152. “Os Militares e a Cultura ou o Complexo de Apeles”, *Jornal Novo*, Lisboa, 30/VIII/1975 (MP).
153. “O Camarada Vasco”, *Jornal Novo*, Lisboa, 4/IX/1975 (FNE)[Dinard, 29 de Agosto de 1975].
154. “O(s) Centurião(ões)”, *A Luta*, Lisboa, 15/X/1975 (FNE).
155. “Retrato (póstumo) do nosso colonialismo inocente I”, *Crítério. Revista Mensal de Cultura*, n.º 2, Lisboa, Dezembro 1975, pp. 8-11, 63 (SACN).
156. “Cruz Filipe ou o Tempo Imaginário”, *Colóquio/Artes*, n.º 25, Lisboa, Dezembro 1975, pp. 27-32 (EI).
157. “Pessoa ou a realidade como ficção”, *A Luta*, Lisboa, 3/XII/1975 (PM).
158. “Confiança na Revolução”, [texto telefonado], *Jornal Novo*, Lisboa, 3/XII/1975 (FNE) (CR)[Vence, 1 de Dezembro de 1975].
159. “O Fim do Circo?”, *Jornal Novo*, Lisboa, 5/XII/1975 (FNE) (CR).
160. “O Nu do Século XX ou Morte sem Transfiguração”, AAVV, *O Nu e a Pintura*, Estúdios Cor, Dezembro 1975 (EI).
161. “Fernando Pessoa ou o estrangeiro absoluto”, Suplemento especial por ocasião dos 40 anos da morte de Fernando Pessoa de *Expresso*, Lisboa, 6/XII/1975, p. IV (PM)[Vence, 21 de Novembro de 1975].

1976

162. (SACN) *Situação Africana e Consciência Nacional*, Amadora, Génese, Cadernos Crítério 2, Publicações Génese, 1976. Inclui os seguintes textos: Prólogo (pp. 7-18), Retrato (póstumo) do nosso colonialismo inocente I (19-31), Retrato (póstumo) do nosso colonialismo inocente II (33-50).
163. (FNE) *O Fascismo Nunca Existiu*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1976. Inclui os seguintes textos: Necessária e inútil justificação (pp. 9-13)[Vence, 18 de Junho de 1976], A nova república deve nascer adulta (15-35), Brasil – Caução do colonialismo português (37-49), Contribuição para um «debate difícil» (51-69). [Trata-se de um texto que foi “enviado para pessoa amiga em vésperas das eleições de 1969 e não

publicado”. Anos mais tarde, Serafim Ferreira esclarece que se tratou de “um documento em forma de ‘manifesto’ que, por sugestão e redacção de Eduardo Lourenço, circulou restritamente”. Desse círculo restrito fez também parte o poeta Raul de Carvalho. Cf. FERREIRA, Serafim, *Raul de Carvalho. Entre o Silêncio e a Solidão*, Porto, Campo das Letras, 1995, Col. “Campo da Literatura/Ensaio”, n.º 4, pp. 111-112.] [Nice, 1 de Outubro de 1969]. DEPOIS DO 25 DE ABRIL (73-248): Carta Aberta ao Português que ainda não foi a Belém (73-75), Quantas políticas africanas temos nós? (77-89), O «Waterloo» da Igreja Portuguesa (91-95), «Requiem» por um Império que nunca existiu (97-115)[Vence, 15 de Setembro de 1975. O autor esclarece, em nota de rodapé, que se trata de um artigo que «não chegou a ser publicado por conselho amigo. Uma versão “atenuada deste texto saiu mais tarde no *Expresso* (Outubro de 1975?)»], Merecer a Vitória e o Nome (117-120), Socialismo Impuro (121-127), I Post Scriptum para Eduardo Prado Coelho (129-138), II Post Scriptum para Eduardo Prado Coelho (139-144), Lembranças de Bernanos para o Arcebispo de Braga (145-148), O «Camarada Vasco» (149-156), O(s) Centurião (ões) (157-158), O Fim do Circo (159-165), Confiança na Revolução (167-169), Bonaportismo(s) ou Chile Morno (171-175), O Fascismo Nunca Existiu (177-183), Apelo ao(s) Retornado(s) (185-191), Simplesmente magistral (193-199), O Socialismo à Sombra de Hamlet? (201-207), A tentação ou a Busca de um Carmona democrático (209-215), Para uma presidência civil (217-221), Caução estrangeira e dignidade Nacional (223-227), Do Fascismo que «nunca existiu» (229-239) e Ressentimento e Colonização ou o Complexo de Caliban (241-248).

164. “Retrato (póstumo) do nosso colonialismo inocente II”, *Critério. Revista Mensal de Cultura*, n.º 3, Lisboa, Janeiro 1976, pp. 5-10 (SACN).
165. “Bonaportismo(s) ou Chile Morno?”, *Jornal Novo*, Lisboa, 8/I/1976, p. 3 (FNE)[Beuil, 31 de Dezembro de 1975].
166. “O Fascismo nunca existiu”, *Jornal Novo*, Lisboa, finais de Janeiro 1976 (FNE)[Vence, 25 de Janeiro de 1975].
167. “Apelo ao(s) retornado(s)”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 27/II/1976 (FNE)[Vence, 20 de Fevereiro de 1976].
168. “Simplesmente Magistral”, *O Jornal*, Lisboa, 27/II/1976, p. 14 (FNE) [Vence, 15 de Fevereiro de 1976].
169. “A Tentação ou a Busca de um Carmona Democrático”, *Diário Popular*, Lisboa, princípios de Março 1976 (FNE)[Vence, 25 de Fevereiro de 1976].
170. “Do Romantismo como mito e os mitos do Romantismo”, *Colóquio-Letras*, n.º 30, Lisboa, Março 1976, pp. 5-12 [Vence, 31 de Janeiro de 1976].
171. “O Socialismo à Sombra de Hamlet”, *Expresso*, Lisboa, 6/III/1976 (FNE)[Vence, 9 de Fevereiro de 1976].
172. “Para uma Presidência Civil”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 13/III/1976 (FNE)[Vence, 5 de Março de 1976].
173. “Caução Estrangeira e Dignidade Nacional”, *Diário Popular*, Lisboa, 26/III/1976 (FNE).
174. “O Socialismo ou o Complexo de Marx”, *Opção*, n.º 1, 29/IV/1976, p. 25 e n.º 2, 6/V/1976 p. 25 (CM).
175. “Ressentimento e Colonização ou o complexo de Caliban”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 4/V/1976 (FNE)[Lisboa, 1 de Maio de 1976].

176. “Do fascismo que *nunca existiu*”, *O Jornal*, Lisboa, 9/IV/1976, pp. 12-13 (FNE)[Vence, 25 de Fevereiro de 1976].
177. “Socialismo e Ética”, *Opção*, n.º 3, Lisboa, 13/V/1976, p. 23 (CM).
178. “Retratos de família”, *Opção*, n.º 5, Lisboa, 27/V/1976, p. 28
179. “Dissimetria(s)”, *Opção*, n.º 6, Lisboa, 4/VI/1976, p. 25 (CM).
180. “As duas lógicas”, *Opção*, n.º 7, Lisboa, 10/VI/1976, p. 30 (CM).
181. “O retrato de um político” [Sobre livro-entrevista a Mário Soares por Dominique Pouchin], *Opção*, n.º 8, Lisboa, 17/VI/1976, p. 52.
182. “O Fim da Demagogia?”, *Opção*, n.º 9, Lisboa, 24/VI/1976, p. 27 (CM).
183. “Repensar a Lusofonia”, *Opção*, n.º 10, Lisboa, 1/VII/1976, p. 25 (CM).
184. “As Legiões de Otelo”, *Opção*, n.º 12,, Lisboa, 17/VI/1976, p. 37.
185. “Coroação”, *Opção*, n.º 13, Lisboa, 22/VII/1976, p. 37 (CM).
186. “Sensibilidade Socialista”, *Opção*, n.º 14, Lisboa, 29/VII/1976, p. 23 (CM).
187. “Por um projecto cultural de Esquerda (1)”, *O Jornal*, Lisboa, 30/VII/1976, pp. 14-15.
188. “Por um projecto cultural de Esquerda (conclusão)”, *O Jornal*, Lisboa, 6/VIII/1976, p. 13.
189. “Oliveira Martins, Patrono do PPD”, *Opção*, n.º 16, Lisboa, 12/VIII/1976, p. 29 (CM)[Dinard, 28 de Julho de 1976].
190. “Diálogo entre de Gaulle e Sottomayor Cardia”, *O Jornal*, Lisboa, 13/VIII/1976, pp. 14-15(CM).
191. “A Coerência da Direita”, *Opção*, n.º 17, Lisboa, 19/VIII/1976, p. 27 (CM).
192. “Escrita e Doença na Obra de Fernando Namora”, *O Jornal*, Lisboa, 27/VIII/1976, pp.14-15. Texto reimpresso in NAMORA, Fernando, *Retalhos da Vida de um Médico*, II série, Lisboa, Livraria Bertrand, 1976 (7ªed.), pp. 9-23[Vence, 27 de Agosto de 1974].
193. “Dialéctica Mítica da Poesia Moderna Portuguesa”, *Nova Magazine de Poesia e Desenho*, n.º 2, Lisboa, edição do *Jornal do Fundão* (Org. de PAULOURO, António, SENA, António e HÉLDER, Herberto), Outono 1976 pp. 44-51.
194. “Fim do Desafio Português”, *Le Monde Diplomatique*, Outubro 1976 (CM).
195. “Romance e História”, *Opção*, n.º 26, Lisboa, 21/X/1976, p. 26 [Nice, 7 de Outubro de 1976].
196. “Socialismo e Marxismo”, *Opção*, n.º 27, Lisboa, 28/X/1976, p. 24 (CM).
197. “A Divina Surpresa”, *Opção*, n.º 29, Lisboa, 11/XI/1976, p. 29 (CM).
198. “O Melo-Antunismo”, *Opção*, n.º 30, Lisboa, 18/XI/1976, p. 33 (CM)[Vence, 11 de Novembro de 1976].
199. “Consolação”, *Opção*, n.º 32, Lisboa, 2/XII/1976, pp. 52-53 (CM)[Vence, 17 de Novembro de 1976].
200. “Malraux ou o antideestino”, *Opção*, n.º 33, Lisboa, 16/XII/1976, p.33.
201. “Euro-Socialismo”, *Opção*, n.º 34, Lisboa, 16/XII/1976, p. 26 (CM).
- 1977
202. “Poética Política”, *Opção*, n.º 37, Lisboa, 6/I/1977, p. 27 (CM)[Vence, 23 de Dezembro de 1976].
203. “Cultura e oposição”, *Opção*, n.º 38, Lisboa, 13/I/1977, p. 27 (CM)[Vence, 6 de Janeiro de 1977].
204. “Instabilidade Estruturada”, *Diário Popular*, Lisboa, 19/I/1977 (CM).

205. “Certidão de óbito ou sob o signo do escorpião”, *Opção*, n.º 39, Lisboa, 20/I/1977, p. 26 (CM)[Vence, 9 de Janeiro de 1977].
206. “(In)dependência Nacional”, *Opção*, n.º 42, Lisboa, 10/II/1977, p. 31 (CM).
207. “A Nova Direita”, *Diário Popular*, Lisboa, 14/II/1977 (CM).
208. “Tempestade num copo sem água”, *Opção*, n.º 44, Lisboa, 22/II/1977, pp. 30-31.
209. “Destino nacional”, *Opção*, n.º 46, Lisboa, 10/III/1977 pp. 26-27[Vence, 2 de Março de 1977].
210. “Homem da Moca”, *Diário Popular*, Lisboa, 22/III/1977 (CM).
211. “As Caçarolas Chilenas do Novo Anticomunismo”, *Opção*, n.º 48, Lisboa, 24/III/1977, pp. 24-25 (CM)[Vence, 7 de Março de 1977].
212. “Magistral”, *Opção*, n.º 49, Lisboa, 31/III/1977, pp. 20-21 (CM)[Vence, 16 de Março de 1977].
213. “Choverá também em Lisboa?”, *Opção*, n.º 50, Lisboa, 7/IV/1977, pp. 22-23 (CM).
214. “Restauração”, *Opção*, n.º 53, Lisboa, 28/IV/1977, p. 24.
215. “A Lógica do Anticomunismo”, *Diário Popular*, Lisboa, 11/V/1977 (CM).
216. “Socialismo em miséria ou miséria do socialismo”, *Opção*, Lisboa, n.º 55, 12/V/1977 (CM)[Vence, 3 de Maio de 1977].
217. “A Figura Presidencial”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 20/V/1977 (CM).
218. “A Batalha Sindical”, *Diário Popular*, Lisboa, 24/V/1977 (CM).
219. “Do Socialismo como Convergência”, *Opção*, n.º 61, Lisboa, 23/VI/1977, p. 18 (CM).
220. “O neo-marcelismo”, *Opção*, n.º 64, Lisboa, 14/VII/1977, p. 27.
221. “Triunfo da Social-Democracia”, *Opção*, n.º 67, Lisboa, 4/VIII/1977, pp. 24-25 [S. Pedro, 23 de Julho de 1977] (CM).
222. “O estilo do Senhor Almirante”, *Opção*, n.º 68, Lisboa, 11/VIII/1977, p. 20 [S. Pedro, 1 de Agosto de 1977].
223. “Presencismo(s)”, Suplemento *Letras & Artes de O Diário Popular*, Lisboa, 8/IX/1977, p. 1[S. Pedro do Rio Seco, 31 de Julho de 1977].
224. “A não-resposta”, *Opção*, n.º 72, Lisboa, 8/IX/1977, p. 17 [Vence, 30 de Agosto de 1977].
225. “Socialismo e Nova Filosofia”, *Opção*, n.º 74, Lisboa, 22/IX/1977, pp. 54-55 [Vence, 12 de Setembro de 1977](CM).
226. “Socialismo e Nova Filosofia” – Um filho de Camus, *Opção*, n.º 75, Lisboa, 29/IX/1977, pp. 48-49 (CM).
227. “Herculano ou o amor das oliveiras”, *Opção*, n.º 75, Lisboa, 29/IX/1977, pp. 50-52.
228. “Walt Whitman e Pessoa”, *Quaderni Portoghesi*, n.º 2, Pisa, Giardini Editori, Outono 1977, pp. 155-184 (PM).
229. “Marxismo e religião”, *Opção*, n.º 79, Lisboa, 27/X/1977, p. 42.
230. “Autor do Texto ou da Neutralização do Presidente”, *Opção*, n.º 82, Lisboa, 17/XI/1977, pp. 26-27 (CM).
231. “Audácia de Sá Carneiro ou Fraqueza da Revolução?”, *Diário Popular*, Lisboa, p. 3, 18/XI (CM) [Vence, 11 de Novembro de 1977].
232. “Obrigado a Sá Carneiro”, *Opção*, n.º 83, Lisboa, 24/XI/1977, p. 32 (CM).
233. “Ultimatum ou as Forças Caudinas da esquerda”, *Diário Popular*, Lisboa, 6/XII/1977 (CM).
234. “A Revolução à Deriva”, *Opção*, n.º 86, Lisboa, 15/XII/1977, p. 38 (CM)[28 de Novembro de 1977].

235. “A Miragem Presidencial”, *Diário Popular*, Lisboa, 21/XII/1977 (CM).
 236. “Bizâncio. Turcos à vista na Barra do Tejo”, *Opção*, n.º 87, Lisboa, 22/XII/1977 (CM)[Vence, 6 de Dezembro de 1977 com apêndice datado de 15/XII/1977].

1978

237. (LS) *O Labirinto da Saudade*, Col. “Participar”, n.º 10, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1978. Inclui os seguintes textos: Breve esclarecimento (13-18)[Vence, 25 de Abril de 1978], Psicanálise Mítica do Destino Português (19-68), Repensar Portugal (69-83), Da Literatura como Interpretação de Portugal (85-126), A Emigração como Mito e os Mitos da Emigração (127-137), Somos um Povo de Pobres com Mentalidade de Ricos (139-148), A Imagem Teofiliana de Camões (149-162), Camões No Presente (163-173), Sérgio como Mito Cultural (175-191) e Psicanálise de Portugal (193-201).
 238. “A conversação crítica de Vitorino Nemésio”, *Revista da Faculdade de Letras de Lisboa*, número de homenagem a Vitorino Nemésio, Lisboa, 1978, p. 41-44 (CS)[Vence, 13 de Dezembro de 1978].
 239. “Considerações à margem de uma Democracia Hipotética”, *Opção*, n.º 89, Lisboa, 5/I/1978 (CM)[Vence, 27 de Dezembro de 1977].
 240. “Para uma Formação Socialista de um tipo novo”, *Diário Popular*, Lisboa, 23/I/1978 (CM).
 241. “Revisitação de Klee”, *Colóquio/Artes* n.º 36, Lisboa, Março 1978 (EI).
 242. “Repensar Portugal”, *Abril*, n.º 2, Março 1978 (LS).
 243. “Cristãos-marxistas? E porque não marxistas-cristãos?”, *Opção*, n.º 97, Lisboa, 2/III/1978, pp. 29-32.
 244. “Última crónica”, *Opção*, n.º 99, Lisboa, 16/III/1978, pp. 26-27.
 245. “Esclarecimento de Eduardo Lourenço”, *Opção*, n.º 99, Lisboa, 16/III/1978, pp. 58-59.
 246. “Psicanálise Mítica do Destino Português”, *Raiz e Utopia*, n.º 5/6, Lisboa, Primavera-Verão 1978, pp. 4-14 [S. Pedro], Verão de 77 – Vence, Primavera de 78].
 247. “Contra o Previsível Post-Scriptum,” seguido de anotações de João Bénard da Costa e de António José Saraiva”, *Raiz e Utopia*, n.º 5/6, Lisboa, Primavera-Verão 1978, pp. 14-23[Montmorency, 17 de Julho de 1978].
 248. “Os Idos de Março da Esquerda ou a Vitória do Presidencialismo”, *Diário Popular*, Lisboa, 29/III/1978 (CM).
 249. “Considerações sobre o Proto-Pessoa (Do tempo da morte à morte do tempo)”, Comunicação no I Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos, Porto, 3-5/IV/1978. *Actas*, Brasília Editora, 1979 (PM)[Vence, 21 de Março de 1978].
 250. “Reinventar a Revolução”, Suplemento dedicado a Quarto aniversário do 25 de Abril de *Diário Popular*, Lisboa, 24/IV/1978, pp. II-III (CM)[Vence, 17 de Abril de 1978].
 251. “Revolução Abortada – ou Impossível?”, *Abril*, n.º 4, Maio 1978 (CM). [Trata-se de um texto originariamente redigido para a revista *Esprit*, com o título “Révolution avortée ou impossible”, mas que só irá ser publicado em Janeiro de 1979, no n.º 1 dessa revista francesa, pp. 26-32] [Vence, 11 de Março de 1978].
 252. “Ultimatum Branco ou o Tonel do Optimismo”, *Diário Popular*, Lisboa, 23/V/1978 (CM).
 253. “La poésie de Pessoa entre 1910 et 1914 ou le creuset de l’hétéronysme”, *Persona*, n.º 2, Porto, Julho 1978, pp. 9-26.

254. “Ultimato ao Presidente e a Crise da esquerda Portuguesa”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 31/VII/1978 (CM).
255. “Fim do Presidencialismo”, *Diário Popular*, Lisboa, 1/VIII/1978 (CM).
256. “Absurda Guerrilha”, *Diário Popular*, Lisboa, 3/VIII/1978 (CM).
257. “Nós e o canto camoniano”, *Opção*, n.º 111, Lisboa, 8/VIII/1978, pp. 32-33.
258. “Um ‘Watergate’ imaginário ou a vingança dos ‘sicilianos’”, 2.º Caderno *Análise Política* de *Diário de Notícias*, Lisboa, 25/VIII/1978, pp. 18-19 [Luchon, 17 de Agosto de 1978].
259. “Pigmalião do Presidente ou o Fundo do Problema”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 28/VIII/1978 (CM).
260. “Uma demolição em regra do Presidente”, *Diário Popular*, Lisboa, 6/IX (CM).
261. “A Tripolarização segundo A. Reis ou a Conversão da Direita ao Socialismo”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 9/IX/1978 (CM).
262. “A bi e a tri. Eduardo Lourenço contesta as polarizações de Amaro da Costa, Sá Carneiro e António Reis”, *Opção*, n.º 127, Lisboa, 29/IX/1978, pp. 32-37.
263. Notas à margem da Crise Geral do Socialismo, *Diário Popular*, 29/XI, 7/XII e 11/XII/1978 (CM).

1979

264. (CM) *O Complexo de Marx. Ou o Fim do Desafio Português*, Col. “Participar”, n.º 13, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1979. Inclui os seguintes textos: Prólogo político sem política (pp. III-VII) [Vence, 11 de Março de 1979], O Socialismo ou o Complexo de Marx (9-13), Socialismo e Ética (14-16), Dissimetria(s) (17-19), As duas lógicas (20-22), O Fim da Demagogia (23-25), Repensar a Lusofonia (26-28), Coroação (29-31), Sensibilidade Socialista (32-34), Oliveira Martins patrono do PPD (35-37), Diálogo entre De Gaulle e Sottomayor Cardia (38-42), A coerência da Direita (43-45), O Fim do desafio português (46-52), Socialismo e Marxismo (53-55), A divina surpresa (56-58), O «melo-antunismo» (59-61), Consolação (62-65), O Euro-socialismo (66-68), Poética política (69-71), Instabilidade estruturada (72-76), (In)dependência nacional (77-79), A Nova Direita (80-82), O «Homem da Moca» (83-88), As caçarolas chilenas do novo anticomunismo (89-92), Magistral (93-96), Choverá também em Lisboa? (97-100), A lógica do anticomunismo (101-103), Socialismo da miséria ou miséria do socialismo (104-107), A figura presidencial (108-114), A batalha sindical (115-119), Do socialismo como convergência (120-122), O triunfo da social-democracia (123-126), Socialismo e «nova filosofia» (127-134), «O autor do texto» ou da neutralização do Presidente (135-138), Audácia de Sá Carneiro ou fraqueza da Revolução (139-143), Obrigado Sá Carneiro (144-146), O «ultimatum» ou as forças caudinas da esquerda (147-150), A revolução à deriva (151-153), A miragem presidencial (154-159), Bizâncio - Turcos à vista na barra do Tejo (160-163), Considerações à margem de uma democracia hipotética (164-169), Para uma formação socialista de um tipo novo (170-175), os «idos de março» da esquerda ou a vitória do presidencialismo (176-179), Reinventar a revolução (180-184), revolução abortada – ou impossível (185-192), O «ultimatum» branco ou o tonel do optimismo (193-198), O ultimato ao Presidente e a crise da esquerda portuguesa (199-206), O fim do presidencialismo? (207-211), O pigmalião do Presidente ou o fundo do problema (217-223), Uma demolição em regra do Presidente (224-230), A tripolarização segundo A. Reis ou a conversão da direita ao «socialismo» (231-238) e Notas à margem da crise geral do socialismo (239-263).

265. “Antero ou o socialismo como utopia”, conferência no colóquio “Utopie et Socialisme au XIXème siècle en Portugal”, Paris, 10-13/I/1979. Publicado in *O Jornal*, 8/II/1980, p. 10 e in *Actas do Colóquio “Utopie et Socialisme au XIX ème siècle en Portugal”*, Paris, 1982 (PM) (ANI).
266. “Mitografia do Ausente”, *Colóquio/Artes*, n.º40, Lisboa, Março 1979(ED).
267. “Nemésio, clown de Deus – glosa lírica a *Limite de Idade*”, *Colóquio-Letras*, n.º48, Lisboa, Março 1979, pp. 16-22[Vence, 19 de Janeiro de 1979].
268. “Camões 80”, *Expresso*, 2º caderno, Lisboa, Março 1979(PM)[Vence, 29 de Fevereiro de 1979?].
269. “A demissão”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 23/III/1979. Texto reimpresso in AAVV, (Org. de GAGO, José Carlos Serras), *Os Anos do Século. Poder Político e Comunicação Social*, Lisboa, Sindicato da Actividade Cinematográfica, s/d, pp. 133-140[Vence, 11 de Março de 1979].
270. “O infinito Pessoa”, conferência na Faculdade de Letras da Universidade de Roma, Abril, e no mesmo ano no King’s Colledge em Londres (PM)[Beuil, 18 de Abril de 1979].
271. “O triunfo do recalçado ou a morte do olhar ocidental como olhar absoluto da História”, *Expresso*, 22/XII/1979 (ED)[Vence, 8 de Dezembro de 1979].
272. “O nosso 2 de Dezembro”, *O Jornal*, Lisboa, 14/XII/1979, p. 10.
273. “A não-esquerda e o destino do socialismo”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 21/XII/1979, 2º Caderno/Análise Política, pp. 17-18 [Vence, 8 de Dezembro de 1979].
- 1980
274. “Con-texto cultural e novo texto português”, *Cadernos de Literatura*, n.º 5, Coimbra, Centro de Estudos Portugueses da Universidade de Coimbra, 1980, pp. 70-74 (CS)[S. Pedro, 24 de Julho de 1979].
275. “O século de Camões”, *Jornal do Fundão*, Fundão, 21/I/1980 (PM)[Vence, 12 de Janeiro de 1980].
276. “Os avisos do destino”, *Portugal Hoje*, Lisboa, 4/II/1980, p. 5.
277. “Retratos de Camões – 1”, *Expresso*, Lisboa, 8/III/1980, p. 22[Vence, 29 de Fevereiro de 1979].
278. “Maria de Lourdes Pintasilgo: uma cristã na política e a política cristã”, *O Jornal*, Lisboa, 16/V/1980, pp. 10-11. Texto reimpresso como prefácio de PINTASILGO, Maria de Lourdes, *Sulcos do nosso querer comum*, Porto, Edições Afrontamento, 1980, pp. 9-18[Vence, Páscoa de 1980].
279. “Sartre, um homem como liberdade”, *Expresso*, Lisboa, 19/IV/1980, p. 13-R.
280. “Camões e Góngora”, *Colóquio-Letras*, n.º 55, Lisboa, Maio 1980, pp. 7-13(PM)[Vence, 29 de Março de 1980].
281. “Destino nacional e socialismo”, *O Jornal*, Lisboa, 4/VI/1980, p. 8.
282. “Camões ou a nossa alma”, discurso proferido em Leiria, 10/VI/1980, publicado pela Secretaria de Estado da Comunicação Social, Ed. da Direcção Geral da Divulgação, Junho de 1981 e in AAVV, *Camões e a Identidade Nacional*, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, pp. 99-107. (PM)[Vence – Lisboa, 10 de Junho de 1980].
283. “Do socialismo como esperança”, *O Jornal*, Lisboa, 20/VI/1980, p. 30. [2ª parte de “Destino nacional e socialismo”, *O Jornal*, 4/VI][Novembro, 1979].

284. “Camões diferente”, *Suplemento Expresso/Camões de Expresso*, 21/VI/1980, pp. I-II (PM)[Lisboa, 15 de Junho de 1980].
285. “Pessoa e Camões”, Comunicação no Colóquio luso-italiano, Solar de Mateus, 18-21/IV/1980, e publicado in *Brotéria*, n.º 111, Lisboa, Julho-Agosto-Setembro, pp. 54-68, com o título “Camões e Pessoa” (PM)[Vence – Solar de Mateus, Abril de 1980].
286. “Um terceiro Eanes”, *O Jornal*, Lisboa, 8/VIII/1980, pp. 4-5.
287. “(Militares e Constituição) É ainda necessário sublinhar a responsabilidade das FA na democracia”, *O Jornal*, Lisboa, 22/VIII/1980, 2.º Caderno, pp. 1-2. Texto lido no Instituto de Altos Estudos Militares durante o ano de 1977.
288. “Derrota e libertação do Partido Socialista”, *O Jornal*, Lisboa, 31/X/1980, p. 12.
289. “Onde está o escândalo? Sobre o *duelo* Eanes-Soares”, *O Jornal*, Lisboa, 11/XI/1980, p. 14.
290. “Pavia (sem honra) ou o(s) silêncio(s) de Mário Soares”, *O Jornal*, Lisboa, 19/XII/1980, p. 6.

1981

291. (EI) *O Espelho Imaginário, Pintura, anti-pintura, não-pintura*, Col. “Arte e Artistas”, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981 (2ª ed. aumentada, Lisboa, INCM, 1996). Inclui os seguintes textos: Sem desculpa (9-11)[Nice, 9 de Setembro de 1971], Arte abstracta: apocalipse ou anunciação (13-18), Mitologia de Velasquez (19-24), Dos lados de Veneza (Tintoreto) (33-38), Pintura anti-pintura não-pintura ou a nudez do Rei (39-60), itinerário de Vieira da Silva ou da poesia como espaço (61-74), O nu do século XX ou morte sem transfiguração (75-94), Vieira da Silva uma poética do espaço (95-98), Objecto sem pintura e pintura como objecto (99-108), Os círculos dos Delaunay ou o estatuto da nossa pintura (109-118), Quase festa em Vallauris (119-122), Reflexo num espelho ausente. Sobre a pintura de Noronha da Costa (123-134), O pintor e a máscara (135-140), Cruz Filipe ou o tempo imaginário (141-146), Revisitação de Klee (147-150), Mitografia do ausente (151-152). E na 2ª ed. : Picasso porquê? (153-156), A propósito dos álbuns dedicados a Vieira da Silva e a Amadeo (157-162), O ponto cego (163-164), Mário Botas ou a pintura como poesia (169-174), Cinco olhares sobre nós mesmos (175-180) e A imagem à procura de Pessoa (181-184). [Na contracapa da primeira edição surge o seguinte excerto de uma carta, datada de 23 de Junho de 1981 e enviada ao remeter o texto original dessa edição: “Para a capa gostaria de um Klee, talvez aquele *sábio* grotesco e terrífico que acompanha o meu artigo sobre o pintor na *Colóquio*. A menos que me ofereça a *Primavera* de Boticelli em que infelizmente não falei mas vive comigo como Deus não vive com os anjos. De acordo?”]
353. *Fernando Pessoa Revisitado. Leitura Estruturante do Drama em Gente*, Col. “Margens do Texto”, n.º 14, 2ª edição Lisboa, Moraes Editores, 1981. Inclui novo prefácio: Singular pr(o)émio (11-15)[Vence, 7 de Novembro de 1980].
354. “Camões e Frei Heitor Pinto”, texto de conferência em “L’enseignement et l’expansion de la Littérature Portugaise en France”, Paris, 1981. Texto publicado in AAVV Actes du Colloque, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1986, pp. 361-370. (PM).
355. “O socialismo nos braços do Papa”, *O Jornal do Fundão*, Fundão, 23/I/1981, pp. 3 e 17[Vence, 17 de Janeiro de 1981].

356. "Encontro com Jorge de Sena", *Jornal das Letras, artes e ideias*, n.º 1, Lisboa, 3/III/1981.
357. "Eanismo e anti-eanismo", *O Jornal*, Lisboa, 20/III/1981, 2.º caderno, pp. 1-2.
358. "Literatura e vida (sobre Jean-Paul Sartre)", *Jornal das Letras, artes e ideias*, n.º 4, Lisboa, 14/IV/1981. Re-publicado no n.º 766 do mesmo jornal em 9/II/2000, pp. 7-8.
359. "De Junqueiro a Pessoa", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 7, 26/V/1981. Texto reimpresso in *Persona*, n.º 5, Porto, Centro de Estudos Pessoaanos, 1981. (FRB)[Vence, 4 de Maio de 1981].
360. "Um presidente prisioneiro", *O Jornal*, Lisboa, 29/V/1981, p. 24.
361. "Kierkegaard e Pessoa ou as máscaras do absoluto", conferência na Universidade de Harvard, Junho. A mesma conferência foi proferida na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em 6 de Dezembro de 1985, num Ciclo intitulado *Circum-navegando Fernando Pessoa*, pelo que foi reproduzido nas respectivas actas, *Circum-navegando Fernando Pessoa. Ciclo de Conferências no Cinquentenário de Fernando Pessoa*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, pp. 7-18 (FRB)[Vence – Madeira, 10 de Junho de 1981].
362. "Nós e a França ou do socialismo com destino europeu", *O Jornal*, Lisboa, 12/VI/1981, p. 6.
363. "Nós e a França - ou do socialismo como destino europeu", *O Jornal*, 18/VI/1981, p. 21-22. Versão aumentada do artigo publicado na semana anterior.
364. "As três AD e o resto ou o fantasma de Salazar", *O Jornal*, Lisboa, 28/VIII/1981, pp. 10-11.
365. "Desaire em Loures vitória em Atenas", *O Jornal*, 30/X/1981, p. 18.
366. "As Marcas do Exílio na obra de José Rodrigues Miguéis", Comunicação apresentada em *Simpósio sobre José Rodrigues Miguéis*, Universidade de Brown, Massachusetts (EUA), Novembro 1981. Texto reimpresso como pós-fácio a MIGUÉIS, José Rodrigues, *Gente de Terceira Classe*, Lisboa, Editorial Estampa, 1983, 3ª edição (CS)[Vence - Providence, Novembro de 1981].
367. "Fascismo e cultura no antigo regime", comunicação em "A Formação do Portugal Contemporâneo", Colóquio organizado pelo Gabinete de Investigações Sociais, Lisboa, 3-4/XII/1981 e publicado in *Análise Social*, vol. XVIII (n.º 72-73-74), Lisboa, 1982, pp. 1431-1436. Texto reimpresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 16/III/1982.
368. "Filme-biografia de Sá Carneiro gera polémica. Eduardo Lourenço: não é possível tolerar...", *O Jornal*, Lisboa, 11/XII/1981, p. 26.
- 1982**
369. "O eanismo existe: eu encontrei-o...", *O Jornal*, Lisboa, 29/I/1982, pp. 10-11.
370. "Resposta a um Inquérito sobre *Congresso Federador da Esquerda Democrática*: 'Faz falta esse espaço', *O Jornal*, Lisboa, 19/III/1982, p. 3.
371. "O que fizemos de Abril e o que Abril fez de nós", *O Jornal*, Lisboa, 30/IV/1982, p. 5 [Texto da intervenção do autor na manifestação a 25 de Abril, no Rossio, em Lisboa].
372. "As evidências do Eros", *Colóquio-Letras*, n.º 67, Lisboa, Maio 1982, pp. 5-13. Texto reimpresso in n.º especial "La Poésie portugaise de Fernando Pessoa à nos jours", Março de 1998, pp. 91-100[Vence, 27 de Março de 1982].
373. "A ficção dos anos 40 ou o neo-realismo e o resto", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 11/V/1982 (CS).

374. "Como vivi a (pequena) história do neo-realismo", *Expresso-Revista*, Lisboa, 22/V/1982, pp. 26-27[Vence, 6 de Maio de 1982].
375. "(Guerra das Malvinas) A última ficção de Borges", *O Jornal*, Lisboa, 25/VI/1982, pp. 2-3.
376. "A Constituição AD ou o regime dos partidos", *O Jornal*, Lisboa, 6/VIII/1982, pp. 2-3.
377. "Picasso Porquê?", *Colóquio/Artes*, n.º 50, Lisboa, Setembro 1982(EI).
378. "Não tenho vergonha de *ser de esquerda*", *O Jornal*, Lisboa, 29/X/1982, pp. 10-11.
379. "França ou a comunicação assimétrica", Texto de comunicação no *Colóquio Internacional "As relações culturais e literárias entre Portugal e França"*, Paris, 11-16/X/1982 e publicado in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 45, Lisboa, 9/XI/1982 (NEDR)[Vence – Paris, 10 de Outubro de 1982].
380. "Portugal-França ou a comunicação assimétrica (n.º 2)", conferência no âmbito do colóquio "Les Rapports Culturels et Littéraires entre le Portugal et la France", Paris, 11-16/X/1982. Texto reimpresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 46, Lisboa, 23/XI/1982 (NEDR)[Vence – Paris, 10 de Outubro de 1982].
381. "Pombal e Oliveira Martins", texto de comunicação ao *Colóquio Internacional organizado pela Comissão das Comemorações do 2.º Centenário da Morte do Marquês do Pombal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2-3/XII/1982 [Texto lido por José-Augusto França dada a impossibilidade do autor estar presente]. Actas publicadas com o título *Pombal Revisitado*, Vol. I, Lisboa, Editorial Estampa, 1984, pp. 159-166[Vence, 24 de Novembro de 1982].

1983

382. (PM) *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1983. Inclui os seguintes textos: A Amorosa Iniciação (1-7)[Vence, 21 de Março de 1980], PARTE I – CAMÕES (11-115): Camões-Actéon (11-30), Camões e o tempo ou a razão oscilante (31-50), Camões e a visão neoplatónica do Mundo (51-67), Camões 80 (69-72), O século de Camões (73-78), Camões e Góngora (79-86), Camões ou a nossa alma (87-96), Camões, diferente (97-102), Camões e Frei Heitor Pinto (103-115). PARTE II – ANTERO (119-153): Le destin – Antero de Quental (119-146), Antero ou o socialismo como utopia (147-153). PARTE III – PESSOA (157-261): Fernando Pessoa ou o estrangeiro absoluto (157-162), Pessoa ou a realidade como ficção (163-172), Walt Whitman e Pessoa (173-198), Considerações sobre o Proto-Pessoa (199-214), O infinito Pessoa (215-232), Um extra-ordinário Fernando Pessoa (233-244) Pessoa e Camões (245-261).
383. "Marx ou o cavaleiro de Ariosto. No centenário da morte de Karl Marx", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 55, Lisboa, 29/III/1983, pp. 2-3.
384. "A hora dos crisântemos", *O Jornal*, Lisboa, 17/VI/1983, p. 7.
385. "Eanismo ou a palavra e a coisa", *O Jornal*, Lisboa, 24/VI/1983, p. 4.
386. "Singular Anunciação ou a violência do Sagrado" [Sobre "O Anúncio feito a Maria" de Paul Claudel, peça apresentada no Teatro Nacional D. Maria II, estreia 7/VII/1983], *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 62, Lisboa, 5/VII/1983, p. 22.
387. "A vendetta ou a solução final", *O Jornal*, Lisboa, 12/VIII/1983, p. 19[Vence, 4 de Agosto de 1983].
388. "António Sérgio e o estatuto da Razão", *Expresso-Revista*, Lisboa, 10/IX/1983, pp. 22-23.
389. "Crise de identidade ou ressaca imperial?", *Prelo*, Lisboa, n.º 1, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Outubro-Dezembro 1983, pp. 16-22.

390. "PS: des-marxização ou des-socialização", *O Jornal*, Lisboa, 28/X/1983, p. 5.
 391. "Jogo de Damas", *Diário de Notícias*, Lisboa, Novembro 1983 (EI)[Vence, 3 de Novembro de 1983].

1984

392. (O) *Ocasionais I*, Col. "Ensaaios", n.º 9, Lisboa, A Regra do Jogo Edições, 1984. Inclui os seguintes textos: Quase-Justificação (9-15)[Nice, Novembro de 1965 – Junho de 1982]. FILOSOFIA E CULTURA (17-47): Cultura e Realidade Nacional ou uma Querela sem Sentido (19-23), A Europa e a Morte (25-35), D.A.F. de Sade ou o Anel de Giges (37-47). CRÍTICA CULTURAL (49-117): Revolta: Escolha de Revoltados (51-54), Alexandria Ano Zero ou a 26ª Hora (55-58), Humanismo e Terror ou a Denúncia do Pacifismo Hipócrita (59-64), Sentido e Não Sentido do Moderno. Para um Conceito Actual de Modernidade (65-71), Um Tradicionalismo Nietzscheano (73-81), Para um Congresso Nacional de Escritores (83-88), O Romancista e a Cidade (89-95), Estranha Claridade sobre o Mito de Lorca (97-104), A propósito de Freyre (Gilberto) (105-112), Explicação pelo inferior ou a crítica sem classe contra Fernando Pessoa (113-117).
393. "Mário Botas ou a pintura como poesia", texto incluído no catálogo da exposição *Mário Botas 1952-1983*, Lisboa, Galeria Almada Negreiros, 1984 (EI)[Vence, 30 de Agosto de 1984].
394. "Envoi et Adieu à Madeleine", texto de conferência em "L'enseignement et l'expansion de la Littérature Portugaise en France, Paris. Texto publicado in Actes du Colloque, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1984, pp. 237-247 (NEDR).
395. "Entre Orwell e Leibniz: a nova ordem cultural", *Expresso-Revista*, Lisboa, 14/I/1984, pp. 34-35[Vence, Junho – Dezembro de 1983].
396. "Dez anos de literatura portuguesa. Literatura e Revolução", *Colóquio-Letras*, n.º 78, Lisboa, Março 1984, pp. 7-16(CS)[Vence, 24 de Fevereiro de 1984].
397. "O Livro do Desassossego, texto suicida?", comunicação no 2º Congresso Pessoaano, Nashville, 31/III-2/IV/1984. Texto reimpresso in AAVV, *Afecto às Letras. Homenagem da Literatura Portuguesa Contemporânea a Jacinto do Prado Coelho*, Col. "Estudos e Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, pp. 143.154 (FRB)[Vence – Nashville, 27 –31 de Março de 1983].
398. "Poesia e poética de Jorge de Sena", comunicação no Colóquio sobre a Poesia do Século XX, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 4-5/IV/1984. Publicado in AAVV, *Poéticas do Século XX* (Org. de SEIXO, Maria Alzira), Col. "Horizonte Universitário", n.º 42, Lisboa, Livros Horizonte, 1984, pp. 195-204.
399. "Antigo e novo silêncio (Em memória de Abril)", *O Jornal*, Lisboa, 27/IV/1984, pp. 11-12[Vence, Sexta- Feira Santa, 20 de Abril de 1984].
400. "Espelho que volto com lentidão para mim... Fragmentos de um diário inédito", *Prelo*, número especial, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Maio 1984, pp. 113-126. Trata-se de um conjunto de excertos com as seguintes datações: «Houve gente que se escandalizou com a afirmação célebre do astrónomo Lalande (...)»[Coimbra, Março de 1952], «Num artigo, José Régio refere-se a "assuntos de carácter universal" (...)»[Coimbra, Maio de 1952], «Pouco importa o dia e a hora (...)»[Montpellier, 21 de Outubro de 1956], «Se os homens aceitaram (mesmo à força) o Cristianismo e as suas exigências absurdas e desumanas (...)»[Montpellier, 1 de Novembro de 1956], «Contingências da glória (...)»[Montpellier, 15 de Novembro de 1956], «O único rio

que desci com gosto durante a vida foi o da preguiça (...)»[Montpellier, 4 de Dezembro de 1956], «Greve (...)»[Nice, 17 de Maio de 1966], «Anúnciação de Dirck Bouts (...)»[Veneza, 4 de Abril de 1964], «Em certas regiões de França na altura em que as pessoas morrem (...)»[Grenoble, 3 de Janeiro de 1964], «Enterra-te na morte até te tornares imortal (...)»[Grenoble, Fevereiro de 1964], «Não é só para o erotismo fetichista que a parte sobrepõe ao todo (...)»[Nice, 1 de Setembro de 1969], «Nenhum Sade, nenhum Marcuse pode ser mais ‘revolucionário’ que esta alemã de bikini (...)»[Palma de Maiorca, 24 de Março de 1970], «No máximo, dezasseis anos (...)»[Dinard, 17 de Julho de 1970], «Exame (Erasmus) (...)»[Nice, 25 de Maio de 1970], «Houve sempre um elemento ‘integrador’ nas sociedades como James Frazer o notou (...)»[Agosto de 1970], «O espectáculo começou com a primeira camioneta de Setúbal às sete da manhã (...)»[Arrábida, Domingo, 8 de Agosto de 1971], «Morte: porque não é nada suporta tudo (...)»[Dinard, 10 de Julho de 1973], «Visita da cabina Apolo X (...)»[Monte Carlo, 28 de Outubro de 1973], «50 anos (...)»[Vence, 23 de Maio de 1973], «Só à hora do nosso crepúsculo descobrimos (...)»[Vence, Setembro de 1983].

401. “O impossível esquecimento. À margem de Para Sempre”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, n.º 95, Lisboa, 8/V/1984.
402. “Almada ou a indiferença”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 14/VI/1984, p. 30[Vence, 15 de Junho de 1984].
403. “A árvore presidencial”, *O Jornal*, Lisboa, 31/VIII/1984, pp. 7-8[Lisboa, Julho de 1984].
404. “Identidade e memória. O caso português”, Conferência em Durhan em Maio-Junho 1984. Texto publicado in *AAVV, 1974-1984*, (Org. de FERREIRA, E. Sousa; OPELLO JR, Walter C.), Lisboa, Editorial Teorema, 1985, pp. 17-22. Texto reimpresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 13/IX/1988 (NEDR)[Vence - Durhan, Maio - Junho de 1984].
405. “Situação de Régio”, *A Cidade. Revista Cultural de Portalegre*, n.º especial, Portalegre, Dezembro, pp. 55-59 (CS)[S. Martin de Tréviers, 4 de Abril de 1984].
406. “Da contra-epopeia à não-epopeia: de Fernão Mendes Pinto a Ricardo Reis”, *Actas do Colóquio Portugal 1974-1984. Dez anos de transformação social*, Coimbra, Auditório da Universidade de Coimbra, 7-8-9//1984, *Revista Crítica da Ciências Sociais*, n.º18-19-20, Coimbra, Fevereiro 1986, pp. 27-35.
407. “Resposta ao inquérito: Que vai acontecer nos próximos 500 números de *O Jornal*?” “Um país à deriva”, *O Jornal*, Lisboa, 28/IX/1984, pp. 20-21.
408. “Do PCP como questão nacional”, *O Jornal*, Lisboa, 4/X/1984, pp. 14-17.
409. “O diálogo que somos”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 29/XII/1984, p. 35[Vence, 20 de Dezembro de 1984].

1985

410. “Pessoa ou le moi comme fiction”, *Fernando Pessoa, Poète Pluriel*, catálogo de exposição no Centro Georges Pompidou, Paris, 1985 (FRB)[Vence, 6 de Janeiro de 1985].
411. “Situation de Camilo”, Separata de *Arquivos do Centro Cultural Português*, Vol. XXI, n.º especial com o título *Hommage a Camilo Castelo Branco*, Paris, 1985, pp. 27-35. Texto publicado em português com o título “Situação de Camilo”, in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 9/V/1985 (CS).

412. “Mito-Pessoa e Pessoa-Mito”, *Cadernos de Literatura*, Coimbra, Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra, 1985, n.º 21, pp. 33-41. Texto reimpresso com o título “Fernando, Rei da Nossa Baviera” (FRB)[Vence, 28 de Novembro de 1984].
413. “Ponto Cego”, *Colóquio-Artes*, Lisboa, 1985(EI)[Vence, 5 de Outubro de 1982].
414. “A condição militar”, texto manuscrito e inédito apresentado no seminário *A Sociedade e as forças Armadas*, Lisboa, 5 pp. [Cópia recolhida no *Centro de Documentação 25 de Abril da Universidade Coimbra*].
415. “A candidata e o microcosmos”, *O Jornal*, Lisboa, 25/II/1985, p. 7.
416. “O silêncio dos intelectuais”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 16/III/1985, pp. 29-31. Texto que, na sua versão francesa foi publicado in AAVV, *Hommage à Louisie Bertrand (1921-1979). Études ibériques e latino-américaines*, Nice, Faculdade de Letras e Ciências Humanas, 1982[1980?].
417. “La fortune critique de Fernando Pessoa”, texto apresentado numa mesa-redonda, com a participação de Robert Bréchon e Pierre Rivas, em Paris, 30/IV/1985 e publicado in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXI, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, pp. 103-116. Texto reimpresso, em versão portuguesa ligeiramente retocada in *FRB*, com o título A Fortuna Crítica de Fernando Pessoa [Vence, 24 de Junho de 1985].
418. “Aquilino ou as duas aldeias”, *Colóquio-Letras*, n.º 85, Lisboa, Maio 1985, pp. 15-21.
419. “A estratégia da obscuridade”, *O Jornal*, Lisboa, 10/V/1985, p. 12-13.
420. “Poesia e poética de Jorge de Sena”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 14/V/1985.
421. “A escolha de Agustina”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 23/VI/1985, p. 21.
422. “Apoteose ou Segunda Morte de Fernando Pessoa”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 13/VII/1985, pp. 29-31(FRB).
423. “Fernando Pessoa ou o não-amor”, Texto primeiramente publicado em francês in *Esprit*, Paris, Outubro 1985 (FRB)[Vence, 26 de Novembro de 1984].
424. “O 25 de Novembro do Socialismo português”, *O Jornal*, Lisboa, 11/X/1985, p. 11 (II Caderno).
425. “Ainda o espectro militarista ou a árvore presidencial”, *O Jornal*, Lisboa, 25/X/1985, p. 10.
426. “Curar uma relação doente” [Depoimento recolhido em Abril, por António Mega Ferreira, sobre a Adesão de Portugal à CEE], *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 19/XI/1985, p. 19.
427. “Evocation de Jorge de Sena”, texto de conferência em “L’enseignement et l’expansion de la Littérature Portugaise en France”, Paris, 21-23/XI/1985, publicado in AAVV *Actes du Colloque*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1986, pp. 175-185.
428. “De Catão a Coriolano?”, *O Jornal*, Lisboa, 29/XI/1985, p. 9.

1986

429. (FRB) *Fernando, Rei da nossa Baviera*, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1986. Inclui os seguintes textos: Fernando, Rei da nossa Baviera (9-20), A Fortuna Crítica de Fernando Pessoa (21-34)[Vence, 24 de Junho de 1985], Pessoa ou le Moi comme fiction (35-43), Apoteose ou Segunda Morte de Fernando Pessoa (45-53), Fernando Pessoa ou o não-amor (55-79), “O Livro do Desassossego” texto suicida? (81-95), Kierkegaard e Pessoa ou as máscaras do

- absoluto (97-109), De Junqueiro a Pessoa (111-119), Kierkegaard e Pessoa ou a Comunicação Indirecta (121-144).
430. “Clarimundo: da ideologia à simbologia imperial”, *Cultura. História e Filosofia*, vol. V, n.º de Homenagem ao Prof. J. S. da Silva Dias, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa-Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986, pp. 61-72. Texto reimpresso com o título “Clarimundo: simbologia imperial e saudade”(PCD)[Vence – Tomar].
431. “O mal (político) português. I – A herança do antigo regime”, *O Jornal*, Lisboa, 31/I/1986, p. 16 [Este artigo anunciava, pelo menos, uma 2ª parte, intitulada “II – Um presidente e três figuras presidenciais”; que, ao que supomos, não chegou a ser publicada].
432. “O reino dividido ou o fim da esquerda divina”, *Expresso*, Lisboa, 1/II/1986, p. 10[Vence, 17 de Janeiro de 1986].
433. “Homenagem a Vergílio Ferreira. Do alarme à jubilação”, *Colóquio-Letras*, n.º 90, Lisboa, Março 1986, com o título Do alarme ao júbilo (CS).
434. “Para uma esquerda sem ilusões”, *Expresso*, Lisboa, 3/V/1986, p. 8[Vence, 9 de Abril de 1986].
435. “Camões et l’Europe”, palestra no Palácio da UNESCO, Paris, 10/VI/1986 (NEDR)[Vence, 7 de Junho de 1986].
436. “Quem define – e onde – Portugal?”, *O Jornal*, Lisboa, 5/IX/1986, pp. 8-9.
437. “Nota sobre uma *desleitura*”, *O Jornal*, Lisboa, 12/IX/1986, p. 7[Lisboa, 11 de Setembro de 1986].
438. “Cultura e Fé em fim de século”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 22/IX/1986.
439. “O Livro do Desassossego ou o Memorial dos Limbos”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 15.

1987

440. *Heterodoxia*, 2ª edição Lisboa, Assírio & Alvim, 1987. Esta edição reúne os dois volumes *Heterodoxia I* (1949) e *Heterodoxia II* (1967). Inclui dois textos inéditos: Escrita e Morte (pp. XI-XV)[Vence, 23 de Outubro de 1987] e Segundo Prólogo sobre o Espírito de Heterodoxia (pp. 213-222)[Montpellier – Grenoble, 1960].
441. “Pessoa: une théatralité sans théâtre”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXIII, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, pp. 753-758(FPRB).
442. “Da Inquisição como realidade recalcada”, texto lido na sessão de encerramento do *I Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição*, 17-20/II/1987 e publicado in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/IV/1987.
443. “Othelo ou a diferença como tragédia”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 23/III/1987. Texto reimpresso in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 24, Lisboa, 1997, pp. 53-57.
444. “A crise e os bons apóstolos”, *O Jornal*, Lisboa, 24/IV/1987, p. 9[Sintra, 21 de Abril de 1987].
445. “Nietzsche e Pessoa”, texto de comunicação apresentada no colóquio *Nietzsche: Cem anos após o Projecto “Vontade de Poder – Transmutação de Todos os Valores”*, realizado em Lisboa, de 27 a 29 de Abril de 1987, no Goethe Institut de Lisboa, com a publicação das respectivas actas in AAVV, *Nietzsche: Cem anos após o Projecto “Vontade de Poder – Transmutação de Todos os Valores”*(Org. de MARQUES, António), Col. “Vega Universidade”, n.º 41, Lisboa, Vega, 1989, pp. 247-263. Texto

- reimpresso em língua francesa in *Fernando Pessoa, roi de notre Bavière* [Vence, 24 de Setembro de 1986].
446. "A deriva ideológica no pós-25 de Abril", *O Jornal*, Lisboa, 30/IV/1987, pp. 20-21 [Lisboa, 16 de Fevereiro de 1987].
447. "Da Autonomia como Questão Cultural", Comunicação apresentada na "VIII Semana de Estudos dos Açores", Angra do Heroísmo, 10/VI/1987. Publicação das Actas pelo Instituto Açoriano da Cultura, 1988, pp. 51-62.
448. "Esclarecimento. Resposta a um *honorable man*", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/VI/1987 [Vence, 14 de Maio de 1987].
449. "Nós e a Europa: ressentimento e fascínio", *Expresso-Revista*, Lisboa, 27/VI/1987, pp. 46-49 (NEDR).
450. "Portugal - Identidade e Imagem", *Expresso-Revista*, Lisboa, 4/VII/1987, pp. 50-51 (NEDR).
451. "Vigília (póstuma)", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 20/VII/1987, p. 15 [Vence, 9 de Junho de 1987].
452. "O apogeu da desdramatização", *O Jornal*, Lisboa, 31/VII/1987, pp. 16-17 [Vence, 17 de Julho de 1987].
453. "Errância e busca num imaginário lusófono", texto apresentado no *VII Encontro Nacional de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa*, Belo Horizonte, 14/VIII/1987 (NI) [Belo Horizonte, 14 de Agosto de 1987].
454. "L'Europe et Nous", intervenção no colóquio "Portugal et l'Europe: quel dialogue culturel?", Genève, Centre Européen de la Culture, Outubro 1987 (NEDR) [Vence, Outubro de 1987].
455. "Le Romantisme et Camoens", comunicação no colóquio *Le XIX ème siècle au Portugal - Histoire-Société-Culture-Art*, no Centro Cultural Português da Fundação Calouste Gulbenkian, Paris, 5-7/XI/1987 (NEDR)(NI).
456. "Aquilino ou Eros e Cristo", *Colóquio-Letras*, n.º 100, Lisboa, Novembro-Dezembro 1987, pp. 60-69 (CS) [Vence, Novembro de 1985].
457. "Agostinho - tabu do Ocidente ?", Comunicação apresentada em *Simpósio Agostiniano*, Lisboa, Faculdade de Teologia da Universidade Católica, 12/XI/1987 e publicado in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 30/XI/1987, p. 30. Texto reimpresso com o título "Santo Agostinho - Tabu do Ocidente ?" in *Didaskalia*, Lisboa, vol. XIX, fasc. 1, 1989, pp. 69-79.

1988

458. (NEDR) *Nós e a Europa ou as duas razões*, Col. "Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988 (4ª ed. aumentada Lisboa, 1994). Inclui os seguintes textos: Identidade e Memória. O caso português (9-15), Portugal - Identidade e Imagem (17-23), Nós e a Europa: ressentimento e fascínio (25-37) [Vence, Dezembro de 1987], L'Europe et Nous (39-49), Nós e a Europa ou as Duas razões (51-65) [Vence, 9 de Fevereiro de 1988], A Europa em Crise e a Crise da universidade (67-77) [Vence-Porto, Março-Abril de 1987], A Espanha e Nós (79-85) Camões et l'Europe (87-102), Le Romantisme et Camoens (103-113), Envoi et Adieu à Madeleine. Divagation autour d'un amour rêve (115-126), Portugal-França ou a Comunicação Assimétrica (127-142), Portugal e a Europa (143-155), Da Europa como Cultura (157-164). [Só a partir de uma nova edição aumentada:] La Nouvelle Europe et Nous (165-173), Du Portugal

- Émigrant au Portugal Européen (175-184)[Vence – Paris, 20-21 de Maio de 1992], Une Langue pour l'Europe (185-192), Entretien sur l'Europe (193-207).
- 459.(FPRB)*Fernando Pessoa, roi de notre Bavière*, Paris, Librairie Séguier - Michel Chandeigne, 1988. Tradução francesa de *Fernando, Rei da nossa Baviera*, por Annie de Faria, completada com a inclusão de novos artigos. Inclui os seguintes textos: Fernando Pessoa ou le non-amour (pp. 5-32), Fernando, Roi de notre Bavière (33-52), Pessoa ou le moi comme fiction (53-62), Pessoa: une théâtralité sans théâtre (63-71), Nietzsche et Pessoa (73-90), “Le Livre de l'intranquilité”, texte suicidaire? (91-109), Kierkegaard et Pessoa ou les masques de l'absolu (111-126), Pessoa et Camões (127-145), Apotheose ou seconde morte de Fernando Pessoa(147-158), Une source pour Alberto Caeiro [tradução de “De Junqueiro a Pessoa”] (159-170), La communication indirecte: Kierkegaard et Pessoa (171-200), La fortune critique de Fernando Pessoa (201-214).
- 460.“A imagem à procura de Pessoa”, *Fernando Pessoa - O impossível retrato*, Porto, Casa de Serralves, 1988 (EI)[Vence, 25 de Agosto de 1988].
- 461.“Portugal e a Europa”, discurso na recepção do Prémio Europeu de Ensaio Charles Vellon, 1988 (NEDR).
- 462.“Entre o Ser e o Silêncio. Cem anos de poesia portuguesa”, *Phala*, número especial, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp. 202-207. Texto parcialmente reimpresso in *Jornal das letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 28/III/1989, p. 5.
- 463.“*Sinais de Fogo: a invenção de um poeta*”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXV, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, pp. 73-75.
- 464.“A Espanha e Nós”, *Revista Ler*, n.º 1, Lisboa, Janeiro 1988(NEDR).
- 465.“Emigração e Identidade”, *Educação e Tecnologia. Revista do Instituto Politécnico da Guarda*, n.º 2, Guarda, 1988, pp. 7-10.
- 466.“(Vergílio Ferreira) O outro lado da ficção”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 19/I/1988, pp. 8-9.
- 467.“Autocrítica ritualizada atingiu o limite (Resposta a um inquérito sobre a situação no PCP)”, *O Jornal*, Lisboa, 22/I/1988, p. 16.
- 468.“Do Salazarismo como nosso impensado. Divagação anacrónica ou ainda não”, “Documento” de *Semanário*, Lisboa, 23/I/1988, pp. 54-56. Texto reimpresso com alterações de pormenor com o título “Divagação Anacrónica (ou ainda não)”, in *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 9, Lisboa, Inverno 1988, pp. 99-113, com a indicação em rodapé de que se trata de um texto inicialmente destinado a servir de prefácio a uma série de reflexões intituladas “Monólogos(s) à sombra de Salazar” escritas durante a vigência do Antigo Regime[Vence, 7 de Setembro de 1987].
- 469.“Questão de facto: E. Lourenço responde a Mário Dionísio”, *Expresso*, Lisboa, 30/I/1988, p. 11[Vence].
- 470.“Nacionalistas e Estrangeirados”, comunicação no ciclo de conferências “Portugal e a Europa. Identidade e Diversidade”, Porto, 25/V/1988. Texto impresso in AAVV, *Portugal e a Europa. Identidade e Diversidade*, (Org. de ARAÚJO, Henrique C. Gomes), Col. “Em Foco”, Porto, Edições Asa, 1991, pp. 99-112 [Porto, 25 de Maio de 1988].
- 471.“O poder imaginário”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 31/V/1988.
472. “Pessoa e o tempo”, *Expresso-Revista*, 4/VI/1988, pp. 36-37. Tempo reimpresso com alterações sob o título “Tempo e melancolia em Fernando Pessoa” (PCD).
- 473.“Tempo de Pessoa ou O Inconsolador”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 14/VI/1988.

474. "O fantasma de Salazar e nós", *Expresso-Revista*, Lisboa, 17/IX/1988, pp. 30-32 [Vence, 9 de Agosto de 1988].
475. "Saudação" e "Invocação Pessoaana ou Do Espírito destas comemorações", texto da comunicação apresentada na Sessão de Abertura de *Um Século de Pessoa. Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 5/XII/1988. Texto impresso in *Um Século de Pessoa. Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, 1990, pp. 19-22 [Vence, Fevereiro de 1988 – Lisboa, Dezembro de 1988].
476. "Sessão de Encerramento", texto da comunicação apresentada na Sessão de Encerramento de *Um Século de Pessoa. Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 7/XII/1988. Texto impresso in *Um Século de Pessoa. Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, 1990, pp.349-353.
- 1989**
477. "Patriotismo e Nacionalismo", AAVV, *Nacionalismo e Patriotismo na Sociedade Portuguesa Actual*, Col. "Defesa Nacional", n.º 3, Lisboa, Edição da revista *Nação e Defesa*, 1989, pp. 1-9.
478. "Finisterra", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 1, Lisboa, Inverno 1989, pp. 5-7 [Lisboa, 20 de Novembro de 1988].
479. "Socialismo, que futuro?", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º1, Lisboa, 1989, Inverno, pp. 13-18.
480. "Leitura de uma época e sinal precursor", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/II/1989, p. 9.
481. "Os tempos do século", conferência apresentada no quadro do *Balanço do Século*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 17/II/1989. Texto impresso in AAVV, *Balanço do Século*, (Org. de GIL, Fernando,)Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, pp. 235-50. (ED).
482. "Depoimento sobre o I Congresso de Escritores de Língua Portuguesa", *Letras & Letras*, Porto, Ano II n.º 16, 5/IV/1989.
483. "Abril na Europa", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º2, Lisboa, Primavera 1989, pp. 5-6.
484. "Da Europa como cultura", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 2, Lisboa, Primavera 1989, pp. 9-16(NEDR).
485. "A Morte de Fernando Namora - Entre a Esperança e a Noite", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 2, Lisboa, Primavera 1989, pp. 125-127 [Vence, 25 de Abril de 1988].
486. "Uma língua, dois discursos", *Lettre Internationale*, Primavera 1989(NI).
487. "15 anos depois", *Expresso-Revista*, Lisboa, 22/IV/1989, pp. 46-47 [Lisboa, 17 de Abril de 1989].
488. "Salomé Icône du Symbolisme", *Nova Renascença. Revista Trimestral de Cultura*, vol. IX, n.º 35-38, Porto, Julho 1989, pp. 515-521.
489. "O tempo da revolução", *Expresso-Revista*, Lisboa, 1/VI/1989, pp. 18-19 [Roma, 27 de Junho de 1989].
490. "Uma imobilidade mítica. Depoimento sobre a atribuição do Prémio Camões a Miguel Torga", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/VI/1989.
491. "Comment peut-on être persan?", *Expresso-Revista*, Lisboa, 14/X/1989, pp. 85-86 [Roma, 10 de Outubro de 1989].

492. "A Revolução e a sua ideia", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 3, Lisboa, Outono 1989, pp. 7-9.
493. "A Figura do poder neste fim de século", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 3, Lisboa, Outono 1989, pp. 13-20 (EC).
494. "Metamorfoses da Ficção Portuguesa, Temporalidade e romance", *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, II série, n.º 20, Lisboa, Novembro 1989, pp. 73-80 (CS)[Lisboa - Valência, 1988].
495. "O Jogo de Pessoa", *Via Latina. Fórum de Confrontação de Ideias*, Coimbra, Publicação não periódica da Direcção Geral da Associação Académica de Coimbra, Inverno 1989, pp. 39-40.
496. "La jeune génération et l'avenir de l'Europe", comunicação apresentada no Colóquio *Les jeunes et l'Europe*, Lisboa, Centro Nacional de Cultura, Dezembro 1989. Texto reimpresso in *L'Europe introuvable. Jalons pour une mythologie européenne*.
497. "Inventar o futuro olhando para trás", *Diário de Notícias*, Lisboa, 10/XII/1989, p. 7.
498. "A década mágica (do Afeganistão à anti-Comuna)", *Expresso-Revista*, Lisboa, 30/XII/1989, p. 25(ED)[Vence, 25 de Dezembro de 1989].

1990

499. "Le Livre de l'émerveillement", AAVV, *Lisbonne hors les murs. 1415-1580: l'invention du monde par les navigateurs portugais*, (Org. de CHANDEIGNE, Michel), Série "Mémoires", Paris, Éditions Autrement, 1990, pp. 268-275 [Será publicada uma tradução portuguesa deste texto com o título O Livro do Deslumbramento, in *Oceanos*, n.º 7, Revista da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, Julho de 1991, pp. 60-61. Posteriormente será editada em português a obra integral dirigida por Michel Chandeigne].
500. "Poésie et Philosophie chez Pessoa", *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXVII, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, pp. 253-264. Texto apresentado, com diversas modificações, no colóquio *Pessoa: unité, diversité, obliquité*, coordenado por Pascal Dethurens e Maria Alzira Seixo e realizado no Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle entre 2 e 9 de Julho de 1997, cujas actas surgem in *Pessoa: unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*, Paris, Christina Bourgeois Editeur, 2000, pp. 121-140.
501. "Os dois Cesários", AAVV, *Estudos Portugueses. Homenagem a Luciana Stegagno Picchio*, Lisboa, Difel, 1990, pp. 969-986 [Vence, 26 de Outubro de 1986]
502. "Apresentação", texto de introdução a AAVV, *Um Século de Pessoa. Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa*, Lisboa, Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 13[Lisboa, 17 de Abril de 1989].
503. "A derrocada da Utopia", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 9/I/1990, pp. 4-5 (ED)[Vence, 25 de Dezembro de 1989].
504. "Nostalgia e saudade", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/III/1990, p. 41.
505. "Segundo ano", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 5, Lisboa, Primavera 1990, pp. 5-6.
506. "A Estranha Metamorfose do Individualismo", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 5, Lisboa, Primavera, pp. 21-26.
507. "Nostalgia da ficção", *Letras & Letras*, Porto, n.º 27, Março 1990, p. 8[Texto lido por ocasião da entrega do prémio de ensaio *Jacinto do Prado Coelho* à obra *Fernando, Rei da nossa Baviera*].

508. “A nação em causa”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 12/V/1990, p. 62 [Sobre FAFE, José Fernandes, *Nação: Fim ou Metamorfose*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990].
509. “Memorial, terrestre e divino”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 29/V/1990, p. 24. Publicado em tradução de Michele Paparelle para italiano, com o título “Il Memoriale o della storia profana come storia sacra”, in *Viaggio in torno al Convento di Mafra* (Org. de CECCUCCI, Piero) (CS)[Bordéus, 16 de Maio de 1990].
510. “O imaginário da esquerda e o integrismo lusitano”, *Público*, Lisboa, 10/VI/1990, pp. 22-23.
511. “A responsabilidade política é maior quando se trata de um filósofo?” [Depoimentos de Eduardo Lourenço, José de Sousa e Brito, Boaventura de Sousa Santos, Eduardo Prado Coelho, José Gil, Carlos Henrique do Carmo Silva sobre o livro de Victor Farias *Heidegger e o nazismo*], Suplemento *Leituras* de *Público*, Lisboa, 19/VI/1990, pp. 10-11.
512. “Eugénio de Andrade: a breve música nocturna de um poeta solar”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 26/VI/1990, pp. 8-9.
513. “Dois fins de século”, Comunicação no *XIII Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Língua Portuguesa*, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Julho-Agosto 1990 (CS).
514. “(Eugénio de Andrade) Oiro e Melancolia”, *Letras & Letras*, n.º 32, Porto, Agosto 1990, p. 11[1987].
515. “O segundo Suez da Europa”, *Público*, Lisboa, 23/VIII/1990, p. 10 [Vence, 20 de Agosto de 1990][ED].
516. “Suicidária modernidade”, *Colóquio-Letras*, n.º s 117-118, Lisboa, Setembro-Dezembro 1990, pp. 7-12. Texto reimpresso em língua francesa no n.º especial “La Poésie portugaise de Fernando Pessoa à nos jours”, Lisboa, Março de 1998, pp. 27-34[Roma, 7 de Junho de 1990].
517. “Presença mais que simbólica (resposta a um inquérito sobre a Guerra no Golfo pérsico)”, *O Jornal*, Lisboa, 21/IX/1990, p. 21.
518. “Para Cá do Espelho Mágico ou a grã de des-sonhar” [Sobre o filme de Manoel de OLIVEIRA, *Non ou a vã glória de mandar*], Suplemento *Fim de Semana* de *Público*, Lisboa, 12/X/1990, pp. 8-9.
519. “O regresso do engenheiro naval” [Depoimento sobre a edição do 1.º volume da Edição Crítica da Obra Completa de Fernando Pessoa], *Público*, Lisboa, 16/X/1990, p. 34.
520. “A Europa na Encruzilhada”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 6, Lisboa, Outono 1990, pp. 7-13[Roma, 26 de Setembro de 1990].
521. “A hora e a vez de Octavio Paz”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 20/X/1990, p. 93[Lisboa, 17 de Outubro de 1990].
522. “Evocação de um vencido. À margem de José Fontana”, *O Jornal*, Lisboa, 2/XI/1990, p. 17.
523. “Gracián ou le chaînon manquant”, Comunicação apresentada no Colóquio *Le baroque littéraire, théorie et pratique*, Paris, Centro Cultural Português-Fundação Calouste Gulbenkian, Dezembro 1990. Texto reimpresso in *L’Europe introuvable. Jalons pour une mythologie européenne*.

1991

524. *L'Europe introuvable. Jalons pour une mythologie européenne*, tradução para francês de Annie de Faria, Paris, Éditions A-M. Metailié, 1991. Inclui os seguintes textos: : Préface: Divagations d'un Européen à la recherche de l'Europe (7-17)[Vence, 23 de Junho de 1991], De l'Europe comme culture (21-29), L'Europe et nous (30-41) La péninsule Ibérique et l'Europe: ressentiment et fascination (42-56), deux Europes ou deux raisons (57-73), Gracián ou le chaînon manquant (74-84), L'Europe en crise et la crise de l'Université (92-103), Le triomphe du refoulé ou la mort du regard occidental. Réflexion sur la décennie 70 (107-115), L'Europe en marge et la nouvelle Europe (116-127)[Vence, 25 de Março de 1991], La mise en question de l'Europe ou "Comment peut-on être persan?"(128-133), La décennie magique (134-138), Le second Suez de l'Europe (139-144), La guerre de personne et l'absence de l'Europe (145-150), La mise à l'écart de l'Europe (151-157) (Lisboa, 16-17 de Janeiro de 1991), Le crépuscule de la conscience historique européenne (Les temps du siècle) (158-176).
525. "Le Mythe de Pessoa ou la fiction de l'être", AAVV., *L'Univers Pessoa*, Bruxelles, Le Botanique. Centre Culturel de la Communauté française Wallonie-Bruxelles, 1991, pp. 131-142[Vence, 3-4 de Março de 1991].
526. "Fausto ou a vertigem ontológica", AAVV, *Fernando Pessoa e a Europa do Século XX*, (Org. de FERNANDES, Maria João), Porto, Fundação de Serralves, 1991, pp. 35-47[Vence, 28 de Agosto de 1988. Trata-se de uma versão algo modificada do Prefácio a PESSOA, Fernando, *Fausto: tragédia subjectiva (fragmentos)*, estabelecimento do texto, ordenação e notas de Teresa Rita Lopes, Lisboa, Editorial Presença, 1988].
527. "A imagem à procura de Pessoa", AAVV, *Fernando Pessoa e a Europa do Século XX*, (Org. de FERNANDES, Maria João), Porto, Fundação de Serralves, 1991, pp. 185-187 (ED)[Vence, 25 de Agosto de 1988].
528. "Das Presidenciais ao Golfo", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 7, Lisboa, Inverno 1991, pp. 5-11(ED)[Roma, 26 de Janeiro de 1991].
529. "A guerra de ninguém ou o Ocidente sem causa", Suplemento *Fim de Semana de Público*, Lisboa, 4/I/1991, pp. 8-9(ED) [Vence, 28 de Dezembro de 1990].
530. "Para esquecer as presidenciais?", *Público*, Lisboa, 14/I/1991, p. 15 [9 de Janeiro de 1991].
531. "A guerra profiláctica e o Golfo da Europa", *Público*, Lisboa, 19/I/1991, pp. 20-21. Texto reimpresso com o título "A marginalização da Europa" in *A Europa Desencantada*.
532. "As reacções das virgens ofuscadas. Sobre uma controversa iniciativa presidencial", *Público*, Lisboa, 17/II/1991, p. 21. Texto reimpresso com o título "Soares: uma gota de água no deserto" (ED) [Vence, 14 de Fevereiro de 1991].
533. "A hora da Península (Guerra no Golfo)?", *O Jornal*, Lisboa, 1/III/1991, p. 19 (ED)[Vence, 17 de Fevereiro de 1991].
534. "(José Cardoso Pires) Um contador de histórias", *Letras & Letras*, Porto, n.º 45, 17/IV/1991, p. 8[Roma, 5 de Maio de 1989].
535. "À margem de um colóquio", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 8, Lisboa, Primavera 1991, pp. 5-7.
536. "Classe Política e crise da Representação", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 8, Lisboa, Primavera 1991, pp. 15-23.
537. "Martírio curdo e a nova ordem mundial", *Público*, Lisboa, 13/V/1991, p. 22 [Vence, 28 de Abril de 1991].

- 538.“(I)recuperável Antero”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 11/VI/1991, p. 8-9 (ANI).
- 539.“La défense de la ‘lettre encyclique’ ou la double pensée d’Antero de Quental”, comunicação apresentada em *Antero de Quental et l’Europe*, Paris, 13-14/VI/1991, com publicação nas *Actes du Colloque*, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1993, pp. 99-108 (ANI).
- 540.“Antero e a Filosofia ou a Filosofia de Antero”, Comunicação em *Leituras de Antero (no centenário da sua morte)*, colóquio organizado pela Associação de Professores de Filosofia e pela Câmara Municipal de Coimbra, Coimbra, 1-2/VII/1991 e publicada in *Colóquio-Letras*, n.º s 123-124, Lisboa, Janeiro/Julho de 1992, pp. 157-167(ANI) [Coimbra, 1 de Julho de 1991].
- 541.“Antero, Hegel e as causas da decadência”, Comunicação em «Antero de Quental e o destino de uma geração», Colóquio Internacional no centenário da sua morte, Porto, Faculdade de Letras, 20-22/XI/1991, publicado AAVV, *Antero de Quental e o destino de uma geração*, (Org. de LIMA, Isabel Pires de), Col. “Perspectivas Actuais/Ensaio”, n.º 12, Porto, Edições Asa, 1994, pp. 147-152(ANI).
- 542.“Antero e a Filosofia”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 7/IX/1991, pp. 34R-36R.(ANI).
- 543.“L’Europe et nous”, Conferência em Paris, 3/X/1991, com publicação do texto in *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXXII, Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 321-330. Texto reimpresso com o título “La Nouvelle Europe et nous” (NE2R) [Paris, 8 de Outubro de 1991].
- 544.“Democracia e maioria absoluta (entre a ‘estabilidade’ e a ‘alternância’)", *Público*, Lisboa, 4/X/1991, pp. 14-15.[Vence, 1 de Outubro de 1991].
- 545.“Universalismo sem universalidade e universalidade sem universalismo na nossa ficção contemporânea”, *Communio. Revista Internacional Católica*, Ano VIII, n.º 6, Lisboa, Novembro-Dezembro 1991, pp. 572-577.
- 1992**
- 546.“Montaigne ou la vie écrite”, LOURENÇO, Eduardo; BOTINEAU, Pierre. *Montaigne 1533-1592*, Photographies de Jean-Luc Chapin, Bordeaux, Centre Régional des Lettres d’Aquitaine - L’Escampette Éditions, 1992, pp. 9-39[Vence, 28 de Junho de 1992].
- 547.“A chama plural”, AAVV, *Atlas da Língua Portuguesa na História e no Mundo*, (Org. de FERRONHA, António Luís), Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda/Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses/União Latina, 1992, pp. 12-13 (NI)[Vence, 11 de Fevereiro de 1992].
- 548.“Portugal como cultura”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXXI Lisboa-Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 17-21 (NI).
- 549.“Do Nacionalismo como Implosão da Antiga Ordem Mundial”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 9, Lisboa, Inverno 1992, pp. 7-11 (ED)[Vence, 20 de Outubro de 1992].
- 550.“Nova morte ou impossível escrita?”, *Público*, 1/II/1992, p. 29 [Sobre Hervé GUIBERT] [Vence, 28 de Janeiro de 1992].
- 551.“O avesso do paraíso”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 4/II/1992, p. 11.
- 552.“O acordar dos fantasmas”, Suplemento *Fim de Semana* de *Público*, Lisboa, 28/II/1992, p. 5 [Depoimento recolhido por Carlos Câmara Leme sobre o filme *Europa* de Lars Von TRIER].

553. "A Europa Suspensa da França ou a Galáxia do Ressentimento", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 10-11, Lisboa, Primavera-Verão 1992, pp. 7-15 [Vence, 31 de Agosto de 1992].
554. "Eros e Eça", comunicação apresentada no *II Encontro Internacional de Queirosianos*, Coimbra, 1-3/VII/1992 (CS).
555. "Depoimento sobre Almeida Faria", *Letras & Letras*, Porto, n.º 75, 15/VII/1992, p. 10.
556. "A Europa desencantada ou o fim do sonho europeu?", *Público*, Lisboa, 17/IX/1992, p. 21 [Vence, 20 de Setembro de 1992] (ED).
557. "Sete anos que desarrumaram o mundo", *Público*, Lisboa, 20/IX/1992, pp. 8-9 [Vence, 10 de Setembro de 1992] (ED).
558. "A Europa no imaginário português", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 22/IX/1992, pp. 5-7. Tradução francesa publicada in *Peuples méditerranéens*, n.º 66, Janeiro-Março de 1994, pp. 211-218 [Vence, Fevereiro de 1992].
559. "Um prémio justificado" [Depoimento acerca da atribuição do *Prémio Camões* a Vergílio Ferreira], *Público*, Lisboa, 10/X/1992, p. 26.
560. "Imaginários de duas descobertas", *Público*, Lisboa, 12/X/1992, pp. 10-11. Texto inicialmente publicado na revista *Magazine Littéraire*.
561. "Portugal e os Jesuítas", *Oceanos. Revista da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses*, n.º 12, Lisboa, Novembro 1992, pp. 47, 50-53 [Vence, 30 de Setembro].
562. "Uma aventura militante", *O Jornal*, Lisboa, 27/XI/1992, p. 30.
563. "E se Portugal tivesse votado?", *Público*, Lisboa, 10/XII/1992, p. 7 [Vence, 5 de Dezembro de 1992] (ED).

1993

564. "Uma ponte no coração da Europa", AAVV, *Ecrire les frontières, le Pont de l'Europe*, Estrasburgo, Editions du Conseil de l'Europe, 1993. (in 2001/09/09, <http://culture.coe.fr/elt/europabridge/orig/olourenco.htm>).
565. "Fim da Política", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 12, Lisboa, Inverno 1993, pp. 7-13 [Vence, 13 de Janeiro de 1993].
566. "A Morte Suspensa", Suplemento *Leituras* de *Público*, Lisboa, 8/I/1993, p. 7.
567. "Pensar Vergílio Ferreira", comunicação apresentada num colóquio sobre o escritor, Porto, 28/I/1992 (CS) [Vence- Porto, 27-28 de Janeiro de 1993].
568. "Uma aparição sem fim", *Público*, Lisboa, 28/I/1993, p. 7.
569. "Catecismo e Tabuada", Suplemento *Leituras* de *Público*, Lisboa, 12/II/1993, p. 7.
570. "Um espírito livre" [Depoimento por ocasião da morte de António José Saraiva], *Público*, Lisboa, 18/III/1993, p. 30.
571. "O iconoclasta do imaginário cultural" [Depoimento por ocasião da morte de António José Saraiva], *Expresso*, Lisboa, 20/III/1993, p. A17 [Vence, 18 de Março de 1993].
572. "O reino dividido", *Público*, Lisboa, 3/IV/1993, p. 17 [Vence, 25 de Março de 1993] (ED).
573. "Um Mestre e um Amigo", AAVV, *Luis de Albuquerque. O homem e a obra*, Catálogo da exposição organizada pelos Serviços Culturais da Câmara Municipal da Figueira da Foz por ocasião das comemorações do 25 de Abril, 1993, pp. 79-80.
574. "Breve evocação. Homenagem a Azeredo Perdigão", *Colóquio-Letras*, n.º s 129-130, Lisboa, Julho-Dezembro 1993, pp. 11-16 [Lisboa, 30 de Setembro de 1993].

575. “Une Langue pour l’Europe”, *Monde des Débats*, Agosto 1993. Texto publicado, sob o título “Uma língua para a Europa”, com tradução do francês por Rui de Carvalho, in *Expresso-Revista*, Lisboa, 11/IX/1993, pp. 31-32 (NEDR).
576. “O país de Herculano”, *Público*, Lisboa, 3/IX/1993, pp. 16-17 [Vence, 20 de Agosto de 1993].
577. “Da Fotografia”, Suplemento *Leituras* de *Público*, Lisboa, 10/IX/1993, p. 11.
578. “Hiper-humanos e inumanos” [Resposta a inquérito sobre a clonagem de embriões humanos], *Público*, Lisboa, 29/X/1993, p. 27.
579. “Saramago: um teólogo no fio da navalha”, *Espacio-Espazo Escrito*, n.º s 9-10, Badajoz, Inverno 1993-1994, pp. 125-131 (CS).
580. “A nova comunicação”, texto de conferência apresentada em “Congresso Internacional sobre Comunicação e Defesa do Consumidor”, Novembro 1993(EC).
581. “Portugal : Entre a Realidade e o Sonho”, *Oceanos*, n.º 16, Revista da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, Dezembro 1993, pp. 10-11(NI).
582. “Uma herança sem preço”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 7/XII/1993, p. 4.

1994

583. (CS) *O Canto e o Signo. Existência e Literatura(1957-1993)*, Lisboa, Col. “Biblioteca de Textos Universitários”, n.º 9, Editorial *Presença*, 1994. Inclui os seguintes textos: Prefácio – Do Não Lugar (9-12)[Vence, 2 de Novembro de 1993], Ficção e Realidade da Crítica Literária (15-23), Da Verdade Prática (24-27), Do Trágico e da Tragédia (28-32), Crítica Literária e Metodologia, Crítica, Obra e tempo (47-51), da Metamorfose da crítica ou o Crepúsculo do Humanismo. (52-60), Nova tematização do acto crítico (61-66), Crítica Textual e Morte do Texto (67-69), Da Criação como Crítica à crítica como Criação (70-72), A Conversação Crítica de Nemésio (73-80), Vergílio Ferreira e a geração da utopia (83-92), O itinerário de Vergílio Ferreira (92-96), Mito e obsessão na obra de Vergílio Ferreira (96-102)[Vence, 13 de Maio de 1977], Sobre *Mudança* (102-112), Vergílio Ferreira – Do alarme ao júbilo (113-123), Desesperadamente, alegria (124-127)[Vence, 2 de Outubro de 1986], Pensar Vergílio Ferreira (127-135), As confissões incompletas ou a religião de Régio (136-144), Situação de Régio (144-149), Literatura e Interioridade. A Propósito de “Peregrinação Interior” de António Alçada Baptista (150-157), Agustina Bessa-Luís ou o neo-romantismo (158-163), Des-concertante Agustina (164-171), Jorge de Sena e o demoníaco (172-179), O memorial ou da história profana como história santa (180-184), Saramago: um teólogo no fio da navalha (184-188), *Maina Mendes* ou “O Regresso da Menina e Moça” (189-195), Triste África (196-203), Mário Cláudio – Uma Poética do Virtual (203-208), As marcas do exílio na obra de José Rodrigues Miguéis (209-218), Situação de Camilo (219-226), Aquilino ou Eros e cristo (227-237), Cavaleiro Andante: Busca de Sinais no labirinto da Morte (238-242), Eros e Eça (243-253), Uma Literatura desenvolta ou os filhos de Álvaro de Campos (255-267), Situação da Literatura portuguesa (268-279)[Vence, 25 de Abril de 1975], Contexto Cultural e novo Texto Português (280-283), A Ficção dos anos 40 (284-291), Literatura e Revolução (292-301), Metamorfose da ficção Portuguesa (Temporalidade e Romance) (302-313), Dois fins de Século (317-328).

584. (ED) *A Europa Desencantada. Para uma mitologia europeia*, Lisboa, Edições Visão, 1994. Inclui os seguintes textos: Prefácio (5-8)[Vence, 30 de Julho de 1993], Divagações de um europeu à procura da Europa (9-23), O triunfo do recalcado ou a morte do olhar ocidental (25-33), O olhar de Dreux ou é a França um país de emigração ? (35-43)[Vence, 30 de Setembro de 1983], A Europa em questão (45-51), A década mágica (do Afeganistão à anti-Comuna) (53-58), A derrocada da utopia (59-65), A guerra de ninguém ou o Ocidente sem causa (67-73), O segundo Suez da Europa (75-81), Fantasmagoria europeia: nós e a nova Espanha (83-86)[Roma, 4 de Dezembro de 1990], A marginalização da Europa (87-93)[Lisboa, 16 de Janeiro de 1991], Das presidenciais ao Golfo (95-103), Soares: uma gota de água no deserto (105-110)[Vence, 14 de Fevereiro de 1991], A hora da Península (Guerra no Golfo)? (111-116), Sete anos que desarrumaram o mundo (117-128), Martírio curdo e nova ordem mundial (129-134)[Vence, 28 de Abril de 1991], A Europa e as próximas eleições (135-140)[Agosto de 1991], A Europa no imaginário português (141-152), As eleições em França ou a galáxia do ressentimento (153-162), A Europa desencantada ou o fim do sonho europeu? (163-169), Do nacionalismo como implosão da antiga ordem mundial (171-176), Maastricht. E se Portugal tivesse votado? (177-183), O reino dividido (185-190), Quem quer (ainda) a Europa? (191-197)[Vence, 10 de Agosto de 1993], Os “tempos» do século” (199-217), “América! América!” (219-225).
585. “América ! América ! ”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 13-14, Lisboa, 1994, pp. 7-12 (ED)[Vence, 18 de Agosto de 1993]
586. “A propósito de *À Esquerda do Possível*” [Recensão crítica a *À Esquerda do Possível*, Lisboa, Edições Colibri, 1993], *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 13-14, Lisboa, 1994, pp. 191-192.
587. “Da Alemanha”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 15, Lisboa, Inverno 1994, pp. 7-12[Vence, 15 de Fevereiro de 1994].
588. “O Despertar Nacionalista na Europa”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 16, Lisboa, Primavera 1994, pp. 7-14(ED-2ª ed.)
589. “Desencanto socialista e impasse liberalista”, *Público*, Lisboa, 21/II/1994, p. 15[Vence, 27 de Janeiro de 1994].
590. “Um Nome para uma Obra”, texto da comunicação apresentada no *1º Congresso Internacional sobre Miguel Torga*, Porto, Universidade Fernando Pessoa, 3-5/III/1994. Texto impresso in *Aqui, neste lugar e nesta Hora. Actas do 1º Congresso Internacional sobre Miguel Torga*, Porto, Universidade Fernando Pessoa, 1994, pp. 277-284.
591. “Cadernos de Vence”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 13/IV/1994, pp. 6-7.[Fragmentos do Diário inédito do autor: excertos com as seguintes datações: s/d, Coimbra, 13 de Setembro de 1953, St.-Malo, 20 de Abril de 1954, Entre Dusseldorf e Duisburg, 30 de Outubro de 1954, Vence, 28 de Julho de 1985, Roma, 4 de Julho de 1988, Lisboa, 12 de Outubro de 1988, s/d, s/d, Vence, Novembro de 1991, Vence, Novembro de 1993].
592. “Programa do MFA. Euforicamente sós” [Resposta a um inquérito sobre o melhor e o pior acerca do 25 de Abril], *Público*, Lisboa, 24/IV/1993, pp. 4-5.
593. “«A Europa Desencantada»”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 27/IV/1994, p. 17 [Excerto do Prefácio de *A Europa Desencantada. Para uma mitologia europeia*].
594. “Zappeurs do nada”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 11/V/1994, p. 11.

595. “Da língua como pátria”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 22/VI/1994, pp. XVI-XVII (caderno especial) (NI)[Vence, 1 de Junho de 1993].
596. “Violência e barbárie ou o gosto pela violência”, texto de conferência apresentada no *Colóquio Internacional sobre a Violência nos Meios de Comunicação*, Outubro 1994, (EC).
597. “A cultura na era da mundialização”, texto de conferência apresentada no *Colóquio sobre Cultura e Economia*, Lisboa, 9/XI/1994 (EC).
598. “Solidariedade num mundo insolidário”, Comunicação seguida de debate na II Semana Social, Coimbra, 3/XII/1994. *Actas*, Conferência Episcopal da Igreja Católica Portuguesa, 1995, pp. 239-252 (EC).
599. “Resposta de Eduardo Lourenço [a Xavier Pintado]”, intervenção no Debate da II Semana Social, Coimbra, 3/XII/1994. *Actas*, Conferência Episcopal da Igreja Católica Portuguesa, 1995, pp. 257-260.
600. “Portugal, *nação-navio*”, comunicação apresentada no *Congresso Internazionale “Il Portogallo e I Mari: un Incontro tra Cultura”*, Nápoles (Itália), 15-17/XII/1994. Texto impresso in *actas AAVV, Il Portogallo e I Mari: un Incontro tra Cultura* (Org. de CUSATI, Maria Luisa), Vol. I, Nápoles, Instituto Universitario Orientale – Liguore Editore, 1997, pp. XLV-LII.

1995

601. “Lembrança. Um inédito de Eduardo Lourenço”, AAVV, *A Académica*, (Org. de FAFE, José Fernandes), Porto, Edições Asa, 1995, p. 111[Vence, 1 de Janeiro de 1993].
602. “O Novo Destino da Península”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 17, Lisboa, 1995, pp. 7-11[Vence, 10 de Janeiro de 1995].
603. “Uma década paradoxal”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 18/19, Lisboa, 1995, pp. 7-11.
604. “Oliveira Martins e Pessoa”, *Revista Biblioteca Nacional*, Lisboa, Janeiro-Dezembro 1995, pp. 115-122.
605. “O Portugal de Torga” [Homenagem a Miguel Torga], *Colóquio-Letras*, n.º 135-136, Lisboa, Janeiro-Junho 1995, pp. 5-11.
606. “Carta (meio aberta) ao Urbano”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 1/II/1995, p. 45.
607. “Para acabar com o Prémio Camões”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 15/II/1995, pp. 8-9.
608. “L’heure de la révolution: vingt ans après”, *Revista de História das Ideias*, vol. 17, Coimbra, 1995, pp. 597-603[Paris, 25 de Abril de 1994].
609. “O efeito Hiroxima”, *Público*, 13/VIII/1995 (EC).
610. “Prémio Camões e Mitologia Lusófona. Eduardo Lourenço responde a Carlos Reis” *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 10/V/1995, p. 47.
611. “Tempo de Eça e Eça e o Tempo”, Comunicação em *150 Anos com Eça de Queirós. III Encontro Internacional de Queirosianos*, São Paulo, 21/IX/1995. Publicação in *Actas do III Encontro Internacional de Queirosianos*, pp. 707-714.
612. “As descobertas como mito e o mito das descobertas”, Comunicação apresentada num colóquio sobre os Descobrimientos na Universidade Autónoma de Lisboa, 23-25/X/1995. Texto publicado in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 8/III/1995, pp. 20-21.

1996

613. “Exceção Portuguesa e (Des)Concerto Europeu”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º20, Lisboa, 1996, pp. 7-12.
614. “Democracia: A Exceção ou a Regra?”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 21-22, Lisboa, 1996, pp. 7-11[Vence, 6 de Janeiro de 1997].
615. “Mitterrand: a palha e o grão da história”, *Público*, Lisboa, 9/I/1996, p. 6.
616. “Poesia e mito em Manuel Alegre”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 17/I/1996, pp. 37-39[Vence-Coimbra, 12-14 de Dezembro de 1995].
617. “Cultura sem idolatria”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 28/II/1996, p. 9.
618. “O mistério Vergílio Ferreira”, texto destinado à homenagem a Vergílio Ferreira, promovida pela Universidade Católica Portuguesa (secção da Guarda) a 27/I/1996, *Expresso/Revista*, Lisboa, 9/III/1996, pp. 23-24[Vence, 24 de Janeiro de 1996].
619. “Na ausência de Vergílio”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 13/III/1996, p. 7. Texto reimpresso in *Público Magazine*, Lisboa, 2/I/1997, p. 49[Coimbra, 8 de Março de 1996].
620. “A crise e o esplendor liberal”, *Público*, Lisboa, 24/III/1996, p. 23 (EC)[Vence, 25 de Fevereiro de 1996].
621. “O romance diário de Eduardo Lourenço”, *Público Magazine*, Lisboa, 21/IV/1996, pp. 43-49.[Excertos do Diário inédito com as seguintes datações: S. Pedro [de Rio Seco], Verão de 1946, Coimbra, 12 de Setembro de 1952, 29 de Março de 1953, Grenoble, 1963, Nice, 29 de Março de 1967, Nice, 8 de Abril de 1973, Vence, 3 de Fevereiro de 1991, Vence, Outubro de 1993, Vence, 14 de Outubro de 1994, Guarda, Outubro de 1995.]
622. “Lembrança espectral da Guarda”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, p. 11[Guarda, 10 de Setembro de 1995].
623. “Uma tão longa ausência”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, p. 7[Coimbra, 21 de Abril de 1996].
624. “No adro do templo”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 19/VI/1996, p. 4..
625. “Do intolerável”, texto de conferência apresentada no “Colóquio Tolerância/Intolerância”, Fundação Marquês de Pombal, 4/X/1996 (EC).
626. “Cultura e lusofonia ou os três anéis”, texto baseado na comunicação apresentada no *V Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas*, em Oxford, em Setembro de 1996 e reimpresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 9/X/1996 (NI).
627. “António Sérgio : a crítica como mitologia”, *Público-Magazine*, Lisboa, 20/X/1996, pp. 95-96[Vence, 24 de Outubro de 1996].
628. “A Europa e a questão do Imaginário”, Conferência apresentada no 1º Festival do Imaginário de Abrantes, 8-17/XI/1996. Publicação das Actas in AAVV, *Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo*, Lisboa, Fim de Século Edições, Col. Margens, n.º 40, 1999, pp.13-24 [Uma versão em língua francesa deste texto, com o título “L’Europe et son imaginaire” e com algumas alterações de pormenor, foi apresentada no colóquio *L’Europe des Nations: niveaux d’identité et d’intégration*, Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2-3/XII/1999. Texto impresso in *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, Vol. XL, Lisboa-Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 2000, pp. 141-146].
629. “Resposta ao inquérito: quais os três filmes que mais o marcaram?”, *Público*, Lisboa, 12/XI/1996, p. 24.

630. "Malraux, mitólogo do século", *Público*, Lisboa, 23/XI/1996, p. 15 [Vence, 22 de Novembro de 1996].
631. "Imagem e miragem da lusofonia", comunicação apresentada no colóquio de encerramento do Ciclo "Norte/Desnorte", Porto, Cooperativa Árvore, 29/XI/1996. Texto reimpresso, provavelmente com algumas alterações in (NI) [Porto, 6 de Dezembro de 1996].

1997

632. *Nós como Futuro*, Lisboa, Cadernos do Pavilhão de Portugal da Expo 98, Assírio & Alvim, 1997 [Com fotografias de Jorge Molder] (NI) [Vence, 14 de Julho de 1997].
633. "Du temps Portugais (Préface pour des Français), Prefácio de *Mythologie de la saudade. Essais sur la mélancolie portugaise*, (traduzido por Annie de Faria), Paris, Editions Chandeigne-Librairie Portugaise, 1997, pp. 7-15. Texto reimpresso com pequenas alterações sob o título "Tempo português" in (PCD) [Vence, 9 de Setembro de 1997].
634. "Picasso, Mosqueteiro", *Picasso e o Mosqueteiro 1967-1972*, Lisboa, Catálogo de exposição no Museu do Chiado 27/X/1997-1/II/1998, pp. 13-15.
635. "Remember", *A Phala*, n.º 59 (número especial Al Berto Homenagem), Lisboa, 1997, p. 262.
636. "Eleições na Europa: De Guterres a Jospin", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 23, Lisboa, 1997, pp. 7-11.
637. "Do Estado-Providência", *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 24-25, Lisboa, 1997, pp. 7-10.
638. "Fulgurante Memória", *David-Mourão Ferreira. Serviço de Bibliotecas e Apoio à Leitura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp. 5-15 [Vence, 1 de Novembro de 1996].
639. "Uma revisitação ao Neo-realismo", texto de conferência apresentada no *Encontro Neo-Realismo*, Palácio do Sobralinho, Vila Franca de Xira, Março de 1997. Actas publicadas in *Encontro Neo-Realismo. Reflexões sobre um movimento/Perspectivas para um museu*, Museu do Neo-Realismo/Câmara Municipal de Vila Franca de Xira, 1999, pp. 35-47.
640. "O preço das ilusões", *Visão*, Lisboa, 17/IV/1997, p. 98.
641. "Mastroianni ou do não actor", *Visão*, Lisboa, 15/V/1997, p. 114.
642. "À margem de umas eleições históricas", *Visão*, Lisboa, 5/VI/1997, p. 98.
643. "Al Berto todo um poeta", *Visão*, Lisboa, 19/VI/1997, p. 98.
644. "Um aviso imperial para um fim imperial", *Visão*, Lisboa, 3/VII/1997, p. 98.
645. "O relógio de Tiananmen ou o fim do Ocidente", *Diário de Notícias*, Lisboa, 4/VII/1997 (EC).
646. "Filosofia e cafés filosóficos", *Visão*, Lisboa, 7/VIII/1997, p. 98.
647. "A juventude e o Papa", *Visão*, Lisboa, 28/VIII/1997, p. 98.
648. "Ressentimento e emoção", *Visão*, Lisboa, 25/IX/1997, p. 98.
649. "Em torno do nosso imaginário", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/X/1997, pp. 10-14. Texto da conferência realizada em Frankfurt na sessão inaugural da Feira Internacional do Livro (14/X)(NI) [Vence, 15 de Abril de 1997].
650. "À margem de Freud", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/X/1997, p. 55.
651. "1900-2000: Portugal e os Desafios Finisseculares", Conferência de Abertura, do Colóquio Internacional *Portugal na Transição do Milénio*, Lisboa, 5/XI, publicado in AAVV, *Portugal na Transição do Milénio. Colóquio Internacional*, Lisboa, Fim de

Século Edições Lda, 1998, pp. 35-44. Texto reimpresso com o título “Portugal neste fim de milénio” (NI).

652. “Regresso da Imperatriz”, *Visão*, Lisboa, 27/XI/1997, p. 130.

653. “A indiferença estética de Pessoa”, Suplemento *Artes de Público*, Lisboa, 19/XII/1997, pp. 4-5.

654. “A viagem de um príncipe à Indonésia”, *Visão*, Lisboa, 23/XII/1997, p. 98.

655. “Cornelius Castoriadis. O pensador da modéstia”, *Público*, Lisboa, 28/XII/1997, pp. 22-24.

1998

656. *Esplendor do Caos*, Lisboa, Gradiva, 1998, Inclui os seguintes textos: Caos e esplendor (5-11)[Vence, 14 de Novembro de 1997], A cultura na era da mundialização (13-24), A ressaca da mundialização (25-29)[Vence, 1 de Julho de 1994], A nova comunicação (31-40), Violência e barbárie ou o gosto pela violência (41-51), Solidariedade num mundo insolidário (53-65), A crise e o esplendor liberal (67-74), O tempo da justiça (75-86)[Lisboa, 2 de Março de 1993], Do intolerável (87-93), O efeito Hiroxima (95-102), O relógio de Tiananmen ou o fim do Oriente (103-106), A figura do poder neste fim de século (107-125).

657. “Montaigne como lugar vazio da nossa cultura”, *Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, número especial de Homenagem a Maria de Lourdes Belchior, vol. XXXVII, Lisboa-Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1998, pp. 275-281.

658. “Lumière et Memoire”, LOURENÇO, Eduardo; DIEUZAIDE, Jean, *Portugal 1950* Col. “Impréssions de Voyage”, Indre-Nantes (Loire-Atlantique), En vues éditions, 1998, edição bilingue com versão portuguesa de Isabel Cardoso, pp. 5-19[Aix les Bains, 2 de Abril de 1998].

659. “Naufrágio Social”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 26, Lisboa, 1998, pp. 11-15 [título da responsabilidade da *Finisterra*].

660. “Para Quê Tentar o Diabo? A Propósito da regionalização”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º s 27-28, Lisboa, 1998, pp. 7-11.

661. “Clube dos Poetas Vivos”, *Visão*, Lisboa, 15/I/1998, p. 98.

662. “Vasco Graça Moura – Um ensaísmo em arquipélago”, Comunicação proferida numa homenagem a Vasco Graça Moura, Porto, 20/I/1998. Texto impresso in AAVV, *Modo Mudando. Sete ensaios sobre Vasco Graça Moura*, (Org. de SANTOS, José da Cruz), Col. “Campo da Literatura/Ensaio”, n.º 44, Porto, Campo das Letras, 2000, pp. 29-42 [Vence-Porto, 18-20 de Janeiro de 1988].

663. “Caos e esplendor”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 28 /I/1998, p. 22-23 (EC).

664. “Do *Manifesto* (comunista) como literatura”, *Público*, Lisboa, 1/II/1998, p. 12[Vence, 30 de Janeiro de 1998].

665. “Vitória à Pirro?”, *Visão*, Lisboa, 12/II/1998, p. 98.

666. “Antero e o imaginário nemesiano”, texto de comunicação apresentada em *Vitorino Nemésio-Vinte Anos Depois*, Ponta Delgada, 18-21/II/1998, com publicação das Actas in *Vitorino Nemésio-Vinte Anos Depois*, Lisboa, Edições Cosmos, s/d, pp. 651-659. Texto reimpresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 11/III/1998, pp. 16-18[Vence – Ponta Delgada, 18 de Fevereiro de 1998](ANI).

667. “O nosso rosto na Europa”, *Visão*, Lisboa, 19/III/1998, p. 98.

668. “Octavio Paz (1914-98). Vulcão tutelar”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 22/IV/1998, p. 2[Aix-les-Bains, 20 de Abril de 1998].

669. “À margem da lusofonia”, texto de alocução na mesa-redonda *Imagens de África nas literaturas de língua portuguesa*, com a participação de Lídia Jorge, Mia Couto, Eduardo Lourenço, Ivo Castro, e publicado in *Discursos. Estudos de Língua e Cultura Portuguesa*, n.º 14, Abril 1998, pp. 64-68.
670. “Companhia para Antero”, *Estudos Anterianos*, n.º 1, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, Abril 1998, p. 5 [Vence, 23 de Fevereiro de 1998].
671. “A hora de Vila do Conde”, *Estudos Anterianos*, n.º 1, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, Abril 1998, pp. 7-14 [Vila do Conde, 18 de Abril de 1994](ANI).
672. “Revolução e imaginário”, *Público*, Lisboa, 25/IV/1998, p. 4.
673. “Discurso do Doutorando Prof. Doutor Eduardo Lourenço de Faria na sessão de Doutoramento *Honoris Causa* 1998 da Universidade Nova de Lisboa a Eduardo Lourenço de Faria, Luciana Stegagno Picchio e Maria de Lurdes Belchior Pontes”, Lisboa, 8/V/1998. Texto publicado em edição evocativa da cerimónia, pp. 22-24.
674. “Os mares de Pessoa”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 20/V/1998, pp. 14-16.
675. “A cultura portuguesa, hoje”, texto de comunicação apresentada no colóquio *Portugal e Espanha, duas literaturas ante o próximo milénio*, Fundación Santa Maria, Trujillo, 18-20/VI/1998 (NI)[Trujillo, 19 de Junho de 1998]
676. “Renegociar ou abolir”, *Visão*, Lisboa, 23/VIII/1998, p. 98.
677. “Viagem no imaginário crítico de Jorge de Sena”, Comunicação apresentada no Colóquio Internacional «Jorge de Sena e outros escritores portugueses num Brasil recente», Rio de Janeiro, 25-27/VIII/1998. Actas publicadas in *Jorge de Sena em Rotas Entrecruzadas*, (Org. de SANTOS, Gilda), Col. “Cosmos Literatura”, n.º 45, Lisboa, Edições Cosmos, pp. 43-50[Rio[de Janeiro], 26 de Agosto de 1998].
678. “Quinhentos anos”, *Visão*, Lisboa, 17/IX/1998, p. 114.
679. “A mão esquerda de Deus”, *Público*, Lisboa, 9/X/1998, p. 6[Vence, 8 de Outubro de 1998].
680. “Voo no coração do marxismo alegórico Lisboa”, *Visão*, Lisboa, 22/X/1998, p. 146.
681. “Branca eternidade”, *Público*, Lisboa, 27/X/1998, p. 7.
682. “A vertigem”, *Público*, Lisboa, 31/X/1998, p. 20.
683. “Tempo Português”, *Janus 97. Anuário de relações exteriores*, Lisboa, Novembro, Edição Público e Universidade Autónoma de Lisboa, 1998pp. 20-21(NI).
684. “O paradigma policial”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 4/XI/1998, p. 15.
685. “Pessoa e Saramago”, *Terras da Beira*, Guarda, 26/XI/1998, p. 15.
686. “Comemorações”, *Visão*, Lisboa, 3/XII/1998, p. 146.
687. “A Noite dos Reis”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 16/XII/1998, pp. 17-18.
688. “Depoimento sobre os livros publicados em 1998: As sugestões dos escritores”, *Revista Pública de Público*, Lisboa, 20/XII/1998, pp. 58-59.
689. “À margem de um ano memorável”, *Visão*, Lisboa, 22/XII/1998, pp. 32-33[Vence, 20 de Dezembro de 1998].

1999

690. (PCD) *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Gradiva, 1999. Inclui os seguintes textos: PORTUGAL COMO DESTINO: Dramaturgia cultural portuguesa (7-83)[Vence – Dinard, Setembro de 1998], MITOLOGIA DA SAUDADE (85-179): Tempo Português (87-94), Melancolia e saudade (95-112), Da saudade como melancolia feliz (113-117), *Clarimundo*: simbologia imperial e saudade (119-131),

- Sebastianismo: imagens e miragens (133-142), Romantismo, Camões e a saudade (143-154), Tempo e melancolia em Fernando Pessoa (155-165), Dois príncipes da melancolia: Fernando Pessoa e Luís da Baviera (167-179).
691. (NI) *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Gradiva Publicações, 1999. Inclui os seguintes textos: A NAU DE ÍCARO (8-101): A cultura portuguesa hoje (9-21), Cultura portuguesa e expressionismo (23-35), Portugal como cultura (37-42), A nau de Ícaro ou o fim da emigração (43-53)[Vence, 18 de Fevereiro de 1993], Portugal: entre a realidade e o sonho (55-59), Nós como futuro (61-71), Portugal neste fim de milénio (73-84), Em torno do nosso imaginário (85-101). IMAGEM E MIRAGEM DA LUSOFONIA (103-214): Tempo português (105-109)[Vence, 16 de Setembro de 1996], Errância e busca num imaginário lusófono (111-119), A chama plural (121-124), Da língua como pátria (125-133), Nós e o Brasil: ressentimento e delírio (135-144)[Vence, 24 de Junho de 1986], Uma língua, dois discursos (145-153), Portugal-Brasil: um sonho falso e um único sonhador (155-160)[Vence, 4 de Agosto de 1991], Cultura e lusofonia ou os três anéis (161-172), Imagem e miragem da lusofonia (173-182), O novo espaço lusófono ou os imaginários lusófonos (183-192), Da literatura brasileira como rasura do trágico (193-201), Guimarães Rosa ou o terceiro sertão (203-214)[Vence – Lisboa, Abril de 1997].
692. “Direitos Humanos e Universalidade”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 30, Lisboa, 1999, pp. 11-14.
693. “Socialismo, que futuro?”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, 10.º Aniversário, Caderno 1, Lisboa, 1999, pp. 11-21 [Republicação do texto inserto no n.º 1 da Revista *Finisterra*, com um comentário redigido dez anos passados].
694. “Da literatura brasileira como rasura do trágico”, *Revista do Centro de Estudos Brasileiros*, Porto 1999 (NI).
695. “O ano da Europa”, *Público*, Lisboa, 2/I/1999, p. 7[Vence, 31 de Dezembro de 1998].
696. “Incomparáveis ou a tristeza de Eusébio”, *Visão*, Lisboa, 21/I/1999, p. 98.
697. “Rei-Sebastião”, *Público*, Lisboa, 4/II/1999, p. 3.
698. “Soare's story”, *Visão*, Lisboa, 4/III/1999, p. 114.
699. “A Musa de Antero ou Antero e Eros”, comunicação apresentada durante uma Homenagem a Cleonice Benardinelli, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 9/II/1999. Texto impresso in *Estudos Anterianos*, n.º 4, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, Outubro 1999, pp. 5-13 (ANI).
700. “Suicidária Europa”, *Público*, Lisboa, 28/III/1999, p. 3 (ED-2ª ed.)[Vence, 26 de Março de 1999].
701. “A não-guerra ou o computador e Deus”, *Público*, Lisboa, 18/IV/1999, p. 8(ED-2ª ed.) [Vence, 14 de Abril de 1999].
702. “Portugal como Abril”, *Visão*, Lisboa, 22/IV/1999, p. 178.
703. “Portugal sem Abril...”, *Expresso*, Lisboa, 24/IV/1999, p. 25[Vence, 13 de Abril de 1999].
704. “A invenção do singular” [Recensão a MONTAIGNE, *Ensaaios (Antologia)*, Introdução, tradução e notas de Rui Bertrand ROMÃO, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1999], Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 15/V/1999, pp. 1-2 . [Vence, 12 de Maio de 1999].
705. “Vitória imaginária”, *Visão*, Lisboa, 9/VI/1999, p. 146[Aix-les-Bains, 6 de Junho de 1999].

706. “Um pasmo. Resposta ao inquérito: que recordações tem do 20 de Julho de 1969?”, *Público*, Lisboa, 20/VII/1999, p. 5.
707. “Um século viaja para o passado”, *Visão*, Lisboa, 22/VII/1999, p. 130.
708. “A segunda morte da Europa”, *Le Monde diplomatique*, edição portuguesa, n.º 5, Porto, Agosto 1999, pp. 1-2(ED-2ª ed.) [Vence, 4 de Agosto de 1999].
709. “Palavra com poeta dentro”, *Relâmpago. Revista de Poesia*, n.º 5, Lisboa, Fundação Luís Miguel Nava – Relógio d’Água Editores, Outubro 1999, pp. 7-8[Vence, 22 de Setembro de 1999].
710. “Portugal despede-se de si mesmo” [Texto redigido por ocasião da morte de Amália Rodrigues], *Público*, Lisboa, 9/X/1999, p. 3[Madrid, 8 de Outubro de 1999].
711. “Legislativas 99. Análise. Uma noite sem Godot”, *Visão*, Lisboa, 14/X, pp. 48-50.
712. “A Viragem do Século – Do Kosovo a Timor”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º s 31-32, Lisboa, 1999, pp. 9-18(ED-2ª ed.)[Novembro de 1999].
713. “Apoteose barroca”, *Visão*, Lisboa, 11/XI/1999, p. 194.
714. “Os Dois Poderes”, *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 33, Lisboa, Dezembro de 1999, pp. 11-13.
715. “Adeus a Camilo Pessanha” [Texto inserto no destaque *Adeus Macau*], *Público*, Lisboa, 19/XII/1999, p. 5.
716. “O imaginário português neste fim de século”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 29/XII/1999, pp. 20-23[Estocolmo, Dezembro de 1998 – Rio de Janeiro, Agosto de 1999].

2000

717. (ANI) *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000. Inclui os seguintes textos: “A passos de pomba” (pp. 11-15)[Vence, 10 de Outubro de 2000], “Le destin – Antero de Quental. Poésie, Révolution, Sainteté” (17-51), “Antero ou socialismo como utopia” (53-62), “(I) recuperável Antero” (63-69), “Antero e a Filosofia” (71-79), “Antero e a Filosofia ou a Filosofia de Antero” (81-102), “La défense de la ‘lettre encyclique’ ou la double pensée d’Antero de Quental” (103-119), “Antero, Hegel e as causas da decadência” (121-135), “A hora de Vila do Conde” (137-149), “Antero e o imaginário nemesiano” (151-166), “A Musa de Antero ou Antero e Eros” (167-180).
718. “Vinte anos depois”, *Pessoa Revisitado*, 3ª edição, Lisboa, Gradiva Publicações, 2000, pp. 11-12[Aix les Bains, 12 de Abril de 2000].
719. “Para uma reavistação improvável”, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, reedição com novo prefácio, Lisboa, Gradiva, 2000, pp. 11-15 [Vence, 23 de Outubro de 2000].
720. “Resposta ao Inquérito Televisão em Portugal. Que Presente que Futuro”, AAVV, *Televisão em Portugal. Que Presente que Futuro*, (Org. de MOTA, Rui Teixeira) Lisboa, 4 Margens Editora, 2000, pp. 35-37.
721. “Apresentação de François Furet”, AAVV, *A Invenção Democrática*, (Org. de ESPADA, João Carlos), Lisboa, Fundação Mário Soares - Imprensa de Ciências Sociais, 2000, pp. 45-48.
722. “Uma Mulher no Século”, AAVV, *Mulher das Cidades Futuras*, (Org. de MAGALHÃES, Isabel Allegro), Lisboa, Livros Horizonte, 2000, pp. 75-77 [Lisboa, 1 de Dezembro de 1999].
723. “Eu sou o quê?” [Sobre ANTUNES, António Lobo, Exortação aos Crocodilos], (*Livros*). Revista mensal de *O Independente*, Lisboa, 5/I/2000, p.28.

724. “Parecia saído de um romance” [Depoimento prestado por ocasião da morte de Vitor Cunha Rego], *Diário de Notícias*, Lisboa, 12/I/2000, p. 6.
725. “O homem fatal”, *Visão*, Lisboa, 20/I/2000, p. 114.
726. “Les mythes de la littérature portugaise”, *Magazine Littéraire*, n.º 385, Paris, Março 2000, pp. 29-31 [Trata-se de um número da revista especialmente dedicado à Literatura Portuguesa, por ocasião do *Salon du Livre* em Paris].
727. “*Orpheu e Presença*”, comunicação apresentada na Universidade Nova de Lisboa no âmbito do projecto *Revistas, Ideias e Cultura, 1900-1930*, 9/III/2000. Texto impresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 19/IX/2001, p. 14-16.
728. “Allégresse portugaise”, Suplemento *Le Monde des Livres* de *Le Monde*, Paris, 17/III/2000, p. I.
729. “A Natureza teve de esperar a minha chegada”, *Público*, Lisboa, 20/III/2000, p. 25 [Texto inédito em francês – terá sido escrito nos anos 60 – lido pelo autor no *Salon du Livre* em Paris, 19/III/2000. Tradução de Annie de Faria].
730. “Literatura e Sofrimento”, comunicação apresentada no *Congresso Internacional A Dor e o Sofrimento hoje – abordagens*, Porto, 27-29/III/2000, AAVV, *A Dor e o Sofrimento hoje – abordagens* (Org. de CANTISTA, Maria José), Col. “Campo da Filosofia”, n.º 12, Porto, Campo das Letras, 2001, pp. 461-464.
731. “Como falar de poesia?”, *Relâmpago. Revista de Poesia*, n.º 6, Lisboa, Fundação Luís Miguel Nava – Relógio d’Água Editores, Abril 2000, pp. 25-26 [Vence, 19 de Julho de 2000].
732. “Do Imemorial ou a Dança do Tempo”, *Público*, Lisboa, 23/IV/2000, fascículo n.º 34 de *Século XX. Homens, mulheres e factos que mudaram a história*, pp. 815-817.
733. “Celebremos o Brasil”, *Visão*, Lisboa, 27/IV/2000, p. 162.
734. “Tempo e História”, conferência proferida na cerimónia da entrega do Prémio Gulbenkian de Ciência 1999 (Ciências Sociais e Humanas), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 8/VI/2000.
735. “Um fauno”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 28/VI/2000, p. 17. Texto incluído in *Retratos para Aquilino* [livro de homenagem a Aquilino Ribeiro] [Vence, 29 de Maio de 2000].
736. “Uma gestão mais do que positiva e uma nomeação”, *Público*, Lisboa, 9/VII/2000, p. 4 [Depoimento sobre a demissão de Manuel Maria Carrilho e a nomeação de José Sasportes para o cargo de Ministro da Cultura].
737. “Da cultura como manto da política”, *Visão*, Lisboa, 13/VII/2000, p. 146.
738. “Divagações transatlânticas”, comunicação apresentada no Colóquio *Brasil e Portugal – 500 anos de enlaces e desenlaces*, Convento da Arrábida, 31/VII/2000
739. “Intranscendência cultural”, *Visão*, Lisboa, 17/VIII/2000, p. 114.
740. “Trinta Anos de Política Portuguesa 1969-1999 (Do pesadelo Azul à orgia Identitária)”, *Finisterra. Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 35, Lisboa, Setembro 2000, pp. 7-16 [Lisboa, 10 de Novembro de 1999].
741. “Pequena mitologia portuguesa”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/IX/2000, p. 35.
742. “O Lugar do Anjo – Caeiro no Labirinto Pessoa”, *Portuguese Literary & Cultural Studies*, n.º 3, *Pessoa’s Alberto Caeiro*, Universidade de Massachusetts, Outono de 2000, pp. 161-171.
743. “A Europa à procura de si mesma”, *Janus 2001. Anuário de relações exteriores*, Lisboa, Novembro, Edição Público e Universidade Autónoma de Lisboa, 2000, p. 71.



744. "O frigorífico da glória", *Visão*, Lisboa, 2/XI/2000, p. 194.
745. "Agradecimento", *Estudos Anterianos*, n.º 6, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, Novembro 2000, pp. 19-20 [Palavras proferidas na apresentação de *A Noite Intacta. (I)recuperável Antero*, Vila do Conde, 10/XI/2000].
746. "Quatro Páginas de um Diário", Suplemento *Mil Folhas de Público*, Lisboa, 11/XI/2000, pp. 12-13.
747. "O passo suspenso da Europa", *Europa. Novas fronteiras*, n.º 8, Lisboa, Centro de Informação Europeia Jacques Delors, Dezembro de 2000, pp. 21-22 [Vence, 27 de Dezembro de 2000].
748. "Um século de mulheres", *Visão*, Lisboa, 28/XII/2000, p. 98.
749. "21 Livros" [Escolha de 21 obras publicadas nos últimos cem anos para o próximo século], Suplemento *Mil Folhas de Público*, Lisboa, 30/XII/2000, p. 16.

2001

750. (ED-2ªed.) "Prefácio da presente edição. No limiar de um tempo não-europeu", *A Europa Desencantada. Para uma mitologia europeia*, Lisboa, Gradiva, 2001, 2ª edição, pp. 11-14 [Vence, 26 de Dezembro de 2000].
751. "Meio século de dramaturgia europeia", *A Europa Desencantada. Para uma mitologia europeia*, pp. 217-231 [1999] (ED-2ªed.).
752. "Da Identidade Europeia como Labirinto", *O Mundo em Português. Revista de Assuntos Internacionais*, Lisboa, Janeiro de 2001, pp. 4-7 [27 de Dezembro de 2000]. (ED-2ªed.)
753. "O Público e os seus vários públicos", Suplemento especial *O Novo Rosto do Público de Público*, Lisboa, 19/I/2001, pp. 2-3.
754. "Breve História de um Equívoco talvez Recuperável", texto inédito manuscrito enviado pelo autor, 31/I/2001. [Trata-se da recuperação de um estudo intitulado "Fenomenologia e História de Arte. O exemplo do Barroco", redigido na sua primeira versão em 1960/1961 na Bahia, Brasil. É acompanhado de uma nota explicativa datada por sua vez de 8/IX/1987. Inclui modificações introduzidas pelo autor e termina com a data de 31/I/2001].
755. "As duas estátuas", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 21/II/2001, p. 19.
756. "José-Augusto França. Singulares memórias", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 18/IV/2001, pp. 37-38 [Vence, 23 de Março de 2001].
757. "A sandália de Empédocles", *Visão*, Lisboa, 19/IV/2001, p. 146.
758. "A Querela da Filosofia Portuguesa", texto inédito manuscrito entregue pelo autor, 10/V/2001. [Trata-se da recuperação de estudo que tem a forma de uma carta aberta dirigida a Joel Serrão, redigida na sequência da publicação dos artigos deste: "Em torno do Problema da Filosofia Portuguesa. Distinções", in Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 12/VII/1955, pp. 5-6; "Em torno do Problema da Filosofia Portuguesa. Esperança", in Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 9/VIII/1955, p. 6].
759. "Resposta ao Inquérito: *A Itália deverá ter as mesmas sanções que a Áustria?*", *Diário de Notícias*, Lisboa, 15/V/2001, p. 3.
760. "Erostrato 2000. Diário", Suplemento *Mil Folhas de Público*, Lisboa, 26/V/2001, p. 11.
761. "Agora, silencioso, no nosso coração [Depoimento sobre Manuel Hermínio Monteiro)", *Público*, Lisboa, 4/VI/2001, p. 39.

762. “Verbo intransitivo” [Sobre *Escrever* de Vergílio Ferreira], *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 27/VI/2001, pp. 19-20.
763. “Resposta ao Inquérito: O TPI tem legitimidade para julgar Slobodan Milosevic?”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 4/VII/2001, p. 3.
764. “O naufrágio do PS”, *Visão*, Lisboa, 5/VII/2001, pp. 42-43 [Vence, 2 de Julho de 2001].
765. “Depoimento sobre a atribuição do Prémio Camões a Eugénio de Andrade”, *Público*, Lisboa, 11/VII/2001, p. 2.
766. “Da música antes de tudo o mais...”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 25/VII/2001, pp. 13-14.
767. “Não desesperar Billancourt...”, *Público*, Lisboa, 26/VII/2001, p. 9.
768. “O pesadelo dos Doges”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 27/VII/2001, p. 14.
769. “Depoimento sobre Jorge Amado por ocasião da sua morte”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 8/VIII/2001, p. 8.
770. “Do Brasil como mito do mundo”, *Público*, Lisboa, 8/VIII/2001, p. 7.
771. “Depoimento sobre as comemorações do centenário da morte de Eça de Queirós”, *Público*, Lisboa, 16/VIII/2001, p. 3.
772. “Resposta ao Inquérito O Que Anda a Ler”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 22/VIII/2001, p. 42.
773. “Tragédia americana, O ‘boomerang’”, *Visão*, Lisboa, 13/IX/2001, p. 43.
774. “Conta como uma criança” [Extracto de artigo pertencente ao catálogo *José de Guimarães. Retrospectiva. Rétrospective. Retrospective. 1960-2001*, Lisboa, Quetzal, 2001], *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 25/VII/2001, p. 11.
775. “Com Sophia no país dos soviets”, *Relâmpago. Revista de Poesia*, n.º 9, Lisboa, Fundação Luís Miguel Nava – Relógio d’Água Editores, Outubro 2001, pp. 90-91 [Travanca de Lagos, 25 de Setembro de 2001].
776. “A solidão americana”, *Visão*, Lisboa, 31/X/2001, p. 69.
777. “Das Torres ao Euro (inclui post-scriptum sobre situação política em Portugal)”, *Finisterra. Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 40-41, Lisboa, Dezembro 2001, pp. 7-16
778. “Pessoa entre os seus”, *Visão*, Lisboa, 27/XII/2001, p. 114.

2002

779. “Depoimento sobre Manifesto Para a Educação da República”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 12/II/2002, p. 20.
780. “O Deus de Hugo”, *Público*, Lisboa, 26/II/2002, p. 3 [Vence, 24 de Fevereiro de 2002].
781. “Uma derrota com futuro”, *Visão*, Lisboa, 21/III/2002, p. 168.
782. “A Cultura Mediterrânica”, comunicação apresentada no *I Congresso Português de Cultura Mediterrânica*, Monte das Galegas, Terena (Alandroal), 27/III/2002.
783. “O preço de um exorcismo. França - Eleições Presidenciais”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 6/V/2002, p. 16.
784. “Do terrorismo ao Eixo do Bem”, *Público*, Lisboa, 8/V/2002, p. 2002.
785. “Eleitos”, Suplemento *Mil Folhas* de *Público*, Lisboa, 8/V/2002, p. 3 [Vence, 15 de Maio de 2002].
786. “Os adeptos”, *Visão*, Lisboa, 20/VI/2002, p. 170.

ENTREVISTAS E MESAS-REDONDAS COM EDUARDO LOURENÇO

1971

1. “Entrevista com Eduardo Lourenço”, por Nélson de Matos, *Suplemento Literário de Diário de Lisboa*, Lisboa, 22/IV/1971, pp. 4-6.

1976

2. “As presidenciais ou a tese do galheteiro”, com Jorge Sá Borges, Macaísta Malheiros, Remy Freire e António Reis, *Opção*, n.º 2, Lisboa, 6/V/1976, pp. 20-21.

1977

3. “O discurso do Presidente”, mesa-redonda com Eduardo Luís Cortesão, Eduardo Prado Coelho e Remy Freire, *Opção*, n.º 54, Lisboa, 5/V/1977, pp. 24-29.
4. “Dez dias fora (e dentro) do nosso mundo”, *Opção*, n.º 77, Lisboa, 13/X/1977, pp. 44-45.

1978

5. “O eanismo demarca os limites da esquerda em Portugal”, *Opção*, n.º 126, Lisboa, 21/I/1978, pp. 30-36.
6. “Identidade e projecto nacional”, por Diogo Pires Aurélio, *Diário de Notícias*, Lisboa, 28/IV/1978. Texto reimpresso in *Palavras no Tempo. Volume 2. Cultura*, Lisboa, Diário de Notícias/Imprensa Nacional - Casa da Moeda, pp. 80-83).
7. “25 de Abril e a História”, com António José Saraiva, *Raiz e Utopia*, n.º 7/8, Lisboa, Outono-Inverno 1978, pp. 40-50.

1980

8. “Ser radical. Esboço para uma meditação autobiográfica”, por Mário Baptista Coelho, *Raiz e Utopia*, n.º 13/16, Lisboa, 1980, pp. 64-109.

1981

9. “Nunca fui propriamente marxista”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 11/IV/1981, pp. 24-25.

1982

10. “Qualidades e defeitos lusitanos”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 16/X/1982, p. 27.

1983

11. “O marxismo está simultaneamente vivo e morto”, por Augusto M. Seabra e João Carlos Espada in *Expresso-Revista*, Lisboa, 5/III/1983, p. 29.

1984

12. “As confissões de um místico sem fé”, por Diogo Pires Aurélio, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, número especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 7-16.

1985

13. “Frente-a-frente. Lourenço e Aguiar: uma *arqueologia* de sermos europeus”, por António Mega Ferreira e Carlos Oliveira Santos, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 9/IV/1985.
14. “Eduardo Lourenço. A inteligência emocionada”, por Rui Eduardo Paes, *Diário de Lisboa*, Lisboa, 29/IV/1985, pp. 19-21.

1986

15. “Tudo me é pretexto para falar de mim”, por Inês Pedrosa, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, pp. 2-6.

1988

16. “Um heterodoxo confessa-se”, por Vicente Jorge Silva e Francisco Belard, *Expresso-Revista*, Lisboa, 16/I/1988, pp. 24-31. Texto reimpresso in GIL, José e CATROGA, Fernando *O ensaísmo trágico de Eduardo Lourenço*, Col. “Sophia”, Lisboa, Relógio d’Água Editores, 1996, pp. 44-75.

17. "Fazer Europa: a luta com os deuses", *Sábado. Revista de Grande Informação*, n.º 14, Lisboa, 24/IX/1988, pp. 34-38.
18. "Portugal recuperou o estatuto europeu", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 13/IX/1988, p. 8.
19. "A maionese pegou ...", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 13/XII/1988, pp. 11-12.

1992

20. "A Europa Difusa", por Eduardo Prado Coelho, Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 17/I/1992, pp. 1-3.
21. "Existe uma Cultura portuguesa?", mesa-redonda moderada por Augusto Santos Silva e Vítor Oliveira Jorge, com Alexandre Quintanilha, Armando Carvalho Homem, Boaventura de Sousa Santos, Diogo Ramada Curto, Eduardo Lourenço, Eduardo Prado Coelho, Eglantina Monteiro, Fernando Guimarães, Fernando Távora, João Arriscado Nunes, João Pina Cabral, Jorge Freitas Branco, José Mariano Gago, Luís Moniz Pereira, Manoel de Oliveira, Maria de Lourdes Pintasilgo e Nuno Portas, Porto, Casa das Artes (SEC), 27/IV/1992. Actas publicadas in SILVA, Augusto Santos; JORGE, Vítor Oliveira, *Existe uma Cultura portuguesa?*, Col. "História & Ideias", n.º 6, Porto, Edições Afrontamento, 1993.
22. "Entretien sur l'Europe", por Nadine Dormoy, *Europe Plurilingue*, Novembro 1992 (NEDR).

1994

23. "O que é o regresso da história?", com Diogo Freitas do Amaral, por Teresa de Sousa e Carlos Câmara Leme, suplemento *Ideias de Público*, Lisboa, 8/I/1994, pp. II-IV.

1995

24. "Eduardo Lourenço", por Jacobo Machover, *RIL*, Paris, Janeiro 1995, (in 29/09/1999, <http://www.republique-des-lettres.com./419.html>).
25. "Místico sem fé", por Carlos Câmara Leme, *Público*, Lisboa, 8/IX/1995, pp. 32-33.
26. "O drama da história", por António Guerreiro e Francisco Belard, *Expresso-Revista*, Lisboa, 23/IX/1995, pp. 80-87.

1996

27. *Cultura e política na época marcelista*, por Mário Mesquita, Lisboa, Edições Cosmos, 1996.
28. "Sessão testemunhal sobre o neo-realismo", dia 10/II/1996 em Matosinhos no "Encontro Neo-realismo/Neo-realismos" com a participação de Isabel Pires de Lima, Alexandre Pinheiro Torres, Rui Feijó, Eduardo Lourenço, Arquimedes Silva Santos, Urbano Tavares Rodrigues, José Carlos de Vasconcelos, José Manuel Mendes, Eugénio Lisboa e Fernando Venâncio, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, n.º 75, Lisboa, Dezembro 1996, pp. 59-89.
29. "Eduardo Lourenço, o autor como espelho do mundo", por Maria João Martins e Elena Fernandes, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 27/III/1996, pp. 8-10.
30. Esta cidade era a mais clerical do país, por José Manuel Mota da Romana, *Terras da Beira*, Guarda, 2/V/1996, p. 5.
31. "Prémio diplomático", por Francisca G. Henriques, *Já*, Lisboa, 10/X/1996.

1997

32. "Portugal, Nação-Navio", por Maria do Rosário Pedreira e Eduardo Moura, *Atlantis*, n.º 5, Lisboa, TAP Air Portugal Publisher, Setembro-Outubro 1997, pp. 72-82.

1998

33. “O pensador”, por José Mário Silva, suplemento *DNA* do *Diário de Notícias*, Lisboa, 21/III/1998, pp. 12-17.
34. “A perspectiva sociológica mais comum em relação à questão da identidade é cega porque o indivíduo não é o seu sujeito”, por Américo António Lindeza Diogo, Osvaldo Manuel Silvestre, Laura Santos e Luís Mourão, in *Ciberkiosk*, n.º 3, Julho 1998 (in 22/III/2000, http://www.uc.pt/ciberkiosk/arquivo/cyberkiosk3/oagina_1-6/index.html). Texto reimpresso in *Zentral Park. Revista de Teoria & Crítica*, n.º 2, Braga, 2000, pp. 74-82.
35. “Estamos a travar uma guerra fantasma”, por António Carvalho, *Diário Económico*, Lisboa, 20/VII/1998, p. 3.
36. “Eduardo Lourenço. Saudades do Labirinto”, por Luís Trindade, *Vida Mundial*, n.º 7, Lisboa, Agosto 1998, pp. 80-85.
37. “Exactamente como a morte, a televisão é incontornável”, PORTELA, Artur, *A Galáxia de Bill Gates e a responsabilidade cultural do jornalismo. Conversas com Agustina Bessa-Luís, Eduardo Lourenço, Fernando Rosas, Mário Mesquita, Mário Soares*, Col. “Documentos”, n.º 3, Lisboa, Editorial Bizâncio, Outubro de 1998, pp. 43-61.
38. “As sugestões dos escritores” [Agustina Bessa-Luís, Nuno Artur Silva, Eduardo Lourenço, Manuel Alegre, Mário de Carvalho, Pacheco Pereira, Luísa Costa Gomes, Vasco Graça Moura, Eugénio de Andrade], *Revista Pública de Público*, Lisboa, 20/XII/1998, pp. 58-60.

1999

39. “Pela primeira vez na sua história, Portugal entrou numa equipa”, por Adelino Gomes, José Vítor Malheiros e Teresa de Sousa, *Portugal MMXX. Visões do Futuro*, Lisboa, Fenda Edições, 1999, pp. 127-144.
40. “25 de Abril é um Messias sem ninguém dentro”, por Afonso Praça, *Visão*, Lisboa, 20/V/1999, p. 144.
41. “Brasil e Portugal estão em galáxias diferentes”, por Carlos Câmara Leme, *Público*, Lisboa, 16/VIII/1999, p. 22.
42. “Essa bela utopia que ninguém quer realizar...”, *Público*, Lisboa, 12/IX/1999, p. 13, [Excertos de uma entrevista concedida a Christian Kasandijan, *L’Humanité*, Paris, 12/IX/1999].
43. “Depois do safanão”, depoimento recolhido por Catarina Carvalho, *Expresso*, 23/X/1999, p. 12.
44. “Eduardo Lourenço”, por Luís Osório, OSÓRIO, Luís, *25 portugueses*, Lisboa, Editorial Notícias, Novembro 1999, pp. 156-165.

2001

45. “Nous sommes une sorte d’autre Irlande”, por Mireille Descombes, *L’Hebdo*, Lausanne, 26/IV/2001. (in 2001/09/06 <http://www.instituto-camoes.pt/icnoticias/edulourch.htm>).
46. “Ninguém morre por esta Europa”, por António Rodrigues, *Diário de Notícias*, Lisboa, 18/V/2001, pp. 12-13.
47. “No labirinto da amizade”, por Júlia Galvão Alhinho, *Imenso Sul*, Évora, 18/V/2001, p. 11.
48. “Prémio Vergílio Ferreira 2001. Eduardo Lourenço”, por Renata Marques, *Jornal Universidade de Évora*, Junho de 2001, p. 6.
49. “Século de Prodígios”, por Luís Osório, *Jornal de Notícias*, Porto, 10/VI/2001, pp. 6-8.

50. “O Deus da América é a América”, por Luís Miguel Queirós, *Público*, Lisboa, 17/XII/2001, pp. 44-45.

2002

835. “Portugal no seu Labirinto”, por João Bugalho [com fotografias de Victor Machado], *Fortunas & Negócios*, Lisboa, n.º 121, Abril de 2002, pp. 70-78.

EPISTOLÁRIO PUBLICADO DE EDUARDO LOURENÇO

1991

1. SENA, Mécia de (Organização e notas de), *Eduardo Lourenço/Jorge de Sena. Correspondência*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Biblioteca de Autores Portugueses.

1997

2. “Carta ao Senhor Doutor Rodrigues Lapa” [assinada por Eduardo Lourenço e Manuel Breda Simões], *Correspondência de Rodrigues Lapa. Selecção. (1929-1985)*, Coimbra, Minerva, 1997, p. 175 [Coimbra, 15 de Outubro de 1948].

2001

3. “Uma carta de Torga”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 21/II/2001, p. 19 [Coimbra, 10 de Maio de 1956].

FILMES, PROGRAMAS DE TELEVISÃO E DE RÁDIO COM EDUARDO LOURENÇO

1975

1. *Brandos Costumes*, filme de Alberto Seixas Santos, estreia em Lisboa a 18/IX/1975.

1983

2. *Lisboa Cultural*, documentário de Manoel de Oliveira, com intervenção de abertura de Eduardo Lourenço. Exibido na RTP-1 em 28/IX/1984.

1994

3. *Quem Fala Assim...*, TV2, por Maria João Seixas, 13/VII/1994.

1997

4. *Mundo de Eduardo Lourenço*, Antena 1, por Adelino Gomes entre Janeiro-Maio 1997.

1998

5. *Falatório*, entrevista por Clara Ferreira Alves, TV2, 1/V/1998.
6. *Bouillon de Culture. Escala em Portugal*, por Bernard Pivot. Sessão dedicada à Cultura Portuguesa com as participações de D. Fernando Mascarenhas, Manuel Maria Carrilho, Manoel de Oliveira, Lídia Jorge, Diogo Dória, Leonor Silveira e Eduardo Lourenço, TV2, 13/VI/1998.

2000

7. *Travessa do Cotovelo*, debate moderado por Maria João Seixas, com a participação de Eduardo Lourenço, Maria de Lourdes Pintasilgo, Marcelo Rebelo de Sousa e Mário Soares, RTP-2, 17/XII/2000.

2001

8. *O Rosto da Notícia*, entrevista em directo por Maria Elisa, RTP-1, 13/V/2001.

ARTIGOS E ESTUDOS SOBRE EDUARDO LOURENÇO

1. ABRANCHES, C(assiano), “Recensão crítica a Eduardo LOURENÇO, *Heterodoxia*” *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 9, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1953, pp. 98-99.
2. ABREU, Luís Machado de, “Leituras da Cultura Portuguesa”, *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.º 12, Aveiro, 1995, pp. 47-60.
3. AGUIAR, Joaquim, “A análise política”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 12.
4. AGUIAR, Joaquim, “A esquizofrenia sublime”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 83-93.
5. ALEGRE, Manuel, “Eduardo Lourenço e Nós”, *Expresso*, Lisboa, 14/VII/2001, p. 24. [Trata-se de uma versão, ligeiramente modificada, do texto lido na sessão de entrega da medalha de Ouro da Câmara Municipal de Coimbra a Eduardo Lourenço em Coimbra a 22/VI/2001].
6. ALHINHO, Júlia Galvão, “A ‘voz’ da consciência nacional”, *Imenso Sul*, Évora, 11/V/2001, p. 7.
7. ALMEIDA, António José Dias de, “Um guia fascinante”, *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária de Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. VIII.
8. ALMEIDA, Onésimo Teotónio de, “O Fernando Pessoa-tudo-para-todos e o manifesto de Lourenço”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 1/X/1985.
9. ALVES, Clara Ferreira, “Nós por cá todos bem”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 16/V/1998, p. 120.
10. AMARAL, Fernando Pinto do, “Eduardo Lourenço Revisitado”, *Suplemento Leituras de Público*, 22/VII/2000, pp. 4-5.
11. AMARAL, Fernando Pinto do, “Eduardo Lourenço: a literatura como inscrição do ser”, *Dossier Eduardo Lourenço de Letras & Letras*, Porto, Março 1990, p. 10.
12. AMARAL, Fernando Pinto do, “Em busca do ser da poesia”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, p. 8.
13. AMARAL, Fernando Pinto do, “Entre dois exílios” [Recensão Crítica a SENA, Mécia de (Organização e notas de), *Eduardo Lourenço/Jorge de Sena. Correspondência*], *Suplemento Fim de Semana de Público*, Lisboa, 12/VII/1991, p. 26.
14. AMARAL, Fernando Pinto do, “O que eu ando a ler”, *Ler. Livros & Leitores*, n.º 29, Lisboa, Círculo de Leitores, Inverno 1995, pp. 22-23.
15. ANDRADE, Eugénio de, “Em Coimbra, com Eduardo Lourenço”, *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária de Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. V.
16. ANDRADE, Eugénio de, “Palavras menores para um escritor maior”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 10.
17. ANDRADE, Sérgio C., “Os desafios da lusofonia. Mário Soares, Eduardo Lourenço e Óscar Lopes abordaram tema no Porto”, *Público*, Lisboa, 8/XII/1996, p. 33.
18. ANDRÉ, Carlos Ascenso, “Hegemonia da Literatura. Lusofonia(s) em debate na Universidade de Oxford”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 11/IX/1996, p. 19.

19. ANÓNIMO, “A Esquerda deve ser anti-Poder mesmo no Poder – disse Eduardo Lourenço no fecho da Convenção da Esquerda Democrática”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 8/XII/1986, p. 3.
20. ANÓNIMO, “Eduardo Lourenço, homenageado, evocou o seu amigo Vergílio Ferreira”, *Diário do Sul*, Évora, 14/V/2001, p. 13.
21. ANÓNIMO, “O caso Manoel Oliveira. Intelectuais homenagearam o cineasta ontem em Serralves, no Porto”, *Público*, Lisboa, 1/XII/1996, p. 33.
22. ANÓNIMO, “Recensão crítica a Eduardo LOURENÇO, *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa*”, *Cadernos de Literatura*, n.º 21, Centro de Literatura Portuguesa da Universidade de Coimbra, 1985, p. 70.
23. ANÓNIMO, “Sérgio para Lourenço”, *Público*, Lisboa, 2/VII/1992, p. 44.
24. ANÓNIMO, “Uma unanimidade nacional. Homenagem a E. Lourenço”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 13/IX/1995, p. 2.
25. AP, “O fascismo? Nunca existiu...”, *O Jornal*, Lisboa, 20/VIII/1976, p. 26.
26. AURÉLIO, Diogo Pires, “À procura do Pessoa desconhecido”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 17/X/1980, pp. 24-25.
27. AURÉLIO, Diogo Pires, “Conversas sem família”, Suplemento *Cartaz de Expresso*, 13/VII/1996, pp. 28-29.
28. AURÉLIO, Diogo Pires, “O Portugal de Ruben A.”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 20/II/1982, pp. 24-25.
29. B., F., “Recensão crítica a *Ocasionais I*”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 11/VIII/1984, p. 6.
30. BAPTISTA, Maria Manuel, “Eduardo Lourenço: da emigração como viagem ou o trágico de uma nação”, *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, n.º 15, Aveiro, 1998, pp. 139-160.
31. BAPTISTA, Maria Manuel Rocha Teixeira, *A Paixão de Compreender. A Filosofia da Cultura em Eduardo Lourenço*, Dissertação de Doutoramento em Filosofia da Cultura, Universidade de Aveiro, 2001, texto policopiado.
32. BARRENTO, João, “Pensar sem aspas”, Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 8/V/1999, p. 1-3.
33. BARRETO, Luís Filipe, “Em torno de *O Labirinto da Saudade*”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 69-81.
34. BARROSO, Alfredo, “*Cartas ao Director*. Alfredo Barroso corrige: *Eduardo Lourenço não foi o único a defender uma candidatura civil à Presidência da República*”, *Opção*, n.º 127, Lisboa, 29/IX/1978, p. 52.
35. BASTOS, Baptista, “A defesa da inteligência e a coragem do acto moral”, *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária de Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. V.
36. BELARD, Francisco, “Recensão crítica a *Prelo n.º especial*”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 5/V/1984, p. 6.
37. BELARD, Francisco, “Recensão Crítica a Eduardo Lourenço *Sentido e Forma da Poesia Neo-realista*”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 19/II/1983, p. 4.
38. BELCHIOR, Maria de Lourdes, “Portugal: O Labirinto da Saudade”, *Revista de História Económica e Social*, n.º 4, Lisboa, Julho-Dezembro 1979, pp. 1-14.
39. BELCHIOR, Maria de Lourdes, “Portugal: o labirinto da saudade”, *A Capital*, Lisboa, 8/IV/1983, p. 5.

40. BRAGA, Mário, “Verdes anos”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 100-104.
41. BRANCO, Rui Miguel, “Portugal como obsessão”, (*Livros*). Revista mensal de *O Independente*, Lisboa, 5/I/2000, p.28.
42. BRÁS, António, “Sob o signo da decadência” [Recensão a E. LOURENÇO, *A Noite Intacta, (I)recuperável Antero*], Suplemento *Mil Folhas* in *Público*, Lisboa, 9/VI/2001, p. 14.
43. BRÁS, Gustavo, “Ser ou não ser estrangeirado. Eduardo Lourenço em conferência na Guarda”, *Público*, Lisboa, 30/V/2000, p. 29.
44. BRÉCHON, Robert, “Eduardo Lourenço Pessoa Revisitado, *Leitura Estruturante do Drama em Gente*”, *Colóquio-Letras*, n.º 22, Lisboa, Novembro 1974, pp. 93-94.
45. CABRAL, Eunice, “O Ensaísmo de Eduardo Lourenço”, *Jornal da Universidade de Évora*, Évora, Março de 2001, p. 7.
46. CABRAL, Manuel Villaverde, “Globalização e contraglobalização”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 3/VIII/2001, p. 11.
47. CABRAL, Manuel Villaverde, “Sérgio morto ou vivo”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 3/IX/1983, pp. 23-27.
48. CALAFATE, Pedro, “Figuras e ideias da filosofia portuguesa nos últimos cinquenta anos”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 51, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1995, pp. 355-376.
49. CARRILHO, Manuel Maria, “Metamorfoses da heterodoxia: o labirinto do outro”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 65-68. Texto reimpresso in *Elogio da Modernidade. Ideias, Figuras, Trajectos*, “Biblioteca de Textos Universitários”, n.º 108, Lisboa, Editorial Presença, 1989, pp. 92-97.
50. CARRILHO, Manuel Maria, “O fio de Ariana de E. Lourenço”, *Elogio da Modernidade. Ideias, Figuras, Trajectos*, Lisboa, Editorial Presença, 1989, Col. “Biblioteca de Textos Universitários”, n.º 108, pp. 86-92.
51. CARRILHO, Manuel Maria, “O Espírito de Heterodoxia”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, p. 12.
52. CARVALHO, António, “O pessimismo de Eduardo Lourenço”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 20/IV/1998.
53. CARVALHO, Otelo Saraiva de, “A melhor escolha”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 14 [Depoimento prestado em 1977].
54. CARVALHO, Paulo Archer de, “Duas Viagens. Agostinho da Silva e Eduardo Lourenço: da circumnavegação na história e do destino da cultura portuguesa, Coimbra, 2000.
55. CARVALHO, Paulo Archer de, “Eduardo Lourenço, o lugar”, *Diário de Coimbra*, Coimbra, 22/IV/1996, p. 6.
56. CASTRO, Raúl, “Recensão Crítica a LOURENÇO, Eduardo, *O Desepero Humanista de Miguel Torga e o das Novas Gerações*”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, vol. XVI, n.º 151, Coimbra, Abril 1956, p. 202.
57. CATROGA, Fernando, “A inquietação da heterodoxia”, GIL, José e CATROGA, Fernando, *O ensaísmo trágico de Eduardo Lourenço*, Col. “Sophia”, Lisboa, Relógio D’Água Editores, 1996, pp. 29-38 [Texto de uma intervenção proferida na Guarda, 10/IX/1996].

58. CATTANEO, Carlo Vittorio, “António Osório: a confissão pós-moderna”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 16/II/1985, p. 34.
59. CINTRA, Luís Miguel “A minha dependência do Estado é total”, entrevista por Sara Belo Luís, *Visão*, Lisboa, 24/V/2001, pp. 15-17.
60. CLÁUDIO, Mário, “Horóscopo de Eduardo Lourenço”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 63-64.
61. COELHO, Alexandra Lucas, “O texto de uma loucura absoluta. Eduardo Lourenço” no Salão do Livro de Paris, *Público*, Lisboa, 20/III/2000, p. 25.
62. COELHO, Eduardo Prado, “A Crise da Europa e a Democracia”, comunicação apresentada no colóquio *Seara Nova. Democracia/Razão/Europa. Textos e contextos*. Actas publicadas in AAVV, *Seara Nova. Democracia/Razão/Europa. Textos e contextos*, Porto, Campo das Letras, 2001, pp. 308-323.
63. COELHO, Eduardo Prado, “A Evolução da Teoria Literária e o Ensino da Literatura em Portugal”, Comunicação apresentada ao VI Congresso dos Professores Brasileiros de Literatura Portuguesa em Assis, Agosto 1978. Texto reimpresso in *A letra litoral. Ensaios sobre a literatura e o seu ensino*, Col. “Margens do Texto”, n.º 9, Lisboa, Moraes Editores, 1979, pp. 53-75.
64. COELHO, Eduardo Prado, “A mundialização do cultural”, Suplemento Leituras de *Público*, Lisboa, 13/IV/1996, p. 12.
65. COELHO, Eduardo Prado, “A raiz e a ironia”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 1/VIII/1980, p. 20
66. COELHO, Eduardo Prado, “Aquele que agita o mar”, *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária de Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. IV. Texto reimpresso in *O Cálculo das Sombras*, Col. “Finisterra. Autores Contemporâneos de Língua Portuguesa”, Porto, Edições ASA, 1997, pp. 121-123.
67. COELHO, Eduardo Prado, “As polémicas”, *Expresso-Revista*, 20/VI/1987, p. 59.
68. COELHO, Eduardo Prado, “Carta Aberta a Eduardo Lourenço(I)”, *A Crise da Revolução*, Col. “Século XX-XXI”, Lisboa, Iniciativas Editoriais, s/d, pp. 31-39.
69. COELHO, Eduardo Prado, “Carta Aberta a Eduardo Lourenço(II)”, *A Crise da Revolução*, Col. “Século XX-XXI”, Lisboa, Iniciativas Editoriais, s/d, pp. 41-48.
70. COELHO, Eduardo Prado, “Carta Aberta a Eduardo Lourenço(III)”, *A Crise da Revolução*, Col. “Século XX-XXI”, Lisboa, Iniciativas Editoriais, s/d, pp. 49-57.
71. COELHO, Eduardo Prado, “Cultura: socialismo ou barbárie”, *Público*, Lisboa, 13/V/1991, p. 21.
72. COELHO, Eduardo Prado, “Debater Oliveira”, *Público*, Lisboa, 29/X/1990, p. 13.
73. COELHO, Eduardo Prado, “Dez anos de Literatura Portuguesa. Ensaio”, *Colóquio-Letras*, n.º 78, Lisboa, Março 1984, pp. 43-54.
74. COELHO, Eduardo Prado, “Direita e esquerda um teste para as suas férias”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 3/VI/1989, p. 15.
75. COELHO, Eduardo Prado, “Eduardo Lourenço e o neo-realismo”, *Suplemento Literário de Diário de Lisboa*, 15/VIII/1968 e 22/VIII/1968, pp. 7-8. Texto reimpresso in *O Reino Flutuante. Exercícios sobre a razão e o discurso*, Col. “Signos”, n.º 1, Lisboa, Edições 70, 1972, pp. 149-161.
76. COELHO, Eduardo Prado, “Recensão crítica a Eduardo Lourenço *Heterodoxia II*”, *Colóquio*, n.º 46, Lisboa, Dezembro 1967, pp. 69-70.
77. COELHO, Eduardo Prado, “Recensão crítica a Eduardo Lourenço *Sentido e Forma da Poesia Neo-realista*”, *Colóquio*, n.º 51, Lisboa, Dezembro 1968, p. 73.

78. COELHO, Eduardo Prado, "Eduardo Lourenço: um rio luminoso", *Expresso-Revista*, Lisboa, 28/V/1983, pp. 30-31. Texto reimpresso *A Mecânica dos Flúidos. Literatura, cinema, teoria*, Col. "Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 279-286.
79. COELHO, Eduardo Prado, "Este livro é uma recolha de afectos", entrevista por Torcato Sepúlveda, Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 11/XII/1992, pp. 1-3.
80. COELHO, Eduardo Prado, "Fragmentos de um diálogo sobre crítica", *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 57-60.
81. COELHO, Eduardo Prado, "Lucidez e generosidade", *Revista Pública de Público*, Lisboa, 5/I/1997, p. 47.
82. COELHO, Eduardo Prado, "Missão Impossível", Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 27/V/1995, p. 12. Texto reimpresso in *O Cálculo das Sombras*, Col. "Finisterra. Autores Contemporâneos de Língua Portuguesa", Porto, Edições ASA, 1997, pp. 124-128.
83. COELHO, Eduardo Prado, "Não Viste Nada em Hiroxima", Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 2/I/1999, p. 8.
84. COELHO, Eduardo Prado, "O pressuposto do trágico", Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 9/X/1999, p. 8.
85. COELHO, Eduardo Prado, "O Romance Socialista", Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 19/III/1993, p. 12.
86. COELHO, Eduardo Prado, "Os labirintos da identidade", Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 22/IV/2000, p. 8.
87. COELHO, Eduardo Prado, "Os novos actores", *Público*, Lisboa, 2/VIII/2001, p. 7.
88. COELHO, Eduardo Prado, "Pessoa, o sorriso e o desastre", *A Noite do Mundo*, Col. "Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, pp. 61-66.
89. COELHO, Eduardo Prado, "Ruas, urnas e poder", *Público*, Lisboa, 7/V/2002, p. 10.
90. COELHO, Eduardo Prado, "Sonhar Alto os Sonhos de Todos", Suplemento *Leituras de Público*, Lisboa, 25/V/1996, p. 12. Texto reimpresso in *O Cálculo das Sombras*, Col. "Finisterra. Autores Contemporâneos de Língua Portuguesa", Porto, Edições ASA, 1997, pp. 134-138.
91. COELHO, Eduardo Prado, "Todos nós usamos gestos mágicos no quotidiano", entrevista por António Carvalho, *Diário de Notícias*, Lisboa, 12/V/2002, pp. 16-17.
92. COELHO, Eduardo Prado, "Tudo Aquilo em que Acredito", entrevista por Francisco José Viegas, *Ler. Livros & Leitores*, n.º 24, Lisboa, Círculo de Leitores, Outono 1993, pp. 44-57.
93. COELHO, Eduardo Prado, *Tudo o que não escrevi - Diário*, Col. "Finisterra. Autores Contemporâneos de Língua Portuguesa", Porto, Edições ASA, 1992, pp. 11-12, 29, 31-32, 55-57, 80, 126, 195-197, 214-216, 234-235, 312, 333.
94. COELHO, Eduardo Prado, *Tudo o que não escrevi II- Diário*, Col. "Finisterra. Autores Contemporâneos de Língua Portuguesa", Porto, Edições ASA, 1994, pp. 65, 83, 117, 137-139, 217-222, 362-364.
95. COELHO, Jacinto do Prado, "Apêndice. Notas à Margem de Alguns Livros sobre Fernando Pessoa posteriores ao presente Ensaio", *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, Editorial Verbo, 1979, 6ª edição (edição original: Lisboa, Ed. da Revista do Ocidente, 1949), pp. 209-238.

96. COELHO, Jacinto do Prado, “A Propósito da Heteronímia em Fernando Pessoa. Jacinto do Prado Coelho *versus* Eduardo Lourenço”, Suplemento *Literatura & Arte de A Capital*, Lisboa, 15/IX/1971, pp. 1-2.
97. COELHO, Tereza, “Royaumont: Pessoa lido e traduzido”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 11/X/1986, pp. 38-39.
98. CORREIA, Pedro Pizarat, “A atenção aos militares”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 14.
99. CORVACHO, Nuno, “Montaigne, europeísta antes do tempo. Colóquio no Porto”, *Público*, Lisboa, 28/X/1992, p. 36.
100. COSTA, Maria Velho da, “Carta aberta”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 109-110.
101. COSTA, Noronha da, “A aproximação à pintura”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 12.
102. COUTINHO, João Pereira, “Animais, porteiros & provocadores”, *Independente*, Lisboa, 25/I/2002, p. 28.
103. CRUZEIRO, Maria Manuela Rocha, “Nós e Eduardo Lourenço”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 28-29, Coimbra, Junho 1989, pp. 317-321.
104. CRUZEIRO, Maria Manuela, “A Outra Face das Coisas (Nos vinte anos do *Labirinto da Saudade*)”, *Ciberkiosk*, n.º 3, Julho 1998 (22/III/2000, <http://www.uc.pt/ciberkiosk/arquivo/ciberkiosk3/ensaios/labirinto.html>).
105. CRUZEIRO, Maria Manuela, “Eduardo Lourenço. Uma escrita plural”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 3/VI/1998, pp. 35-36.
106. CRUZEIRO, Maria Manuela, *Eduardo Lourenço. O regresso do Corifeu*, Col. “Ciência Aberta”, Lisboa, Editorial Notícias, 1997.
107. CUNHA, Tito Cardoso e, “Comentário A Europa e a questão do Imaginário”, Conferência apresentada no 1.º Festival do Imaginário de Abrantes, 8-17/XI/1996 com publicação das Actas in AAVV, *Do Mundo da Imaginação à Imaginação do Mundo*, Col. “Margens”, n.º 40, Lisboa, Fim de Século Edições, 1999, pp. 25-28.
108. DACOSTA, Fernando, “Coimbra: romagem a uma revolução (Sobre Ciclo Portugal 1974-1984)”, *O Jornal*, Lisboa, 7/XI/1984, pp. 24-25.
109. DACOSTA, Fernando, “O admirável mundo beirão” [Reportagem sobre encontro realizado em Monfortinho a 11 e 12 de Outubro, em que foram homenageados Eduardo Lourenço, Vergílio Ferreira e Abel Manta], *O Jornal*, Lisboa, 17/X/1986, p. 46.
110. DIONÍSIO, Mário, “Fernando Pessoa entre M.D. e Eduardo Lourenço: linguagens diferentes?”, *Expresso*, Lisboa, 23/I/1988, p. 13.
111. DIONÍSIO, Mário, “M.D. e Eduardo Lourenço”, *Expresso*, Lisboa, 13/II/1988, p. 10.
112. DORES, Roberto “Uma obra que mostra os dois lados da realidade. Eduardo Lourenço recebeu, em Évora, Prémio Vergílio Ferreira”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 11/V/2001, p. 44.
113. DUARTE, Lélia Parreira, “Fernando, rei da nossa Baviera, de Eduardo Lourenço: um jogo no limite do silêncio”, *Dossier Eduardo Lourenço de Letras & Letras*, Porto, 1/XI/1988.
114. DUARTE, Manuel, “Eduardo Lourenço e o Kosovo”, *Público*, Lisboa, 5/IX, p. 12.
115. ELISA, Maria, “*O meu diário*. Eduardo Lourenço. A homenagem de França”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 27/I/2002, p. 4.

116. ELISA, Maria, “O meu diário. Pela voz de Eduardo Lourenço”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 20/V/2001, p. 4.
117. ESPADA, João Carlos, “Esquerda Liberal”, *Público*, Lisboa, 28/III/1993, p. 11.
118. ESPADA, João Carlos, “Sobre o *desencanto socialista*”, *Público*, Lisboa, 1/III/1993, p. 12.
119. F. V., “Há demasiado futuro no nosso presente (Futuro de 1984 em debate na Gulbenkian)”, *O Jornal*, Lisboa, 7/XI/1984, p. 26.
120. FARIA, Almeida, “O super-português estrangeirado”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 34-37.
121. FARIA, Duarte, “Da crítica como poética em Eduardo Lourenço (Recensão a *Tempo e Poesia*)”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, Vol. X, Lisboa – Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, pp. 665-671.
122. FARIA, Óscar, “Um mito cultural. Eduardo Lourenço fala sobre o sebastianismo”, *Público*, Lisboa, 5/IV/1993, p. 29.
123. FELNER, Ricardo Dias “A ‘insegurança universal’ segundo Eduardo Lourenço”, *Público*, Lisboa, 11/X/2001, p. 37.
124. FERNANDES, José Manuel, “À procura da família perdida”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 13/XII/1986, pp. 23-28.
125. FERREIRA, Ana, “Passado não é sofrimento para os poetas da saudade”, *Público*, Lisboa, 12/III/1990, p. 21.
126. FERREIRA, António Mega, *Os Nomes da Europa*, Col. “Autores de Língua Portuguesa”, Venda Nova, Bertrand Editora, 1994.
127. FERREIRA, David-Mourão, “Eduardo Lourenço. A saudade do labirinto”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 7/XII/1994.
128. FERREIRA, David-Mourão, “Recensão Crítica a *Présentation de Castro* por Urbano Tavares Rodrigues e *O Desespero Humanista de Miguel Torga e o das novas gerações* por Eduardo Lourenço”, Suplemento *Artes de Diário Popular*, Lisboa, 13/IV/1955, pp. 7 e 15.
129. FERREIRA, Serafim, *Raul de Carvalho. Entre o Silêncio e a Solidão*, Col. “Campo da Literatura/Ensaio”, n.º 4. Campo das Letras, Editores, 1995, [Inclui correspondência enviada pelo poeta Raul de Carvalho com referências a Eduardo Lourenço].
130. FERREIRA, Vergílio, “Eduardo Lourenço heterodoxo (A propósito de *Heterodoxia II*)”, Suplemento *Cultura e Arte de O Comércio do Porto*, Porto, 11/VII/1967, p. 14 e 25/VII/1967, p. 12. Texto reimpresso in FERREIRA, Vergílio, *Espaço do Invisível III*, Col. “Biblioteca Arcádia / Obras de Vergílio Ferreira”, Lisboa, Editorial Arcádia, 1977, pp. 123-142.
131. FERREIRA, Vergílio, “Luminoso leve”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 8.
132. FERREIRA, Vergílio, “Ser e estar”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 19-22. Texto reimpresso in FERREIRA, Vergílio, *Espaço do Invisível IV*, Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1987, pp. 297-301.
133. FRANÇA, José Augusto, “Eduardo Lourenço. *O Canto do Signo*”, *Colóquio-Letras*, n.º s 140-141, Lisboa, Abril-Setembro 1996, pp. 320-322.
134. FRANÇA, José Augusto, “A razão do ausente. Carta aberta a um mito chamado Eduardo Lourenço”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 27-33.

135. FRANÇA, José Augusto, "A Sociologia da Arte e Eduardo Lourenço", *Suplemento Literário de Diário de Lisboa*, Lisboa, 22/VIII/1968, pp. 7-8. Texto reimpresso in *Quinhentos folhetins*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, pp. 76-78.
136. FRANÇA, José Augusto, "Pintura e Anti-pintura. Carta Aberta a Eduardo Lourenço", *Suplemento Cultura e Arte de O Comércio do Porto*, Porto, 18/VI/1963, pp. 5-6.
137. FRANÇA, José Augusto, *Memórias para o ano 2000*, Lisboa, Livros Horizonte, 2000.
138. FRANCO, António Cândido, "À volta do Velho do Restelo", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/III/2000, p. 38.
139. FRANCO, António Cândido, "Portugal no divã", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 14/VII/1999, p. 33.
140. FRANCO, António Cândido, "Revelação e desejo", *Dossier Eduardo Lourenço de Letras & Letras*, Porto, Março 1990, p. 12.
141. GAMA, José, "Eduardo Lourenço. A consciência crítica da cultura portuguesa", *Brotéria*, n.º 145, Lisboa, Julho 1997, pp. 89-95.
142. GAMA, José, "Poesia e Filosofia - Portuguesas! A propósito de duas obras recentes", *Brotéria*, n.º 118, Lisboa, Julho 1984, pp. 212-215.
143. GARCIA, Maria Antonieta, "Viajante do nosso imaginário", *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária de Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. VI.
144. GEORGE, João Pedro, "Pessoa no divã", (*livros*), n.º 19, Lisboa, Abril de 2001, p. 71.
145. GEORGE, João Pedro, *O Meio Literário Português (1960/1998). Prémios Literários, Escritores e Acontecimentos*, Col. "Documento e Ensaio", Lisboa, Difel, 2002.
146. GIL, Fernando, "Heterodoxia em Lourenço Marques, 1953", *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 38-39.
147. GIL, José, "O ensaísmo trágico", GIL, José e CATROGA, Fernando, *O ensaísmo trágico de Eduardo Lourenço*, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1996, pp. 7-27 [Texto de uma intervenção proferida na Guarda, 10/IX/1996].
148. GOMES, Raul, "Sobre os primeiros tempos de *Vértice* (Carta de Raul Gomes a Eduardo Lourenço)", *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, Vol. XLII, n.º 450-451, Coimbra, Setembro/Dezembro de 1982, pp. 762-777 [15 de Agosto de 1982].
149. GOULART, Rosa Maria, "Eduardo: A arte do Ensaio", *Ciberkiosk*, n.º3, Julho 1998, (22/III/2000, <http://www.uc.pt/ciberkiosk/arquivo/ciberkiosk3/ensaios/labrinto.html>).
150. GOUVEIA, Teresa Patrício, "Itinerário luminoso", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 12.
151. GUERREIRO, António, "A Europa como cultura", *Expresso*, Lisboa, 27/V/1995.
152. GUERREIRO, António, "A regra em que vivemos", *Suplemento Cartaz de Expresso*, Lisboa, 28/II/1998, p. 36.
153. GUERREIRO, António, "Eduardo Lourenço e o mito da poesia", *Expresso-Revista*, Lisboa, 19/III/1988, pp. 20-21.
154. GUERREIRO, António, "O Ensaio como forma ... e como consciência trágica", *Suplemento Cartaz de Expresso*, 11/V/1996, pp. 20-21.

155. GUERREIRO, António, “Um enigma chamado Antero” [Recensão a E. LOURENÇO, *A Noite Intacta, (I)recuperável Antero*], Suplemento *Cartaz de Expresso*, Lisboa, 5/V/2001, p. 54.
156. GUERREIRO, António, “Um movimento e as suas heresias”, *Expresso/Revista Lisboa*, 10/III/1990, p. 62.
157. GUIMARÃES, Fernando, “As sombras da história”, *Dossier Eduardo Lourenço de Letras & Letras*, Porto, Março 1990, p. 11.
158. GUIMARÃES, Fernando, “Eduardo Lourenço. *Tempo e Poesia*”, *Colóquio-Letras*, n.º 31, Lisboa, Maio 1976, pp. 90-92.
159. GUIMARÃES, Fernando, “Eduardo Lourenço: Entre a Filosofia e a Poesia”, *Colóquio-Letras*, n.º 80, Lisboa, Julho 1984, pp. 86-90.
160. GUTERRES, António, “A aventura de nos questionarmos”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, p. 9.
161. HAAG, Carlos, “O sentido da saudade no imaginário de um povo”, Suplemento *Cultura Caderno 2 de O Estado de S. Paulo*, S. Paulo, 15/VIII/1999, p. 1.
162. HOURCADE, Pierre, “A travers les Revues Littéraires Nouvelles”, *Bulletin des Études Portugaises*, tomo XIX, Lisboa, 1956, pp. 279-285.
163. HOURCADE, Pierre, “Recensão Crítica a Eduardo Lourenço. *O Labirinto da Saudade*”, *Colóquio-Letras*, n.º 54, Lisboa, Março 1980, pp. 78-80.
164. J.P.C. “Eduardo Lourenço de ouro. Coimbra homenageou o ensaísta que ‘não sabe para onde vai’”, *Diário de Coimbra*, Coimbra, 23/VI/2001, p. 20.
165. JORGE, Lídia, “Felizmente existe um correio que vem de Vence”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 6/XII/1986, p. 12.
166. KNOPFLI, Rui, “*Carta aberta* a Eduardo Lourenço. *Othelo*, ou a descoberta do descoberto”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/VI/1987, pp. 2-4.
167. KNOPFLI, Rui, “O elogio de César”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 3/VIII/1987, pp. 10-11.
168. LEME, Carlos Câmara, “*Nem Freud conseguiria explicar*. Curso da Arrábida sobre as relações Brasil-Portugal”, *Público*, Lisboa, 1/VIII/2000, p. 25.
169. LEME, Carlos Câmara, “*O grande Antero e o pequenissimo Teófilo*. Colóquio sobre Antero de Quental termina em Vila do Conde”, *Público*, Lisboa, 22/XI/1991, p. 34.
170. LEME, Carlos Câmara, “*Todos temos culpas nesta história*. O Antropólogo Gilberto Velho no final dos Cursos da Arrábida Portugal-Brasil”, *Público*, Lisboa, 3/VIII/2000, p. 25.
171. LEME, Carlos Câmara, “Descobertas: um anti-sonho sem fim. Eduardo Lourenço na ‘Magazine Littéraire’ de Fevereiro”, *Público*, Lisboa, 16/II/1992, p. 31.
172. LEME, Carlos Câmara, “Um mergulho no corpo e na alma. Enlaces e desenlaces luso-brasileiros continuam a ser discutidos na Arrábida”, *Público*, Lisboa, 2/VIII/2000, p. 26.
173. LEME, Carlos Câmara, “As cartas do desassossego. Colóquio ‘Antero e a Europa’ terminou ontem em Paris”, *Público*, Lisboa, 15/VI/1991, p. 27.
174. LEME, Carlos Câmara, “As paixões de Luciana”, Suplemento Leituras de *Público*, Lisboa, 11/VIII/2001, pp. 4-5.
175. LEME, Carlos Câmara, “Discussão não passa pelas universidades. Debate *Ensaio e Filosofia* [Com Rafael Argullol, Victoria Camps, Miguel Morey, Jon Juarasti, Eduardo Lourenço, Eduardo Prado Coelho e Diogo Pires Aurélio, em Lisboa, Forum Picoas, 9/XI], *Público*, Lisboa, 11/XI/1990, p. 31.

176. LEME, Carlos Câmara, “Eduardo Lourenço ganha Prémio António Sérgio. *Os meus palop's estão porta adentro*”, *Público*, Lisboa, 26/VI/1992, p. 45.
177. LEME, Carlos Câmara, “Eduardo Lourenço homenageado”, *Público*, Lisboa, 19/II/1998, p. 26.
178. LEME, Carlos Câmara, “Eduardo Lourenço, autor de Pessoa”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 7
179. LEME, Carlos Câmara, “Fernando Gil: *Recusar o pensamento mole. Balanço do Século* em livro é lançado amanhã”, *Público*, Lisboa, 8/VI/1990, pp. 24-25.
180. LEME, Carlos Câmara, “O diálogo que nos continua a faltar”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 13/IX/1988.
181. LEME, Carlos Câmara, Eduardo Lourenço: “The last but not the least ...”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 21/II/1989
182. LEMOS, Vergílio de, “A França e nós: o espelho quebrado do *duplo olhar*”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 29/XI/1983.
183. LIMA, João Tiago Pedroso de, “Recensão a CRUZEIRO, Maria Manuela, *Eduardo Lourenço. O regresso do Corifeu*”, *Economia e Sociologia*, n.º 64, Évora, 1997, pp. 201-204.
184. LIMA, João Tiago Pedroso de, “Recensão a LOURENÇO, Eduardo, *Pessoa Revisitado*”, *Economia e Sociologia*, n.º 70, Évora, 2000, pp. 248-252.
185. LISBOA, Eugénio, “Eduardo Lourenço: Os Cornos do Dilema”, *Dossier Eduardo Lourenço de Letras & Letras*, Porto, Março 1990, p. 9. Texto reimpresso in *O Objecto Celebrado (Miscelânea de Ensaios, Estudos e Crítica)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1999, pp. 189-194.
186. LISBOA, Eugénio, “Uma lucidez apaixonada”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 23-26. Texto reimpresso in *O Objecto Celebrado (Miscelânea de Ensaios, Estudos e Crítica)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1999, pp. 183-189.
187. LISTOPAD, Jorge, “De Eduardo Lourenço até ‘Universos sensíveis’”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/II/2002.
188. LOMBA, Pedro, “A Europa fingida” [Recensão crítica a *A Europa Desencantada*] Suplemento *DNA* de *Diário de Notícias*, Lisboa, 6/X/2001, p. 38.
189. LOPES, João, “Dia 13 de Julho”, *Teleditadura/Diário de um Espectador*, Lisboa, Quetzal, 1995, pp. 166-169.
190. LOPES, João, “Oliveira cultural”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 29/IX/1984, p. 37.
191. LOPES, João, “Sobre um texto de Eduardo Lourenço”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 2/V/2001, p. 40.
192. LOPES, Óscar, “A Crítica do Livro. Eduardo Lourenço – Heterodoxia II, ensaios”, Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 9/I/1968, p. 13.
193. LOPES, Silvina Rodrigues, “A Ideia de Europa em Eduardo Lourenço”, comunicação apresentada no *Congresso Internazionale “Il Portogallo e I Mari: un Incontro tra Cultura”*, Nápoles (Itália), 15-17/XII/1994. Texto impresso in actas AAVV, *Il Portogallo e I Mari: un Incontro tra Cultura* (Org. de CUSATI, Maria Luisa), Vol. III, Nápoles, Instituto Universitario Orientale – Liguore Editore, 1997, pp. 321-327.
194. LOPES, Silvina Rodrigues, “Alguns apontamentos sobre o Ensaísmo de Eduardo Lourenço”, *Aprendizagem do Incerto*, Col. “Estudo”, n.º 7, Lisboa, Litoral Edições, 1990, pp. 199-205.

195. LOPES, Silvina Rodrigues, “António Osório por Eduardo Lourenço”, *Colóquio-Letras*, n.º 94, Lisboa, Novembro 1986, pp. 126-127.
196. LOPES, Teresa Rita, “Oração de Sapiência na sessão de Doutoramento *Honoris Causa* 1998 da Universidade Nova de Lisboa a Eduardo Lourenço de Faria, Luciana Stegagno Picchio e Maria de Lurdes Belchior Pontes”, Lisboa, 8/V/1998. Texto publicado in edição evocativa da cerimónia, pp. 13-21.
197. LOUÇÃ, Francisco, “Para que lado cai o Muro? (sobre um escrito de Eduardo Lourenço)”, Suplemento *O Jornal Ilustrado* de *O Jornal*, 2/II/1990, p. 19.
198. LOURENÇO, Nuno Sá, “França condecora Eduardo Lourenço”, *Público*, Lisboa, 25/I/2002, p. 16.
199. LUÍS, Agustina Bessa, “O caminho de Brenan”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 97-99.
200. MACIEL, Carlos, “Nota Prévia. Ao professor Eduardo Lourenço. A Monsieur de Faria”, AAVV, *Homenagem a Eduardo Lourenço. Colectânea de estudos*, organização das Secções de Português e Espanhol da Universidade de Nice, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa- Ministério da Educação, 1992, pp. 7-9.
201. MAGNO, Carlos, “Grande Golo”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 23/VI/2002, p. 20.
202. MAIA, João, “*Heterodoxia* de Eduardo Lourenço”, *Brotéria*, n.º 126, Lisboa, Abril 1988, pp. 466-470.
203. MAIA, João, “O ensaísmo português”, *Brotéria*, n.º 136, Lisboa, Fevereiro 1993, pp. 213-216.
204. MARGATO, Dina, “Em defesa do diálogo entre culturas. Eduardo Lourenço recebeu grau de Cavaleiro da Legião de Honra”, *Jornal de Notícias*, Porto, 25/I/2002.
205. MARINHO, José, “Eduardo Lourenço *Sentido e Forma da Poesia Neo-realista*”, *Colóquio*, n.º 50, Lisboa, Outubro 1968, pp. 81-83.
206. MARQUES, António Lourenço, Heresias ou humano e português, *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária* de *Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. VII.
207. MARQUES, António, “A saudade portuguesa: filosofia do mistério”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 13/IX/1986, pp. 42-43.
208. MARQUES, António, “Psicanálise Mítica e autognose”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 22/II/1979.
209. MARTINHO, Fernando J. B., “Eduardo Lourenço. *Fernando Rei da Nossa Baviera*”, *Colóquio-Letras*, n.º 100, Lisboa, Novembro 1987, pp. 176-177.
210. MARTINS, Guilherme d' Oliveira, “Elogio do ensaio”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 25/IV/1996. Texto reimpresso in *Educação ou barbárie?*, Col. “Trajectos Portugueses”, Lisboa, Gradiva, 1998, pp. 197-198.
211. MARTINS, Guilherme d' Oliveira, “Este sentimento de pertença”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 28/VII/1999, p. 37.
212. MARTINS, Guilherme d' Oliveira, “Os caminhos que se bifurcam [Sobre E. LOURENÇO, *A Noite Intacta, (I)recuperável Antero*]”, *Diário de Notícias*, 19/XII/2000, p. 6. Trata-se da publicação de parte considerável do texto de apresentação do livro efectuada em Vila do Conde em 10/XI/2000. Texto reimpresso na totalidade in *Estudos Anterianos*, n.º 6, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, Novembro 2000, pp. 17-18.
213. MARTINS, Guilherme d' Oliveira, “Silêncio entretecido”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 30/V/2001, p. 37.

214. MARTINS, Guilherme d' Oliveira, "Tempestade e bonança", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 25/VII/2001, p. 37.
215. MATOS, Jacinta, "Portugal e (os seus outros). A propósito de *Nós e a Europa* de Eduardo Lourenço", *NON. Cultura & Intervenção*, Março 1999, (27/01/2000, <http://zonanon.com/letras/jacm.001.html>).
216. MATOS, Nélson de, "Eduardo Lourenço e a nova literatura – ou os netos de Álvaro de Campos", *O Tempo e o Modo*, n.º 45, Lisboa, Janeiro 1967, pp. 75-81.
217. MATOS, Nélson de, "O Sentido e a Forma (Recensão a E. Lourenço *Sentido e Forma da poesia Neo-Realista*)", *Suplemento Cultura e Arte de O Comércio do Porto*, Porto, 27/I/1971, p. 13.
218. MATTOSO, José, "A saudade e a História", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 6/XII/1986, p. 11.
219. MEIRELES, Henrique, "Marxismo e heterodoxia em Portugal (Sobre a *poética política* da Esquerda Portuguesa)", *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, n.º 468/9, Lisboa, Setembro-Dezembro 1986, pp. 3-84.
220. MELO, Alexandre, "Almada em colóquio: *solidão radical*", *Expresso-Revista*, Lisboa, 11/X/1986, p. 8.
221. MELO, António, "A revista da 'nossa geração'. A *Vértice* nasceu há 50 anos", *Público*, Lisboa, 30/XII/1992, pp. 26-27.
222. MENDES, Pedro Rosa, " 'O Gosto entre o excesso e o Luto' em Serralves", *Público*, Lisboa, 23/III/1992, p. 39.
223. MENDES, Pedro Rosa, "O outro bilhete da identidade. Eduardo Lourenço em Serralves", *Público*, Lisboa, 25/VI/1991, p. 39.
224. MENDES, Victor, "Recensão Crítica a *Eduardo Lourenço/Jorge de Sena. Correspondência*", *Colóquio-Letras* n.º 123, Lisboa, Janeiro-Junho 1992, pp. 269-271.
225. MEXIA, Pedro, "O século trágico", *Suplemento DNA de Diário de Notícias* Lisboa, 18/IV/1998, pp. 46-47.
226. MOURA, Vasco Graça, "A Europa está de parabéns", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 13/IX/1988.
227. N. M., "Eduardo Lourenço na *Quadrante*", *Suplemento Literário de Diário de Lisboa*, Lisboa, 8/X/1970, p. SL-2.
228. NABAIS, Nuno, "Património-universal, o novo heterónimo de Pessoa. Colóquio na Europália em Bruxelas", *Público*, Lisboa, 29/X/1991, p. 29.
229. NAMORA, Fernando, "O beirão Eduardo Lourenço", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 11.
230. NEMÉSIO, Vitorino, "Filosofia", *Secção Leitura Semanal de Vitorino Nemésio* do *Suplemento Artes e Letras de Diário Popular*, Lisboa, 28/VI/1950, p. 6.
231. NEVES, Fernando Paulouro, "Cidadão do imaginário, *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária* de *Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. VIII.
232. NEVES, Fernando Paulouro, "Lugares de memória. Em S. Pedro de Rio Seco", *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária* de *Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. II.
233. NÓBREGA, Tolentino de, "gerir o regresso das naus. Colóquio 'Os Descobrimentos, a Europa e o Mundo' no Funchal", *Público*, Lisboa, 29/XII/1991, p. 22.

234. NÓBREGA, Tolentino de, “Reencontro da História com o presente. Colóquio ‘Os Descobrimentos, a Europa e o Mundo’ no Funchal”, *Público*, Lisboa, 29/XII/1991, p. 27.
235. OLIVEIRA, Manoel de, “Um pós-moderno”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 13.
236. P. K., “Eduardo Lourenço, le guetteur du Tage”, Suplemento *Le Monde des Livres de Le Monde*, Paris, 17/III/2000, p. XI.
237. PACHECO, Fernando Assis, “Eduardo Lourenço premiado na Suíça. Uma fundação de Lausanne distingue a obra do pensador português”, *O Jornal*, Lisboa, 16/IX/1988, p. 35.
238. PACHECO, Fernando Assis, “Lourenço, ao findar do século”, *O Jornal*, Lisboa, 17/II/1989, p. 17.
239. PALMA-FERREIRA, João, “O Portugal de Eduardo Lourenço”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 19/I/1979. Texto reimpresso in *Textos e Ensaios*, Col. “Estudos e Documentos”, n.º 202, Lisboa, Publicações Europa-América, 1984, pp.77-87.
240. PELOSO, Silvano, “Fernando Pessoa e il ‘Mar Português’: L’avventura della differenza”, comunicação apresentada no *Congresso Internazionale “Il Portogallo e I Mari: un Incontro tra Cultura”*, Nápoles (itália), 15-17/XII/1994. Texto impresso in actas AAVV, *Il Portogallo e I Mari: un Incontro tra Cultura* (Org. de CUSATI, Maria Luisa), Vol. II, Nápoles, Instituto Universitario Orientale – Liguore Editore, 1997, pp. 19-28.
241. PEREIRA, Lídia, “A Eduardo Lourenço o ouro de Coimbra”, *as Beiras*, Coimbra, 22/VI/2001, pp. 2-3.
242. PEREIRA, Miguel Serras, “Eduardo Lourenço e a *Temática do Tempo*”, texto de uma intervenção proferida na Guarda, 10/IX/1995 e publicado in *Finisterra-Revista de Reflexão e Crítica*, n.º 20, Lisboa, 1996, pp. 115-122.
243. PEREIRA, Miguel Serras, “Recensão Crítica a Eduardo Lourenço. *O Complexo de Marx*”, *Raiz e Utopia*, n.º 11/12, Lisboa, Outono-Inverno 1979, pp. 122-124.
244. PEREIRA, Miguel Serras, “Recensão crítica a *Ocasionais I*”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 3/XI/1984, p. 6.
245. PEREIRA, Paulo, “O regresso de D. Sebastião”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 31/III/1990, p. 12-13.
246. PICASSINOS, Carlos, “O Oliveira de Bénard da Costa (Realizador de *Francisca* homenageado em Coimbra)”, *Público*, Lisboa, 28/X/1996, p. 31.
247. PICCHIO, Luciana Stegagno, “Um mestre do ensaio com formação de filósofo”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 7/VII/1992.
248. PINHÃO, Leonor, “Manoel de Oliveira: o regresso ao documentário”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 7/V/1983, pp. 32-33 .
249. PINTADO, Xavier, “Intervenção no Debate da II Semana Social”, Coimbra, 3/XII/1994. *Actas*, Conferência Episcopal da Igreja Católica Portuguesa, 1995, pp. 252-257.
250. PINTASILGO, Maria de Lourdes, “Um olhar criador”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 15.
251. PIRES, Francisco Lucas, “A nova fronteira luso-europeia”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 30/V/1987, pp. 64-65.
252. PIRES, José Cardoso, “Alguém de livre navegação”, *Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995.

253. PORTAS, Paulo, “A última ofensa”, *O Independente*, Lisboa, 26/V/1989, p. 14.
254. PORTUGAL, José Blanc, “A vingança falhada ou uma das minhas histórias de censuras”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 107-108.
255. PRAÇA, Afonso, “Pensar Portugal”, [reportagem com fotografias de Gonçalo Rosa da Silva], *Visão*, Lisboa, 20/V/1999, pp. 142-144.
256. PRAÇA, Afonso, “Um beirão na Provença”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, p. 10.
257. PROENÇA, João Tiago, “Um regresso mal anunciado” [Recensão crítica a CRUZEIRO, Maria Manuela, *Eduardo Lourenço. O regresso do Corifeu*], *Ler. Livros & Leitores*, N.º 40, Lisboa, Círculo de Leitores, Outono/Inverno 1997/1998, p. 101.
258. QUEIRÓS, Luís Miguel, “Brain storming na Casa das Artes. Vinte especialistas discutiram conceito de *cultura portuguesa*”, *Público*, Lisboa, 29/IV/1992, p. 36.
259. QUEIRÓS, Luís Miguel, “Camilo polémico viaja até à Califórnia”, *Público*, Lisboa, 15/IV/1991, p. 34.
260. QUEIRÓS, Luís Miguel, “As proliferantes divisões da Casa-Régio”, *Público*, Lisboa, 5/X/2001, p. 42.
261. QUEIRÓS, Luís Miguel, “O labirinto da saudade. Colóquio promovido pelo Instituto Francês do Porto encerra hoje”, *Público*, Lisboa, 20/XI/1993, p. 30.
262. QUEIRÓS, Luís Miguel, “Serralves debate futuro do museu”, *Público*, Lisboa, 14/XI/1990, p. 28.
263. QUEIRÓS, Luís Miguel, “Soares foi de *milorda* até à Casa de Camilo. Comemorações encerraram em S. Miguel de Ceide”, *Público*, Lisboa, 30/VI/1991, p. 30.
264. QUEIRÓS, Luís Miguel, “Um guia impressionista. Roteiro francês do Porto apresentado hoje”, *Público*, Lisboa, 21/XI/1991, p. 30.
265. R. da S., “Lourenço, o heterodoxo”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 29/XII/1999, p. 25.
266. REAL, Miguel, “Eduardo Lourenço e a Crítica Cultural da Saudade”, CARVALHO, Joaquim de, *Elementos Constitutivos da Consciência Saudade e Problemática da Saudade. Texto Integral (precedidos de uma Introdução à Filosofia da saudade no Século XX de Miguel Real)*, Lisboa, Lisboa Editora, 1998, pp. 39-42.
267. REAL, Miguel, “O Portugal de todos nós (?)”, entrevista por Carlos Leone, *Ciberkiosk*, Abril 2000, (6/IV/2000, <http://www.uc.pt/ciberkiosk/entrevistas/real.html>).
268. REAL, Miguel, “Uma obra heterodoxa”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 16/V/2001, p. 20.
269. REAL, Miguel, *Portugal. Ser e Representação*, Col. “Prémios Revelação APE/IPLB”, Lisboa, Difel, 1998.
270. REIS, Carlos, “A poética do ensaio”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, pp. 4-8.
271. REIS, Carlos, “Prémio Camões: não se pode exterminá-lo”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 26/IV/1995, pp. 18-19.
272. RIBEIRO, Ataíde, “Carta a Eduardo Lourenço”, *O Jornal*, Lisboa, 20/VIII/1976, p. 13.
273. RIBEIRO, Graça Barbosa, “‘O poeta perdido na filosofia’. Antero relido em Coimbra”, *Público*, Lisboa, 2/VII/1991, p. 29.

274. RIBEIRO, Nuno “As razões do ateísmo. Semana de José Saramago em Madrid”, *Público*, Lisboa, 30/V/1993, p. 40.
275. RODRIGUES, Pedro Caldeira, “Aceitámos a Europa como uma fatalidade. Colóquio em Lisboa sobre Portugal europeu”, *Público*, Lisboa, 26/II/1992, p. 7.
276. RODRIGUES, Urbano T., “A visão inesperada”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 14.
277. RODRIGUES, Urbano Tavares, “32 anos de convívio”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 105-106.
278. ROSA, António Ramos, “Para Eduardo Lourenço”, *Dossier Eduardo Lourenço de Letras & Letras*, Porto, Março 1990, p. 8.
279. ROSA, António Ramos, “Três sonetos para Eduardo Lourenço”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 13.
280. SACRAMENTO, Mário, “Recensão Crítica a *Heterodoxia II*”, *Diário de Lisboa*, Lisboa, 27/IV/1967. Texto reimpresso in *Ensaaios de Domingo III*, Col. “Outras Obras”, Lisboa, Veja, s/d, pp. 81-87.
281. SARMENTO, Francisco Moraes, “A Escola de Álvaro Ribeiro”, *Democracia e Liberdade*, n.º 42-43, Julho-Dezembro 1987, pp. 207-225.
282. SALVADO, António, “Meu canto (A Eduardo Lourenço)”, *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária de Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. VII.
283. SAMPAIO, Jorge, “Universalidade e Singularidade”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 8/V/1996, p. 9.
284. SANTOS, Boaventura de Sousa, “Balanço convencional”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 24/XII/1986, pp. 7-8.
285. SANTOS, Boaventura de Sousa, “Onze Teses por ocasião de mais uma descoberta de Portugal”, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Col. “Biblioteca das Ciências do Homem. Sociologia, Epistemologia”, n.º 18, Porto, Edições Afrontamento, 1994, pp. 49-67.
286. SANTOS, Carlos Oliveira, “Palavras somos nós” [A partir do artigo “O naufrágio do PS” de Eduardo Lourenço], Suplemento DNA de *Diário de Notícias*, 147VII/2001, p. 17.
287. SANTOS, Maria Helena Carvalho, *Homenagem a Eduardo Lourenço*, Almeida, 8/IX/1995.
288. SARAIVA, António José, “Um crítico inteligente”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 14.
289. SARAIVA, Arnaldo, “Lourenço, o Magnífico”, *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária de Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, p. III.
290. SARAIVA, Arnaldo, “Sábio da nossa Baviera”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 9.
291. SCHIAPPA, Margarida, “O fascismo nunca existiu de Eduardo Lourenço”, *Opção*, n.º 18, Lisboa, 26/VIII/1976, pp. 53-54.
292. SEABRA, Augusto M., “Pensar a política”, *Expresso-Revista*, 23/IV/1983, pp. 22-27.
293. SEABRA, Augusto M., “Música, cosmopolitismo e tradição”, *Público*, Lisboa, 23/IV/2000, p. 8.
294. SEABRA, José Augusto, “Eduardo Lourenço e o espírito de heterodoxia”, AAVV, *Homenagem a Eduardo Lourenço. Colectânea de estudos*, Lisboa, Instituto de Cultura e

- Língua Portuguesa-Ministério da Educação, 1992, pp. 127-136. Texto reimpresso in *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 4/II.
295. SEABRA, José Augusto, “Eduardo Lourenço ou a incomodidade de pensar (o fascismo e o resto)”, *O Jornal*, Lisboa, 27/VIII/1976, p. 14.
296. SEABRA, José Augusto, “Eduardo Lourenço ou o Trágico da Linguagem”, *Especial Homenagem a Eduardo Lourenço. 50 anos de vida literária de Jornal do Fundão*, Fundão, 8/IX/1995, pp. IV-V.
297. SEABRA, José Augusto, “Lourenço, Eduardo”, *Dicionário de Literatura Portuguesa*, (Org. de MACHADO, Álvaro Manuel), Lisboa, Editorial Presença, 1996, pp. 281-282.
298. SEIXO, Maria Alzira, “O espelho imaginário ou a música da imagem”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 43-49.
299. SEIXO, Maria Alzira, “Os anjos, a lua, um cisne e a literatura”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 10/V/1995, p. 24.
300. SEPÚLVEDA, Torcato, “A CEE não passa de uma empresa com o seu conselho de administração. Em debate integrado na Europália, Saramago exprime dúvidas sobre construção europeia”, *Público*, Lisboa, 12/X/1991, p. 26.
301. SEPÚLVEDA, Torcato, “A Europa ou será cristã, ou não será. Os livros portugueses na Europália”, *Público*, Lisboa, 14/X/1991, p. 32.
302. SEPÚLVEDA, Torcato, “As fronteiras interiores e exteriores. Congresso das Literaturas Europeias em Estrasburgo discute a Europa”, *Público*, Lisboa, 11/XI/1991, p. 34.
303. SEPÚLVEDA, Torcato, “Contra a *democradura*. O *Carrefour des Littératures Européennes* encerrou ontem em Estrasburgo”, *Público*, Lisboa, 12/XI/1991, p. 28.
304. SEPÚLVEDA, Torcato, “Intelectuais desconfiados. Parlamento Internacional de Escritores, em Lisboa, debate o poder dos *media*”, *Público*, Lisboa, 29/IX/1994.
305. SEPÚLVEDA, Torcato, “Um continente a descobrir. A poesia portuguesa foi apresentada aos belgas no âmbito da Europália”, *Público*, Lisboa, 13/X/1991, p. 26.
306. SILVA, Helena Vaz da, “Casa de Mateus *O lançamento de uma nova classe política* Denuncia Eduardo Lourenço, *Opção*, n.º 115, Lisboa, 6/VII/1978, pp. 29-30.
307. SILVA, Helena Vaz da, “Fernando Pessoa revisitado no Porto por Alexander”, *Opção*, n.º 103, Lisboa, 13/IV/1978, pp. 49-52.
308. SILVA, Helena Vaz da, “Repensar Portugal. A Casa Mateus abalança-se a um projecto ambicioso”, *Opção*, n.º 115, Lisboa, 6/VII/1978, pp. 29-30.
309. SILVA, Helena Vaz da, “Memória, raiz e utopia”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 11.
310. SILVA, João Esteves da, “A terceira morte do *intelectual inviável*”, *Opção*, n.º 41, Lisboa, 3/II/1977, pp. 60-61.
311. SILVA, Rodrigues da, “A análise da Edição Pleiade da *Poesia de Pessoa*”, entrevista a Teresa Rita Lopes, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 9/I/2002.
312. SILVA, Rodrigues da, “Colóquio no Instituto Franco-Português. Os nossos encontros falhados com Montaigne”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 9/III/1993.
313. SILVA, Vicente Jorge, “Carta aberta: Meu caro Eduardo Lourenço”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 9/VII/1999, p. 2

314. SILVESTRE, Osvaldo Manuel, “Mário de Carvalho: revolução e contra-revolução ou um passo atrás e dois à frente”, *Colóquio-Letras*, n.º 147-148, Lisboa, Janeiro-Junho 1998, pp. 209-229.
315. SILVESTRE, Osvaldo Manuel, “Carlos de Oliveira por Eduardo Lourenço e Óscar Lopes, nos idos de 40 e 50. Notas filológico-críticas”, *Ciberkiosk*, n.º 10, Dezembro 2000 (21/XII/2000, <http://www.ciberkiosk.pt/ensaios/oliveiranotas.html>).
316. SILVESTRE, Osvaldo Manuel, “Um roteiro do labirinto”, Suplemento *Cartaz de Expresso*, Lisboa, 25/IV/1998.
317. SIMÕES, João Gaspar, “Eduardo Lourenço *Heterodoxia-IP*”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 26/X/1967. Texto reimpresso *Crítica V – Críticos e ensaístas contemporâneos (1942-1979)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, pp. 547-551.
318. SIMÕES, João Gaspar, “Eduardo Lourenço *Pessoa Revisitado, Leitura Estruturante do Drama em Gente*”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 27/VI/1974. Texto reimpresso in *Crítica V – Críticos e ensaístas contemporâneos (1942-1979)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, pp. 556-561.
319. SIMÕES, João Gaspar, “Eduardo Lourenço *Sentido e Forma da Poesia Neo-realista*”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 10/X/1968. Texto reimpresso *Crítica V – Críticos e ensaístas contemporâneos (1942-1979)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, pp. 552-556.
320. SOUSA, Teresa de, “Os intelectuais dos presidentes”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 4/I/1986, pp. 15-17.
321. SOUSA, Marcelo Rebelo de, “A social-democracia praticada e o neo-colonialismo repudiado”, *Opção*, n.º 64, Lisboa, 14/VII/1977, pp. 28-29.
322. STEGAGNO, Daniela, *O ensaísmo de Eduardo Lourenço: ideias, percursos, ligações*, Dissertação apresentada para a obtenção do grau de Doutoramento em Estudos Portugueses, especialidade Literatura Portuguesa do Século XX, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1999, texto policopiado. [Trabalho realizado sob orientação de Silvina Rodrigues Lopes]
323. TAMEN, Miguel, “Condenação à metáfora”, *Prelo-Revista da Imprensa Nacional/Casa da Moeda*, n.º especial, Lisboa, Maio 1984, pp. 50-56.
324. TAVARES, José Fernando, “Eduardo Lourenço: Poética e Metafísica”, *Artes & Artes. Jornal de estudos, artes e letras*, n.º 20, Lisboa, Junho 1999, pp. 3-6.
325. TORRES, José Veiga, “Eduardo Lourenço. *O Labirinto da Saudade*”, *Revista Crítica da Ciências Sociais*, n.º 2, Coimbra, Setembro-Dezembro 1978, pp. 131-134.
326. TRINDADE, Luís, “Portugal Nunca Existiu”, *Vida Mundial*, n.º 7, Lisboa, Agosto 1998, pp. 86-89.
327. VALDEMAR, António, “A dimensão planetária de Pascoaes”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 17/V/1998, p. 24.
328. VALENTE, Vasco Pulido, “A Europa”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 14/X/2001, p. 64.
329. VALENTE, Vasco Pulido, “A tragédia do socialismo português “[Sobre “Socialismo da Miséria ou Miséria do Socialismo”], *Diário de Notícias*, Lisboa, 20/V/1977. Texto reimpresso in *O País das Maravilhas*, Editorial Intervenção, 1979, pp. 131-134.
330. VALENTE, Vasco Pulido, “Socialismo?”, *Diário de Notícias*, Lisboa, 7/VII/2001, p. 56.

331. VARELA, Maria Helena, *Microfilosofia(s) Atlântica(s)*, Braga, Edições APPACDM, 2001.
332. VARELA, Maria Helena, "O heterólogos de Kujawaski. A sã demência de pensar sentindo", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 19/IV/2000, p. 36.
333. VASCONCELOS, José Carlos de, "O Canto de Lourenço", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 18/I/1995.
334. VELOSO, Carlos, "The Splendor and the Critical Demon", *Portuguese Literary & Cultural Studies*, n.º 3, *Pessoa's Alberto Caeiro*, Universidade de Massachusetts, Outono de 2000, pp. 317-322.
335. VENÂNCIO, Fernando, "Lusitanistas reunidos em Hamburgo. O congresso", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 21/IX/1993.
336. VIEIRA, Álvaro, "Coimbra atribui Medalha de Ouro a Eduardo Lourenço", *Público*, Lisboa, 24/VI/2001, p. 42.
337. VILAS-BOAS, Manuel, "Deus interrogado por Eduardo Lourenço e Luís França", *O Jornal*, Lisboa, 4/V/1984, p. 39.
338. VILHENA, Ana Maria, "Nada-Tudo", AAVV, *Homenagem a Eduardo Lourenço. Colectânea de estudos*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa-Ministério da Educação, 1992, p. 11.
339. VOLPATO, Cadão, "Sentimento imenso", *Época*, Rio de Janeiro, 16/VIII/1999, p. 71.
340. VOUGA, Vera, "O coração do sol. Lourenço Revisitado", *Dossier Eduardo Lourenço de Letras & Letras*, Porto, Março 1990, p. 13.
341. WAFFLER, J. "Recensão Crítica a LOURENÇO, Eduardo *Heterodoxia I*", *Bulletin des Etudes Portugaises*, tomo XIV, Lisboa, 1950, pp. 335-336.
342. ZENHA, Salgado, "Da Universidade para o futuro", *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, Lisboa, 6/XII/1986, p. 14.

OUTRA BIBLIOGRAFIA CITADA

- AFONSO, Joaquim, "A Confiança sem limites" [Recensão Crítica a MONTAIGNE, *Ensaaios (Antologia)*], Suplemento *Cartaz de Expresso*, Lisboa, 17/VII/1999, p. 31.
- ALMEIDA, Onésimo Teotónio de, "Filosofia portuguesa – alguns equívocos", *Cultura. História e Filosofia*, vol. IV, Lisboa, Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1985, pp. 253-254.
- ALTHUSSER, Louis, *A Transformação da Filosofia seguido de Marx e Lênine perante Hegel*, Col. "Teoria", n.º 47, Lisboa, Editorial Estampa, 1981, trad. do francês e do espanhol de João Araújo.
- ANÓNIMO, "Agostinho da Silva e a emigração dos intelectuais portugueses", 57, n.º 5, Lisboa, Setembro de 1958, p. 21.
- ANÓNIMO, "L'existentialisme de Kierkegaard à Saint-Germain-des-Prés", *Magazine Littéraire*, número 320(duplo), Paris, Abril 1994, p. 16.
- ANTUNES, Manuel, "Haverá filosofias nacionais?", *Brotéria*, n.º 44, Lisboa, Maio de 1957, p. 555-565. Texto reimpresso in *Do espírito e do tempo*, Lisboa, Ed. Ática, 1960, pp. 125-146.

APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía. I, Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*, Col. "Ensayistas", n.º 253, Madrid, Taurus Ediciones, 1985, tradução do alemão de Adela Cortina, Joaquín Chamorro e Jesús Conill.

AUSTIN, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Col. "Paidós Studio", n.º 22, Barcelona, Editorial Paidós, 1971, trad. do inglês de Genaro R. Carrió e Eduardo Rabassi.

AXELOS, Kostas, "La Politique Planétaire", *Vers la pensée Planétaire. Le devenir-pensée du Monde et le devenir-monde de la Pensée*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964, p. 295-318.

AXELOS, Kostas, "Quel peut être l'Avenir de l'Europe Future?", *Métamorphoses*, Col. "Arguments", Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, pp. 111-134.

AXELOS, Kostas, "Y a-t-il une philosophie marxiste?", *Vers la pensée Planétaire. Le devenir-pensée du Monde et le devenir-monde de la Pensée*, pp. 178-216.

AXELOS, Kostas, *Pour une éthique problématique*, Col. "Arguments", n.º 54, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

BADIOU, Alain, "Une tâche philosophique: être contemporain de Pessoa", AAVV (Org. de DETHURENS, Pascal e SEIXO, Maria Alzira), *Pessoa. Unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*, Paris, Christian Bourgois, 2000, p. 141-155.

BALSO, Judith, "L'hétéronymie: une ontologie poétique sans métaphysique", AAVV (Org. de DETHURENS, Pascal e SEIXO, Maria Alzira), *Pessoa. Unité, diversité, obliquité. Colloque de Cerisy*, Paris, Christian Bourgois, 2000, pp. 157-190.

BAPTISTA, António Alçada, *Peregrinação Interior. Vol. I. Reflexões Sobre Deus*, Lisboa, Moraes Editores, 1971.

BARATA-MOURA, José, "Identidade Cultural num Quadro Europeu", *Revista da Universidade de Aveiro/Letras*, n.º 12, Aveiro, 1995, pp. 7-20.

BARRENTO, João, *A Palavra Transversal*, Lisboa, Cotovia, 1996.

BARRENTO, João, *Umbrais. O pequeno livro dos prefácios*, Lisboa, Cotovia, 2000.

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques, *Jacques Derrida*, Col. "Les Contemporains", Paris, Éditions du Seuil, 1991.

Bíblia Sagrada. Versão dos textos originais, 7ª ed., Lisboa, Difusora Bíblica, 1976.

BLANCHOT, Maurice, *Morte Suspensa*, Col. "Caligrafias", Lisboa, Edições 70, 1988 tradução do francês de Jorge Camacho.

BLANCHOT, Maurice, *O Espaço Literário*, Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1987, tradução do francês de Álvaro Cabral.

BRUN, Jean, "Introduction", KIERKEGAARD, Sören, *Oeuvres Complètes*, T. V, trad. do dinamarquês de P. H. Tisseau e E. M. Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de L'Orante, 1972, pp. XI-XXVIII.

CAEIRO, Francisco Gama, "Filosofia em Portugal e seu ensino: tópicos para uma reflexão", *Filosofia*, n.º 1-2, Lisboa, Primavera 1988, Sociedade Portuguesa de Filosofia, pp. 67-82.

CAMPOS, Álvaro de, "Notas para a recordação do meu Mestre Caeiro", PESSOA, Fernando, *Páginas de Doutrina Estética* (Org. e Prefácio de SENA, Jorge de), Lisboa, Editorial Inquérito, 1947, (2ª ed. 1963), pp. 155-163.

CAMUS, Albert, *O Homem Revoltado*, Col. "Autores de Sempre", Livros do Brasil, s/d, trad. do francês de Virgínia Motta, Lisboa.

CAMUS, Albert, *O Mito de Sísifo. Ensaio sobre o absurdo*, Col. "Autores de Sempre", Lisboa, Livros do Brasil, s/d, trad. do francês de Urbano Tavares Rodrigues.

CARRILHO, António Louro, *Antero de Quental e o socialismo. Subsídios para a compreensão do seu pensamento político*, Évora, 1985.

CARRILHO, Manuel Maria, *O Saber e o Método*, Col. "Plural", Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1982.

CARRILHO, Manuel Maria, "O criticismo fútil de António Sérgio", *Elogio da Modernidade. Ideias, Figuras, Trajectos*, Col. "Biblioteca de Textos Universitários", n.º 108, Lisboa, Editorial Presença, 1989, pp. 77-86.

CARRILHO, Manuel Maria, "Razões e Revoluções: As Teses de T. S. Kuhn", *Itinerários da Racionalidade*, Col. "Biblioteca D. Quixote", n.º 6, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989, pp. 111-138.

CARVALHO, Joaquim de, "Evolução Espiritual de Antero", *Obras Completas*, T. II - História da Cultura (1948-1955), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, pp. 543-695.

CATROGA, Fernando, "O Problema Político em Antero de Quental – Um confronto com Oliveira Martins", *Revista de História das Ideias*, vol. 13, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, pp. 341-520.

CATROGA, Fernando, "Política, História e Revolução em Antero de Quental", *Revista de História das Ideias*, vol. 13, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, 7-55.

CATROGA, Fernando, *Antero de Quental. História, Socialismo, Política*, Col. "Artes e Ideias", Lisboa, Editorial Notícias, 2001.

CÉZANNE, Paul, *Conversations avec Cézanne* (Org. de DORAN, P. M.), Paris, Éditions Macula, 1978, trad. do inglês de Ann Hindry.

CHESTOV, Léon, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Col. "Bibliothèque des Textes Philosophiques", Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, trad. do russo de T. Rageot e de B. De Schloezer.

COELHO, Eduardo Prado, "Introdução", *A Crise da Revolução*, Col. "Século XX-XXI", Lisboa, Iniciativas Editoriais, s/d, pp. 7-22.

COELHO, Eduardo Prado, "O Ensaio em geral", *Colóquio, Educação e Sociedade - Metamorfoses da Cultura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, n.º 8-9, Março-Julho, 1995, pp. 193-218. Texto reimpresso in *O Cálculo das Sombras*, Col. "Finisterra. Autores Contemporâneos de Língua Portuguesa", Porto, Edições ASA, 1997, pp. 18-49.

COELHO, Eduardo Prado, "Sílvio Lima: Sobre a essência do ensaio", *O Reino Flutuante. Exercícios sobre a razão e o discurso*, Col. "Signos", n.º 1, Lisboa, Edições 70, 1972, pp. 45-51.

COELHO, Eduardo Prado, "A lógica do desassossego e o espaço literário", *Expresso-Revista*, 217VIII/1982, pp. 24-26. Texto reimpresso in *A Mecânica dos Fluidos. Literatura, cinema, teoria*, Col. "Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, pp. 21-31.

COELHO, Eduardo Prado, "José Gil: um terceiro paradigma de estudos pessoais [Recensão crítica a GIL, José, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*.]", *A Noite do Mundo*, Col. "Temas Portugueses", Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988, pp. 67-71.

COELHO, Eduardo Prado, "Pela porta dos afectos", *Suplemento Mil Folhas de Público*, Lisboa, 24/III/2001, p. 15 [Recensão crítica a BARRENTO, João, *Umbrais. O pequeno livro dos prefácios*].

COELHO, Eduardo Prado, "Pessoa/Soares e a cultura em língua francesa", *Persona*, n.º 8, Porto, Março de 1983. Texto reimpresso in *A Mecânica dos Fluidos. Literatura*,

cinema, teoria, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, com o título “Pessoa/Amiel”, pp. 33-46.

COELHO, Eduardo Prado, “Pessoa: o viajante do inverso”, *A Noite do Mundo*, Col. “Temas Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1988, pp. 42-50.

COELHO, Jacinto do Prado, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, Lisboa, Edição da Revista do Ocidente, 1949 (10ª edição: Lisboa, Editorial Verbo, 1990).

COELHO, Joaquim-Francisco, *Microleituras de Antero*, Lisboa, Difel, 1993.

COLOMER S. J., EUSEBI, *A morte de Deus*, Col. “Filosofia e Religião – Nova Série”, n.º 18, Porto, Livraria Tavares Martins, 1972, trad. do espanhol de Manuel V. de Figueiredo.

CUNHA, Norberto, “Ciência, cientismo e metaciência em Antero”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 48, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1991, pp. 325-348.

CUNHAL, Álvaro, *A Superioridade Moral dos Comunistas*, Col. “Problemas da Paz e do Socialismo”, Lisboa, Edições Avante!, 1975.

DASTUR, Françoise, *Heidegger e a questão do tempo*, Col. “Pensamento e Filosofia”, n.º 15, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, trad. do francês de João Paz.

DELOOZ, Thierry, “De la ‘méontologie’ chez Sartre”, *Les Études Philosophiques*, Paris, n.º 3, 1983, pp. 317-328.

DERRIDA, Jacques, “Qu’est-ce que cela veut dire d’être un philosophe français aujourd’hui?”, *Papier Machine*, Col. “La Philosophie en effet”, Paris, Galilée, 2001, pp. 337-348.

DERRIDA, Jacques, “Y a-t-il une langue philosophique?”, *Autrement Revue. À quoi pensent les philosophes?*, n.º 102, Paris, Novembro de 1988, p. 32. Texto reimpresso in *Points de suspension. Entretiens*, (Org. de WEBER, Elisabeth), Col. “La Philosophie en effet”, Paris, Galilée, 1992, pp. 229-240.

DERRIDA, Jacques, *Donner la mort*, Col. “Incises”, Paris, Éditions Galilée, 1999.

DERRIDA, Jacques, *O monolinguismo do outro ou a Prótese da Origem*, Col. “Campo da Filosofia”, Porto, Campo das Letras, 2001, trad. do francês de Fernanda Bernardo.

DERRIDA, Jacques, *Margens da Filosofia*, Col. “Área da Filosofia”, Porto, Rés Editora, s/d, trad. do francês de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães.

DERRIDA, Jacques, *Posições. Semiologia e Materialismo*, Col. “Discurso Social”, Lisboa, Plátano Editora, 1975, trad. do francês de Maria Margarida Correia Calvente Barahona.

DESCARTES, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Col. “NovAlmedina”, n.º 6, Coimbra, Livraria Almedina, 1976, trad. do latim de Gustavo de Fraga.

DUFRENNE, Mikel, “Pour une philosophie non-théologique”, Col. “Bibliothèque de philosophie contemporaine”, 3ª ed., *Le poétique*, Paris, P.U.F., 1973.

DURKHEIM, Émile, *As Regras do Método Sociológico*, “Biblioteca de Textos Universitários”, n.º 37, 3ª ed., Lisboa, Editorial Presença, 1987, trad. do francês de Eduardo Lúcio Nogueira.

FERREIRA, Fr. João, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Braga, Editorial Franciscana, 1965.

FERREIRA, Vergílio, *Conta Corrente 1 (1969-1976)*, Col. “Obras de Vergílio Ferreira”, Amadora, Livraria Bertrand, s/d, (1980?).

GADAMER, Hans-Georg, "Texte et Interprétation", *L'Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et Champ de l'expérience humaine*, Col. "Bibliothèque Philosophique", Paris, Éditions Aubier, 1991, trad. do alemão de Pierre Fruchon, pp. 193-234.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Col. "Hermeneia", n.º 7, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, trad. do alemão de Ana Agud Agapito e Rafael de Agapito.

GAMA, Manuel, "O Movimento '57' e a Filosofia Portuguesa", *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 43, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1987, pp. 383-400.

GEHLEN, Arnold, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Col. "Hermeneia", n.º 15, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1980, trad. do alemão Fernando Romero.

GIL, José, *Diferença e negação na poesia de Fernando Pessoa*, Col. "Sophia", Lisboa, Relógio d'Água, 1999.

GIL, José, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das Sensações*, Col. "FiloSofia", Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1987, trad. do francês de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria.

GIL, José, *Salazar: a retórica da invisibilidade*, Col. "Sophia", Lisboa, Relógio d'Água, 1995, trad. do francês de Maria de Fátima Araújo.

HAAR, Michel, "Heidegger: une lecture ambivalente", *Magazine Littéraire*, "Hors-Série – Nietzsche", Paris, 2001, pp. 76-79.

HEGEL, G. W. F., *Prefácios*, Col. "Estudos Gerais – Série Universitária – Clássicos da Filosofia", Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989, trad. de Manuel J. Carmo Ferreira.

HEGEL, G.W. F., *Science de la Logique*, T. III, Col. "La Philosophie en Poche", Paris, Aubier, 1971, trad. do alemão de S. Jankélévitch.

HEIDEGGER, Martin, "La Question de la Technique", *Essais et Conférences*, Col. "Tel", n.º 52, Paris, Éditions Gallimard, 1958, trad. do alemão de André Préau, pp. 9-48.

HEIDEGGER, Martin, "Le déploiement de la parole", *Acheminement vers la parole*, Col. "Tel", n.º 55, Paris, Éditions Gallimard, 1976, trad. do alemão de François Fédier, pp. 141-202.

HEIDEGGER, Martin, "Qu'est-ce que la philosophie?", *Questions I et II*, Col. "Tel", n.º 156, Paris, Éditions Gallimard, 1968, trad. do alemão de Kostas Axelos e Jean Beaufret, pp. 315-344.

HUSSERL, Edmund, "Carta a L. Madelin de 27 de Agosto de 1933", STEFAN STRASSER, "Preface" HUSSERL, Edmund, *La Crise de l'Humanité Européenne et la Philosophie*, Col. "Philosophie de l'esprit", ed. bilingue, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1977, trad. do alemão de Paul Ricoeur, pp. 5-10.

HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Col. "Bibliothèque de Philosophie", Paris, Éditions Gallimard, 1976.

JASPERS, Karl, "O Espírito Europeu", trad., a partir da versão para francês de Jeanne Hersch, por João Bénard da Costa, AAVV, *O Espírito Europeu. Encontros Internacionais de Genebra*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1962, pp. 297-330. [Encontra-se a versão original deste texto com o título "Vom europäischen Geist", JASPERS, Karl, *Reichenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, Munique, 1958, 2ª ed., pp. 275-311].

JASPERS, Karl, *Origen y meta de la Historia*, Col. "Alianza Universidad", n.º 273, Madrid, Alianza Editorial, 1980, trad. do alemão de Fernando Vela.

JULLIARD, Jacques, "Lionel Jospin não pensa à escala europeia", entrevista por Teresa de Sousa, *Público*, Lisboa, 21/VI/2001, p. 12.

KANT, Immanuel, "Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?", *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, Col. "Textos Filosóficos", Lisboa, Edições 70, trad. do alemão de Artur Morão, pp. 11-19.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, Col. "Textos Clássicos", Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, trad. do alemão de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.

KIERKEGAARD, Sören, "Crainte et tremblement. Lyrique dialectique par Johannes de Silentio", *Oeuvres Complètes*, T. V, Paris, Éditions de L'Orante, 1972, trad. do dinamarquês de P. H. Tisseau e E. M. Jacquet-Tisseau, pp. 97-205.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, Col. "Manuais Universitários", 2ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, trad. do inglês de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa e Maria Adelaide Pegado.

KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Col. "Bibliothèque Scientifique", Paris, Payot, 1972.

KUNDERA, Milan, *A Arte do Romance*, Col. "Biblioteca D. Quixote", n.º 1, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, trad. do francês de Luísa Feijó e Maria João Delgado.

LIMA, João Tiago Pedroso de, "Elogio de uma Razão Desportiva no Ensaísmo Pedagógico de Sílvio Lima", comunicação apresentada em *1º Encontro sobre Figuras da Educação e da Pedagogia Portuguesas*, Universidade de Évora, 14-16/IV/1999, no prelo.

LIMA, Sílvio, *Ensaio sobre a essência do Ensaio*, Col. "Studium", n.º 41, Coimbra, Arménio Amado Editor, 1944.

LISBOA, Eugénio, "Régio e Antero: As Encruzilhadas de Deus", *Colóquio-Letras*, n.º 123-124, Lisboa, Janeiro-Junho de 1992, p. 325-336.

LOPES, Silvina Rodrigues, *Aprendizagem do Incerto*, Col. "Estudo", n.º 7, Lisboa, Litoral Edições, 1990.

LOURENÇO, João D., "Abraão e a esperança do povo judeu", *Communio. Revista Internacional Católica*, Ano XIII, n.º 6, Lisboa, Novembro Dezembro de 1996, pp. 510-516.

LUZES, Pedro, "A doença de Antero", *Colóquio-Letras*, n.º 123-124, Lisboa, Janeiro - Junho de 1992, pp. 52-62.

MARINHO, José "Filosofia portuguesa e Universalidade da Filosofia", 57, n.º 3-4, Cascais, Dezembro de 1957, p. 23. [Este texto apresenta uma segunda parte que será publicada em 57, n.º5, Lisboa, Setembro de 1958, pp. 9-10. Texto completo reimpresso in *Estudos Sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, pp. 9-16].

MARINHO, José, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão Editores, 1976.

MARQUES, Angelo Raposo, *Socialismo de Antero. Tentativa de Interpretação*, Coimbra, 1959.

MARTINS, Ana Maria Almeida, "A Década de Ouro de Vila do Conde (1881-1891)", AAVV, *Antero de Quental e o Destino de uma Geração. Actas do Colóquio Internacional no Centenário da sua Morte (20-22/XI/1991)*, (Org. de LIMA, Isabel Pires de), Col. "Perspectivas Actuais/Ensaio", Porto, Edições Asa, 1993, pp. 165-171.

MARTINS, Ana Maria Almeida, *Antero de Quental. Fotobiografia*, Col. "Presenças da Imagem", Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda – Região Autónoma dos Açores, 1986.

MARTINS, Ana Maria Almeida, *O essencial sobre Antero de Quental*, (3ª ed., rev. e aumentada), Col. "Essencial", n.º 2, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

MARTINS, Fernando Cabral, "Cézanne e Caeiro: a ciência de ver", AAVV, *Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa. Um Século de Pessoa*, Encontro realizado Lisboa, nos dias 5-7/XII/1988. Texto impresso in *Actas*, Secretaria de Estado da Cultura, Lisboa, 1990, pp. 292-294.

MARTINS, Oliveira, "Prefácio a *Sonetos*", QUENTAL, Antero de, *Poesia Completa 1842-1891*, (Org. de AMARAL, Fernando Pinto do), Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2001, pp. 193-214.

MARX, Karl, "Teses Sobre Feuerbach", MARX/ENGELS, *Obras escolhidas*, tomo I, Lisboa - Moscovo, Editorial *Avante !* - Edições Progresso, 1982, trad. do alemão de Álvaro Pina, pp. 1-3.

MATTOSO, José, *A Identidade Nacional*, Col. "Cadernos Democráticos", n.º 1, Lisboa, Gradiva, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice, "Le Langage Indirect et les voix du silence", *Signes*, Paris, Éditions Gallimard, 1960, pp. 49-104.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'Oeil et L'Esprit*, Col. "Folio/Essais", n.º 13, Paris, Éditions Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice, "Avant-Propos", *Phénoménologie de la Perception*, Col. "Tel", n.º 4, Paris, Éditions Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et Non-Sens*, Col. "Pensées", Paris, Nagel, 1966.

MERLEAU-PONTY, Maurice, "Le philosophe et son ombre", Col. "Folio/Essais", n.º 118, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Gallimard, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le primat de la Perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble, Éditions Cynara, 1989.

MONTAIGNE, Michel de, *Essais I*, Col. "Folio/Classique", n.º 289, Paris, Éditions Gallimard, 1965.

MONTEIRO, Américo Enes, *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual portuguesa (1892-1939)*, Col. "Filosofia e Religião", Porto, Lello Editores – Universidade Católica Portuguesa–Centro Regional do Porto, 2000.

MUÑOZ, J. Adolfo Arias, *La Radicalidad de la Fenomenologia Husserliana*, Madrid, Editorial Fragua, s/d.

NIETZSCHE, Friedrich, *A Genealogia da Moral*, Lisboa, Guimarães Editores, s/d (1913?), trad. de Dr. Carlos José de Meneses..

NOGUEIRA, César, *Antero de Quental. Esboço para a sua biografia político-social*, Lisboa, 1950.

NUNES, Adérito Sedas, *Questões Preliminares Sobre as Ciências Sociais*, Col. "Análise Social", n.º 3, 8ª ed., Lisboa, Editorial Presença-Gabinete de Investigações Sociais, 1984.

ORTEGA Y GASSET, José, "Meditaciones del Quijote", *Obras Completas I*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, pp. 309-400.

PAIM, António, *Das Filosofias Nacionais*, Lisboa, Instituto Pluridisciplinar de História das Ideias-F. C. S. H. da Universidade Nova de Lisboa, s/d.

- PAISANA, João, *Husserl e a Ideia de Europa*, Col. "Sapiens", n.º 7, Porto, Edições Contraponto, 1997.
- PASCOAES, Teixeira de, *Arte de Ser Português*, Lisboa, Edições Roger Delraux, 1978.
- PATRÍCIO, Manuel Ferreira, "A Ética de António Sérgio", *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 48, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1995, pp. 209-240.
- PEREIRA, Miguel Baptista, "Europa e Filosofia", *Revista Filosófica de Coimbra*, II série, n.º 4, Outubro de 1993, p. 227-294.
- PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Secularização*, Coimbra, Livraria Almedina, 1990.
- PERNIOLA, Mario, *Estética e Política (Nietzsche e Heidegger)*, Almada, Edições Sagres-Promontório, 1991, trad. do italiano de António Guerreiro.
- PESSOA, Fernando, *Obras em Prosa de Fernando Pessoa. Escritos Íntimos, cartas e Páginas Autobiográficas*, (Org. de QUADROS, António), Col. "Livros de Bolso", n.º 466, Lisboa, Publicações Europa-América, 1986.
- PESSOA, Fernando, *Livro do Desassossego*, Lisboa, Edições Ática, 1982.
- PESSOA, Fernando, *Poemas de Alberto Caetano*, Col. "Poesia/Obras Completas de Fernando Pessoa", 8ª ed., Lisboa, Edições Ática, s/d.
- PESSOA, Fernando, *Poesias de Fernando Pessoa*, Col. "Poesia/Obras Completas de Fernando Pessoa", 11ª ed., Lisboa, Edição Ática, s/d.
- PESSOA, Fernando, *Textos Filosóficos*, vol. I, (Org. de COELHO, António de Pina), Lisboa, Edições Ática, 1968.
- PINTASILGO, MARIA de Lourdes, *As Minhas Respostas (em diálogo com Eduardo Prado Coelho, Jaime Nogueira Pinto e João Carlos Espada)*, Col. "Participar", n.º 26, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1985.
- PIRES, António M. B. Machado, "Antero romântico", *Revista de História das Ideias*, vol. 13, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, pp. 165-177.
- PITA, António Pedro, "Conflito e unidade do neo-realismo português (a 'polémica interna do neo-realismo' e a difusão do marxismo em Portugal)", *Vértice*, II série, n.º 21, Coimbra, Dezembro de 1989, pp. 43-47.
- PITA, António Pedro, "O poético e os saberes", AAVV, *Poesia da Ciência. Ciência da Poesia*, (Org. de MONTEIRO, Ofélia Paiva), Lisboa, Escher, 1992, pp. 165-171.
- PITA, António Pedro, "Sobre a Filosofia da Arte de Antero", *Revista de História das Ideias*, vol. 13, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991, pp. 111-133.
- PITA, António Pedro, *Uma Estética da Inteligibilidade. (Re) leituras sergianas*, Coimbra, Coimbra Editora, 1985.
- PROUDHON, *A Nova Sociedade*, Col. "Substância", n.º 10, Porto, Edições RÉ, s/d, trad. do francês de António Carlos Oliveira Dessa.
- Q[UADROS], A[ntónio], "Recensão crítica a *Do espírito e do tempo*", 57, n.º 10, Lisboa, Dezembro de 1960, p. 17.
- QUEIRÓS, Eça de, "Um Génio que era um Santo", *Obras de Eça de Queiroz - Notas Contemporâneas*, Lisboa, Livros do Brasil, 2000, pp. 251-288.
- QUENTAL, Antero de, *Prosas Sócio-Políticas* (Org. de SERRÃO, Joel), Col. "Pensamento Português", Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.
- QUENTAL, Antero de, *Cartas I (1852-1881)*, (Org. de MARTINS, Ana Maria Almeida), Lisboa, Editorial Comunicação - Universidade dos Açores, 1989.

QUENTAL, Antero de, *Cartas II (1881-1891)* (Org. de MARTINS, Ana Maria Almeida), Lisboa, Editorial Comunicação - Universidade dos Açores, 1989.

QUENTAL, Antero de, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, “Série de Cultura Portuguesa”, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian - Serviço de Educação, 1991.

RÉGIO, José, *Obras Completas. Páginas de doutrina e crítica da “presença”*. *Ensaio (Volume póstumo)*, Col. “Obras Completas de José Régio”, Porto, Brasília Editora, 1977.

ROCHA, Acílio Estanqueiro, “Proudhon e o socialismo anterior”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 47, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1991, pp. 349-374.

SACRAMENTO, Mário, *Ensaaios de Domingo III*, Col. “Outras Obras”, Lisboa, Veja, s/d (1990?).

SACRAMENTO, Mário, *Fernando Pessoa. Poeta da Hora Absurda*, Lisboa, Contraponto, s/d, [1958?].

SANTO AGOSTINHO, *As Confissões*, 11ª ed., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, s/d, trad. do latim de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Um Discurso sobre as Ciências*, Col. “Histórias & Ideias”, n.º 1, Porto, Edições Afrontamento, 1987.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Col. “Biblioteca das Ciências do Homem”, n.º 10, Porto, Edições Afrontamento, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*, Col. “Biblioteca das Ciências do Homem/Sociologia, Epistemologia”, n.º 18, Porto, Edições Afrontamento, 1994.

SANTOS, Fernando Piteira, “Antero de Quental e a política”, *Colóquio-Letras*, n.º 123-124, Lisboa, Janeiro-Junho de 1992, pp. 63-82.

SARAIVA, Arnaldo, “Pessoa: o livro do (nosso) desassossego”, *Expresso-Revista*, Lisboa, 21/VIII/1982, p. 24.

SCHLANGER, Judith, “Sobre o problema epistemológico do novo”, AAVV, *História e Prática das Ciências*, Lisboa, A Regra do Jogo Edições, 1979, pp. 183-217.

SENA, Jorge de, *Estudos de Literatura Portuguesa – I*, Col. “Obras de Jorge de Sena”, Lisboa, Edições 70, 1983.

SENA, Jorge de, *Fernando Pessoa & C.ª Heterónima (Estudos Coligidos 1940-1978). I Volume*, Col. “Obras de Jorge de Sena”, Lisboa, Edições 70, 1982.

SENA, Jorge de; FERREIRA, Vergílio, *Correspondência* (Org. de SENA, Mécia de,) Col. “Biblioteca de Autores Portugueses”, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s/d (1986?).

SÉRGIO, António “António Sérgio responde ao nosso Inquérito”, *Vértice. Revista de Cultura e Arte*, n.º 30-35, Coimbra, Maio de 1946, pp. 158-161.

SÉRGIO, António, “Explicação sobre *Os dois Anteros*”, *Seara Nova. Revista de Doutrina e Crítica*, n.º 488, Lisboa, 24/X/1936, p. 115-118.

SÉRGIO, António, “Genealogia Intelectual”, *Seara Nova. Revista de Doutrina e Crítica*, n.º 580, Lisboa, 24/IX/1938, pp. 375-376.

SÉRGIO, António, “Sobre o Odioso *Eu*”, *Seara Nova. Revista de Doutrina e Crítica*, n.º 588, Lisboa, 19/XI/1938, pp. 123-125.

SÉRGIO, António, *Ensaaios*, Tomo I, 3ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

- SÉRGIO, António, *Ensaio*, Tomo II, Lisboa, Seara Nova, 1929.
- SÉRGIO, António, *Ensaio*, Tomo III, 2ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1980.
- SÉRGIO, António, *Ensaio*, Tomo IV, 2ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1981.
- SÉRGIO, António, *Notas sobre os Sonetos e as Tendências Gerais da Filosofia*, Lisboa, Livraria Ferreira, 1909. Texto reimpresso in *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, Col. "Pensamento Português", Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, pp. 57-144.
- SERRÃO, Joel, *Portugueses Somos*, Lisboa, Livros Horizonte, 1975.
- SERRÃO, Joel, "Em torno do Problema da Filosofia Portuguesa. Distinções", Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 12/VII/1955, pp. 5-6.
- SERRÃO, Joel, "Em torno do Problema da Filosofia Portuguesa. Esperança", Suplemento *Cultura e Arte* de *O Comércio do Porto*, Porto, 9/VIII/1955, p. 6.
- SIMMEL, Georg, *La Tragédie de la culture*, Col. "Rivages de Poche-Petite Bibliothèque", n.º 86, Paris, Éditions Rivage, 1988, trad. do alemão de Sabine Cornille e Philippe Ivernel.
- SIMÕES, João Gaspar, *Átomo*, n.º 40, Lisboa (?), 30/IV/1951 *apud* MONTEIRO, Adolfo Casais, *A poesia de Fernando Pessoa* (Org. de BLANCO, José), Col. "Temas Portugueses", 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985, p. 164.
- SIMÕES, João Gaspar, *Vida e Obra de Fernando Pessoa (História de uma Geração)*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1952.
- SMITH, Michäel B., "L'Esthétique de Merleau-Ponty", *Les Etudes Philosophiques*, n.º 1, Paris, 1988, pp. 73-98.
- SOUSA, Maria Carmelita Homem de, *O Sim e o Não. Fragmentos para uma Teoria da Alienação*, Col. "Estudos Sociais e Filosóficos", n.º 14, Porto, Brasília Editora, 1979.
- STAROBINSKI, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris, Éditions Gallimard, 1982.
- THEMUDO, Marina Ramos, "Questões Preliminares a uma Re-leitura do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Breve reflexão a propósito de um estudo sobre Kierkegaard", AAVV, *Tradição e Crise I*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, pp. 168-185.
- TORGA, Miguel, *Diário*, 2ª ed. integral, Col. "Autores de Língua Portuguesa", Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1999.
- TRÍAS, Eugenio, *Filosofia y Carnaval y otros textos afines*, Col. "Argumentos", n.º 72, 3ª ed., Barcelona, Editorial Anagrama, 1984.
- VERDENAL, René, "La Philosophie Positive d'Auguste Comte", *La Philosophie. De Kant à Husserl*, (Org. de CHÂTELET, François), Paris, Les Nouvelles Éditions Marabout, 1979, pp. 97-134.
- VERNEY, Luís António, *Verdadeiro Método de Estudar*, Tomo III, Lisboa, Sá da Costa, 1949.
- VITIELLO, Vincenzo, "Deserto, *éthos*, abandono: contribuição para uma topologia do religioso", AAVV, *A Religião* (Org. de VATTIMO, Gianni), Col. "Religiões", Lisboa, Relógio d'Água, 1997, trad. do italiano de Miguel Serras Pereira.

Índice

Introdução -----	
Edições e Abreviaturas Utilizadas para textos de Eduardo Lourenço -----	14
1. A Existência e a Tentação do Absoluto. Liberdade e Temporalidade num pensamento ensaístico -----	18
1.1. O equívoco <i>absoluto</i> do pensamento dialéctico-----	19
1.2. A Temporalidade como meta-problema -----	23
1.3. Da liberdade como realidade situada à <i>despedida</i> da Filosofia -----	31
1.4. Uma outra concepção de ensaísmo -----	39
2. Experiência Religiosa e Limites do Discurso Teológico. A leitura de Sören Kierkegaard por um <i>místico sem fé</i> -----	47
2.1. <i>À margem e no centro de tudo</i> : memórias de uma Guarda profundamente clerical	48
2.2. A ruptura com o discurso apologético da Teologia-----	53
2.3. Implicações de uma leitura da confrontação existencial de Kierkegaard com o Cristianismo -----	58
2.4. A exemplaridade ética do silencioso sacrifício de Abraão -----	69
3. A Ontologia Negativa em Fernando Pessoa -----	85
3.1. Para uma nova exegese da poética dos heterónimos -----	86
3.2. A poesia de Fernando Pessoa como exorcismo do enigma da temporalidade-----	108
3.3. A aventura ontológica (sem metafísica) de Fernando Pessoa -----	118
3.4. Do <i>Desassossego</i> ao <i>Livro</i> que nunca foi Livro -----	130
4. O Espelho Impossível ou reflexões entre Ensaio, Diário e Crítica -----	146
4.1. Michel de Montaigne e o ensaísmo feliz -----	147
4.2. Miguel Torga e o <i>Diário</i> como pregação exemplar de si mesmo -----	155

4.3. Duas concepções de ensaísmo: o ensaio como atitude crítica e o ensaio como	
<i>prefácio</i> -----	172
5. O caso Antero de Quental -----	192
5.1. Antero de Quental ou os destinos de um <i>filósofo inédito</i> -----	193
5.2. “Dois Anteros” ou <i>um</i> António Sérgio demasiadamente <i>nocturno</i> ? -----	200
5.3. Antero ou <i>o buraco negro</i> numa cultura imaculada -----	216
6. Socialismo e Ética -----	225
6.1. Socialismo e Utopia: a herança de Antero -----	226
6.2. Do Socialismo e de como avaliar o seu <i>grau de pureza</i> -----	232
6.3. Socialismo e Marxismo: o caso português -----	241
6.4. Socialismo e Cristianismo -----	249
6.5. Para uma <i>Compreensão</i> do Socialismo como Mundividência-----	256
7. Portugal: Mitos, Imagens e Destinos -----	263
7.1. Para além da querela entre o racionalismo abstracto e a chamada <i>filosofia portuguesa</i> -----	264
7.2. Filosofias Nacionais ou Filosofias em situação? -----	271
7.3. Para uma Imagologia da Cultura Portuguesa -----	285
8. Imaginar a Europa: de Sujeito a enjeu da História -----	308
8.1. A Europa olhada a partir de um Ponto de Vista Falsamente Exterior -----	309
8.2. Filosofia e Europa -----	317
8.3. A Europa e as máscaras ou <i>como é (ainda) possível ser europeu?</i> -----	337
Bibliografia	
Livros de Eduardo Lourenço -----	356
Prefácios de Eduardo Lourenço a Livros de outros Autores -----	357
Textos e Artigos de Eduardo Lourenço -----	360

Entrevistas e Mesas-Redondas com Eduardo Lourenço -----	404
Epistolário Publicado de Eduardo Lourenço -----	407
Filmes, Programas de Televisão e de Rádio com Eduardo Lourenço -----	407
Artigos e Estudos sobre Eduardo Lourenço -----	408
Outra Bibliografia Citada -----	425