Filosofia. Revista da Faculdade de Letras
Segunda série
41 (2024)

FILOSOFIA

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
DA UNIVERSIDADE DO PORTO

Pensar Eduardo Lourenço: Filosofia e Poesia

Organização
Celeste Natário - Diana Santos

U.PORTO
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

N.º 41 SEGUNDA SÉRIE 2024

Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Revista fundada em 1970, publicada até 2013 (vol. 30) com o título *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* (1.ª série 1970-1973; 2.ª série, desde 1985).

Volume 41 (2024) - DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41

DIRETOR - EDITOR: José Francisco Meirinhos (Departamento de Filosofia)

CONSELHO EDITORIAL
EDITORIAL BOARD:
António Braz Teixeira (Lisboa)
António Manuel Martins (Coimbra)
Charles Travis (Londres/Porto)
Daniel A. Di Liscia (München)
Fátima Rodrigues Évora (Campinas)
João Rosas (Braga)
Octavi Fullat (Barcelona)
Juan Vasquez (Santiago de Compostela)
Maria Luisa Portocarrero (Coimbra)
Rafael Ramón Guerrero (Madrid)
Walter Osswald (Porto)

CONSELHO DE GESTÃO
MANAGING BOARD:
João Alberto Pinto
José Francisco Meirinhos
Maria Celeste Natário
Maria Eugénia Vilela
Maria João Couto
Mattia Riccardi
Paula Cristina Pereira
Paula Oliveira e Silva
Paulo Jorge Santos
Paulo Tunhas
Rui Bertrand Baldaque Romão
Sofia Miguens

PROPRIEDADE: Faculdade de Letras da Universidade do Porto

DISTRIBUIÇÃO / PERMUTAS: Serviço de Publicações – Biblioteca Central
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

ENDEREÇO: Filosofia, Revista da FLUP
Departamento de Filosofia Faculdade de Letras
Via Panorâmica s/n 4150-564 Porto (Portugal)
E-MAIL: filosofia.revista@letras.up.pt

EXECUÇÃO GRÁFICA: Invulgar Artes Gráficas
TIRAGEM: 150 exemplares
ISSN: 0871-1658
ISSN-e: 2183-6892
DEPÓSITO LEGAL: 175913/02

As opiniões defendidas nos artigos são da exclusiva responsabilidade dos seus autores e não representam posições assumidas pela própria revista.
Todos os artigos são submetidos a dupla revisão anónima por pares *(double blind peer review process)*.

Esta publicação é financiada por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia – Ministério da Educação, Ciência e Inovação (FCT/MECI), no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020 e teve o apoio do programa UPorto-CGD:



Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Volume 41 (2024)

Índice / Table of Contents

Pensar Eduardo Lourenço: Filosofia e Poesia
Organização: Celeste Natário, Diana Santos

Eduardo Lourenço: entre poesia e filosofia
José Francisco Meirinhos 9

Inconfidências
Celeste Natário 15

CONFERÊNCIAS
Eduardo Lourenço e Fernando Pessoa, o filósofo e o poeta
Ana Maria de Albuquerque Binet 23

A imagem por ver, ou a identidade nacional segundo Eduardo Lourenço
Diogo Pires Aurélio..... 33

Eduardo Lourenço – Poesia e Filosofia
Guilherme d'Oliveira Martins 45

A estratégia do avesso: as relações de debilidade e força no pensamento de Eduardo Lourenço
Roberto Vecchi 49

COMUNICAÇÕES
Sensibilidade e política: um olhar poético a tudo atento
Bruno Ribeiro Bré 61

A cultura na era do puro triunfo do económico: uma leitura de Eduardo Lourenço, O Esplendor do Caos
Diana Soraia Gonçalves dos Santos 71

Ethos da escrita: O limiar ensaístico de Eduardo Lourenço
Hugo Monteiro 79

A «casa de cristal». (Re)considerar Eduardo Lourenço de uma perspetiva educativa
Hugo Monteiro - Pedro Duarte 93

Eduardo Lourenço e Antonio Candido: diálogos sobre o sertão brasileiro
Isabela de Almeida Oliveira 109

Pode a prosa ser poética? Uma leitura a partir de Tempo e Poesia
João P. da Silva 127

A poética filosófica do ensaísmo de Eduardo Lourenço
José Eduardo Reis 137

Migdar ou o espírito de heterodoxia no pensamento ecológico contemporâneo
Luís Carlos Vicente Ramos 149

O labirinto da saudade desde fora e depois
Luís Modesto García Soto 163

Eduardo Lourenço: mistério e crítica, o sortilégio da escrita
Luísa Borges — Joaquim Pinto 177

Eduardo Lourenço: a «coincidência dos opostos» e a «figura» do oxímoro
Maria Luísa Malato Borralho 187

O jovem Eduardo Lourenço
Miguel Real 203

Aproximação ao quase conceito de Heterodoxia
Rui Lopo 213

Resgate e Triangulação: Eduardo Lourenço lê Pascoaes e Pessoa
Rui Miguel Mesquita..... 221

Pessoa e a cultura da Mitteleuropa – a partir do olhar de Eduardo Lourenço
Sílvia Bento..... 231

Índice onomástico 245

Normas Editoriais 252
Publication Gudelines 254

Estatuto editorial 256
Editorial Satute 259

PENSAR EDUARDO LOURENÇO: FILOSOFIA E POESIA

Organização
Celeste Natário - Diana Santos

EDUARDO LOURENÇO, ENTRE POESIA E FILOSOFIA

Assim me tornei num ensaísta, nem poeta nem filósofo
Eduardo Lourenço, 2008

Eduardo Lourenço de Faria nasceu em 23 de maio de 1923 em São Pedro de Rio Seco, concelho de Almeida, distrito da Guarda, e faleceu em Lisboa a 1 de dezembro de 2020, aos 97 anos de idade. Em 2023 decorreu o centenário do nascimento, que diversas entidades decidiram celebrar ao longo de todo o ano em tributo à sua longeva atividade de professor, autor, pensador, cidadão interveniente. Resultou daí um plano, mais ou menos auto-organizado, de comemoração nacional do pensador e da sua obra, com o título comum *Pensar Eduardo Lourenço. Jornadas Internacionais do Centenário (1923-2023)*. Dessas atividades fez parte um ciclo de periodicidade mensal, de preferência no dia 23 de cada mês, dia escolhido por óbvias razões comemorativas, cabendo a cada instituição propor uma atividade, a respetiva data e tema. O número de instituições cooperantes foi vasto, no país e no estrangeiro, como se pode constatar pela página do centenário (https://centenarioeduardolourenco.pt/) coordenada pelo Centro de Estudos Ibéricos, uma instituição querida, inspirada e constituída na Guarda por iniciativa de Eduardo Lourenço.

Por iniciativa do grupo de investigação "Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal", o Departamento de Filosofia e o Instituto de Filosofia da Universidade do Porto propuseram a organização do Congresso "*Pensar Eduardo Lourenço: Filosofia e Poesia*", que viria a ser celebrado no Porto de 29 de novembro a

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41pref

1 de dezembro de 2023, em coorganização com o Centro de Literatura Comparada Margarida Losa e a Fundação de Serralves, instituição onde decorreu o encerramento do Congresso.

A longevidade de Eduardo Lourenço tem um paralelo fecundo na extensão e multidão de ramificações da sua obra, extensa como várias vidas. Não é exagerado descrevê-la assim, perante os 13 volumes que as suas Obras Completas já levam, recolhidas em grandes tomos antológicos publicados pela Fundação Calouste Gulbenkian desde 2011, em paralelo com os muitos volumes singulares da outra série de Obras Completas, essa publicada pela Gradiva Editores. E muito está ainda por recolher, sobretudo se pensarmos em inéditos e dispersos na imprensa, ou na miríade de entrevistas que deu. Essa obra vasta constitui um estimulante laboratório de leituras ricas e invulgares sobre tudo o que interessa à natureza humana, em particular as sempre fascinantes aventuras pela exploração de articulações entre filosofia e poesia, um diálogo que atravessa a filosofia desde as suas origens na Grécia, onde a filosofia nasceu como poesia, e que a poesia retribuiu não mais deixando de se impregnar e proliferar em inquietações filosóficas, apesar da influente diatribe política de Platão contra a poesia. Eduardo Lourenço deixou-se seduzir pelos mistérios dessa geminação e que tanto o inspirou, por isso constituindo, como se verá neste volume, uma via de acesso ao seu pensamento. Um pensamento que declinou oferecer-se em sistema, preferindo as formas do diálogo, da conferência, da interpelação, do debate, sobretudo do ensaio.

Em breve passagem do curto prefácio ao livro *Os poemas da minha vida*, Eduardo Lourenço escreveu:

> Em si mesma, para cada um de nós, no momento em que nos toca, como se fosse o dedo de Deus, a Poesia esconde-nos da morte. É o único céu portátil de que estamos certos. Um céu de palavras, que de século em século se comunicam a queimadura celeste que a vida deixou nos nossos vulneráveis corações.
>
> Essa palavra que tocando-nos nos "trespassa", como dizia Montaigne, pode não ser aquela que a fama ou a idolatria preservam como poema consagrado, versão profana do texto santo. A mais obscura, por vezes a mais indigente [poesia], pode cumprir esse ofício, o de nos provocar aquele espanto feliz que nem razões pede ou exige, como o da filosofia, interjeição infinita em si mesma repousada. (Eduardo Lourenço, *Os poemas da minha vida*, Público, Lisboa 2006, p. 7)

A escrita íntima, cósmica e paradoxal de Eduardo Lourenço convida a pensar e a escrever como os poetas e a ver as conexões discretas entre o que parece totalmente separado. O *espanto* perante o mundo que, segundo Aristóteles, suscita a filosofia, transfere-o Lourenço para a poesia, que assim se lhe assemelha. Eduardo Lourenço encontra os abismos do mundo em cada verso e cada poema parece arrastá-lo para o

espanto feliz, idêntico ao que a filosofia proporciona, mas aquele sem pedir ou exigir razões. A palavra que trespassa, por empréstimo de Montaigne, não deixa que um só poema se esgote, mas aí fique para sempre a provocar, a queimar os corações, *de século em século*.

Deliberadamente ou fruto dos atalhos da vida, Eduardo Lourenço abriu um caminho próprio entre formas literárias, como escreveu no ensaio de autointerpretação «Eu ensaísta me confesso» (em *Iberografias*, 12, 2008; recolhido em Eduardo Lourenço, *Vida partilhada. Todos nós ibéricos*, em *Iberografias* 44, edição comemorativa "Centenário Eduardo Lourenço, 1923-2023", Guarda 2023, pp. 107-112). Foi no tempo de juventude, onde todas as explicações radicam, como pretendem os que escrevem *confissões*, que as escolhas se tornaram definitivas:

> Num certo momento do meu percurso, ainda jovem, desviei-me dessa tentação ou tentativa de querer também aceder à categoria filosófica para derivar para um caminho, entre filosofia e literatura. Esse caminho médio, na ordem dos estudos, na ordem da reflexão, é representado pela criação, pela invenção, que é um acontecimento da História Cultural do Ocidente chamada "ensaio". Um ensaio é uma coisa que não tem estatuto, imperativo de ser um conhecimento do mais perfeito, do ser, da natureza, do cosmos, mas que é uma reflexão de tipo universalizante, aberta, com uma grande carga de subjetividade e que foi efetivamente inventada sobre essa forma por Montaigne. (Ibidem, p. 109).

De novo sob a figura tutelar de Montaigne, a *deriva do caminho* levou-o, como diz a seguir, a «pensar por imagens, por intuições», abdicando dos encadeamentos de conceitos, coerentes mas fechados sobre si mesmos, que caracterizam a filosofia e que tinha experimentado na tese de licenciatura sobre o sentido da dialética em Hegel, defendida em 1946 e publicada em versão revista em *Heterodoxias*, de 1949, o seu primeiro livro. Ainda no mesmo ensaio confessional, olhando para trás, Lourenço dirá que com o simultâneo abandono da ambição de totalidade hegeliana, a simultânea descoberta do pensamento de Kierkegaard e da obra de Pessoa, se consumou a abertura para outra forma de pensar, para a liberdade infinita da procura do que não se encontra, para uma reflexão sem fim. Retrospetivamente Eduardo Lourenço descobre-se num lugar outro, fora de ambos os mundos: «Assim me tornei num ensaísta, nem poeta nem filósofo» («Eu ensaísta me confesso», cit., p. 111). A dialética do *nem nem*, permite vaguear por ensaios e labirintos, tudo denegando como penitente, sempre maravilhado poeta da filosofia e filósofo da poesia. Fora de dois mundos, mas apenas para melhor os expandir como literatura que religa.

Ainda no mesmo texto, concordando com a apreciação proposta por João Tiago Pedroso de Lima na obra *Existência e Filosofia: o Ensaísmo de Eduardo Lourenço* (Campo das Letras, Porto 2008), reconhece

> que de facto, tenha convertido o Pessoa em matéria de perplexidade, de reflexão sem fim, de pensamentos que abrem para tudo e para nada, que parecem contraditórios e inconciliáveis, mas que são o mais ardente exercício, não só da liberdade de pensar, mas como da liberdade de imaginar o que não existe. («Eu ensaísta me confesso», cit., p. 111)

Percorrendo a obra de Eduardo Lourenço é a conversão irreverente que vemos mobilizar para ler os poetas como filósofos do mundo, não apenas Pessoa, e neles vasculhar o impensado da linguagem, da cultura, da história, da consciência ou das ideologias. O que diz de Pessoa está também a dizê-lo da poesia e do seu próprio ensaísmo. Nas suas duas obras mais conhecidas e mais citadas, também neste mesmo volume, que são as *Heterodoxias* (3 volumes, de 1949, 1967, 2010, reunidos em Obras completas, vol. I, Gulbenkian, Lisboa 2011) e *O labirinto da saudade* (de 1978, agora nas Obras completas, vol. XIII, Gulbenkian, Lisboa, 2023, reunido com *Outros ensaios sobre a cultura portuguesa*) encontramos a celebração de bodas permanentes entre a filosofia e a literatura, que Lourenço foi festejando desde essa conversão de juventude e por mais de 70 anos. O ensaio central de *O labirinto da saudade*, intitulado «Da literatura como interpretação de Portugal», tem o discreto subtítulo: «De Garrett a Pessoa» e nele a literatura, de facto a poesia, é lida como um longo projeto transpessoal de problematização escrita da relação entre a consciência individual e a ideia de pátria, mítica ou real, imaginada ou ressentida. Há um granulado trágico que assoma nos versos escolhidos que mostram o tempo passado, presente ou futuro, e precisam de ser trazidos à visão por imagens em um cíclico exercício visionário de revelação sempre inacabada. Para Lourenço o projeto radica em Camões, mas acentua-se no modernismo e, qual hermeneuta de versos inspirados, oferece-se para desvendá-los finalmente como abertura para o tempo que chegou, «o tempo de existirmos e de nos vermos como somos». O ensaio é o modo vivo e dinâmico de dar a ver em espelho o que a poesia pressente e a filosofia não consegue enunciar. Mas, esse *existir e ver como somos* ainda se transcende e escapa a qualquer tentativa de apropriação face a face.

Página a página, ensaio a ensaio, obra a obra, o pensamento lourenciano vai-se desdobrando, alimentado de poesia e de filosofia. Envoltos numa rigorosa arte da construção dos títulos das suas obras, invariavelmente poéticos e filosóficos, Lourenço não enjeita, antes acaricia, um desejo profético que os seus ensaios tantas vezes parecem assumir. Cada título é um programa, desdobrado em tantos programas que ainda interpelam. Foi justamente em resposta a esse apelo que o Congresso desafiou a pensar Eduardo Lourenço nos interstícios da filosofia e da poesia. O tema do Congresso, que parecia um aspeto tão minoritário do pensamento de Eduardo Lourenço, afinal atira os participantes para o cerne mesmo de uma obra fecunda, sempre contrabandeando entre formas de pensar gémeas, mas diferentes.

A riqueza do Congresso de certa maneira mimetiza o modo como Eduardo

Lourenço esventra o impensado dos recantos do mundo e os paradoxais sonhos humanos, entre a razão inquieta, a disquisição existencial, a denúncia da desrazão em delírio autodestrutivo, até à heurística da linguagem em constante ebulição, neste caso tomando a sua própria obra como objeto de estudo. As propostas de intervenção recebidas foram organizadas em sessões que deram a medida de um pensamento rico e interpelante, tantas vezes polémico e paradoxal, que este volume apenas em parte reflete, porque o congresso foi ainda mais participado e aberto, com sessões sobre literatura, poesia e criação estética, a questão colonial, lusofonia e poesia, a política entre cultura e educação, a religião e a poesia, o mistério do caos, heterodoxia e poética filosófica, com música e artes em fundo. Dividindo os textos em duas secções, conferências e comunicações, optou-se pela ordenação alfabética dentro de cada uma delas, para que o aleatório também contribua para a sequenciação do pensamento.

O Congresso decorreu na Faculdade de Letras da Universidade do Porto e neste volume estão reunidas algumas das conferências e comunicações então apresentadas. A sessão de encerramento do Congresso teve lugar na Fundação de Serralves, uma instituição com a qual Eduardo Lourenço por diversas vezes colaborou, e que decorreu exatamente no dia do 3º aniversário do seu falecimento. Esta sessão de homenagem e evocação foi dedicada a outros dois temas centrais e permanentes da reflexão e da intervenção cívica de Eduardo Lourenço: por um lado as artes (incluindo-se aí a música e as artes plásticas e performativas), por outro Portugal, o mais enigmático e paradoxal dos temas, um labirinto cujos meandros e paradoxos Eduardo Lourenço esquadrinhou constantemente, no espelho da política, dos acontecimentos, da poesia e do ensaio.

Nessa sessão de homenagem, presidida pela Dr.ª Ana Pinho (Presidente da Fundação da Serralves), intervieram também a Prof.ª Paula Pinto Costa (Diretora da Faculdade de Letras) e a Prof.ª Celeste Natário (Presidente da Comissão Organizadora). Na sessão moderada pela Prof.ª Fátima Outeirinho (Diretora do Instituto de Literatura Comparada), intervieram Barbara Aniello, «Ver e ouvir: os sentidos de Eduardo Lourenço»; João Silvério, «Eduardo Lourenço: Notas sobre Arte – interrogação e revelação»; Augusto Santos Silva, «É Eduardo Lourenço um *repensador* de Portugal?». Em homenageam a Eduardo Lourenço foram executadas peças musicais de alguns dos seus compositores preferidos (cf. *Da música*, Obras completas de Eduardo Lourenço, vol. V, Gulbenkian, Lisboa 2019). Teresa Costa (flauta) e Katerina Orfanoudaki (cravo) executaram peças de Johann Sebastian Bach (primeiro andamento da sonata em si menor), Iannis Xenakis (quatro das *Six Chansons*), e Olivier Messiaen (*Vocalize*).

Agradecimentos

A comissão organizadora do Congresso estava constituída por Celeste Natário (IF), Diana Santos (IF) também secretária permanente da organização, Fátima Outeirinho (ILCML), Jorge Costa Lopes (ILCML), José Almeida (ILCML /APEF), José Meirinhos (IF), Rui Costa (Fundação de Serralves). As tarefas organizativas beneficiaram da gestão eficiente de Isabel Marques (IF). O Congresso contou com o apoio de diversas institutições, nomeadamente a Fundação de Serralves, a Associação Portuguesa de Estudos Franceses (APEF) e a Faculdade de Letras da Universidade do Porto. O financiamento foi assegurado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) e pela Reitoria da Universidade do Porto. Agradecemos a todas as entidades e pessoas mencionadas a sua participação e o apoio concedido, sem elas não teria sido possível organizar o Congresso. A revista *Filosofia* agradece às editoras deste volume, que nos permite também associarmo-nos a esta merecida homenagem a Eduardo Lourenço. Um agradecimento igualmente enfático vai dirigido a todos os autores e autoras de estudos que aqui publicamos, esperando que contribuam para ampliar a leitura da própria obra de Eduardo Lourenço.

José Francisco Meirinhos
Departamento de Filosofia
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

CELESTE NATÁRIO[1]

INCONFIDÊNCIAS

Em cada ilha, em cada momento do meu discurso, está sempre presente essa totalidade impossível.
Eduardo Lourenço (*apud* Gil e Catroga, 1996, p. 55).

1

O nosso primeiro encontro com Eduardo Lourenço aconteceu nos anos 80, por mediação de um sábio professor de Filosofia em Portugal da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Mostrando uma proposta de caracterização para a Cultura e a Filosofia em Portugal, sob o signo de uma perspetiva fundamentalmente heterodoxa, apresentou-nos, depois de breve referência a outros pensadores, o autor de *Heterodoxias*, Eduardo Lourenço. Apresentou-nos não só Lourenço *o filósofo*, mas igualmente Lourenço *o crítico*, e Lourenço *o pensador*, que, entre a cultura, a filosofia e a literatura, teve na poesia uma expressão de grande importância: o que nos leva a considerar Eduardo Lourenço um dos maiores pensadores portugueses dos séculos 20 e 21.

[1] Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigadora Principal do grupo de investigação "Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal" do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a1

Pensar Eduardo Lourenço é pensar, pois, uma perspetiva da universalidade do pensamento. É em parte, também, pensar o tempo e o espaço onde nos situamos: o Porto – cidade com a qual teve alguns encontros curiosos que me digno aqui apresentar. Neste sentido, recordo algumas confidências – ou *inconfidências* – do nosso Professor em algumas de suas vindas ao Porto e quando o acompanhávamos. Momentos inesquecíveis pela afabilidade, pelo seu olhar sempre curioso e quase infantil perante o mundo e as coisas, pelas suas breves reflexões sobre assuntos ou acontecimentos, relativos ao passado, mas sobretudo ao presente, pelos muitos e muitos silêncios sem adjetivação e sempre vividos numa espécie de perplexidade, cumplicidade… que, diríamos, só talvez uma certa e funda dimensão cósmica do humano pudesse explicar, mesmo assim, e pelo recurso de uma presença de algo que excede ou está além de uma linguagem.

Ao Porto, Lourenço associava algo de natureza muito pessoal. Um velho barco, de cores desgastadas verde e vermelho, de casco virado ao contrário, acostado na areia da praia. Descíamos a Rua dos Clérigos, com destino ao Teatro São João para a estreia de uma peça de Maria Velho da Costa. A dado momento da nossa conversa, e depois de um silêncio, disse: "Sabe, foi aqui que eu me descobri: eu, como sou, como Eduardo". E, continua, o tal barco era a imagem primeira que vinha-lhe à memória: a imagem de um momento da infância. Não era a memória do abstrato; era uma simples memória do concreto, memória do existir – do existir num mundo inicial: aquele mundo que gravara, quando em criança, nas férias de verão, vinha com suas tias à praia.

Descíamos a rua de automóvel, e continuávamos a percorrer, a seu pedido, algumas artérias da cidade: "Ainda temos tempo de visitar algumas imagens?", perguntou. Era o início da noite. E era o final de um novembro de chuva miudinha e nevoeiro intenso. O pretexto da sua vinda ao Porto era a realização de um encontro assinalando o cinquentenário do desaparecimento de Teixeira de Pascoaes. Eduardo Lourenço acrescentou uma outra lembrança a estas que acabámos de referir. E esta outra aparecia colada à imagem do barco verde e vermelho.

Era uma memória de regresso à casa, depois à praia, com as tias, com quem passava algum tempo das férias de verão. Então, de regresso à casa paravam em Aveiro. Aí a tia ofereceu-lhe uma pequena caixa de barquinhos de ovos moles. Lourenço relembrava o episódio e referia a sua infinita alegria com este presente. Mas só no comboio, já em movimento, se deu conta de que tinha esquecido a dita caixinha no balcão da pastelaria. «Esta prenda», comentava, «não mais esqueci… e nunca mais esqueci também a perda», associada a uma certa doçura da infância que havia perdido. Retrato de uma "totalidade impossível".

Este foi o contexto desta e de outras inconfidências – inconfidências que o professor foi buscar à memória. Inconfidências que confirmam aspetos importantes do seu pensamento, como explicitado na confissão, e bem sintetizada na citação de abertura acima. Mas que vale a pena repetir: «Em cada ilha, em cada momento do meu discurso, está sempre presente essa totalidade impossível» (Lourenço, *apud* Gil e Catroga, 1996, p. 55).

2

Hoje, tento que o granito da escrita, ou a água das palavras, se mantenham. Não em mim, mas na minha memória, para que elas não sejam esquecidas: prontas a serem colhidas por quem nelas possa ver alguma semente. Por quem teime em ver o simbolismo do barco verde e vermelho, quiçá Portugal, quiçá *O Labirinto da Saudade*, ou por quem queira ver na melancolia de uma infância perdida a raiz do Tempo que marca a Poesia ou a frustração sublimada do leitor. Há, na obra de Eduardo Lourenço, a nosso ver, um desejo imanente que faz da dura indeterminação um bem-maior e um bem-comum; que faz da Filosofia uma ruptura com qualquer determinismo, atento à *Verdade do Mito*; atento ao exterior da Ortodoxia, a Heterodoxia. Como se fizesse parte da máquina o grão de areia que questiona o seu funcionamento oleado.

> Pensar é ser um eco do que o cosmos tem para nos dizer, e nós vamos dizendo ao longo da História e do tempo, desde o começo, seja coletivo ou individual, vamos dizendo (Lourenço, *apud* Urbano e Miranda, 2024, p. 34).
>
> Filosofia é pensar, pensar é falar e não falamos jamais senão no passado. Quando falamos já aconteceu aquilo que designamos falando (Lourenço, 2017, p. 88).

E, portanto, o existir da poesia: «A poesia é apenas o homem resistindo à tentação de se deixar silenciar pelo que o nega e se sobrepõe à sua voz» (Lourenço, 2016, p. 239).

Eduardo Lourenço, se fosse vivo, teria feito 100 anos em 23 de maio de 2023. O centenário é a razão próxima desta comemoração em que diversas instituições nacionais e estrangeiras se coordenaram e prepararam um plano para divulgar a obra do pensamento desta incomum figura da cultura portuguesa. Por proposta do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto se organizaram as jornadas internacionais do centenário 1923-2023: *Pensar Eduardo Lourenço*. O número de instituições aderentes à proposta foi alargado e seguiu a inspiração do Centro de Estudos Ibéricos, centro querido inspirado e constituído na Guarda, por iniciativa do próprio Eduardo Lourenço. Mas reunir vários espaços num espaço de reflexão, vários tempos num tempo silenciado é ainda uma provocação intelectual, que pensamos conveniente ao pensamento de Eduardo Lourenço.

Compreender o tempo (os tempos), ou compreender o espaço (os espaços), é compreender o que somos, e isso faz-se por metamorfoses, a caminho de, sem haver certeza alguma do objetivo da peregrinação, sem sabermos nunca se chegamos ou quando chegamos. Esta ideia de caminho (guardada na memória de um barco do Porto, na estrada de Damasco) é evidência especial de como Eduardo Lourenço nunca se deixou apanhar pelo tempo, pelo seu tempo, ou pelo nosso tempo. Nem nunca se deixou apanhar pelo espaço que ele pensava: Portugal. De certa forma exilou-se

involuntariamente, talvez, mas sem dúvida para ver melhor. Daí sua compreensão de "tempo":

> O tempo é aquilo que nos transporta, é uma metáfora, uma imagem e simultaneamente também aquilo que nos perde e acaba por nos dissolver (Lourenço, 2016, p. 303).

3

Eduardo Lourenço é um pensador de difícil classificação, desde logo pela extensão, complexidade e hibridismo da sua obra: Filosofia + Poesia + História + Antropologia + Semiótica + etc. Camadas sobrepostas de diferentes modos de ver que tudo convocam. Os seus interesses múltiplos, a sua imensa produção e a sua permanente presença nas áreas múltiplas da cultura, tornam difícil, às vezes, muitas vezes, identificar e articular a teia confusamente geométrica em que o seu pensamento se expressa. Até porque grande parte da sua obra decorre da análise que dedica a outros autores, escritores, filósofos e poetas, sobretudo estes últimos, aqueles que escolheu como companheiros de vida. São companheiros singulares, esses, cuja escolha – percebemo-la cada vez mais claramente – decorreu do que podemos designar por uma quase irmanação na tentativa de compreensão do mundo, tanto quanto, decerto, das suas maiores inquietações filosóficas: *somos, por definição, criadores de ficção*; i.e., «O homem é naturalmente poeta», tentava Lourenço definir-se, numa entrevista a José Jorge Letria, ao mesmo tempo que acrescentava: «falar é ficcionar e essa é a nossa primeira relação com o mundo» (Lourenço e Letria, 2014, p. 87).

Como não entender, no pensamento de Eduardo Lourenço, esta ligação, para ele "natural", entre Tempos, Pensamento e Literatura? É no tempo – e dentro dele – que pergunta se é possível a própria metamorfose operada na e pela Poesia: «a conversação ou transfiguração que melhor do que todos imita a ilusória e necessária eternidade de que cada um precisa para acreditar que existe?» (Lourenço, 2016, p. 9).

> Nós somos tempo. Compreender aquilo que nós somos é compreender o tempo que nós somos, aquilo que o tempo exterior, o tempo da história, o tempo da sociedade é em nós. Não se faz uma aprendizagem sem que ele seja uma metamorfose permanente daquilo que somos (*Idem*, 2003, p. 115).

Trata-se, pois, de uma comprovada afirmação, ou melhor, de uma interrogação retórica, isto é, provocatória, da atenção do leitor / ouvinte. O seu autor coloca-a aqui como interrogação para (não) dizer que é daí que a Poesia emerge no seu sentido de "triunfo" – ainda que precário – do tempo dentro do tempo. A

constatação da impossibilidade de conciliar estes tempos com o Tempo e com o infinito abre-nos para a dimensão do Trágico. O Infinito é apontado para além dessa «máscara permanente da nossa própria realidade humana» (*Ibid*., 64).

Mas como ler a metáfora da máscara? Partindo da descrição ou definição do ato poético de Henri Brémonde, porque mais tradicional e conhecida – o ato poético como uma «encarnação sensível do Infinito no finito» – Eduardo Lourenço acaba por contestar nessa mesma definição tradicional uma emergente e lamentável confusão entre poesia e oração, entre o domínio poético e o domínio religioso. Propõe então apresentar uma redefinição (mas não a sua contestação):

> A poesia pode ser descrita como "encarnação do sensível do Infinito no finito" com uma condição: a de não fazer um em si, um Objecto, mesmo pensado como Deus, desse famigerado Infinito, mas de ver nele apenas o que ele representa para nós, a saber, a própria existência humana, inobjectivável em sua essência. Absurdo e inútil buscar no espaço a intuição sensível para preencher o conceito do Infinito (Lourenço, 2016, p. 93-94).

Há certamente uma dimensão "utópica" (leia-se a etimologia, "sem lugar") no pensamento de Eduardo Lourenço: «Falar é ficcionar e essa é a nossa primeira relação com o mundo […] e, essa ficção vai até onde nos permitirmos por tudo o que fazemos ou não fazemos». Ou seja, é a (in)definição do lugar que sempre o interpela, o questiona e o desassossega. Por isso, a Poesia vai ser entendida como uma resposta, mas uma resposta «necessária» ao impossível, uma espécie de «cegueira luminosa», esse «privilégio do poeta». A Poesia é ainda uma «Resposta à dificuldade de ser ou ao excesso de realidade que a certas horas parece tombar sobre o homem desenraizando-o do sono natal da vida vulgar». Porém, surge no caminho entre a obscuridade e a necessidade de mais luz, no meio de uma luta, «do combate intérmino e duvidoso com a escuridão e a noite» (Lourenço, 2003, p. 66).

Só na Poesia a linguagem pode servir a realidade da Criação, e este é o acto primordial do humano. Paralelamente, o Poeta é aquele que consegue trazer o máximo de luz para o desejo de claridade que exigimos a um real para o qual o filósofo não encontra descanso. Confessa Eduardo Lourenço num momento de rara (in)confidência: «O que mais lastimo é não ser poeta, pois não há nada que eu admire mais que a poesia […]». Essência do que somos, a poesia, pela expressão poética, constitui a «inscrição maior do ser humano». Neste mesmo sentido, afirmará o autor: «deixo-me ser pelos encontros que tenho, pelos livros que leio, pelos sonhos […]» (Lourenço e Letria, 2014, p. 88).

Como escreveria José Gil, Eduardo Lourenço é «critico literário, e reflecte sobre a crítica literária e reflecte sobre a teoria da crítica; é pensador, e pensa sobre o pensamento português, e sobre o pensamento da modernidade em geral, etc. Seriam

precisos outros quadros de referência, outros conceitos e, sobretudo, outro tipo de "consciência crítica" que se erigisse em metadiscurso de um discurso que já de si é um metadiscurso» (Gil e Catroga, 1996, p. 9).

Nas suas experiências de "todos os possíveis", nas dissidências com a sua geração, a sua atitude foi, mesmo assim, quase sempre recetiva e generosa. O seu pensamento, porém, caracterizado por uma intrínseca necessidade de liberdade, vai fatalmente acabar por desenvolver-se por oposição às ortodoxias da época, considerando o que nelas reconhecia como estabelecimento de verdades últimas (e.g.: Igreja Católica, marxismo, etc.).

A sua Filosofia, consubstanciável nas sucessivas HETERODOXIAS, foi assim, desde cedo, um método, a escolha de um caminho de aproximação do conhecimento. Perspetivando e redefinindo esse caminho de aproximação do conhecimento. E, perspetivando e redefinindo esse caminho heterodoxo ao longo dos anos, a ele sempre permaneceu fiel. A resposta que somos e temos de dar – «com a nossa vida, com a nossa existência», segundo Eduardo Lourenço – é uma resposta à maior de todas as esfinges, o *Tempo*, tema central de seu pensamento filosófico. Como ele mesmo afirma: «Todos os meus textos têm como centro implícito ou explícito o objecto da minha tese universitária que nunca fiz, e que seria o Tempo» (Lourenço, Prefácio a Leme, 2014, p. 43).

Hoje, ao lermos Eduardo Lourenço, somos o que temos de melhor: uma universalidade a criar, uma identidade possibilitada pela *utopia*, no sentido já visto, simultaneamente dialética e em aberto. Este colóquio, acreditamos, foi um contributo claro neste sentido, tornando cada vez mais alargada a abertura pela e para a leitura, sobretudo filosófica, duma obra que, ainda que labiríntica, está a começar a ser apresentada e pensada.

Referências bibliográficas

Gil, J.; Catroga, F., *O ensaísmo trágico de Eduardo Lourenço*, Relógio D'Água, Lisboa 1996.

Leme, C. C., *Os Passos em volta dos tempos de Eduardo Lourenço*, Prefácio de Eduardo Lourenço, Verbo, Lisboa 2014.

Lourenço, E., *Da pintura*, edição de B. Aniello, Gradiva, Lisboa 2017.

— *Tempo e poesia* (*Obras Completas III*) Fundação C. Gulbenkian, Lisboa, 2016, Parte I, p. 57-220.

— *Tempo e poesia*, Gradiva, Lisboa 2003.

Lourenço, E.; Letria, José J., *A história é a suprema ficção*, Entrevista de José Jorge Letria a Eduardo Lourenço, Guerra e Paz ,Lisboa 2014.

Urbano, C. M.; Miranda, M., *Textos Fundamentais da Companhia de Jesus: Pedagogia e historiografia*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 2024.

CONFERÊNCIAS

ANA MARIA DE ALBUQUERQUE BINET[1]

EDUARDO LOURENÇO E FERNANDO PESSOA, O FILÓSOFO E O POETA

Eduardo Lourenço and Fernando Pessoa, the philosopher and the poet
Abstract
To the fascination exerted by the work of the great poet Fernando Pessoa on the philosopher Eduardo Lourenço bear witness the numerous books and articles that Eduardo Lourenço wrote about him. If Pessoa's poetry was, in effect, a source of inspiration for the latter's philosophical reflection, the poet's multiple character was equally an object of curiosity and study for the one who gave him the title of "king of our Bavaria": a melancholic, mysterious, elusive sovereign, always escaping the definitions that satisfy above all those who give them.
Keywords: Eduardo Lourenço, Fernando Pessoa, Philosophy, Poetry

Resumo
Do fascínio exercido pela obra do grande poeta Fernando Pessoa sobre o filósofo Eduardo Lourenço testemunham os numerosos livros e artigos que Eduardo Lourenço escreveu sobre ele. Se a poesia pessoana foi, com efeito, uma fonte de inspiração para a reflexão filosófica deste último, a personagem múltipla do poeta foi igualmente um objeto de curiosidade

[1] Professora catedrática emérita, Université Bordeaux Montaigne (França), 0000-0002- 9474 – 8938 (Orcid), Ana-Maria. Binet@u-bordeaux-montaigne.fr

e estudo para aquele que lhe conferiu o título de "rei da nossa Baviera": um soberano melancólico, misterioso, fugidio, escapando sempre às definições que satisfazem sobretudo aqueles que as dão.
Palavras-chave: Eduardo Lourenço, Fernando Pessoa, Filosofia, Poesia

Introdução

Se Pessoa se declarou "um criador de mitos", Eduardo Lourenço não contribuiu pouco para a criação do mito pessoano contemporâneo, libertando-o assim da prisão temporal a que estamos todos condenados. Como recompensa, o trabalho sobre Pessoa abriu-lhe portas para a reflexão sobre grandes temas do pensamento filosófico: o tempo e o espaço, o real e a realidade, a essência e a existência, o pensamento, a linguagem, a ontologia e a metafísica (e aqui, especialmente a aventura esotérica de Pessoa, a que dediquei a minha tese de doutoramento, e assunto que abordei amiúde com Eduardo Lourenço).

A filosofia foi claramente um fio de Ariadne essencial para ele explorar o labirinto pessoano, sem dele permanecer prisioneiro. O contributo de Kierkegaard foi assim solicitado para interrogar, entre outros, as máscaras e o paradoxo, tal como Nietzsche, numa idêntica, mesmo se por caminhos diversos, demanda do sentido da vida, assim como num mesmo acto de pensar provocadoramente a cultura europeia no seu devir. Mas também Schopenhauer, com o qual Pessoa partilha o sentimento do absurdo da existência.

E não esqueçamos, e Eduardo Lourenço não esquece, que Fernando Pessoa teve um heterónimo filósofo, António Mora, teorizador do paganismo. Foi também o autor de um *Fausto*, poema dramático, em que a poesia e a filosofia caminham de mãos dadas. Em que medida é que Pessoa-Fausto seria então um poeta-filósofo? Como tentaremos provar, uma boa parte da obra crítica de Eduardo Lourenço sobre Fernando Pessoa tentou responder a essa pergunta fundamental.

Duas épocas, dois percursos, um encontro

Dedico esta reflexão à memória de Eduardo Lourenço, falecido há já três anos, e à paixão pela obra de Fernando Pessoa que nos permitiu encontrarmo-nos, eu, a literária que percorreu caminhos da filosofia para tentar responder mais cabalmente às questões que essa obra suscitava; ele, o filósofo, que mergulhou na poesia, para tentar compreender o mistério ontológico pessoano.

Como diz Nuno Júdice, em Fernando Pessoa (e noutros poetas, como Camões e

Antero) encontrou Eduardo Lourenço "uma ponte para o seu pensamento filosófico"[2]. E prossegue: "se no filósofo isso é conseguido através da razão, no poeta sê-lo-à pela presença de uma palavra em que o mundo e o verbo coincidem". [3]

Importante para o encontro entre Eduardo Lourenço (EL) e Fernando Pessoa (FP)[4] foi sem dúvida a consciência que aquele tinha de que era absolutamente necessário sondar a obra deste último enquanto repositório de um retrato em filigrana, e em fragmentos, do seu autor: "Custa-me imaginar que alguém possa um dia falar melhor de Fernando Pessoa que ele mesmo. Pela simples razão de que foi Pessoa quem descobriu o modo de falar de si tomando-se sempre por um outro"[5]. Olhando-se no espelho, F.P. via com efeito os vários outros que o constituíam e que construíam a sua obra multifacetada. Qual deles seria ele próprio, o sujeito que se olhava no espelho da sua psique ou as imagens – projeções de si a que ele chamou "heterónimos"?

I – O "Rei da nossa Baviera"

Podemos, em todo o caso, afirmar que a melancolia desse "rei da nossa Baviera" fascina EL, que fala, no início do livro referido, da "barca de melancolia" de FP, com a qual atravessa uma paisagem que, para ele, "é uma colecção de imagens sem sentido e a viagem perdida de antemão"[6]. E prossegue: "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-chaves da Cultura contemporânea"[7]. É evidente que EL se sente em sintonia com o poeta, partilha o vazio que o habita, o seu sentimento de absurdo, que anuncia a futura filosofia da existência que será predominante nas décadas seguintes. Abraçando junto com ele uma filosofia nietzscheana mortífera, que expulsou da história humana um sentido transcendente, EL considera que a obra de FP, e a visão do mundo que ela representa, se insere numa "poética da Depressão absoluta que assolou a cultura do Ocidente desde os meados do século XIX até aos princípios do século XX"[8]. Ou, por outras palavras, mas que continuam a ser as d'EL, "é esta *poética da indiferença* que a pluma quotidiana de Bernardo Soares eleva ao nível de uma epopeia niilista"[9]. Essa prosa,

[2] N. Júdice, «Eduardo Lourenço e a Poesia», *in Col*óquio *Letras,* nº 213, Maio / Agosto 2023, Lisboa, FCG, p. 9.
[3] *Ibid.*, p. 10.
[4] Daqui por diante, assim nos referiremos aos dois autores objeto deste estudo.
[5] E. Lourenço, *Fernando Rei da nossa Baviera*, Lisboa, IN / CM, 1986, p. 9.
[6] *Ibid.*, p. 11.
[7] *Ibid.*, p. 12.
[8] *Ibid.*, p. 15.
[9] *Ibid.*, p. 16.

que EL qualifica de "prosa luminosamente suicidária"[10], confere um sentido outro à obra de FP, tocada pela asa do anjo da morte, o mesmo que marcou com a sua sombra negra a vida de Luís II de Baviera.

O *Livro do Desassossego*, que EL considera como "a encenação abismal do Eu, como ausência radical de si mesmo e do mundo"[11], é a prova "*do eu como ausência ontológica"e* simultaneamente "da ausência ontológica do eu"[12] – o que poderia entrar em aparente contradição com a profusão de eus que o poeta cria, com as personalidades literárias, os heterónimos, que o tornaram em boa parte famoso - e que EL aproxima dos pseudónimos de Sören Kierkegaard, como outras tantas máscaras, cuja pluralidade constituía a frágil e instável unidade pessoana, "uma ausência radical do eu a si mesmo, um vazio original, informe e sem nome"[13]. E conclui: "Kierkegaard e Pessoa são duas versões, na aparência opostas, da vivência idealista do Eu"[14]. E, acrescentaríamos, do paradoxo como modo de funcionamento psicológico, não apenas literário (o famoso "o paradoxo não é meu: sou eu" pessoano), a partir de um centro "sem dúvida constituído de mera ausência"[15]. A dialética que se estabelece entre os vários heterónimos vai, pois, gravitar em redor de um centro em abismo, que atrai os planetas-heterónimos e, ao mesmo tempo, os mantém a uma distância que torna possível a sua existência, sempre ameaçada pela queda no abismo, com a inevitável destruição de todo o sistema. A melancolia pessoana é a matéria negra, para prosseguir a metáfora espacial, que une todos esses elementos e os ameaça constantemente e onde F.P.- Narciso se revê. Se falássemos num contexto religioso, poderíamos referir uma forma de teologia negativa, apofática, em que o sentido transcendente surge do Nada.

Na sombra, companheira inevitável da Melancolia, está a Loucura, que tomou posse de Luís II de Baviera, e pela qual FP se sentia ameaçado. Fascinado por esta dupla tragédia, a de Luís II – Lohengrin ou Parsifal, e a de FP- D. Sebastião, EL lança-se apaixonadamente na sua análise, servindo-se para tal do *Livro do Desassossego,* verdadeiro repositório da melancolia pessoana, ligando-a filosoficamente à consciência do Tempo e a um "Trágico Moderno"[16].

II - Eduardo Lourenço, um outro "criador de mitos"?

Assim, se FP criou o mito de si próprio, EL contribuiu para o alargar, para lhe

[10] *Ibid.*, p. 19.
[11] *Ibid.*, p. 86.
[12] *Idem.*
[13] *Ibid.*, p. 102. V. o capítulo intitulado «Kierkegaard e Pessoa ou as Máscaras do Absoluto», pp.97-109.
[14] *Idem,* p. 102, 103.
[15] *Ibid.*, p. 106. «O Eu não é *ninguém* (persona)» (p. 107).
[16] E. Lourenço, *Poesia e Metafísica,* Lisboa, Sá da Costa, 1983, p. 166.

dar uma dimensão ultrapassando o mito literário, graças a uma reflexão de cariz mais filosófico. Integrando-se no mito nacional – e isto desde os primórdios da nacionalidade - de um Portugal que se vê como uma Nação eleita, destinada a realizar uma missão messiânica de propagação da palavra cristã além-mar, a obra de FP sublima poeticamente essa" identidade mítica", como lhe chama EL[17]. Mergulhando na irrealidade da existência, o poeta tenta lembrar um mundo outro, para além do Tempo e do Espaço, de que o Homem se encontra irremediavelmente exilado. Os seguintes versos testemunham dessa visão platónica da condição humana:

> Venho de longe e trago no perfil, / Em forma nevoenta e afastada, / O perfil de outro ser que desagrada / Ao meu actual recorte humano e vil. // [...] Hoje sou a saudade imperial / Do que já na distância de mim vi.../ Eu próprio sou aquilo que perdi...// E nesta estrada para Desigual / Florem em esguia glória marginal / Os girassóis do império que morri...[18]

Perdido o "império", isto é a vida anterior, a Unidade primordial, o seu verdadeiro ser perdeu-se igualmente ao cair na Diversidade, na matéria . Mais adiante no mesmo poema a Luz é progressivamente substituída pela Sombra:

> Aconteceu-me do alto do infinito / Esta vida. Através de nevoeiros, / Do meu próprio ermo ser fumos primeiros, / Vim ganhando, e através estranhos ritos // De sombra e luz ocasional, e gritos / Vagos ao longe, e assomos passageiros / De saudade incógnita, luzeiros / De divino, este ser fosco e proscrito...[19]

De inspiração neo-platónica, aquela que será a Queda do Antigo Testamento, a perda do Paraíso, vai inspirar a *Ode Marítima* de Álvaro de Campos e a metáfora do *cais* como" saudade de pedra": "Ah, quem sabe, quem sabe, / Se não parti outrora, antes de mim, / Dum cais; se não deixei, navio ao sol / Oblíquo da madrugada, / Uma outra espécie de porto?" [20].

Em 1934, outro poema testemunha desta permanência do platonismo na visão pessoana do mistério das origens longínquas do ser humano. Citarei apenas a primeira estrofe: "Neste mundo em que esquecemos / Somos sombras de quem somos, / E os gestos reais que temos / No outro em que, almas, vivemos, / São aqui esgares e assomos"[21].

---

[17] E. Lourenço, *Mythologie de la Saudade*, Paris, Editions Chandeigne, 1997, p. 9.
[18] F. Pessoa, *Obra Poética e em Prosa*, vol. I, Porto, Lello, 1986, p. 1097.
[19] *Ibid.*, p. 1099.
[20] F. Pessoa*, Poemas de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, p. 162.
[21] F. Pessoa, *Poesias*, Lisboa, Ática, 1967, p. 197.

Deve, portanto, ser possível conhecer o mistério, o oculto, através de um processo iniciático, que sempre atraiu o poeta sem que se saiba que ele o tivesse realmente conseguido, ou mesmo desejado, levar a cabo.

EL cedo teve a intuição da importância desta faceta essencial de FP e consequentemente da sua obra:

> a sua visão nesse capítulo é de estrutura neo-platónica, de que o Ocultismo é por assim dizer, a tradição imagística e popular. A visão ocultista constitui o segundo polo mítico do universo poético e mental de Pessoa, segundo na ordem da criação poética original, primeiro na ordem do tempo e na da duração. "Não há dúvida alguma : a única constante da actividade imaginária de Pessoa é a que tem como centro a visão ocultista da realidade"[22]. E acrescenta mais adiante*: "*Não há em toda a poesia de Fernando Pessoa nada mais afirmativo que a pulsão ocultista[23]."

Poucos críticos da obra pessoana tiveram esta intuição de que diferentes formas de um pensamento que podemos chamar ocultista ou esotérico marcaram de forma cabal a vida e a obra de FP, sendo um elemento essencial para a sua compreensão.

De qualquer modo, trata-se, segundo EL, do "primeiro discurso poético em língua portuguesa que integra a si mesmo a sua própria instabilidade ontológica, a sua loucura potencial e com ela a instabilidade e a loucura possível de todo o discurso"[24]. Tal como Orfeu, a obra pessoana desce, e nós com ela, "ao inferno da Subjectividade moderna"[25], circunscrevendo "a solidão, o vazio, a angústia, a náusea, a negra melancolia, incrustadas como um sol negro no centro da nossa aventura individual e histórica."

Particularmente sensível a esta postura ontológica de FP, como prova, entre muitas outras obras que dedicou ao poeta, a que intitulou *Mythologie de la Saudade*, EL vai ter um papel essencial na construção, a nível internacional, do que poderíamos chamar "o mito Pessoa". Faria ele sua esta declaração de FP: "Desejo ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém na humanidade" ? Eco desta declaração, o poema *Ulisses* de *Mensagem,* construído sobre uma série de oxímoros, estudados pelo linguista Roman Jakobson, na sua obra *Questions de Poétique*,[26] de que citamos a primeira estrofe : "O mito é o nada que é tudo. / O mesmo sol que abre os céus / É um mito brilhante e mudo - / O corpo morto de Deus, / Vivo e

[22] E. Lourenço, *Pessoa Revisitado*, Porto, Inova, 1973, p. 207.

[23] *Ibid.*, p. 210.

[24] E. Lourenço, *Poesia e Metafísica*, op. cit., p. 170.

[25] *Idem.*

[26] R. Jakobson, *Questions de Poétique*, Paris, Seuil, 1973, p. 463-483 («Les oxymores dialectiques de Fernando Pessoa»).

desnudo"[27].

O paradoxo que caracteriza o pensamento pessoano liga-se claramente à sua defesa de uma lógica não aristotélica, e a uma visão do mundo que podemos associar com a dos místicos. Ele é extremamente fecundo de um ponto de vista poético, e abre as portas do hermetismo, e de um sentido misterioso que se revelaria a partir dessa *coincidentia oppositorum,* cujo modelo mais conhecido é a alquimia, cuja polaridade desenvolve uma verdadeira dinâmica estrutural. O paradoxo é uma constante dos textos esotéricos e da sua linguagem dita "hermética", como dos textos religiosos em geral. *Além-Deus*, poema que se baseia numa experiência de cariz místico, testemunha do que acabamos de afirmar: "Mero eco de mim, me inundo / De ondas de negro lume / [...]Escada Absoluta sem degraus... Visão que se não pode ver..."[28].

FP retomou amiúde este conceito hermético segundo o qual tudo é e se mantém oculto, o ser humano podendo apenas ler sinais que são sintomas de uma realidade outra. Neste ponto, entre outros, se encontra ele próximo de C.G. Jung quando este escreve:

> N'a-t-on pas encore remarqué que toutes les formules religieuses regorgent de contradictions logiques [...] et que c'est précisément ce qui constitue en fait l'essence des affirmations religieuses ? […] Le paradoxe, aussi étrange que cela paraisse, est un de nos biens spirituels suprêmes, alors que l'uniformité de signification est un signe de faiblesse[29].

III – Poesia e Filosofia

A propósito da relação entre Poesia e Filosofia na obra pessoana, que é um dos elementos importantes do mito Pessoa, EL lembra que "a poesia não é nunca *ideia* versificada"[30]. Se FP faz frequentes referências ao filósofo Friedrich Nietzsche, sobre o qual tinha obras anotadas na sua biblioteca[31], e que certamente exerceu uma influência sobre o seu pensamento, especificamente sobre as suas reflexões a propósito de Génio e Loucura, da "morte de Deus", a visão dionisíaca do mundo, o conceito de "Übermensch" (Super- Homem) e, sob a influência de Schopenhauer, de "Wille zur Macht"(Vontade de poder), especialmente em Álvaro de Campos, mas também em António Mora, essas referências são utilizadas de forma diferente consoante as personalidades pessoanas que as fazem suas, mas não são de forma alguma parte integrante da sua poética. O filósofo e o poeta têm, contudo, uma mesma visão de

[27] F. Pessoa, *Mensagem,* Lisboa, Ática, p. 25.

[28] F. Pessoa, *Obra Poética e em Prosa (I), op. cit.,* p. 1092.

[29] C. G. Jung, *Dialectique du Moi et de l'Inconscient*, Paris, Gallimard, 1988, p. 21.

[30] E. Lourenço, *Poesia e Metafísica, op. cit.,* p. 107.

[31] V. sobre esta questão N. Ribeiro, *Fernando Pessoa e Nietzsche: O pensamento da pluralidade*, Lisboa, Babel, 2011, p. 49-58.

uma civilização ocidental decadente e da necessidade de renovar de maneira radical os seus valores. Não esqueçamos, todavia, que FP insiste amiúde nas suas notas na loucura nietzscheana, que reflete talvez para ele a que o ameaça também...Sem falar da sua recusa "epidérmica" da cultura germânica que marca fortemente a obra de Nietzsche... Apesar destas restrições, não podemos negar a presença do filósofo alemão na poesia de um Álvaro de Campos, e particularmente no "Ultimatum". Citamos a este propósito EL:

O "Ultimatum" é, ao mesmo tempo, um pastiche, uma transposição, e uma amálgama de clichés nietzscheanos tomados à letra ou desviados do seu sentido, com a finalidade de fazer tábua rasa da cultura europeia decadente e deixar lugar para uma outra cultura, de costas voltadas para essa Europa e de olhos fixos numa Grécia futura de perfil atlântico[32].

A objetividade não é o que interessa verdadeiramente FP, e ele não é precisamente um filósofo analisando a obra de um colega...Ele é um poeta que se serve dessas ideias filosóficas para fazer poesia, para alimentar o seu imaginário. Ele próprio o afirma, em inglês: "I was a poet animated by philosophy, not a philosopher with poetic faculties"[33]. O frenesim dionisíaco de Alvaro de Campos não é *ipsis verbis* a visão dionisíaca do mundo de Nietzsche, e tem muito da influência do poeta americano Walt Whitman. Quanto a Alberto Caeiro, ele é quando muito, segundo EL, "uma espécie de Zarathustra exangue" a que falta "a dimensão *trágica* consubstancial com a vida segundo Nietzsche"[34]. Será que a revista *Orpheu* põe, ela, em prática a visão nietzscheana da arte, como defende Bartholomew Ryan num artigo de uma obra que estuda a relação entre Nietzsche e Pessoa, e em que EL colaborou[35]? Com efeito, o seu caráter caótico, a presença obsessiva da máquina, o cosmopolitismo, testemunham, tal como a obra de Nietzsche, do *Zeitgeist* de 1915.

FP criou, aliás, um porta-voz filósofo, António Mora, "a quem ele encarrega de provar totalmente a verdade metafísica e prática do paganismo"[36], que, ainda segundo EL, já estava na poesia de Caeiro.

A seguinte confissão de EL, que talvez lhe tenha "escapado", é significativa: "a interpretação "filosófica" ou "metafísica" da poesia de Pessoa é, mais do que incontornável, obcecante". Ela é por vezes necessária, como no seu *Fausto*, em que "poesia e filosofia são inseparáveis" [37] pela busca do mistério que está no cerne do poema. Pessoa atinge aqui o estatuto de poeta-filósofo, ameaçado pela "loucura de

[32] B. Ryan – M. Faustino – A. Cardiello (ed.), *Nietzsche e Pessoa*, Lisboa, Ed. Tinta-da-China, 2016, p. 38.
[33] E. Pessoa, *Páginas* Íntimas e de *Auto-interpretação*, Lisboa, Ática, [s. d.] p. 13.
[34] *Ibid.*, p. 48.
[35] *Ibid.*, pp. 51-83.
[36] E. Lourenço, *Obras Completas*, XI, *O Lugar do Anjo, Crítica Pessoana II (1983-2017),* Lisboa, FCG, 2022, p. 204.
[37] *Ibid.*, p. 208.

conhecer o absoluto"[38] : "o horror do mundo é a sombra projectada pelo horror de si mesmo, incapaz como é de viver em vez de pensar até ao delírio". E continua EL: "De facto, é difícil encontrar um texto, ou melhor, um conjunto de fragmentos poéticos em que a essência do pensamento moderno enquanto niilismo se exprima com igual insistência e negrume"[39].

Conclusão

Como inspirado por FP, o estilo d'EL enquanto distinto crítico da obra pessoana, que recebeu o Prémio Pessoa em 2011, "poetiza-se", se me permitem este verbo pouco clássico. Como afirmou a escritora Lídia Jorge na sessão de homenagem a EL que teve lugar em Lisboa, na FCG, no final de Maio deste ano, a linguagem de EL é poética, o pensamento é filosófico. A sua análise da obra pessoana torna-se um ponto de encontro e de simbiose entre poesia e filosofia, como uma necessidade íntima, como "malgré lui": uma forma de possessão espiritual e intelectual. Poucos críticos da obra pessoana dela falaram com um tal entusiasmo poético.

A vida como sonho, a ausência de um sujeito capaz de sonhar, a existência como ficção ("o mito de si mesmo como ficção"), a radicalidade negativa da personagem Pessoa são, segundo EL, a explicação do "clarissimo mistério da sua sedução ímpar"[40]. "Quase um anjo-da-guarda dos nossos sonhos", segundo a afirmação d'EL[41], Pessoa "não era um teólogo, nem sequer um filósofo, mas unicamente um poeta"[42], e esta constatação permite essa afirmação. Influenciado pelo seu culto de Shakespeare, FP sabe "que somos feitos da matéria dos sonhos", o que para ele "não é só um achado poético, mas a verdade em si mesma"[43]. Assim, o abismo omnipresente na vida e na obra de FP se transforma, graças à alquimia poética, no "lugar onde a própria noite se transforma em luz"[44] ; um sonho faustiano, que a Modernidade vê transformar-se lentamente numa "doença da alma", que EL definirá como "aquilo a que chamamos Simbolismo, de que Pessoa é, ao mesmo tempo, a quinta-essência e o trágico exorcista"[45]. "Para Pessoa, o sentimento da irrealidade do mundo, dos outros e de si mesmo é [...] radical", "ele não existe, sonha-se".

Na era do crepúsculo dos deuses, a solidão a que o Homem está votado, a morte das suas ilusões, refletem-se na melancolia de grande parte da obra pessoana, outro

[38] *Ibid.*, p. 211.
[39] *Ibid.*, p. 212.
[40] Lourenço, *Poesia e Metafísica*, *op. cit.,* p. 166, 167.
[41] Lourenço, *Obras..., op. cit.*, p. 83.
[42] *Ibid.*, p. 85.
[43] *Ibid.*, p. 86.
[44] *Ibid.*, p. 87.
[45] *Idem.*

Luís II de uma Baviera ibérica, onde o palácio é feito de palavras, e habitado por personagens de ficção, criados por um rei sem trono, que se sonha outro imperador da língua portuguesa.

O Lugar do Anjo, título do segundo volume dedicado à crítica pessoana nas obras completas d'EL pulicadas pela Fundação Calouste Gulbenkian, é talvez o ponto de encontro entre o poeta, por vezes luciferino, e o filósofo fascinado pela poesia pessoana, seu verdadeiro anjo da guarda, dois espíritos em busca da chave que possa abrir a porta do mistério do Homem e da Realidade, imanente e transcendente, em que se insere. Sobre este tema, deixemos a palavra a FP- Ricardo Reis: "Anjos ou deuses, sempre nós tivemos, / A visão perturbada de que acima / De nós e compelindo-nos / Agem outras presenças".[46]

Referências bibliográficas

Jakobson, R., *Questions de Poétique*, Paris, Seuil, 1973.

Júdice, N., "Eduardo Lourenço e a Poesia", *in Colóquio Letras,* nº 213, Maio / Agosto 2023,.

Jung, C.G., *Dialectique du Moi et de l'Inconscient*, Paris, Gallimard, 1988.

Lourenço, E., *Fernando Rei da nossa Baviera*, Lisboa, IN / CM, 1986.

— *Poesia e Metafísica,* Lisboa, Sá da Costa, 1983.

— *Mythologie de la Saudade*, Paris, Editions Chandeigne, 1997.

— *Pessoa Revisitado*, Porto, Inova, 1973.

— *O Lugar do Anjo, Crítica Pessoana II (1983-2017),* (Obras Completas, XI), Lisboa, FCG, 2022.

Pessoa, F., *Odes de Ricardo Reis*, Lisboa, Ática, 1966.

— *Obra Poética e em Prosa*, vol. I, Porto, Lello, 1986.

— *Mensagem,* Lisboa, Ática, 1967.

— *Páginas Íntimas e de Auto-interpretação*, Lisboa, Ática, [s. d.].

— *Poemas de Álvaro de Campos*, Lisboa, Ática, 1967.

— *Poesias*, Lisboa, Ática, 1967.

Ribeiro, N., *Fernando Pessoa e Nietzsche: O pensamento da pluralidade*, Lisboa, Babel, 2011.

Ryan, B. – Faustino, M. – Cardiello, A. (eds.), *Nietzsche e Pessoa*, Lisboa, Ed. Tinta da China, 2016.

[46] F. Pessoa, *Odes de Ricardo Reis*, Lisboa, Ática, 1966, p. 54.

DIOGO PIRES AURÉLIO[1]

A IMAGEM POR VER, OU A IDENTIDADE NACIONAL SEGUNDO EDUARDO LOURENÇO

The image not yet seen, or national identity according to Eduardo Loureço

Abstract

Saudade's Labirinth «is probably Eduardo Lourenço's best-known book», as João Dionísio wrote. Its fame, however, did not provide and even hindered a true discussion of its content. This paper aims to be a contribution to this missing discussion. It presents a hypothesis to explain the myth that surrounded this work as well as its author, trying to demonstrate that the key to this explanation, more than in Portuguese cultural history, lies above all in Portuguese political circunstances at the time it was published.

Keywords: myth, identity, nation, socialism, revolution

Resumo

O Labirinto da Saudade «é provavelmente o livro mais conhecido de Eduardo Lourenço», como escreveu João Dionísio. A sua fama, porém, não proporcionou e até impediu uma verdadeira discussão do seu conteúdo. Este artigo pretende ser um contributo para essa discussão em falta. Apresenta uma hipótese para explicar o mito que envolveu a obra e o

[1] Membro integrado do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Professor aposentado da FCSH, Universidade Nova de Lisboa.

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a3

seu autor, procurando demonstrar que a chave dessa explicação, mais do que na história cultural portuguesa, reside sobretudo nas circunstâncias políticas da época em que foi publicada.
Palavras-chave: mito, identidade, nação, socialismo, revolução

Time present and time past
Are both perhaps present in time future
And time future contained in time past.
T. S. Eliot

Poucos anos após o 25 de Abril, Eduardo Lourenço tornou-se um mito. Num país e, sobretudo, num meio pouco dado à mitificação dos seus, o caso dá que pensar. Havia, é certo, a obra. Mas outros, como Agustina, Jorge de Sena ou Vergílio Ferreira também a tinham e, por muito admirados que fossem, não o eram enquanto mitos. Para mais, uma parte importante do que viria a ser o legado de Lourenço estava ainda por publicar, senão mesmo por escrever. Como se explica semelhante fenómeno? A nosso ver, e antecipando o que a seguir tentaremos justificar, uma tal mitificação só é compreensível à luz da recolha de ensaios intitulada *O Labirinto da Saudade*[2], publicada em plena ressaca da revolução, quando a ideia de um «socialismo outro», como então se dizia, um socialismo sem o ónus da repressão associada ao «socialismo real», nem os vícios apontados ao capitalismo, se confrontou com a sua natureza utópica, deixando uma parte da esquerda, porventura a mais sofisticada do ponto de vista intelectual, ideologicamente desamparada. Com *O Labirinto* e a sua prosa encantatória, era como que uma transmutação dos mitos que se operava, colocando no lugar de um mito que morria - o mito da revolução - um outro que ressuscitava - o mito da verdadeira identidade nacional. Até aí, segundo o autor, tínhamo-nos iludido com imagens irrealistas, inclusive a imagem, então ainda recente, de uma ‘’descolonização exemplar”, ou a não menos ilusória fantasia de um avatar do V Império disfarçado de «vocação terceiro-mundista». Era, por isso, mais do que tempo para um face a face connosco mesmos, a partir do qual seria possível perspectivar e construir uma imagem e um futuro à medida das nossas reais possibilidades. O que Lourenço anunciava não era um projeto, muito menos um programa. Tinha até um lado sebastianista bastante evidente, muito embora o rei por vir, neste caso, encarnasse numa imagem ainda por ver, uma imagem cujo rosto continuava por desvelar. Mas era o bastante para que uma parte assinalável da *intelligentsia* e até da sociedade em geral se projetasse nela, sublimando na promessa de uma identidade autêntica, a revelar pela necessária «autognose colectiva», as frustrações com que a

[2] E. Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, Publicações Dom Quixote, Lisboa 1978.

história recente minara a utopia revolucionária, ainda esta mal despontara.

1. O mito Lourenço

Que eu saiba, foi José-Augusto França quem primeiro apontou, faz agora 40 anos, a condição de mito que, já então, era a de Eduardo Lourenço no meio intelectual português. A designação, além de irónica, por destinar-se a alguém que tanto e tão criticamente escrevera sobre a mitologia pátria, tinha o seu quê de insólito. Mesmo dando de barato a longa amizade que existia entre ambos, e bem assim o facto de o elogio surgir numa revista que homenageava Lourenço com um «número especial»[3], semelhante mitificação, ainda o mitificado mal transpusera a meia-idade, era caso para desconfiar. No entanto, contra todas as possíveis reticências que se lhe poderiam colocar, o citado mito - «o mito que sem querer eras», como escreveu o citado J.-A. França[4]- iria resistir e consolidar-se durante as muitas décadas que o autor ainda tinha pela frente.

Uma explicação fácil, porventura demasiado fácil, seria o modo afável que Lourenço usava no trato com os demais. Ele era, de facto, um sedutor, não à maneira do célebre personagem de Kierkegaard, mas como alguém a cuja inteligência era difícil ficar indiferente, que fazia admiradores onde quer que fosse e era incapaz de dizer «não» a quem quer que lhe pedisse uma entrevista, um prefácio, ou coisas do género. Todavia, os mitos não se fazem de afabilidade, além de que, neste caso, talvez nem fosse adequado invocá-la, tal a intrepidez e a veemência com que, por vezes, Lourenço interpela os seus adversários. Convém, aliás, não esquecer a este respeito o provérbio que ele gostava de citar: «Quem de mel se faz, as abelhas o comem». A existir, pois, uma *persona* em quem o mito encarnasse, decerto não era o Eduardo Lourenço enquanto cidadão, nem tão-pouco o crítico literário e o ensaísta, o homem de cultura e, sem dúvida alguma, conforme assinalou recentemente Pedro Sepúlveda, «o primeiro crítico a reconhecer a natureza genial de Pessoa e a retirar dela as necessárias consequências»[5]. Se olharmos, por exemplo, aos vários escritos que já então publicara sobre o poeta, inclusive o *Fernando Pessoa Revisitado: Leitura Estruturante do Drama em Gente* (1973) – uma referência incontornável nos estudos pessoanos, quaisquer que sejam as objecções que eventualmente se lhe possam colocar -, verificamos com surpresa que eles desempenham um lugar relativamente discreto no mito a que J.-A. França se refere. Aquilo que na realidade contribuía para a mitificação de Lourenço era, sobretudo, a reflexão por ele desenvolvida em torno da mitologia pátria, reflexão

[3] J.-A. França, «A razão do ausente. Carta aberta a um mito chamado Eduardo Lourenço», *Prelo*, *Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda*. Maio -1984, nº especial dedicado a E. Lourenço, pp. 27-33.

[4] Ibidem, p. 29.

[5] P. Sepúlveda, «Introdução», *in* E. Lourenço, *Obras Completas*, IX. Coordenação, organização e notas de P. Sepúlveda. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2020, p. 15.

que culmina em *O Labirinto da Saudade* e tem por objecto esse jogo de espelhos em que, a partir do modo como nos imaginamos aos olhos dos outros, fazemos uma imagem de nós próprios enquanto comunidade. Sem dúvida, a excelência do trabalho anterior de Lourenço já era reconhecida, estando, por conseguinte, a sua reputação fora de causa. O reconhecimento, porém, restringe-se ao domínio dos factos e da relação que se estabelece entre eles, sendo por isso disputável e passível de concordância ou discordância, de argumentação, em suma. Pelo contrário, o mito situa-se num plano que está para além dos factos, numa transcendência que é fruto apenas da imaginação, mas nem por isso menos efetiva do ponto de vista passional. Não é, pois, J.- A. França que cria o mito Lourenço, é o mito que se lhe impõe como uma crença, já então disseminada por entre a incerteza reinante. Volvidos apenas quatro anos sobre o 25 de Abril, uma parte da elite intelectual, desapontada com o evoluir dos acontecimentos e o ruir daquilo com que tanto sonhara, via espelhado nas páginas do *Labirinto* o seu próprio desencanto. Mas não só. Nas entrelinhas, a par da crítica impiedosa às mistificações do passado - quer o longínquo, quer o próximo - assomava um simulacro de redenção, traduzido num apelo a que a nação assumisse a sua autêntica identidade. E de tal maneira esse apelo se repercutiu, como uma espécie de evidência contagiante, no meio político e intelectual, que Lourenço se viu transformado, ele próprio, num mito, o mito do profeta, ou pontífice – aquele que faz a ponte entre o presente e o futuro - do anjo que dá, no conhecido verso de Mallarmé, «um sentido mais puro às palavras da tribo».

Por natureza, recorde-se, o mito remete para um tipo de realidade diferente daquela que é acessível aos sentidos e ao próprio entendimento. Etimologicamente, o termo provém do verbo *mythéomai*, que significa desocultar, isto é, manifestar, nomear, narrar algo que se desconhecia, sendo, portanto, desse ponto de vista, um sinónimo de *lógos*, que tem a sua raiz no verbo *légo* (anunciar, dizer). Nos inícios da literatura e do pensamento gregos - em Homero, Parménides, Hesíodo ou Xenófanes –, ambas as palavras se usavam ainda para designar um qualquer acto de fala, fosse este um discurso, um anúncio ou uma narrativa. Só na obra de Platão é que, pela primeira vez, elas aparecem como antónimas e com a significação que ainda se mantém nos dias de hoje: enquanto o *lógos* é um discurso passível de argumentação ou refutação, a narrativa mitológica é intrinsecamente centrada em si mesma, à semelhança da palavra poética, impossível, por definição, de refutar ou fundamentar. No dizer de Roland Barthes, «o mito é um sistema de comunicação», pelo que «não pode ser de modo nenhum um objecto, um conceito ou uma ideia»[6] . O mito, em resumo, é uma fábula que evidencia algo a que não se chega por dedução, nem por indução, mas que se mostra e dá por evidente através de um discurso que o arranca das profundezas da experiência partilhada por uma cultura. Não por acaso, as fábulas de Esopo reservam à enunciação da respectiva moralidade o último parágrafo, invariavelmente começado

[6] R. Barthes, *Mitologias*, trad. J. A. Seabra. Edições 70, Lisboa, s/d, p. 249.

pela expressão *O mýthos delói óti* (a fábula mostra que…). Na verdade, a fábula, à primeira vista, mostra apenas uma sequência de factos encadeados numa história passível de ser contada, oralmente ou por escrito. Por debaixo, porém, desse lado por assim dizer superficial, as palavras ocultam uma verdade de uma outra natureza, a qual só *a posteriori* se desvela e, por isso mesmo, Esopo a reserva para o fim: é a sua moralidade, os valores e costumes que através dela se transmitem e que constituem o *ethos* de uma comunidade. Só assim as palavras se elevam da estrita literalidade à condição de fábula, ou mito, assumindo um sentido que transcende a literalidade do texto e se apresenta como pura evidência no interior de uma determinada cultura. O mito da caverna, por exemplo, mostra como as impressões sensoriais não passam de uma sombra, um simulacro da verdadeira realidade, aquela que a ciência nos revela; o mito de Sísifo mostra a violência que se abate sobre aqueles cuja *hýbris* se atreve a enfrentar os limites que desde sempre se impõem a tudo o que há na natureza; o mito da identidade nacional, enfim, mostra a existência de um «nós» que é necessário pressupor para se pensar a existência de um agregado, não obstante a sua natureza ser fictícia, efetivável apenas mediante o recurso à representação. Todos os mitos sobrevivem assim e, mais do que isso, atuam na vida das sociedades, encarnando algo que transcende cada um dos seus membros, mas que se lhes impõe como que alucinatoriamente, garantindo um sentido à existência do colectivo.

2. O mito da verdadeira identidade

Uma parte significativa da obra de E. Lourenço incide, directa ou indirectamente, sobre as figurações que o colectivo assumiu ao longo da história e cuja sucessão, conforme o próprio autor afirma logo no início d´*O Labirinto*, «revela o irrealismo prodigioso da imagem que os portugueses se fazem de si mesmos»[7]. Um tal irrealismo, explica o autor, tem na sua génese uma sucessão de fenómenos que marcaram a história de Portugal e a que o autor, recorrendo ao vocabulário freudiano, designa por «traumas»: a revolta de Afonso Henriques contra a própria mãe e a separação do condado portucalense do reino de Leão e Castela; a perda da independência em 1580; o *ultimatum* inglês em 1890; a perda das colónias em 1974. A consideração de qualquer um destes factos como ‘’trauma” justifica, aliás, o subtítulo da obra: «Psicanálise mítica do destino português». É, com efeito, segundo Lourenço, a forma improvável como o país logrou emancipar-se politicamente do vizinho castelhano que vai marcar, de modo indelével, o imaginário nacional e o ser comum que nele se desvela. Os traumas subsequentes não são senão reverberações dessa falha genética. Se, por um lado, a independência do País parece não se explicar sem o recurso ao transcendente, como um milagre que elevaria o novo reino ao estatuto de “povo eleito por Deus”, por outro lado, ela não apaga, no

[7] Cit. p. 29

plano imanente, o temor face à desproporção do poderio estrangeiro, cuja sombra permanecerá como ameaça ao exíguo condado que acabou de se emancipar. Há, por conseguinte, como que um desdobramento da imagem colectiva, em virtude do qual a nação oscila, numa tensão bipolar, entre a euforia e a depressão, entre a megalomania, que toma por excepcional o mais insignificante dos seus gestos, e o sentimento de impotência e auto-flagelação, que a leva ao embasbacamento com tudo o que vem de fora. Desde a publicação em 1552 da *I Década* de João de Barros, a qual constitui, na opinião abalizada de José Mattoso, «a primeira obra em que os portugueses aparecem como sujeito»[8], a nossa cultura – literária e não só – abunda em exemplos dessa variação que se diria intrínseca à mitologia a cuja luz os portugueses se vêem como um sujeito único, sedimentado por uma história de muitos séculos e dotado de uma vontade autónoma, capaz de decidir sobre o seu futuro. Mas tanto a megalomania hiperbólica, como a depressão hipercrítica, são para Lourenço sintomas da mesma fragilidade estrutural, que de facto nunca chegou a ser superada e que, por isso mesmo, se vê recorrentemente recalcada. «Nós fomos», diz o autor, «nós somos uma pequena nação que desde a hora do nascimento se recusou a sê-lo, sem jamais se poder convencer que se transformara em grande nação»[9]. Daí a natureza literalmente trágica d'*Os Lusíadas*, o seu papel fundacional da identidade da nação e, por inerência, de inspiração e fio condutor d´*O Labirinto da Saudade*. Se, de facto, a dada altura nos tomámos por uma nação cuja grandeza parecia desmentir aquilo que na realidade somos, foi porque o génio de Camões rasurou o traumático destino que nos fora talhado no berço e, num exercício de pura sublimação, reinventou a história pátria, inscrevendo-a na linhagem dos heróis e deuses da Antiguidade, e inaugurando assim o mito em que o povo alucinatoriamente se reviu depois. Lourenço assinala-o em termos verdadeiramente inexcedíveis: «*Os Lusíadas* recebem uma luz espectral e fulgurante quando lidos no contexto de uma grandeza que subterraneamente se sabe uma ficção, ou, se se prefere, de uma ficção que se sabe desmedida, mas precisa de ser clamada à face do mundo menos para que a oiçam do que para acreditar em si mesma»[10].

Compreende-se, assim, o propósito d' *O Labirinto da Saudade*: denunciar a desconformidade das imagens em que, até hoje, os portugueses julgaram reconhecer-se e, em seguida, apontar a realidade que era suposto essas imagens refletirem e que, não obstante, permanece oculta sob um véu de ficções as mais alienantes. Até certo ponto, há nesta operação alguns ecos do iluminismo. Pode mesmo dizer-se que ela sugere uma emenda da imaginação, à semelhança da «emenda do entendimento» esboçada por Espinosa três séculos antes. Tal como este apontava o caráter fictício das narrativas bíblicas, apresentando-as como projecção do imaginário dos seus autores e das circunstâncias em que foram escritas, assim também *O Labirinto* desnuda a

[8] J. Mattoso, *Identidade Nacional,* Fundação Mário Soares, Lisboa 1998, p. 34

[9] *O Labirinto da Saudade*, cit., pp.23-4.

[10] Ibidem, p. 22.

imagem superlativa em que a nação sucessivamente se exibe aos seus próprios olhos, ora em registo positivo, ora em registo negativo, vendo nessa imagem um sintoma, uma expressão à superfície, em que a realidade profunda do ser nacional aparece deformada, seja por manipulação dos poderes do momento ou pela busca espontânea de uma compensação para a fragilidade que lhe subjaz. Numa palavra, Lourenço quer desvendar o lastro subterrâneo que, das profundezas do ser pátrio, teria inspirado as narrativas em que este, ao longo da história, a si próprio se constituiu e reproduziu na consciência colectiva.

Semelhante operação, com tudo o que ela implica de inventário e, ao mesmo tempo, de projecto, requer obviamente uma mudança de perspectiva, um novo ângulo de visão, um ponto, em suma, de onde seria possível vislumbrar, finalmente, essa entidade que tem alegadamente sobrevivido oculta e que Lourenço invoca a título de autêntica identidade nacional. Contudo, um lugar assim só é pensável no exterior da diversidade de opiniões e sensibilidades que se confrontam no espaço público, sob pena de a sua identificação incorrer, ela própria, em deformações de tipo ideológico. Por conseguinte, só a partir de um ponto de observação ideologicamente virgem seria pensável uma crítica das representações pretéritas da identidade nacional, inclusive daquela que, escassos meses depois do 25 de Abril, do fim do império e do improvisado abandono de África, já havia convertido uma série de ocorrências à beira da guerra civil num ‘‘processo exemplar”, ao nível da mais desvairada mitologia com que alguma vez nos iludimos. Torna-se, por isso, imperativa e urgente, conclui o autor, uma «autognose» que nos desvende o que realmente somos.

Não sendo totalmente uma novidade, se nos lembrarmos do que pensava a Geração de 70 a este respeito, o apelo de Lourenço foi acolhido como uma espécie de revelação. Qual criança que grita «o rei vai nu» e abre os olhos à turba atordoada, *O Labirinto* apelava a nada menos que o despertar do País de todos os sonhos com que, durante séculos, se equivocara. Em simultâneo, porém, lastimava o já visível naufrágio do chamado «socialismo outro», utopia em que muitos, entre eles o próprio Lourenço, haviam apostado ser o caminho para a redenção do País. Se o passado fora um equívoco, o futuro revelava-se, no mínimo, uma impossibilidade. É nesse contexto de vazio do imaginário pátrio que surge o anúncio de uma imagem realista do Portugal que fomos e somos. Aquilo que nascia com *O Labirinto da Saudade* não era apenas mais um mito, era o mito do verdadeiro mito, o mito de uma identidade nacional não deformada, por ora ausente, mas da qual a obra de Lourenço, anunciando a sua necessidade, de algum modo antecipava e se constituía já como presença.

3. Nem comunismo, nem capitalismo

Mas os mitos não surgem do nada. Há sempre um meio cultural, um contexto em que eles germinam e uma comunidade onde eles ecoam e se consolidam. É sabido

que a formação de Lourenço, como o próprio referiu em diversas entrevistas, se ficou a dever a alguns dos mestres que conheceu na Universidade, mas também, talvez até mais, aos amigos que fez em Coimbra, cidade aonde chegara, em palavras suas, «mais ou menos analfabeto, sobretudo em matérias literárias»[11]. Do catolicismo que levava da infância e que, entretanto, abandonou, passaria então a frequentar o marxismo que professava a maioria desses amigos, entre os quais sobressaíam nomes como Carlos de Oliveira e João José Cochofel, todos eles integrados no grupo dos chamados neo-realistas. Nunca chegou, porém, a converter-se a essa «igreja», como ele se refere ao movimento, mantendo-se, do ponto de vista ideológico, um dissidente, para quem a nova Jerusalém que alegadamente se erguia em Moscovo, conforme acreditavam muitos desses amigos e uma parte significativa da *intelligentsia* europeia, não passava de mera ideologia. Os textos que publica nas décadas seguintes, designadamente a *Heterodoxia* I e II, o *Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista,* e outros que serão reunidos e publicados a partir de 1974 testemunham abundantemente a distância, jamais vencida, que em definitivo o separa daquilo que ele designa por «dogma marxista». Inclusive em muitos artigos que escreveu logo após o 25 de Abril, essa distância continua visível, sem esquecer jamais os acontecimentos de 56 em Budapeste e de 68 em Praga, para já não falar na publicitação, através da obra de Soljenitsin, do que fora o horror estalinista. É verdade que a distância em relação ao dogma oposto, o catolicismo salazarista - ideologia estruturante do Estado Novo - não era menor: Lourenço esteve sempre ao lado dos movimentos de oposição ao regime, colaborou com jornais dos exilados no Brasil, percebeu desde muito cedo o beco sem saída em que o salazarismo ficara logo após o início das insurreições anti-coloniais. Contudo, apesar do muito que o afasta do marxismo na sua versão bolchevista, perfilhado ou pelo menos tolerado pela maioria dos neo-realistas, alguns vestígios desse fundo cultural absorvido nos anos de Coimbra permaneceram como verdadeira marca de água do seu pensamento. E no momento em que o Estado Novo cai, a questão revela-se em toda a sua dimensão dialéctica, senão mesmo trágica: que fazer, quando se recusa o «socialismo real» e, ao mesmo tempo, a democracia liberal e capitalista?

Face ao dilema, Lourenço optará por uma outra via, objectivamente próxima do que em termos geo-estratégicos se designou por «terceiro mundismo»: se, por um lado, reitera a defesa que sempre fez da liberdade e a consequente recusa do bolchevismo, por outro, torna-se arauto de um socialismo que, nas suas palavras, deveria ser «adulto e crítico, nascido da superação efetiva (e não da simples liquidação por grosso) do capitalismo europeu em que estivemos (e em parte continuamos)

[11] Cf. Sessão de apresentação do Vol. II das *Obras Completas* de E. Lourenço, Universidade de Évora, 28/01/2015. Cf. https://youtu.be/RO4thE5qhPK.

integrados»[12]. Para muitos dos intelectuais que nunca tinham estado comprometidos com o Estado Novo, afastada a hipótese de uma adesão pura e simples ao modelo ocidental, era, de facto, esta a alternativa que restava a seguir ao 25 de Abril: ou o comunismo, ou o «socialismo de rosto humano», como a certa altura também se lhe chamou[13]. Ambas possuíam antecedentes no neo-realismo, ambas, a breve trecho, irão debater-se com uma realidade que lhes é adversa e as ultrapassa, ruindo como faróis engolidos pelas ondas. Primeiro, com o 25 de Novembro, ruirá a ideia de uma sovietização amparada nas Forças Armadas. Daí em diante, irão ruir os movimentos políticos que acalentavam o sonho de uma ''revolução socialista", sim, mas não comunista. Manifestamente, a poesia já não estava na rua, ao contrário do que vinha nos versos de Sofia e ecoava ainda nos cartazes de Vieira da Silva. Em seu lugar, reinstalava-se de novo «a prosa do mundo», para usar a terminologia hegeliana: homens e mulheres a correr de casa para o trabalho e do trabalho para casa, os murais revolucionários a desbotar como que por impotência e desalento, o estado e as instituições a reerguerem-se lentamente, os partidos políticos a tentar consolidar cada um a respectiva esfera de influência, a democracia parlamentar, em suma, a ensaiar os primeiros passos, com o seu trivial cortejo de grandezas e misérias. Nada de muito exaltante para quem tinha acreditado na mudança prometida por esse outro mito que era a Revolução, uma revolução que, em bom rigor, nem sequer o tinha sido e se ficara por um golpe de estado que o povo aclamou às primeiras horas, mas que, a breve trecho, iria dar lugar ao alvoroço constante nos quartéis e ao risco de uma guerra civil que se viveu nos meses seguintes.

[12] «A Africanização», in *Os Militares e o Poder*, Arcádia, Lisboa 1975, pp. 139-149, cf. p. 149. Texto originalmente publicado no jornal *Expresso*, em 2-08-1975. O adjectivo «crítico» funciona, aqui como em quase todos os textos deste período, como uma espécie de *caveat* para demarcar o socialismo que o autor tem em mente das realidades que se conhecem sob a mesma designação. Já num outro texto, publicado três meses antes no mesmo jornal e significativamente intitulado «Socialismo crítico ou revolução», o autor evidenciava idêntica preocupação, a qual, longe de ser meramente retórica, traduzia a necessidade que sentia de contornar a inevitável ambiguidade. Por um lado, alertava para «um voluntarismo ideológico provinciano, entretido a sonhar com "originalidades" e "exemplaridades" de perfil nebuloso, com obsessivas vias de socialismo "à portuguesa", etc.». Por outro, lembrava, na página logo a seguir, «a necessidade concreta e urgente de definir para nós próprios e em termos nossos, o perfil plausível, não de um mítico socialismo português ou à portuguesa - como se se tratasse de uma receita de bacalhau ideológico – mas de um socialismo adequado à situação geopolítica, socioeconómica e etno-cultural que Portugal representa.» *Os Militares e o Poder*, cit. pp. 114-5.

[13] O célebre «Documento dos Nove», assinado pelo grupo de militares que haviam de triunfar a 25 de Novembro e divulgado duas semanas antes, ilustra bem os termos desse dilema, ao excluir claramente o socialismo de inspiração moscovita, mas não excluindo menos o liberalismo e o sistema capitalista em vigor nos EUA e na Europa Ocidental.

4. Sinfonia e *requiem* pela revolução

Os escritos políticos de Lourenço, por essa altura, espelham bem o desencanto, aqui e ali entrecortado pela indignação partilhada por quantos haviam sonhado um «socialismo outro», fosse qual fosse o modo como o adjetivavam. Atente-se, por exemplo, no tom em que, a 24 de novembro de 1977, deplora «os caminhos que há, os da social-democracia, versão marcelista, que é a única solução para uma Revolução traída por dentro por aqueles que nunca viram nada nela mais do que a ocasião para se tornarem os mafiosos de um poder para o qual não os qualificava nem a decisão, nem a competência, nem o senso autêntico do Estado»[14]. Mais explícito ainda, quase a fechar o capítulo que dá subtítulo ao livro, «Psicanálise Mítica do Destino Português», veja-se o contraponto que aí se desenrola entre utopia e mágoa: «Nos primeiros tempos, a imagem de uma Revolução límpida, acompanhada do fervor popular, impôs-se à Europa e ao mundo com uma tal fulgurância que sob ela pudemos esconder, ou transparecer e transfigurar a amputação histórica objectiva que representou para nós o fim do império colonial». No entanto, «faltou-nos imaginação. Calçámos as pantufas dos reformados da história. (…) É certo que não fazemos ondas e que, nesse sentido, uma vez mais, agora sob o modo do democratismo mais inodoro e insípido, somos, como dizia Marcello Caetano, um ''oásis de paz" ou, em termos lunares, um ''mar de tranquilidade"»[15].

De facto, o que então assomava no «ar do tempo» era, tão simplesmente, o novo normal. E o normal, por definição, apaga sempre as pegadas do que foi levantamento, golpe de estado ou revolução. Para quem, como Lourenço, havia acreditado numa solução a que se pudesse ainda chamar socialista, isto significava a rendição, senão mesmo o risco de um retorno ao passado. Daí o tom dos seus escritos da altura e a superação ensaiada na obra de 1978. Na realidade, *O Labirinto da Saudade* representou para a mitologia da revolução o que *Os Lusíadas,* na interpretação de Lourenço*,* haviam representado para a mitologia do Império: «Da nossa intrínseca e gloriosa ficção *Os Lusíadas* são a ficção. Da nossa sonâmbula e trágica grandeza de um dia de cinquenta anos, ferida e corroída pela morte próxima, o poema é o eco sumptuoso e triste (…) simultaneamente sinfonia e *requiem*»[16]. Nenhuma fórmula resumiria com maior exactidão do que esta mescla de sinfonia e *requiem* a nostalgia e, ao mesmo tempo, o desencanto que aflora em muitas páginas do *Labirinto*. Uma sinfonia em cujos acordes vibra ainda o êxtase do primeiro momento, aquele em que o derrube do Estado Novo configurou para muitos a rediviva alucinação de uma

[14] «Obrigado a Sá Carneiro», in *O Complexo de Marx, ou o Fim do Desafio Português,* Publicações Dom Quixote, Lisboa 1979, pp. 144-6, cf. p. 145. Texto originalmente publicado na revista *Opção*, nº 83, 24/11/1977.

[15] *O Labirinto da Saudade*, cit. pp. 67-8.

[16] Ibidem, p. 22.

'terra sem amos" e onde o mito da revolução se preservaria intacto, qual sarça ardente a crepitar no deserto. Mas, ao mesmo tempo, um *requiem*, um canto do cisne por essa mesma revolução que o mito ainda preserva, embora só como utopia, à mistura com a suspeita de que as paredes do labirinto se desdobram infinitamente, sem saída para nenhum exterior de onde o ser da nação se vislumbre na sua crua e nua identidade. Se, de facto, alguma esperança ainda emana das páginas deste livro, é - uma vez mais à semelhança de Camões - uma esperança sebastianista, corporizada agora na imagem - ainda e sempre por ver - de uma identidade que seria, alegadamente, a verdadeira. «Chegou o tempo», exclama o autor, quase a terminar o capítulo «Da Literatura como Interpretação de Portugal», num tom que faz irresistivelmente lembrar o «É a Hora!» com que Pessoa termina a *Mensagem*: «Chegou o tempo de existirmos e nos vermos tais como somos»[17] .

Mas… será que podemos ver-nos «tais como somos»? Será que a imagem que de nós fazemos enquanto povo pode alguma vez coincidir com uma realidade que não seja essa mesma que se produz na imaginação? A verdade é que a identidade nacional pertence à categoria dos mitos, e os mitos são da ordem do transcendental, isto é, das condições necessárias para que uma coisa se possa pensar. Sem um pressuposto dessa natureza, jamais o povo - um sujeito empiricamente plural, mas que jurídica e politicamente se toma como singular, e ao qual se imputam direitos e ações - seria sequer imaginável. Como escreveu John Searle, «a soma de um conjunto de ''eus conscientes", mesmo que se lhe acrescente um suplemento de crenças, nunca é um ''nós consciente"»[18]. Com efeito, além de não se materializarem empírica ou sociologicamente, os mitos são impossíveis de inscrever num tempo determinado. Por natureza, eles são sem começo, fundamento sem fundo, *abgrund*, como a mística renana se referia a Deus, ou, recorrendo ao génio pessoano e à sua evocação de Viriato, «luz que precede a madrugada». E da mesma forma que são sem começo, assim também se esvanecem num futuro indefinido. Certamente, nenhuma comunidade se pode imaginar sem a percepção por assim dizer alucinatória de um «nós» que se pressupõe como autor das ações e intenções assumidas pelo conjunto. A luta de uma nação pela independência, por exemplo, tal como uma constituição, uma simples norma jurídica, ou a própria revolução, fazem-se ou promulgam-se sempre em nome de um povo que se dá por pre-existente e de objectivos que se dizem comuns. O povo, aliás, não existe senão sob essa forma reflexa de um eu colectivo, que se constitui a si mesmo e que «está assente num passado que nunca foi e num futuro que nunca se tornará presente, ou seja, num passado e num futuro que escapam ao seu controlo», conforme lembra o jurista Hans Lindhal [19].

[17] Ibidem, p. 126.

[18] J. S. Searle, *The Construction of Social Reality*, Penguin Press, London 1996, p. 24..

[19] H. Lindhal, «Constituent Power and Reflexive Identity: Towards na Ontology of Collective Selhood», *in* M. Loughlin & N. Walker (eds), *The Paradox of Contitutionalism. Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford University Press, New York, 2008, pp. 9-24, cf. p.20.

Esta a razão por que o tempo da identidade nacional estará sempre por vir, e a sua imagem sempre por ver. Enquanto mito, ela é, para citar uma vez mais Fernando Pessoa, «o nada que é tudo»[20]. Ontologicamente, é um nada e, por isso mesmo, contra todas as suas versões identitárias, encontra-se infinitamente aberta à multiplicidade das interpretações, cada uma delas reclamando para si a sua exacta e exclusiva representação. Mas é um nada que é tudo, e se ela não for pressuposta, se não imaginarmos algo com que sucessivas gerações se identificam, tanto as diversas interpretações do comum, como o seu confronto, deixarão de fazer sentido. É este tudo-nada que encarna realmente o paradoxo e compromete o citado apelo de Lourenço a que, por uma vez, nos vejamos «tais como somos». Marca de um tempo vivido por uma geração que, ao romper do «dia inicial inteiro e limpo» do poema de Sophia, acordou eufórica para, daí a não muito tempo, ver esfumar-se a revolução com que muitos haviam sonhado, a utopia de um «mito realista» anunciada em *O Labirinto da Saudade* constitui, sem dúvida alguma, um final sublime para um texto a vários títulos fulgurante. Mas é também um final que, no próprio esplendor do seu carácter poético, põe a nu a sua impossibilidade de descer ao terreno da temporalidade, da contingência e do conflito, onde irremediavelmente os dados da política se jogam.

Referências bibliográficas

Barthes, R., *Mitologias*, trad. J. A. Seabra, Edições 70, Lisboa, s/d

França, J.-A., «A razão do ausente. Carta aberta a um mito chamado Eduardo Lourenço», *Prelo*, *Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda*. Maio -1984, nº especial dedicado a E. Lourenço

Lindhal, H., «Constituent Power and Reflexive Identity: Towards na Ontology of Collective Selhood», *in* M. Loughlin & N. Walker (eds), *The Paradox of Contitutionalism. Constituent Power and Constitutional Form*, Oxford University Press, New York, 2008

Lourenço, E., *O Complexo de Marx, ou o Fim do Desafio Português,* Publicações Dom Quixote, Lisboa 1979

— *O Labirinto da Saudade*, Publicações Dom Quixote, Lisboa,1978

— *Os Militares e o Poder*, Arcádia, Lisboa 1975

Mattoso, J., *Identidade Nacional,* Fundação Mário Soares, Lisboa 1998

Searle, J. S., *The Construction of Social Reality*, Penguin Press, London 1996 (1ª ed. The Free Press, New York, 1995).

Sepúlveda, P., «Introdução», *in* E. Lourenço, *Obras Completas*, IX. Coordenação, organização e notas de P. Sepúlveda. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2020

[20] «Ulisses», in *Mensagem*, II.

GUILHERME D'OLIVEIRA MARTINS

EDUARDO LOURENÇO – POESIA E FILOSOFIA

Eduardo Lourenço - Poetry and Philosophy
Abstract
Eduardo Lourenço thinks about Portugal as a will and as a plural community of destinies and values, putting myths and reason into dialogue and seeking to remove the curse of backwardness. The Portuguese enigma, in short, cannot be answered or found through any simplification – sometimes idealist, sometimes sentimentalist, sometimes materialist. And only heterodoxy allows us to understand this.
Keywords: Eduardo Lourenço, Portugal, Heterodoxy.

Resumo
Eduardo Lourenço pensa Portugal como vontade e como comunidade plural de destinos e valores, pondo em diálogo os mitos e a razão e procurando afastar a maldição do atraso. O enigma português, em suma, não pode ser respondido ou encontrado através de qualquer simplificação – ora idealista, ora sentimentalista, ora materialista. E só a heterodoxia permite entender isso.
Palavras-Chave: Eduardo Lourenço, Portugal, Heterodoxia.

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a4

«A saída dessa aldeia (S. Pedro de Rio Seco) foi a saída para o mundo exterior, a saída sem regresso». E a Guarda, primeiro destino, tornou-se como se fora Nova Iorque, o sinónimo do mundo – esse mundo que Thomas Mann representou na «Montanha Mágica» e que encontramos em Vergílio Ferreira. E essa adolescência vivida com naturalidade pôde assemelhar-se ao sublime. Afinal, «a interioridade é também um mito porque estávamos sempre no exterior de nós próprios» (1999). «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 e passional» (JL, 6.12.86). Tudo era verdade na aldeia, mesmo a mentira - «três mil anos de herança», desde o neolítico. «Nunca saí desta idade média onde todas as coisas, todas as vozes, todos os rostos eram naturais» (JL, 13.4.94).

Depois, vieram Lisboa e o Colégio Militar. Lisboa era o sítio ideal para acreditar que as caravelas continuavam a existir. E.L. fez dessa experiência singular um modo de olhar a vida. Como em tudo, tira a boa lição, define distâncias, e avança para a Universidade de Coimbra cheio das ilusões dos dezassete anos. Na biblioteca, encontra Nietzsche, prossegue com Kierkegaard, entusiasma-se com Hegel e estuda Husserl. Joaquim de Carvalho e Sílvio Lima tornam-se referências que o marcam pelas ideias, pela atitude, pelo sentido crítico. Eugénio de Andrade encontra-o e lembra-o com Carlos de Oliveira («foi o Carlos que me apresentou o Eduardo»). É o tempo do neo-realismo, que E. L., vindo de campo diferente, procura compreender, ressalvando a distância crítica. Há, no entanto, manifesta ambiguidade em quem se preocupa com a descoberta dos outros. O episódio da passagem da «Vértice» para o grupo neo-realista é ilustrativa da candura, e da confiança pessoal genuína em Carlos de Oliveira e Rui Feijó. E, nessa demarcação de território, «Heterodoxia» surge como algo de natural. «Um domínio, um território. Que me pusesse fora dos campos delimitados por qualquer ortodoxia, de qualquer género que fosse» (Expresso, 16.1.88). Vitorino Nemésio dirá tratar-se de um livro «juvenil e ardente, concatenado com saber e amor da exatidão, e escrito com um nervo e uma elegância que farão inveja a muitos prosadores brevetados» (Diário Popular, 28.6.50). As reações foram contraditórias – houve quem lesse com entusiasmo e quem julgasse tratar-se de uma traição (mesmo sem profissão de fé anterior)… Hoje admiramo-nos pela clarividência, que o curso histórico confirmaria. Em 1953 sai de Portugal. Mas recusa a condição de exilado. É apenas emigrado. «Como é que um homem nascido em S. Pedro de Rio Seco pode ser outra coisa que não português?» (JL, 6.12.86).

Eduardo Lourenço não aceita o epíteto de estrangeirado - «Não, não aceito. Fico furioso. Fico desesperado». De facto o seu método é o de olhar de dentro, mesmo estando de fora. «Exílio verdadeiro, o autor destas reflexões só o conheceu no interior do seu país» (dirá no «Labirinto»). Paris, Hamburgo, Heidelberg, Montpellier, Salvador da Bahia. «Gostei muito de estar na Alemanha. Sobretudo em Heidelberg. Mais tarde arrependi-me de não ter aí ficado…» (Expresso, 23.9.95).

Depois, Grenoble, Nice, Vence. Mas E. L. continua atentíssimo ao que se passa em Portugal. São fundamentais os seus textos em «O Tempo e o Modo». Sentem-se, sobretudo depois de 1958, de 1961 e de 1968, os sinais da transição, lenta e com sintomas contraditórios.

«O fascismo existiu e com uma perfeição quase absoluta. Mas não existiu nunca como a maioria da oposição democrática o pensou antes do 25 de Abril, e a ela continua a referir-se uma parte da classe política triunfante, simplificando-o com a espécie de violência infantil que se reserva aos papões que deixaram de meter medo». Eduardo Lourenço procura compreender Portugal nesse momento crucial de 1974, em que a liberdade chega com o fim do império. Escreve não para recuperar o país, que não perdeu, mas para o «pensar» com a mesma paixão e sangue-frio intelectual com que pensava quando «teve a felicidade melancólica de viver nele como prisioneiro de alma». Em «O Labirinto da Saudade», publicado na revista «Raiz e Utopia», depois de concluir que a imagem ideal de nós mesmos era desadequada da realidade, diz ser chegada «a hora de fugir para dentro de casa, de nos barricarmos dentro dela, de construir com constância o país habitável de todos, sem esperar de um eterno lá-fora ou lá-longe a solução que, como no apólogo célebre, está enterrada no nosso exíguo quintal. Não estamos sós no mundo, nunca o estivemos». A conversão cultural necessária passa sempre por um olhar crítico sobre o que somos e fazemos. E é esse olhar crítico que nos conduz naturalmente aos fatores democráticos e ao humanismo universalista de Jaime Cortesão. E podemos ler a uma luz nova "A Viagem a Portugal" de José Saramago, numa continuidade ibérica, tão bem entendida na memória de Miguel de Unamuno em Salamanca. Como todo o Ocidente tornámo-nos Todo o Mundo e Ninguém. E hoje, em tempo de crise, Portugal, Europa, mundo obrigam a repensar o destino como vontade, seguindo a lição perene de Antero e dos seus…

Se tenho falado da célebre geração de 70 é porque Eduardo Lourenço tem no seu código genético de pensador a marca fundamental de uma síntese fantástica que liga o grito dos jovens de Coimbra e do Casino Lisbonense ao impulso futurista do Orpheu, menos no imediato do que no largo prazo, de quem procurou ligar a razão e o mito, o idealismo e o sentimento trágico da vida. E, hoje, acordados à força pela crise, percebemos que esses impulsos que clamam «Indignai-vos!» podem ser úteis.

Eduardo Lourenço tem empunhado o estandarte europeu, sem demasiadas ilusões: «A cada um sua utopia. Utopia por utopia, como europeu desiludido mas não suicida, prefiro ainda a de uma Europa apostada em existir segundo o voto dos que há meio século a sonhavam, não como uma continuidade óbvia de um passado "europeu" sem identidade, mas como uma aposta numa Europa, empírica e voluntariosamente construída pelas "várias europas" que são cada uma das suas nações». Goethe disse-o um dia, e não devemos esquecê-lo. Não é uma pseudo-América de segunda ordem que está em causa, mas uma saída que exige compromisso e ação.

Lourenço pensa Portugal, na senda de Herculano, como vontade e como

comunidade plural de destinos e valores, pondo em diálogo os mitos e a razão e procurando afastar a maldição do atraso. O enigma português, em suma, não pode ser respondido ou encontrado através de qualquer simplificação – ora idealista, ora sentimentalista, ora materialista. E só a heterodoxia permite entender o nosso *melting – pot*, indo ao encontro da miscigenação, ligando a razão e a emoção, percebendo a alternância cíclica do otimismo e do pessimismo. É a «maravilhosa imperfeição» que o pensador cultiva, ligando-a à complexidade e à diversidade.

Com um dom de usar as palavras para melhor as adequar ao mundo da vida, o ensaísta não esconde que a essência do género que cultiva, tem a ver com a confissão na primeira pessoa do singular. «Nisso quem está a menos, somos nós, e a vida tão excessivamente a mais que só a conhecemos por nossa nos intervalos em que a temos como se de outro fosse. Só os outros nos tiram retratos e só a coleção aleatória destas vistas ocasionais dos outros sobre nós ocasionalmente arquivadas, se isso valesse a pena, para termos mais tarde e acabada a vida que não nos tem, seria então um "auto-retrato"». Em tempos, um grafólogo identificou na escrita do ensaísta «uma excessiva necessidade de outros», e o próprio, paradoxalmente, comparou-se a Judas que precisava desesperadamente de Jesus Cristo.

A obra lourenciana procura sempre pôr-se no outro lado, assumindo individualmente a missão, que aprendeu de Montaigne, de partir do eu, do incómodo eu, para o outro. Um heterodoxo lúcido é quem procura mais luz, para poder perceber as diferenças, as particularidades e a universalidade do ser. E assim estamos perante um cultor de paradoxos, como Chesterton. ciente de que a cultura se enriquece pela capacidade de ver o mundo do avesso e de olhar para além das aparências. «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 essa vertiginosa musa, possamos imputar tão extraordinária façanha».

ROBERTO VECCHI[1]

A ESTRATÉGIA DO AVESSO: AS RELAÇÕES DE DEBILIDADE E FORÇA NO PENSAMENTO DE EDUARDO LOURENÇO

The Strategy of the Reverse: Relationships of Weakness and Force in Eduardo Lourenço's Thought

Abstract

Eduardo Lourenço's theoretical gestures are discreet, but radical. If we consider some of the most obsessive critical constructions in his work, such as the concept of community - which he expands to Europe and also, by an active analogy, to Portugal or other problematic subjects - a reflection emerges on the de-empowerment of the concept of force, precursor to a broad international discussion. Eduardo Lourenço's thinking in this sense, in the case of the community considered, is part of a vast debate on the deconstruction of power that is very close to the thinking of contemporary philosophers involved in an indirect dialogue, in particular Giorgio Agamben and Jacques Derrida. This develops, albeit indirectly, Saint Paul's idea that power is realized in weakness, which returns particularly in Walter Benajmin's thesis n.2 of "On the concept of history". The idea of a constituent im-power as a force that disrupts structures thus leads to an approximation of the community imperfection, shaped by Eduardo Lourenço weak

[1] Università di Bologna. Orcid Id: 0000-0001-5982-0810; Ciência Id: 9317-7B17-712D; email: roberto.vecchi@unibo.it

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a5

and sublime, that deconstitutes the most rigid configurations of power and finds its exemplary case study in the complexity of Portugal.
Keywords: Weak force, Portugal and Europe, Community, Counter-sovereignty, Mythology

Resumo
Os gestos teóricos de Eduardo Lourenço são discretos, mas radicais. Se considerarmos algumas das construções críticas mais obsessivas da sua obra como por exemplo o conceito de comunidade - que amplia depois a Europa e também, por uma analogia ativa, a Portugal ou a outros conjuntos problemáticos - emerge uma reflexão sobre a despontecialização do conceito de força precursora de uma ampla discussão a vir. O pensamento de Eduardo Lourenço neste sentido, pelo caso da comunidade considerado, inscreve-se num vasto debate sobre a desconstrução do poder que se aproxima muito do pensamento de filósofos contemporâneos implicados num diálogo indireto, em particular Giorgio Agamben e Jacques Derrida. Este desenvolve, ainda que indiretamente, a máxima de São Paulo de que a potência se realiza na debilidade, o que retorna em particular em Walter Benjamin na tese 2 de *Sobre o conceito de história*. A ideia de um im-poder constituinte como força que desestrutura leva assim a uma aproximação da imperfeição comunitária, débil e sublime de Eduardo Lourenço que desconstitui as configurações mais engessadas do poder e encontra, na complexidade de Portugal, o seu caso de estudo exemplar.
Palavras chave: Força débil, Portugal e Europa, Comunidade, Contra-soberania, Mitologia.

Um ensaio famoso de Simone Weil , «L'Iliade ou le poème de la force», de 1940, mostra um aspeto menos visível da crítica também literária (e do pensamento crítico, por sua vez): a força permite reconfigurar o sentido de uma obra como o poema homérico. Além de inovar o papel da leitura que se tornaria assim um sismógrafo das relações de força a que ninguém se subtrai, inclusive pelo contexto perturbado em que ocorre o exercício da crítica (em pleno conflito bélico).

Para Weil , na reflexão sobre a força há uma conjugação entre a tragédia ática, a epopeia e o Evangelho (obras todas inscritas no «espírito da Grécia»[2]) porque mostram a força na «sua fria dureza» mas também «os efeitos funestos a que não foge quem a usa ou quem sofre». E o pensamento da justiça «mais de um ser ferido da degradação do destino, é oferecido à admiração»[3].

Ao recuperar estas considerações neste texto radical e inovador e, em certos pontos, também enigmáticos, adianto que, a meu ver, o ensaismo de Eduardo

[2] S. Weil, «L'Iliade poema della forza» em *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, p.38.
[3] Ibid.

Lourenço (para usar um nome singular e cumulativo dum conjunto que mais heterogéneo e caótico não poderia ser, por opção constitutiva) baseia-se sobre uma permanente interrogação do Professor em torno das relações de força com a inclinação a privilegiar idealmente o lado mais frágil, mais esvaziado e precário destas relações.

Um exemplo macroscópico desta atitude crítica (que se desenvolve em torno de variados objetos, não casuais mas atentamente eleitos) inscreve-se numa das travessmestra na configuração do ensaio dorsal do *Labirinto da saudade*, «A psicanálise mítica do destino português», quando articula a ideia crucial do «irrealismo» português através da dualidade consagrada da «fragilidade ôntica» (como a geográfica, como Portugal orla da Europa e não só) e a «força ontológico-identitária» pelo papel providencialista do passado[4].

É uma definição pela força que plenamente inscreve Lourenço num debate muito amplo sobre a condição contemporânea da articulação da força, em partícula sobre o papel crucial desempenhado pela força débil, a força sem poder, que se carateriza por uma atenuação, um esvaziamento, uma força que tal resta mas (im)potente, quase um oximoro do contemporâneo, sobretudo uma ferramenta eficaz para repensar na soberania e no poder.

Lourenço entra no debate sempre lateralmente. Mas instala-se dentro da constelação, que assume a debilidade como uma potência paradoxal de um poder impotente e efetivo.

É de fato muito difícil que o pensamento do Professor adira a uma genealogia construída e proponha variações sempre dentro de um horizonte convencionado. Eduardo Lourenço capta os debates e os problemas e depois os desenvolve a partir de um caminho próprio e singular.

Para apreciar as tangências do pensamento de Eduardo Lourenço portanto, é sempre oportuno articular uma dupla genealogia e ver como elas se aproximam e afastam ou como Lourenço depois, com uma liberdade crítica ilimitada e incondicionada, articula as mesmas questões dentro de um quadro próprio (e muito português, diga-se de imediato).

O texto matricial do uso recursivo da força débil no pensamento crítico contemporâneo tem um centro irradiador famoso: a tese 2 de *Sobre o conceito de história* de Walter Benjamin. Um filósofo, diga-se de passagem, que tem um comum notável com Eduardo Lourenço, desde a morfologia fragmentária até partes constitutivas do pensamento. Cito aqui o ponto focal da tese benjaminiana, na tradução de Sérgio Rouanet:

> O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. (…) Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações

[4] E. Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, 5ª ed.Dom Quixote, Lisboa 1992, p.155.

> precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma *frágil* força messiânica [eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben] para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso[5].

Sobre as fontes musaicas de Benjamin da frase em questão, podem-se formular mais hipóteses, ou seja, é impossível imputá-la a uma origem única. Terá a ver com o contexto paulino-cristão da *kénosis*, do esvaziamento de Deus na encarnação cristã ou da tradição da cabala lurianica, em particular do que se chama *Tzim Tzum*, a correspondente contração da luz divina na base da criação do universo. Doutrinas que influenciaram muito o pensamento secularizado do messianismo.

Também Giorgio Agamben, nas conclusões de *O tempo que resta*, dedicado às conexões profundas entre os pensamentos de Paulo de Tarso e Walter Benjamin, formula uma interpretação a partir em particular do fato que o adjetivo «débil» (*schwache*) no manuscrito de Benjamin é datilografado de modo espaçado, modalidade tipográfica vicária do itálico e que, sempre de acordo com o filósofo, remete para a leitura «palinséstica da citação»[6]. E a citação em jogo seria aquela famosa do passo da segunda Epístola de São Paulo aos Coríntios (12, 9-10) em que se afirma «Quando estou débil, então sou forte ('dyantós')», que corresponde ao texto da tradução neotestamentária que Lutero faz da Epístola paulina (onde constam ambos os termos, *Schwache* e *Kraft*) e que Benjamin mostra conhecer muito bem[7].

É importante assinalar que «débil» se carrega de uma conotação inversa, de força associada ao contexto messiânico que emprenha a subversiva visão da história benjaminiana.

Jacques Derrida, numa crítica frontal aos conceitos de soberania ligada à biopolitica elaborada por Giorgio Agamben, recorre à figura de Benjamin da «força sem poder». Em particular, nas duas palestras sobre a universidade, «Incondicionalidade ou soberania» (proferida em Atenas em 1999) e «A universidade sem condição» (apresentada em Stanford em 1998[8]), Derrida elabora uma visão onde os dois elementos, de incondicionalidade e soberania, são indissociáveis mas ao mesmo tempo exigem uma distinção uma da outra[9], o que possibilita a desmontagem do

[5] W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti (eds.) Einaudi, Torino 1997, p.22 (texto cotejado com W. Benjamin, *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política*, *Ensaios sobre literatura e história da cultura*, Brasiliense, São Paulo 1987, p.223).

[6] G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri Torino 2000. p.129.

[7] Ibid.

[8] J. Derrida, *Incondizionalità o sovranità. L'Università alle frontiere della Europa*, Mimesis, Milano 2008 e Idem, Rovatti P.A. *L'università senza condizione*. Raffaello Cortina, Milano 2001.

[9] S. Regazzoni, *Biopolitica e democrazia*, Il melangolo, Genova 2012, p.55.

dispositivo da soberania.

A «universidade moderna» é aquela onde a liberdade incondicional, de pensamento, das ideias, de uma incondicionalidade hiperbólica e impossível, se pode realizar sem soberania, questionando os fantasmas dos Estado-Nacionalismos. Uma incondicionalidade que expõe uma debilidade e uma vulnerabilidade e faz emergir a impotência da universidade, a sua fragilidade perante o poder. No entanto, como acrescenta Derrida: «Sem poder não significa sem força. (…) A afirmação de que falo resta um princípio de resistência ou de dissidência: sem poder mas sem debilidade. Sem poder mas não sem força, fosse também uma certa força na debilidade»[10].

A soberania assume assim uma forma «absoluta e hiperbólica, ao limite impossível»[11], o que faz considerar que o pensamento de São Paulo («a potência se realiza na debilidade»), mesmo que ausente de modo direto no texto, aja na construção desta reformulação de uma outra ideia de soberania, coerentemente com os últimos trabalhos do filósofo francês.

Isto permite depreender o sentido da força sem poder, vulnerável, de uma certa força na debilidade: será noutros contextos críticos, em obras como *Espetros de Marx* e *Marx & Sons*, onde Derrida cria, pela diferença e não a identidade, uma reflexão entre a débil força messiânica benjaminiana e a ideia de um «messiânico sem messianismo»[12].

Interessante notar que a análise de «incondicionalidade ou soberania» leva a identificar a universidade como o lugar chamado, a partir da debilidade, a preparar uma nova «responsabilidade política» dentro e fora da Europa e não «retirar-se atrás das fronteiras seguras de um campo, de um campus inofensivo»[13].

Poderíamos acrescentar que, apesar de todas as dissidências e diversidades, outros pensamentos também, como o caso de Agamben, ao encerrar o ciclo do «Homo sacer» com *L'uso dei corpi* (2014), ele identifica numa força ou potência de destituição («forza destituente», do termo duplo *Gewalt* de Benjamin) próxima da inoperância, uma das figuras sintéticas de um vasto percurso crítico sobre a soberania[14] (próxima, mas também ao mesmo tempo divergente e até em conflito com os pensamentos de Derrida e Laclau).

Este quadro preliminar, parcial e só esboçado, serve para entendermos melhor alguns movimentos menos vistosos, mas decisivos, do pensamento de Eduardo Lourenço como um pensamento da força da debilidade que mina na base uma visão do poder e de soberania convencionais e homogéneos.

Este aspeto é sensível em vários âmbitos (e creio que poderia proporcionar

[10] Derrida, *Incondizionalità o sovranità*, op.cit., p.44.
[11] Regazzoni, *Biopolitica e democrazia*, op.cit., p.58.
[12] Regazzoni, *Biopolitica e democrazia*, op.cit, p.61.
[13] Derrida, *Incondizionalità o sovranità*, op.cit., p.44.
[14] G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p 333.

um corte horizontal da sua obra) mas é particularmente visível quando Eduardo Lourenço trata de um tema bastante pervasivo na sua inexaurível interrogação crítica, heterodoxa e transdisciplinar: o tema da comunidade. É um tema ao mesmo tempo arqueológico e ontológico da obra do Professor dentro de uma vasta variabilidade temática.

Ao mesmo tempo, trata-se de um objeto, a comunidade, que mostra bem o *modus operandi* de Eduardo Lourenço que não é linear, mas de modo aparentemente assistemático avança e recua por acumulação.

Em 1949, a *Heterodoxia*, livro predominantemente filosófico e ligado à experiência da Universidade e do convívio com o Prof. Joaquim de Carvalho, é uma obra que pelo contrário funciona como um manifesto de ação intelectual de longo prazo. Por um lado, porque define um dos pilares da sua obra como um todo e de longa duração, a heterodoxia, por outro porque o primeiro ensaio, de uma ilimitada série, é «Europa ou o diálogo que nos falta». Ensaio importante, não só porque tece uma relação constitutiva entre a Europa e a outra comunidade implicada e naquele tempo dominada, Portugal, mas também porque coloca no centro um elemento constitutivo do comum laurenciano que é a figura do diálogo (com que realizará por exemplo algumas análises profundas sobre a ideia, também constitutiva, de impensado referido ao não diálogo de Salazar com o País e as gerações ilustradas de Portugal).

É curioso, à luz das conferências de Derrida sobre a universidade, que a incondicionalidade de pensamento, a liberdade de ideias é o fundamento de uma Europa que naquele tempo era longínqua e estranha: «a primeira e fundamental das exigências do espírito europeu é a liberdade. Fundamento concreto da possibilidade de actos humanos valiosos, a liberdade é a própria forma da existência humana quando pode dispor conscientemente dela mesma»[15]. Também acrescenta neste ensaio que prenuncia a voz madura a vir de um outro elemento seminal: o papel da literatura que «será tanto mais livre quanto mais literatura» (*Ivi*: 29) na construção do comunitário.

Já neste ensaio, há uma configuração de uma incondicionalidade (de pensamento, de representação de espaço comum) que pelo lado da fragilidade põe em crise a soberania da dominação e do poder.

A comunidade é um objeto que se carateriza não só pela sua possibilidade ou não de se identificar, mas também pela sua possibilidade de interrogar de maneira inter-geracional passados opacos. É o caso de uma comunidade da memória, por assim dizer, mas caraterizada por um diálogo perturbador: a comunidade Luso-Brasileira. O ensaio de 1959, «O mito da comunidade Luso-Brasileira», ou seja, do tempo em que Lourenço na Bahia, como professor de filosofia, mostra como a

[15] E. Lourenço, *Heterodoxias*, João Tiago Pedroso Lima ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, p.27 (Obras completas).

comunidade existe mas em virtude da sua natureza mítica. E é um mito de emanação portuguesa e «o mal do mito da Comunidade Luso-Brasileira é o de ser em si um mito frágil, o revestimento de uma nostalgia e não a promoção de uma realidade superabundante»[16]. Deste mito friável, descende também uma consideração mais ampla sobre a comunidade «o conceito de Comunidade [maiúsculo no original] pode ser evocado justamente como um conceito mediador, como ideia directiva visando uma unidade que se sabe inexistente mas que não é absurdo desejar que se estabeleça»[17], ou seja, não é mas esta uma impossibilidade absoluta porque se pode efetivar num horizonte próximo.

Tratar a comunidade como antes de tudo mitologia possibilita uma subtração a uma esfera de poder reinscrevendo-a como uma débil e sobrevivente impotência, de algo que problematicamente toma força.

O quiasmo figural de Portugal e Europa - fragilidade e força, atravessa em particular os ensaios dedicados a Europa, nos complexos trânsitos da história recente. E as analogias entre Portugal e Europa passam pelas debilidades, pelo lado da vulnerabilidade. Um enfraquecimento que se tornou ontológico, apesar das narrativas que subvertem retórica e irrealisticamente esta condição de gracilidade.

Num texto como «A Europa no imaginário português», do volume *A Europa desencantada. Para uma mitologia europeia*, naquilo que é chamado do «não pensado da nossa aventura europeia»[18] o que se delineia é o perfil paradigmático da Geração de 70 e não só, que o que «verdadeiramente descobrem nela [na Europa], por ausência e por contraste, é, ainda e sempre, Portugal»[19]: uma sinergia que se estrutura por subtração, por enfraquecimento, não por excesso ou por forças. A comunidade, em particular a Europa, na sua singular coincidência com Portugal, ou seja, não aquela da vertente hegemónica, mostra uma incondicionalidade que mesmo sem força impõe repensar no fundo uma soberania que se conecta não pelo ângulo da força mas pelo seu avesso, da fraqueza, da gracilidade.

Um ensaio que ajuda a entender esta desmontagem que Lourenço configura não a partir unicamente de um pensamento crítico mas bem mais com as ferramentas de uma crítica histórica e sobretudo cultural, é aquele que encerra o volume, *A Europa desencantada*, «Da identidade europeia como labirinto», que já a partir do título prefigura um amplo lastro comum, entre Europa e Portugal, na figura do labirinto. A Europa desenhada é um sujeito de liberdade não condicionada nem condicionável mas que se assume pela sua escassa consistência, pela sua natureza predominantemente idealista. Nas palavras do Professor, «Culturalmente, a Europa e

[16] E. Lourenço, *Tempo brasileiro: fascínio e miragem*, Maria de Lourdes Soares ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian 2018, p. 250 (Obras completas).

[17] Lourenço, *Heterodoxias*, op.cit., p.253.

[18] E. Lourenço, *A Europa desencantada. Para uma mitologia europeia*, 2ª edição, Gradiva, Lisboa 2005, p.114.

[19] Ibid. p.106

uma constelação imaginária (…) A ficção-Europa precede a sua incarnação, a essência (virtual) a sua existência»[20] e mais ainda «a Europa, salvo como expressão geográfica, não existe como configuração histórica suscetível de qualquer significado *identitário*. Pelo menos para europeus. A não ser que víssemos nessa *oscilação identitárias* - ou melhor ainda na pluralidade de *identidades*- marca própria do fenômeno europeu, ou se se quiser, da excepção europeia»[21].

A Europa assume assim, pela sua permeabilidade Portugal também, um «destino» contrário àquele de uma construção identitária que tornaria a Europa uma "quase" nação. Melhor assumi-la a partir das multíplices diversidades que impedem a sua constituição e representação unitária, fora de um «europeísmo mítico», uma mitologia europeia. Mas esta fragilidade que pode torná-la subalterna a outras soberanias, se destaca pela sua debilidade exposta, pela sua força utópica e sem poder, pela sua poderosa impotência, ou nas palavras sempre de Lourenço pelo «triunfo da sua sublime não- identidade sobre os fantasmas da sua alucinada identidade»[22].

Emersão de um esplendor pelo avesso que encontraremos noutros conjuntos comunitários como aquele da CPLP, da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, que deveria não se prender nas dobras de um espírito comunitário suspeito pelas nódoas do passado imperial enquanto, como se diz, «hoje o que importa pensar é o discurso da sua imperfeição, o projeto de uma comunidade não só a construir, mas a desenvolver e, antes de tudo, na medida em que isso interesse aos que connosco partilham uso da língua portuguesa, a defender»[23].

A Europa assim pensada e imaginada é próxima da universidade em que pensa Derrida para lançar uma utopia capaz de gerar um novo pensamento não só crítico mas também político contra os niquilismos que alguns encontram no fundo de todas as soberanias.

É uma poética da força aquela que ao longo de décadas e de muitas desmontagens de poderes consegue esboçar. Como na poesia, o pensamento de Eduardo Lourenço, pelas palavras, re-equaliza pesos e medidas, as partes com o todo, os fragmentos com o projeto. E através dessa humilde e incondicional força sem poder, o Eduardo Lourenço do diário inacabado e autoreflexivo, «A casa perdida», redigido nalguns fragmentos no Brasil, em Dezembro de 1958, numa irredutível distância de qualquer pertença ou casa, pode observar, na sombra - como Benjamin- de Paul Klee: «As certezas passam, os sonhos ficam. São o desenho da nossa contínua consumpção. Pelas certezas acompanhamos a ruína do mundo. Pelos sonhos construímos as moradas imprevistas. Soube isso olhando Klee»[24].

[20] Ibid., p.234.
[21] Ibid., p.235.
[22] Ibid., p.240.
[23] E. Lourenço, *A nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da Lusofonia*, Lisboa Gradiva, 1999, p.180.
[24] Lourenço, *Tempo brasileiro.* op.cit., p.465.

Referências bibliográficas

Agamben, G., *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

— *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*. Neri Pozza, Vicenza 2014.

Benjamin, W., *Sul concetto di storia*, Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti (eds.), Einaudi, Torino 1997.

— *Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*, Brasiliense, São Paulo 1987.

Derrida, J., *Incondizionalità o sovranità. L'Università alle frontiere della Europa*, Mimesis, Milano 2008.

Derrida, J. – Rovatti P.A., *L'università senza condizione*, Raffaello Cortina, Milano 2001.

Lourenço, E. *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*, 5ª ed. Lisboa, Dom Quixote, Lisboa 1992.

— *A nau de Ícaro seguido de Imagem e miragem da Lusofonia*, Gradiva, Lisboa 1999.

— *A Europa desencantada. Para uma mitologia europeia*. 2ª edição, Gradiva, Lisboa 2005

— *Heterodoxias*, João Tiago Pedroso Lima (ed.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011 (Obras completas).

— *Tempo brasileiro: fascínio e miragem*, Maria de Lourdes Soares ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018 (Obras completas)

Regazzoni, S., *Derrida. Biopolitica e democrazia*, Il melangolo Genova, 2012.

Weil , S., «L'Iliade poema della forza» em *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Torino 1967, pp.11-41.

COMUNICAÇÕES

BRUNO RIBEIRO BRÉ[1]

SENSIBILIDADE E POLÍTICA: UM OLHAR POÉTICO A TUDO ATENTO

Sensibility and Politics: a poetic look attentive to everything

Abstract

The following paper seeks to better understand how the military dimension articulates with the civil dimension in the social and political scenario of Portuguese democratic society. Fifty years after the transition to a representative democratic system, we consider that the deliberation on the apparent epistemic and teleological obstacle that the armed forces can personify, constitutes a fundamental element for understanding the interactions between the military and power in democracy.

Keywords: Sensibility; Politics; Military; Balance; Power.

Resumo

O presente artigo procura compreender melhor o modo como as dimensões militar e civil se articulam no panorama social e político da sociedade democrática portuguesa. Cinquenta anos volvidos da transição para um sistema democrático representativo, consideramos que a reflexão em torno do aparente obstáculo epistémico e teleológico que as forças armadas

[1] Investigador doutorando – Instituto de Filosofia da Universidade do Porto – FIL/00502. Bolseiro da FCT. Email: brunoivoribeiro@gmail.com.

podem configurar, se constitui como um elemento fundamental para a compreensão das interações entre os militares e o poder em democracia.
Palavras-chave: Sensibilidade; Política; Militares; Equilíbrio; Poder.

Introdução

Não se pense que a antiga questão de um poder fático de expressão militar e da sua coexistência difícil e sempre actual com o poder propriamente civil desapareceu ou é um reflexo atrasado da antiga querela.[2]

O modo como a instituição militar e a sociedade civil se encontram politicamente articuladas, constitui-se como um fator de ponderação histórico-político-filosófico. Sob esta premissa, e tomando o Professor Eduardo Lourenço como nosso companheiro de jornada, propomo-nos refletir sobre o papel que as forças armadas podem desempenhar nas sociedades democráticas contemporâneas, de modo a identificar alguns esteios fundamentais sobre os quais pode assentar uma vivência democrática plena[3].

No sentido de prevenir que «(…) não seja do céu armado que nos caia a solução providencial de resolver por nós todos e positivamente, como no tempo das flores, hoje naturalmente fanadas, a depressão histórica em que momentaneamente nos encontramos como portugueses e como europeus.»[4], consideramos que a argumentação plural e fundamentada contribui decisivamente para a revalorização da democracia. Aliás, a democracia precisa do debate contínuo e consistente dos argumentos mobilizados para através deles se poder consolidar e revitalizar politicamente. De outro modo, a democracia propenderá, tensional e tangencialmente, para a sua própria obnubilação.

O obstáculo teleológico que as Forças Armadas podem personificar nas sociedades democráticas contemporâneas, propende, como veremos, para a sua reconvocação como último argumento de razão para garantir alguma segurança política. Concomitantemente, a associação entre as forças armadas e o exercício do poder político, preconiza o receio de ver ressurgir um passado emudecido por névoas de antanho. Pelo que, ao longo desta nossa investigação, propor-nos-emos a refletir sobre o modo como as relações de poder são perspetivadas na relação entre o corpo

[2] E. Lourenço, *Os Militares e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, Gradiva, Lisboa 2013, p. 133. Os textos do autor são citados sem alterações.

[3] «A Democracia não é esse regime óbvio, fácil, pai de facilidades, que os ingénuos ou excessivamente sabidos defensores nos querem inculcar. Por definição, é o mais, difícil e imperfeito dos regimes políticos uma vez que a perfeição para que tende não tem um fim assinalável.» E. Lourenço, *O Fascismo Nunca Existiu*, Gradiva, Lisboa 2022, 62.

[4] E. Lourenço, *Os Militares e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, *op. cit*, p. 146.

civil e a instituição militar, bem como a analisar o princípio de justificação evocado para legitimar o apelo aos militares face à falência de uma vivência democrática plena.

Através do estabelecimento de pontes com dois autores fundamentais para a cartografia das relações estabelecidas entre os militares e o poder, consideramos que esta reflexão contribui para o debate em torno do papel que as forças armadas podem assumir na sociedade democrática contemporânea, visto que a possibilidade de capitalização dos propósitos militares mobilizados para pressupostos pretensamente democráticos, porém, pouco claros, preconizam o risco de deflação das democracias representativas.

Das vésperas outonais ao sonho primaveril

> *A vitória do 25 de Abril não foi a do poder militar sobre o civil, mas a de um contrapoder militar apoiado numa potencial legitimidade civil sobre um poder civil ilegitimado pelo apoio abusivo do único ou quase exclusivo poder militar.* Se não se fizer um acordo sobre este ponto crucial, tanto da parte dos partidos como dos actores militares da Revolução, o nosso horizonte político ficará envenenado na origem e nenhuma esperança realmente democrática será possível.[5]

A delicada relação estabelecida entre os militares e o poder ordena-se segundo o movimento de duas grandezas vetoriais, a saber: o espaço público e o tempo político. O espaço público é determinado pela modalidade das forças de poder mobilizadas no seio do *corpus* social e político, o que preconiza, desde logo, uma consequente reconfiguração das poliédricas dimensões constitutivas deste. O tempo político é ordenado pelos movimentos sociais e políticos efetivos, cujo desenvolvimento gradual ensancha as transformações que, paulatinamente, vão ganhando destaque no espaço público. Ambos delineiam variáveis múltiplas que se interpenetram mutuamente. Ambos se conjugam e se dissolvem em função dos fenómenos políticos constatados e emergentes. Porém, ambos se estruturam em função de um problema epistemológico que lhes é comum, a saber, qual a natureza e a função que as forças armadas devem desempenhar numa sociedade democrática liberal hodierna. E se é certo que a subalternidade não é resposta, também é certo que o desprestígio não permitirá colher bons frutos.

Neste sentido, consideramos que o destaque que a instituição militar arrecadou com o alvor da modernidade, preconiza um momento de charneira nuclear para o seu reconhecimento como um organismo incontornável na ponderação das forças de poder e nas relações diplomáticas.

O que salienta a importância de refletir acerca das implicações inerentes ao

[5] E. Lourenço, *Os* Militares *e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, Gradiva, Lisboa 2013, p. 68.

exercício de afirmação político-social da instituição militar no seio das sociedades democráticas contemporâneas, sob pena de que, como nos diz o Professor Eduardo Lourenço, o desinteresse possa obstaculizar a cabal compreensão dos liames políticos das democracias representativas[6].

À luz do pensamento lourenciano, a instituição militar pode ser perspetivada, simultaneamente, como pedra de fecho e como pedra de tropeço do Regime. De facto, as Forças Armadas que contribuíram para o cerrar das fileiras do Portugal normalizado pelo Estado Novo, foram também responsáveis pelo golpe de Estado que conduziu à Revolução do 25 de Abril de 1974, fazendo com que os cravos despontassem da catalepsia iniciática em que Portugal tinha sido subrmergido no pós 1933. Porém, dessa madrugada em flor ecoam, hoje, um determinado conjunto de revanchismos próprios de um encerrar de ciclo. Revanchismos, esses, que por vezes se socorrem de fenómenos políticos emergentes como é o caso do populismo, mas que não se limitam a esses para se poderem afirmar. E tomando como premissa o desejo de "reordenamento das coisas", desejam ver adestrada a "coisa pública", sem, contudo, explicarem transparentemente qual o seu posicionamento político-ideológico.

> Ordem e disciplina, não representam, como os ingénuos supõem, nem gosto, nem tentação de *mandar*, de ser fonte real de decisão política, mas exactamente o contrário. O gosto, a fatalidade, o trágico autêntico do Poder, que é o mesmo da História, são o lote do político e não do militar enquanto tal.[7]

De acordo com o pensamento de Samuel Huntington, e indo ao encontro do Professor Eduardo Lourenço, a obediência configura-se como estro magistral da instituição militar, não o Poder enquanto tal[8]. Pelo que, a débil relação estabelecida entre os militares e o Poder configura, desde logo, um problema de natureza

[6] «A maioria dos intelectuais, mesmo através do seu desinteresse, tem consciência da espécie de *obstáculo* que representa a atitude e a presença das Forças Armadas na clarificação da situação política nacional. Mas não só não ligam esse facto a uma reflexão séria sobre tal situação aberrante como exageram essa qualidade de *obstáculo*, refugiando-se em mitos consoladores, o primeiro dos quais é precisamente o de considerar o Exército como uma *força natural*, uma *calamidade cósmica*, o tipo da instituição sem fendas, cega do interior e inamovível do exterior. O mais curioso é que a maioria das vezes são os mesmos que esperam dessa *força cega*[I] e *transcendente* ao fluir quotidiano da nossa existência que seja ela a resolver o *problema político* português.» E. Lourenço, *Os Militares e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, *op. cit*, pp. 30-31.

[7] *Idem, ibidem*, p. 38

[8] «The supreme military virtue is obedience. But what are the limits of obdience? This question arises in two separate connections. The first concerns the relation between military obedience and professional competence, the moral intellectual virtues of the officer. The second concerns the conflict between the military value of obedience and nonmilitary values.» S. Huntington, *The Soldier and the State – The Theory and Politics of Civil-Military Relations*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2000, p. 74.

epistemológica pautado pela indissolúvel associação entre o imperativo e disciplinado dever de obediência à ordem dada e o aparente desejo de ordenar o que se espera ver cumprido pelos subalternos hierárquicos.

Porém, no âmbito deste enquadramento, não estão presentes noções como governante e governado. Aliás, esta terminologia é, neste domínio, refratária e dissonante, visto que a figura do mandante não se compagina com a do governador, pese embora o imemorial legado romano que a musa Clio nos sussurra aos ouvidos. Pelo que a identificação do militar mais graduado com a do governante mais apto propende para uma falácia cujo escopo assenta na unidade da autoridade[9] inquestionada e forçosamente respeitada, ainda que potencialmente ilegítima.

A antropogenitura do exercício do Poder no seio da instituição militar, conquanto não possa alhear-se dos conflitos efetivos da sociedade que representa e de que faz parte[10], obrigam a que esta não seja normalizada politicamente[11] em nome da preservação da dignidade da nação representada e do concomitante prestígio que as missões envidadas preconizam. De facto, as Forças Armadas, não são nem podem ser vistas como uma força política[12], ou então estaremos a potencializar a prevalência do gládio sobre a lei, o que não se coaduna com a prerrogativa de um Estado de Direito Democrático. De modo que a gradual marginalização da secular instituição militar na sociedade democrática contemporânea[13], materializada com o recurso a diversas reformas institucionais[14] – de que é exemplo a revisão constitucional de 1982 que

[9] «The unity of authority refers to the extent to wich a given grou pis structurally unified with relation to another group. A monopolista possesses advantages in dealing with a large number of firms on the other side of the market place. So also, a group which is structurally united possesses great advantages in dealing with a group which is structurally desunited.» S. Huntington, *The Soldier and the State – The Theory and Politics of Civil-Military Relations*, The Belknap Press of Harvard University Press *op. cit*, p. 87.

[10] «Como é possível que as Forças Armadas, depositárias da "violência domesticada" de uma sociedade num momento preciso, se subtraiam aos conflitos reais dessa mesma sociedade? A resposta está dada: *não é possível*.» E. Lourenço, *Os Militares e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, *op. cit*, p. 128.

[11] «Em suma, as Forças Armadas não são nem podem ser, numa perspetiva de normalidade política, *fonte de Poder político*. Mas, igualmente, não são nem devem ser *instrumento* de um Poder que não incarne de maneira cabal, ou admitida enquanto tal, a vontade e o interesse nacionais. Isto marca e delimita toda e qualquer *politização* das Forças Armadas.» *idem, ibidem*, p. 127.

[12] «A ideia de *partido* é incompatível com a ideia de realidade das Forças Armadas.» *idem, ibidem*, p. 126.

[13] «A renewed model of civil-military relations, characterized by the full subordination of the military to political power, developed hand in hand with profound organizational changes such as the end of conscription, personnel reduction, and the re- orientation of militar missions towards peace- support operations. Like in other European democracies, a relative loss of weight of the military in the state structure due to personnel reduction and shrinking budgets prompted the objective marginalization of the military as a state institution.» H. Carreiras, «The Military and Defence Politics», in Pinto, António Costa; Fernandes, Jorge M.; & Magalhães, Pedro C. (ed.). *The Oxford Handbook of Portuguese Politics*, *op. cit*, p. 87.

[14] «Following these institutional reforms the armed forces gradually became subordinated to political power and, although the stabilization of civil-military relations would require another decade, the formal institutions of a democratic regime were in place. The full inte gration of the armed forces into the democratic political system evolved according to some fundamental lines.» H. Carreiras, «The Military and Defence Politics», *op. cit.*, p. 760.

procedeu à extinção do Conselho de Revolução e levou à criação do Conselho de Estado e do Tribunal Constitucional – configura um exercício de reorganização das dinâmicas de poder estabelecidas no *corpus* social e político.

> Poemos, para nos consolar, pensar que essa diminuição orgânica do peso da instituição militar se fez e deve ser considerada como o triunfo de uma mais vivida democraticidade da vida portuguesa no seu conjunto. Pelo menos podemos supô-lo, mas, noutra perspectiva, e no mundo ainda não desarmado, esta *diminutio capita* da secular instituição, sem ser felizmente uma espécie de guarda pretoriana virtual dessa mesma sociedade que nunca chegou a ser – mesmo no antigo regime –, não perdeu, em caso de grave disfuncionamento do sistema democrático inaugurado pelo 25 de Abril (ou reorganizado), o seu papel, se não a sua função de última *ratio regum*[e paradoxal recurso para restaurar ou criar as condições para uma nova democracia, perspectiva em si mesma já de si escandalosa na ordem do simples pensamento, mas não inédita na memória histórica do Ocidente, e em particular da nossa[15].

Ainda que possamos considerar que o cerne das relações entre os militares e o poder se encontra no modo como o corpo de oficiais se articula com o próprio Estado[16], a emergência do debate em torno do papel que a instituição militar poderia vir a assumir[17], acontece, historicamente, no momento em que as tensões políticas externas se encontram já inflamadas. E configurando-se a civilização humana como «(…) a luta (porventura jamais terminada) entre a parte "militar" dos homens – o reino da violência original – e a parte "civil" – a contra-violência.»[18], a nossa reflexão não se pode distanciar do risco que a

[15] *Idem*, *ibidem*, p. 139.

[16] «The principal focus of civil-military relations is the relation of the officer corps to the state. Here the conflict between functional and social pressures comes to head. The officer corp is the active directing element of the military structure and is responsible for the military security of of society. The state is the active directing element of society and is responsible for the allocation of ressources among important values including military security. The social and economic relations between the military and the rest of society normally reflect the political relations between the officer corps and the state.» S. P. Huntington, *The Soldier and the State – The Theory and Politics of Civil-Military Relations*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2000, p. 3.

[17] «The debate that has arisen over terms such as propaganda, psychological warfare, and international information reflects the difficulties of organizing foreign affairs in a political democracy, and, especially, of defining the appropriate role of the militar.» M. Janowitz, *The Professional Soldier*, The Free Press, New York 1966, p. 324.

[18] E. Lourenço, *Os Militares e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, *op. cit*, p. 127.

unipolarização político-militar prefigura para os restantes Estados [19].

A clarividência do Professor Eduardo Lourenço convida-nos a debruçar sobre a disposição do tabuleiro de xadrez político internacional hodierno. E ante um clima de instabilidade provocado por movimentações tectónicas de base, o papel exercido pelos Estados Unidos[20], enquanto império em marcha[21], condensa em si mesmo o movimento das democracias liberais no seu todo. De modo que a ponderação da relação estabelecida entre os militares e o Poder, sob uma perspetiva geopolítica, não se pode ater à consideração das clivagens sociais e políticas internas, mas dever-se-á abrir à consideração das implicações externas que também influenciam o seu desenrolar[22].

> De qualquer modo, se como "império ocidental" os Estados Unidos se consolidarem é imperativo que associem a uma nova utopia precisamente essa Europa, filha do Império Romano, de onde a ideia de império mundial surgiu. E que nessa Europa não se esqueça a Rússia, nação messiânica e imperial. Com estes três lados poderá reinventar o antigo triângulo mítico e místico que a religião dominante do Ocidente configurou na Trindade. O Ocidente é um todo e é uma ilusão de nação adolescente pensar que a mera supremacia militar, financeira e económica assegure à mais optimística criatura da velha Europa, o domínio do mundo. Sozinha a América não chegará ao fim de si mesma.[23]

---

[19] «A antiga questão quase já irreal para nós das relações do poder (enquanto militar) e da sociedade civil na época moderna sofreu uma metamorfose radical em todas as ordens, quando de todo o nosso passado emergiu a questão arcaica por excelência, a da «Guerra e Paz», não apenas entre nações de força ou estatuto político-militar, mas como monopólio quase absoluto (neste momento) de um só poder fáctico: o dos Estados Unidos, conduzindo, como conduz desde 1945 e sobretudo desde o começo da Guerra Fria, uma cruzada ao mesmo tempo hiperimperialista e hiperdemocrática que não deixa aos antigos actores do imperialismo europeu canónico senão um emprego subalterno.» E. Lourenço, *Os* Militares *e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, *op. cit.*, p. 133.

[20] «Há muito que a História (relato mítico da humanidade sobre si própria) deixou de ser o seu espelho verosímil. É uma mistura inextrincável de violência messiânica e de delírio místico *ad majorem gloriam America*. A América faz e escreve a História, não há outra.» *idem*, *ibidem*, p. 134.

[21] «A América, goste-se ou não se goste, neste momento é ainda uma força que avança, uma vontade histórico-política com um sujeito próprio, e o novo César de um império romano fictício, mas que como tal se sonha ainda.» E. Lourenço «Da América e da Europa», *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica 53/54*, 2004, pp. 10-11.

[22] «É verdade que nós não estamos, mesmo a título de hipótese maléfica, em tempos análogos ao que foram na Europa os dos anos 30 do passado século, e para nós o ano de 1926… Até porque a famosa crise, pela sua dimensão planetária, é agora – embora com outro conteúdo, entre outras coisas, e ao menos na ordem formal – a da democracia representativa de tipo liberal (mas haverá outra?). E, sob ela e condicionando-a, a braços com uma mutação radical no modo de funcionamento do sistema económico que, até hoje, caracterizava o que chamamos, a título quase retrospectivo, a Modernidade.» E. Lourenço, *Os* Militares *e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, *op. cit.*, p. 139.

[23] *Idem*, *ibidem*, pp. 12-13.

O reverberar dos acordes de outrora faz-se sentir, hoje, cada vez mais perto. Sons mudos que fenecem como velas que se extinguem chegam-nos aos ouvidos e são já palpáveis. Vemo-los e ignoramo-los, como se desse modo fossemos capazes de os obliterar. Assim, os obstáculos que emergem e que ameaçam as sociedades democráticas contemporâneas somam-se e não parecem sumir-se na mesma proporção. Pelo que é necessário sentir o pulso das democracias através da análise da representatividade efetiva do espectro político, sob pena de não compreendermos, no devido tempo, o passo já dado.

> Ninguém pode impedir que cada hierarquia militar suponha ter estofo para presidente da República, nem há lei que impeça os partidos de ir buscar o seu nesse tradicional alfobre de presidentes que foram as Forças Armadas durante o fascismo. Mas se este reflexo, que era o da manietada Oposição no antigo regime, se compreendia, agora, no espaço democrático aberto pelo 25 de Abril, o caráter pavloviano de que se reveste é não só uma visível tara herdada do sistema (mal) abolido, como a prova mais tangível da nossa *imaturidade cívica*.[24]

Na senda do pensamento do Professor Eduardo Lourenço, o retomar periódico das Forças Armadas como último argumento de razão[25] perspetivado como alternativa capaz de estruturar e dar rumo a um *corpus* social e político em estado de convulsão, configura a confissão ineludível de imaturidade democrática. E a menos que se queira seguir o adágio popular e deitar fora a democracia com o seu diagnóstico, é necessário refletir sobre a premência dos valores democráticos enquanto sustentáculos das instituições políticas. Só desse modo se poderá fortalecer a democracia, justamente, através do ato de prescindir de respostas de natureza mais imediatistas aos problemas auscultados[26].

Uma vivência democrática de pleno direito carece de uma contínua e sistemática auscultação das dinâmicas sociais e políticas levadas a efeito. Mais do que acontece com outras formas de organização política, as democracias compreendem um desgaste intestino de cabal relevância, pelo que é necessário aferir o modo como determinados fenómenos políticos utilizam os instrumentos que as democracias representativas colocam ao seu alcance para através deles se afirmarem e, desse modo, perverterem a própria democracia. E não sendo possível «(…) acumular nas mesmas mãos os dois gládios – o da força pura e o da supremacia política – sem confiscar de maneira tirânica a liberdade

[24] E. Lourenço, *O Fascismo Nunca Existiu*, Gradiva, Lisboa 2022, p. 231.

[25] «A prova suprema dessa incapacidade é o recurso periódico, mais ou menos ostensivo, às Forças Armadas, para se impor face à Nação. A atmosfera aveludada da paisagem nacional estremece periodicamente com a presença da pesada pata da Força pura, *ultima ratio regnum*.» E. Lourenço, *Os* Militares *e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, *op. cit*., p. 43.

[26] «O recurso ao Militar é justamente o meio pelo qual uma República que se pensa como uma Monarquia soluciona na prática o insolúvel dilema que a Constituição Portuguesa representa quando não se está disposto a cumprir a sua letra.» *idem*, *ibidem*, pp. 46-47

civil.»[27], é necessário alimentar o debate em torno do papel da instituição militar no seio da sociedade democrática, evitando o retomar das opções tomadas no anterior Regime e, assim, permitir que a democracia se renove e se alimente, constantemente.

Considerações Finais

A verdade, mesmo a mais
amarga verdade, é o único fruto que a
Democracia pode trincar sem cair no
círculo vicioso do adversário.[28]

Se, em democracia, a instituição militar for completamente marginalizada, não se estarão a defender os princípios democráticos ao constringir o âmbito de atuação dos seus ativos, justamente, pelo facto de que determinados fenómenos políticos como o populismo poderão utilizar o sentimento de recalcamento fomentado para mobilizar os ativos ao serviço da sua presença social e política. Do mesmo modo, não se estará a defender o Estado Social ao dar primazia ao investimento no universo militar, em detrimento de áreas tão sensíveis como a educação, a saúde e a habitação. Ademais, questões como a dívida pública, a confiança nos mecanismos regulares de transação, o possível défice orçamental e o aumento da taxa de desemprego, tendem a não ser tidas em conta quando se trata de ponderar entre adquirir mais armamento ou investir mais no Estado Social. E com a deflação deste, emerge a balcanização política da sociedade, em função do aumento dos extremismos que paulatinamente têm vindo a colher adeptos provenientes dos mais diversos quadrantes.

Embora seja complexo o exercício de encontrar o equilíbrio entre as dimensões civil e militar, a justificação de um eventual, ou efetivo, conflito exterior, não pode servir de móbil para o devido e justo investimento nas forças armadas, que deve, aliás, ser contínuo. O que não se pode permitir é que se prescinda do Estado Social em nome do sentimento de receio que é exponencialmente disseminado. E isso pressupõe, desde logo, a revalorização da participação social e política no espaço público, a dignificação das instituições democráticas e dos decisores políticos, e a proteção dos elementos constitutivos do corpus social e político que se possam encontrar numa situação social e economicamente desfavorável à realização dos seus desideratos individuais e coletivos.

[27] *Idem*, *ibidem*, p. 127.
[28] E. Lourenço, *O Fascismo Nunca Existiu*, *op. cit*, p. 30.

Cumpre preservar o estatuto que as Forças Armadas alcançaram no pós Revolução[29] e não permitir que a passagem para a democracia representativa constitucionalmente estabelecida, personifique a prorrogação de práticas pouco claras de uma assumpta vivência democrática inapta a refletir sobre as suas próprias dinâmicas e poliédricas formas de expressão. A força da democracia está no modo como se encara a verdade refletida e não no modo como se contribui para um determinado constructo comum ou, no mínimo, participado por alguns. A democracia vive da experiência orgânica e atenta dos liames sobre os quais se tecem as poliédricas relações entre os elementos constitutivos do *corpus* social e político. De modo que é necessário incentivar ao debate sobre o modo como se articulam a dimensão militar e civil, ao nível do poder político, tendo em vista a revitalização do espírito democrático que, aliás, radica na promoção desse mesmo princípio.

Referências bibliográficas

Carreiras, H., «The Military and Defence Politics», in Pinto, António Costa; Fernandes, Jorge M.; & Magalhães, Pedro C. (ed.). *The Oxford Handbook of Portuguese Politics*, Oxford University Press, Oxford, UK 2023, pp. 757-774.

Huntington, S. P., *The Soldier and the State – The Theory and Politics of Civil-Military Relations*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2000.

Janowitz, M., *The Professional Soldier*, The Free Press, New York 1966.

Lourenço, E., «Da América e da Europa», *Finisterra – Revista de Reflexão e Crítica* 53/54 (2004) pp. 9-13.

— *Os Militares e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, Gradiva, Lisboa 2013.

— *O Fascismo Nunca Existiu*, Gradiva, Lisboa 2022.

[29] «Na época em que vivemos e no país que neste momento somos – confrontados com desafios até hoje inéditos entre nós –, com uma «tutela» mais do que simbólica (e que só o fosse…) sobre a velha e ainda independente nação que somos, não preservar nela o estatuto agora democraticamente enquadrado das nossas ainda incontornáveis forças armadas seria insensatez ou pura loucura.» E. Lourenço, *Os* Militares *e o Poder seguido de O Fim de Todas as Guerras e a Guerra Sem Fim*, *op. cit.*, p. 145.

DIANA SORAIA GONÇALVES DOS SANTOS[1]

A CULTURA NA ERA DO PURO TRIUNFO DO ECONÓMICO UMA LEITURA DE EDUARDO LOURENÇO, O ESPLENDOR DO CAOS

Culture in the era of the economic triumph. A reading by Eduardo Lourenço - The Splendor of Chaos

Abstract: Globalization, which aims to bring everyone closer together and inhabit non-places through the experience of virtual space, has forgotten the spiritual component of interiority, silence, and time. Eduardo Lourenço points out that in this «symbolic desertification that mass culture has instituted, a single reality replaces all others as a place of emotional identification and even identity: the nation.» According to the author, this identification happens through culture, as it is the domain capable of instilling particular meanings that cement a family spirit. He says that «the blood of this communication is none other than language. Moreover, in it, and with it, the most archaic, that is, original, time of a community.»

In the age of the triumph of economic domination, where values have acquired a price tag, where we can find the cultural root that continues to give meaning to the affirmation of being Portuguese?

[1] Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Via Panorâmica, 4150-564 Porto, Portugal. ORCID ID: 9110-F985-FBD7, up201206463@edu.letras.up.pt.

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a7

Keywords: culture; identity; globalization; economy; cultural consumption.

Resumo

A mundialização, que pretende a aproximação de todos e a habitação dos não-lugares, através da vivência do espaço virtual, olvidou-se da componente espiritual, própria da interioridade, do silêncio e do tempo. Eduardo Lourenço evoca que, nesta «desertificação simbólica que a cultura de massas instituiu, uma única realidade substitui todas as outras como lugar da identificação emocional e mesmo de identidade: o da nação.» Esta identificação acontece, segundo o autor, através da cultura, por ser o domínio capaz de incutir sentidos particulares que cimentam um espírito de família. Mais indica que «o sangue desta comunicação não é outro senão a língua. E nela, e com ela, o tempo mais arcaico, quer dizer, original, de uma comunidade.»

Na era do triunfo do domínio económico, onde os valores adquiriram preço, onde se encontra, ainda, a raíz cultural que continua a dar sentido à afirmação de ser português?

Palavras-chave: cultura; identidade; mundialização; economia; consumo cultural.

Pensar em cultura na era da mundialização é um exercício, por si só, caótico ou desordenado. Ancorados à ideia transcendente, libertadora e espiritual de cultura, construída durante séculos, este domínio, assente no princípio do prazer e independente de outros domínios, tornou-se, como refere Eduardo Lourenço na obra *O Esplendor do Caos* (1998), «a expressão, por excelência sacrilizante, da existência humana»[2]. Idealmente, a cultura, como produto do intelecto, aparece como, segundo o autor, um *não-trabalho,* «desvinculada do processo económico propriamente dito»[3], não tendo preço, mas valor, incutido pelo seu simbolismo. Porém, a cultura pode materializar-se em produtos de consumo que se podem transformar em «*objetos de desejo*, pelos quais os consumidores eventuais estão dispostos a trocar o seu dinheiro, quer dizer, a essência do seu tempo economicamente útil»[4].

A era da mundialização abriu a possibilidade da transformação do artista como criador do sonho para o artista como vendedor do sonho. Esta transformação radical do estatuto sociológico e ontológico do cultural modificou a imagem daquele que produz cultura e o herói cultural dá, assim, lugar ao ícone cultural que aparece intrinsecamente ligado ao domínio económico.

Descoberta a susceptibilidade dos objetos de desejo se converterem em lucro, os Estados Unidos da América criaram condições para reestruturar o panorama cultural do mundo. Segundo Eduardo Lourenço, «é graças aos Estados Unidos que nós assistimos a uma *mundialização do cultural* que, sendo, por um lado uma banalização

[2] E. Lourenço, *O Esplendor do Caos*, 1998, p. 14.
[3] *Ibid.*, p. 15.
[4] *Ibid*.

de práticas e modelos culturais no seio de culturas até há pouco alheias a eles, é fundamentalmente a hegemonização *cultural* do planeta segundo um modelo e uma ideia do cultural de origem e prática americanas»[5].

Apesar da forte influência americana e do seu inquestionável poder económico e financeiro, as visões culturais europeias e americanas são distintas. É neste ponto que o autor introduz a ideia de 'caos', de forma a explanar o fenómeno da mundialização e a sua influência na tradição cultural.

De acordo com o pensamento de Eduardo Lourenço, a tradição cultural europeia confere «uma força e uma carga de irracionalidade, espontaneamente negativa e inaceitável»[6] ao conceito de caos, vendo na cultura o papel de construção de ordem humana. Por outro lado, a ideia cultural americana sugere uma *caoticidade* inerente do espetáculo e da rápida mutação da sociedade, questionando valores tradicionais. A cultura aparece, assim, como «uma fronteira em perpétuo deslocamento»[7], associando a ideia de caos à ideia de diversidade e, por esse motivo, a força e a carga incutida ao caos difere das sociedades europeia e americana.

Do lado europeu, suportada pela ideia de cultura como produto do intelecto, pertencente a um domínio superior e como fator de unificação e identidade, facilmente se concluiria que o papel da cultura na Europa é mais elevado e mais próximo de um ideal transcendente que o papel da cultura na América influenciando, por isso, a sociedade de uma forma mais profunda, nobre e preferível.

Porém, pensemos no papel da cultura na América, saídos do nosso universo.

O autor do *Esplendor do Caos* refere que, nos Estados Unidos, o estatuto mais alto do cultural «não passa pelo exercício interminável de *desconstrução*, ou de rejeição da mitologia fundadora da sociedade onde emerge, mas por uma reiteração do seu modelo de comunidade, que determina o seu agir pelo esforço e em função do futuro. O sucesso, a adequação pragmática dos meios aos fins, é a norma de todas as acções, reais ou simbólicas, e a ideia de uma "cultura" que escapasse a essa finalidade (…) é estranha à função, ao papel, ao destino, do cultural numa ética americana. (…) A essência do *cultural* é o rendimento»[8].

Perante a novidade de uma sociedade tecnologicamente evoluída e em constante evolução, a cultura americana adquiriu uma função niveladora, derrubando a hierarquia erudita. A América não perdeu a cultura outrora herdada, porém alterou os seus códigos. A nova fase da mundialização transformou «o *cultural* como um *bem* de rendimento praticamente infinito, o *cultural* como *objecto de apropriação*, em termos de mercadoria, através da nova função que os *multimedia* lhe conferiram»[9].

[5] Lourenço, *ob. cit.,* p. 18.
[6] *Ibid.*, p. 19.
[7] *Ibid.*, p. 20.
[8] *Ibid.*, p. 21.
[9] *Ibid.*, p. 22.

Num mundo freneticamente dominado pelo sistema económico, onde o fim último é a obtenção de lucro, os atores sociais posicionam-se nesse sentido, imbuídos de um espírito de sobrevivência, e adaptam-se ao movimento social, utilizando as ferramentas que têm ao seu dispor para criar valor. Este valor passa necessariamente pelo valor económico e o criador de cultura transforma a sua obra num produto tão comerciável quanto apelativo, alimentando o desejo do consumidor e tornando-se numa indústria empregadora. Tal como Eduardo Lourenço refere, «o cultural, paradoxo supremo, é mais do que o ópio do povo e quem é o seu sujeito, a título económico, a título de proprietário do *imaginário* com um poder de sedução sem igual, é virtualmente o senhor do mundo»[10].

Assim, a *culturalização* é um fenómeno de massas capaz de alcançar todos e de expressar a diversidade e diferentes expressões culturais em espetáculos planetários, não obstante de as tornar «todas, sem excepção (…) [n]um subproduto da máquina infernal, ou divina, de converter em dinheiro as expressões mais "espirituais" da inteligência e da imaginação humanas»[11].

O cultural, ao aparecer sob a forma de espetáculo, comporta diversas vertentes externas e se o fim último é a obtenção de lucro, importa, mais do que a obra, o seu consumo, resultante da sua compra. A publicidade adquire um papel fundamental para a facilitação da concretização do processo de compra/venda e o que outrora era tido como intocável é agora banalizado como o exemplo da «música de Wagner para um Mercedes ou um Van Gogh para "legitimar" Toshiba»[12].

O poder económico generalizou a cultura e, apesar de vermos expressões culturais em toda a parte, isso não significa que estamos perante a cultura. Eduardo Lourenço alerta para «a total desideologização do signo cultural até à sua provocante perversão: por exemplo, Che Guevara para ilustrar o sucesso mítico do *jeans* ou a muralha da China para servir de pano de fundo às *performances* da Renault»[13].

Poderíamos, então, pensar que esta banalização cultural, apesar de nos afastar de uma ideia de modernismo, teria um papel importante de democratização e abertura da possibilidade do sonho a todos os indivíduos, porém revela-se como um produto económico que encara os cidadãos como possíveis consumidores, iludindo com uma aparente felicidade de um mundo plástico, criado com um fim claro.

Segundo Eduardo Lourenço, neste processo económico «qualquer mancha indelével não permite aos excluídos dele, ou por ele excluídos, aceder senão como escravos inconscientes da droga com que são inoculados àquele estatuto humano que foi sonhado sob o emblema e a utopia libertadora da cultura. Num tempo que, como todos os outros, só pode ser vivido como nostalgia, a cultura converteu-se na

[10] Lourenço, *ob. cit.,* p. 22.
[11] *Ibid.*, p. 23.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*

sua própria utopia. É assim que ela pseudovive na era da mundialização»[14].

Com a profunda alteração e homogeneização do modo e padrões de vida sociais do mundo, provocados pela mundialização, urge refletir sobre o que ainda distingue os povos. Haverá ainda diferença identitária ou transformámo-nos num super continente de modelo único? Seremos estrangeiros na nossa própria casa? Teremos ainda um lugar para chamar de "casa" ou perdemo-lo ao adquirir o estatuto de "cidadão do mundo"? A unificação tornar-nos-á maiores ou esvazia-nos de sentido? Terá o indivíduo perdido a sua própria individualidade?

A este respeito, Eduardo Lourenço toca num ponto que se considera fundamental - a humanidade ou aparência de humanidade. Estaremos perante uma construção artificial de humanidade que nos faz acreditar que a humanidade é, afinal, o que não é? O autor refere que «tudo se passa como se esta espécie de irresistível *universalidade*, pelo seu grau de abstracção e de realidade sem *sujeito próprio*, mau grado o consumo de ídolos que fornecem a esse superego mundial uma aparência de humanidade (…), com total rasura de ícones político-mediáticos, não fosse objecto de *apropriação* vivida, quer a nível pessoal, quer colectivo»[15].

Esta ausência de valor verdadeiramente humanístico, que se estende por todas as áreas e instituições, provoca uma perda de identificação e, de acordo com a análise de Eduardo Lourenço, não há vontade de contrariar esse caminho, pois «nenhum super-Estado (depois do fim de Ialta), nenhuma superinstituição - Nações Unidas ou Unesco -, (…) é objecto de qualquer investimento afectivo, emocional, onde os homens se reconheçam. A esse título, não só em termos geo-políticos tradicionais, mas conflitivos, numa perspectiva ideológica ou religiosa, a humanidade está sem futuro e sem horizonte»[16].

A mundialização, que pretende a aproximação de todos e a habitação dos não-lugares, através da vivência do espaço virtual, olvidou-se da componente espiritual, própria da interioridade e daquilo que nos é próximo. Eduardo Lourenço evoca que, nesta «desertificação simbólica que a cultura de massas instituiu, uma única realidade substitui todas as outras como *lugar da identificação* emocional e mesmo de identidade: o da *nação*»[17]. Esta identificação acontece, segundo o autor, através da cultura, por ser o domínio capaz de incutir sentidos particulares que cimentam um espírito de família. Mais indica que «o sangue desta comunicação não é outro senão a *língua*. E nela, e com ela, o tempo mais arcaico, quer dizer, original, de uma comunidade. À universalidade abstrata ou pouco integradora da *world culture* opõe-se, como refúgio, sinal distintivo, o espaço simbólico, imediatamente assumido, da cultura "tribal", que pode ser a da nação, ou mesmo de um continente, se como

[14] Lourenço, *ob. cit.,* pp. 23-24.
[15] *Ibid.*, p. 26.
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*, p. 27.

realidades supra e interpessoais são percebidas e apaixonadamente vividas»[18].

A língua, para além de um meio comunicacional, carrega a essência de uma comunidade, a sua história, o seu conhecimento, as suas tradições e práticas sociais, a sua espiritualidade e o seu simbolismo. A língua é a seiva cultural de uma comunidade e é a cultura que identifica e atribui sentido aos povos, conferindo-lhes um sentimento de pertença, de reconhecimento e de humanismo. O homem necessita de se sentir integrado, parte integrante de uma ordem que não lhe é alheia nem estranha, de forma a perceber o sentido da sua existência nas raízes que o prendem.

Para Eduardo Lourenço, «na atual desordem mundial, esta redescoberta do nacional e da nação, apesar dos perigos chauvinistas que fizeram do século XX um século de horrores, pode ter uma função positiva»[19], afirmando que o final deste século terminou sem imagem alguma, escondendo a «miséria, real ou simbólica, no seio materno do inconsciente colectivo»[20], considerando que «o da nação é ainda o menos tenebroso»[21].

Poderemos questionar a citação referente a um século sem imagem, recordando que foi escrita no ano de 1998, com a avalanche de imagens que já se verificava e que chegava através da televisão. O autor, a este propósito, abordava a presença de um regime de absoluto bombardeamento informativo, castrador do direito ao silêncio do indivíduo, tendo como objeto um dispositivo de luz permanente, a televisão, onde a noite deixou de existir, com o objetivo retórico de seduzir através da imagem, em função mercantil, criando, assim, uma rentabilidade mediática.

A massificação deste consumo imagético, segundo Lourenço, universalizou o modelo cultural americano através de «um código *inocentemente universal* aos códigos das nossas tradições e ritos culturais próprios»[22], simplificando-os.

Somos, então, consumidores de imagens, mas estaremos suficientemente aptos para interpretar e descodificar o seu sentido mercantil ou seremos, inconscientemente, servos do mercado? Haverá, ainda, espaço e tempo para o silêncio?

Nos dias de hoje, multiplicaram-se os dispositivos através dos quais as imagens nos invadem. À televisão, somam-se computadores, *smartphones, tablets*, ecrãs por toda a parte. A vida depende já de uma conexão ao mundo concretizada através de uma tela com acesso à internet. Se nos anos noventa era notório um consumo universal de matriz americano, hoje, essa matriz consolidou-se. Não só através do incontestável poder das imagens, mas também através da linguagem. Fazem parte do nosso quotidiano, e cada vez mais, expressões americanas que acabam por integrar o nosso dicionário. Este modo de vida universal verifica-se também com a

[18] Lourenço, *ob. cit.,* p. 27.
[19] *Ibid.*, p. 29.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*, p. 38.

multiculturalidade, presente na maioria das cidades, que dissolveu, aparentemente, as características nacionais dos lugares, transformando-os em lugares comuns, com práticas e hábitos universais, sem fronteiras, abertos e conectados ao mundo. Nas maiores cidades do nosso país, a língua inglesa é commumente ouvida, o comércio e os serviços são explorados, também, por estrangeiros que nos fazem, por momentos, esquecer que estamos em Portugal. As cidades uniformizaram-se, os consumos também.

Onde se encontra, então, a raiz cultural que continua a dar sentido à afirmação de *ser português*? Atrevemo-nos a dizer que a cultura se encontra no silêncio, na fuga deste quotidiano que nos atropela a existência, com a pressão do tempo, da aparência, da expectativa e do dinheiro. A cultura é o "desligar de ecrã" a que Eduardo Lourenço se referia, é a pedagogia dos signos, a bagagem que nos permite descodificar o mundo e questionar os seus propósitos, a libertação da subserviência de um mundo que gira em torno do lucro. Talvez seja na cultura que se encontre, mesmo que por instantes, a liberdade à qual o mundo livre nos privou.

Num mundo onde a noção de tempo se alterou, por não conseguirmos ser tão rentáveis quanto o mercado esperaria, conseguirá o Homem libertar-se das amarras do estado *online, d*e vigília permanente, e ter coragem para viver o ócio? Haverá, nesta pressa constante, tempo para o tempo de qualidade?

Os novos tempos trazem-nos essa esperança. Emerge uma perceção de que o tempo de vida não poderá ser exclusivamente gasto a produzir e, com isso, uma valorização e vontade para usufruir da vida pessoal e familiar. Numa era onde a inteligência artificial nos ameaça, importa distinguirmo-nos pelo traço que melhor nos caracteriza - a humanidade - e ser humano é ser, necessariamente, um ser cultural.

Quando o mundo parece querer robotizar-nos ou substituir os nossos atos criativos, o Homem encontrará, como resistência, a sua elevação espiritual. Será essa, quiçá, a nossa salvação.

Referências bibliográficas

Augé, M., *Não-Lugares Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, 3ª ed., Letra Livre, Lisboa 2022.

Debord, G., *A sociedade do espectáculo*, trad. Francisco Monteiro, Antígona Editores Refractários, Lisboa 2021.

Lourenço, E., *O Esplendor do Caos*, Gradiva, Lisboa 1998.

HUGO MONTEIRO[1]

ETHOS DA ESCRITA: O LIMIAR ENSAÍSTICO DE EDUARDO LOURENÇO

***Ethos* of writing: Eduardo Lourenço's essayistic liminality**

Abstract

This essay focuses on Eduardo Lourenço's thought as a fragmentary expression resulting from an "in-between", which is formulated early on in his work as a kind of oscillatory state: between disciplinary strongholds; between writing styles and conventions; between Philosophy and Literature. The suspensive effect of this "being between" is proposed here as one of Eduardo Lourenço's philosophical signatures, in a style that, being unrepeatable, places his philosophical-literary thought within the broader framework of contemporaneity.

Keywords: Philosophy; Literature; Limiar; Essay.

Resumo

Esta reflexão incide sobre o pensamento de Eduardo Lourenço enquanto expressão fragmentária decorrente de um "entre", que desde cedo se formula na sua obra como uma espécie de estado oscilatório: entre redutos disciplinares; entre estilos e convenções

[1] Instituto de Filosofia – Universidade do Porto, Via Panorâmica, 4150-564 Porto, Portugal; ESE, Politécnico do Porto, Rua Dr. Roberto Frias, 4200-465 Porto, Portugal. ORCID ID: 0000-0003-3924-497X.

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a8

de escrita; entre Filosofia e Literatura. O efeito suspensivo deste "estar entre" é aqui proposto como uma das assinaturas filosóficas de Eduardo Lourenço, num estilo que, sendo irrepetível, situa o seu pensamento filosófico-literário no quadro mais vasto da contemporaneidade.

Palavras-Chave: Filosofia; Literatura; Limiar; Ensaio.

Numa primeira definição de «heterodoxia», sob a invocação mitológica da serpente de Migdar, o jovem Eduardo Lourenço descreve a atitude que cunharia a sua identidade ensaística como «paixão circular da vida por si mesma»[2]. Assim se lança o primeiro ímpeto de um conceito revisitado em muitos momentos da vida de Lourenço, na verdade um *ethos* brilhantemente intuído desde o início do seu percurso intelectual e que lhe é, por hipótese, transversal: a circularidade de uma paixão deambulatória, que a cada passo se desenvolveu como uma laboriosa e inclassificável experiência de curiosidade, de atenção e de escrita. Esta paixão situa a oscilação da escrita no limiar do filosófico, do literário ou do poético.

Em «Da filosofia como literatura», título que poderia ser por si próprio um programa, Eduardo Lourenço assinala esta delicada relação discursiva como jogo de aproximações e de afastamentos, que descreve sob o signo de uma «estranha contaminação»[3]. Uma contaminação encantatória que é, talvez, um dos traços definidores do trabalho de Eduardo Lourenço, para quem Filosofia e Literatura constituem pontos de interrogação permanentes, com a palavra poética como abertura do tempo, invenção do tempo e reponderação do tempo. O ensaio – desígnio transversal dessa paixão deambulatória, que a cada passo se desenvolveu como laboriosa e inclassificável experiência de curiosidade e de atenção – é simultaneamente resposta, problematização e, acima de tudo, *ethos* da escrita. Nesta reflexão, pretendo mormente explorar a hipótese de uma *identidade ensaística* (por definição, *em construção*) que corporiza e formula uma ideia de *infinição hermenêutica* como forma de ler, habitar, reconfigurar e tomar palavra, num mundo que a obra de Eduardo Lourenço repensa e interpela por inteiro.

*

Trata-se de um texto seminal, tanto pela data da sua redação quanto pelo seu posicionamento, estratégico, na vida do filósofo em formação – *Eduardo Lourenço de Faria* –, como na obra do ensaísta, *Eduardo Lourenço*. Escrito parcialmente em 1946, como Dissertação de Licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, e repescado, com

[2] E. Lourenço, «Prólogo sobre o espírito da heterodoxia», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, ed. João Tiago Pedroso Lima, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, pp.31-35.

[3] E. Lourenço, «Da filosofia como literatura (a antiga querela entre filosofia e poesia em Platão)», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op. cit., pp.493-501.

fundas modificações, para a primeiríssima edição de Heterodoxias I [1949][4], o ensaio «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica»[5] é palco iniciático de um roteiro em gestação.

Já imbuído da emergência de uma heterodoxia, inscrita em movimento de «recusa de um só caminho válido para o espírito humano»[6], o jovem Eduardo Lourenço discorre, neste texto, *contra* Hegel, acerca do *sentido da existência*. Em debate com o filósofo, o ensaísta assume a necessidade de preservação da *humanidade do conceito*, o que dependerá de uma resistência para com a rendição do discurso filosófico a uma logomaquia descarnada e sistémica.

No juízo crítico de Lourenço, a existência «não é «algo que está em» ou «que é isto ou aquilo», mas é *oscilação* entre o Ser de onde emerge, separando-se, e a objectividade das coisas»[7]. A *oscilação* é precisamente o que não permite a rigidez da estagnação, surgindo-nos aqui como uma verdadeira palavra-chave: designa um foco suspensivo ou o fremir de uma pergunta fundamental, que não obedece aos limites conceptuais de uma resposta fechada, definitiva e finalizada. Na versão publicada desta sua reflexão iniciática, Eduardo Lourenço recorre mesmo a uma expressão algo enigmática, onde o sentido de uma indefinição parece ganhar forma e assumir-se como centro do discurso. O jovem filósofo discorre sobre uma existência humana dividida entre «a imediatidade do mundo» e a transcendência, numa oscilação suspensiva digna de uma expressão colocada entre aspas: «a existência humana «está entre»»[8].

Insistimos no poder descritivo desta preposição – «entre» – , quando, nas palavras do jovem filósofo, «a existência humana «está entre» a imediatidade do mundo *que nega* e a transcendência *que a nega*»[9]. A existência não se deixa cristalizar ou conter em limites que a fixem, o que sublinha uma evidência que ia fazendo caminho na génese e consolidação do percurso de Lourenço: um limiar, como marca de singularidade conducente ao território da fragmentação e da errância. Esse limiar, na verdade, é requerido pelo próprio ritmo do mundo, como pelo pulsar da contemporaneidade, à procura de uma escrita que a interrogue e formule.

Dois sublinhados iniciais, dois limiares no *ethos* desta escrita – um deles emanando do texto; o outro gravitando tentadoramente nas suas imediações.

---

[4] Cfr. E. Lourenço, *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, ed. João Tiago Pedroso Lima, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, p. 542.

[5] E. Lourenço, «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op. cit., pp.67-125.

[6] E. Lourenço, «Heterodoxia e liberdade», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op. cit., p. 186.

[7] Lourenço, «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica», p. 74, itálico nosso.

[8] Lourenço, «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica», op. cit., p.75.

[9] Lourenço, «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica», op. cit., p.75. Itálico meu.

i. O primeiro sublinhado no modo como, desde o início, um discurso filosófico-poético deixa-se ensombrar pelos seus limites e busca contaminar-se pelo que não permite apropriação; e, dessa forma, o flagelo da plena apropriação nem por isso encontra alternativa na exposição ao excesso do desejo. Não deixamos de estar «entre».
ii. Um segundo sublinhado nas imediações do texto, interrogando desde já o que viria a ser recorrente na escrita de Eduardo Lourenço: um «ou» conjuntivo muito presente nalguns dos seus títulos, assumindo principalmente uma função de equivalência declarativa. A versão publicada do texto que acabámos de citar: «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialética» é um dos exemplos, mas ele repete-se generosamente no percurso de Lourenço: «Europa *ou* o diálogo que nos falta»; «Orfeu *ou* a Poesia»; «O Irrealismo poético *ou* a poesia como mito»; ««Presença» *ou* a Contra-Revolução do Modernismo Português»… só para citar alguns destes títulos em conjunção. Em cada um deles, mesmo que não me atreva a dizer «em todos», este «Ou» é na verdade um «Como», ou uma hipótese fragmentada e de passagem, dando um halo ensaístico à própria configuração do título.

O alcance destes dois sublinhados estabelece a preponderância, muito pouco enunciativa, de um «entre» e de um «ou», que quase nos contorna o título: *Ethos* da escrita *ou* o elogio da fragmentação, maneira de dizer «A escrita como *ethos*: *entre* Filosofia e Literatura». Este posicionamento crítico, pleno de contemporaneidade, adquire uma configuração singular, constituindo-se como uma das assinaturas de Eduardo Lourenço. Trata-se de uma espécie de desenraizamento, que progressivamente se assumirá como uma forma de estar no pensamento. O *ethos* de escrita, em Eduardo Lourenço, vive numa espécie de forma limiar, com o ensaio como uma das irradiações óbvias e coerentes dessa postura de limite. O ensaio é o tempo, a interrogação do tempo e a resposta do tempo em Eduardo Lourenço. É a mais direta tradução dessa escrita, que esvoaça interrogativamente *por entre* as coisas, sem que se solidifique em disciplinas e sem que se instale em ortodoxias.

Ethos e heterodoxia

No ano de 1946 (isto é, no ano preciso em que Eduardo Lourenço apresenta publicamente a sua dissertação de Licenciatura), Martin Heidegger publica a sua célebre *Carta sobre o Humanismo*[10]. Neste texto, encruzilhada filosófica verdadeiramente central para o filosofar contemporâneo e suas vizinhanças, Heidegger debate-se com o processo histórico de especialização como interior à configuração da Filosofia

[10] M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», in *Questions III et IV*, Gallimard, Paris 1996, pp. 65–127.

enquanto disciplina.

Respondendo a um «jovem amigo»[11], que talvez seja uma simples materialização ficcionada do seu próprio tempo, Heidegger advoga por uma sucessão de recuos face ao que entende ser o processo de especialização do discurso ético. O filósofo apela a um regresso ao *ethos* arqui-originário, ainda não docilizado pelas imposições epistémicas, ainda sem a interferência domesticadora nem da escola platónica, nem sequer do desvio introduzido pela meditação da ação motivada pela «excelência ética», na derivação de Aristóteles[12]. Para antecipar, nesse recuo, a instalação definitiva do helénico *ethos* na sua aceção estritamente normativa, que a língua latina fixou definitivamente em «*mores*», torna-se imperativo combater esta deterioração conceptual através da afirmação da radicalidade do sentido de *ethos* como *morada*, como *permanência* e como *habitação*. O recuo ao *ethos* originário significa vincular novamente a palavra à pergunta pelo sentido do Ser[13] que, para Heidegger, resguarda o sentido originário do habitar, alguns anos mais tarde associado à poeticidade como forma humana de habitação autêntica[14].

Sublinhamos não se tratar só, face ao que aqui nos convoca, de reconhecer a nova e expandida dotação de significado de um termo filosófico, consoante ele seja mais ou menos investido de uma respiração ontológica, reinante na hermenêutica de Heidegger. Trata-se principalmente de deslindar esse momento de encruzilhada no qual Heidegger, ao subtrair o *ethos* do agir praxístico, acaba por formular uma desconfiança perante o poder da subjetividade, perante o poder da razão e do sujeito, que o apelo do tempo ainda exigia, no vigor das suas urgências, quando tanto se insistia no gesto ético-filosófico do «não»[15]. O «não», a negação, a virtude crítica da décima musa representava, para Heidegger, a soberania de uma consciência, ou a rigidez de um sujeito que se propõe a enfrentar os designados «males do tempo». Como se o *ethos* do tempo ditasse a urgência de um «não», incitasse ao requerimento de um não e predispusesse para a postura (mais moral do que ética) desse «não».

Quando, em célebre e difícil exigência, a *Carta sobre o Humanismo* se volta para a «penúria atual do mundo», sugerindo «menos filosofia e mais atenção ao pensamento; menos literatura e mais cuidado com a palavra enquanto tal», reinscreve-se a tarefa de uma radicalidade de um *ethos*, mas também da declarada insuficiência da simples atitude de negação. Heidegger coloca a questão elevando-a como exigência do tempo, como *mais* pensamento e *menos* filosofia, inscrevendo entre o *mais* e o *menos* o que, do outro lado dos Alpes e ao mesmo tempo, o jovem Eduardo Lourenço interrogava

[11] M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», op. cit., p.114.

[12] Aristóteles, Ética a Nicómaco, trad. António Castro Caeiro, Quetzal, Lisboa 2004,Liv. I, IX, 1100b1 (p.34).

[13M.] Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», op. cit., p.116.

[14] M. Heidegger, «'...L'homme habite en poète...'», in *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris 1997, pp.224–45.

[15] H. Monteiro, «A décima musa. Notas para uma Filosofia do Não», in M.F. Lambert – H.Monteiro – M. Freitas (eds), Musas em Ação, II – Espessuras da (in)visibilidade, U.Porto Press, Porto 2024, pp.289-301.

a partir de uma meditação naturalmente debruçada sobre *o equívoco da dialética*. Novamente um «não» à espreita? Um «não» que, nas encruzilhadas do tempo de Lourenço, do tempo para Lourenço, exigiam às imposições polarizadas e estanques da *doxa* a força de uma outra *doxa*, de uma alternativa à ortodoxia – talvez até uma heterodoxia como ethos do tempo em Eduardo Lourenço?

Limiares

Ethos do tempo. Ou, heideggerianamente, a sua morada; a sua dádiva em interrogação genesíaca: que tempo há neste tempo? E que «não» se possibilita ou se impõe às escolhas deste tempo? Que «não» se possibilita ou se impõe sem que caia sob os escolhos da técnica, sob os polos de uma dialética ou sob a soberania do sujeito? Como deixar que o tempo se redefina, ao nunca escolhido ritmo da sua própria escrita – da sua própria inteligência? Que «não» se precipita na encruzilhada da história? Que «não» consegue impor-se, sem entrincheiramento – na decisão, no «ego», na «doxa»?

Florescer intelectualmente nos anos 40, em Portugal, é formar-se no tempo histórico de uma encruzilhada onde, como já aqui sugerimos, as facetas, vertentes ou obrigações de um «não» assumiam-se como uma questão cultural com múltiplas frentes, perante as quais as respostas de Lourenço se manteriam rebeldes[16]. Impunha-se um «não» às raízes católicas, aguçado pelos preceitos materialistas do neo-realismo, mas também um «não» desinstalado do sossego da *doxa* ou do que, na sua ironia, Pascoaes já havia apelidado de «bronquite catedrática», como certamente um «não» ao untuoso conservadorismo do Portugal do Estado Novo. E amadurecia um «não» vagabundo, derivativo, em breve mais próximo do *ethos* anti-humanista de Heidegger, mas nem isso – um «não» que, na verdade, pontua e fragmenta cada tentação de cristalização de apenas um percurso ou de apenas um discurso.

Ele vai exigir uma forma nova que é, na verdade, um «entre»: *nem* uma coisa *nem* outra; uma *heterodoxia*, ou doxa diferente, coerentemente *nem filosofia nem literatura*. Tratar-se-á, na verdade, de uma outra inteligibilidade ou de um outro olhar interpretativo – de uma outra inteligência. Aproximamo-nos do limiar ensaístico, ou do ensaio como limiar.

Destroços

O limiar deste «entre», marca de uma irresolução que já tive ocasião de

[16] M. M. Baptista, *Eduardo Lourenço. A Paixão de compreender,* Asa, Porto 2003, p.36.

desenvolver por outras paragens[17], viria a constituir-se como uma quase assinatura do ensaísta, mas começa por suscitar, ao filósofo em formação, a alusão a duas personagens míticas. São elas Midas e Semele. Escreve Eduardo Lourenço:

> Midas ou o mais radical dos desejos humanos, o da posse sob todas as formas, encontra finalmente ocasião de existir na maneira que se pensou. Pode converter tudo em ouro. Mas, então, o desejo satisfeito cresce sobre si mesmo demoniacamente e Midas experimenta o tormento humano de não ter limites como a divindade. Semele, a amada de Zeus, a que não pode viver sem ver a sua face, pede-lhe que se mostre, mas a presença do deus queima a sua fragilidade de criatura[18].

A tensa permanência na indecisão brota desta narrativa, onde tanto a vontade de poder como o acesso sem mediação ao que se deseja são formas denunciadas de uma ambição impossível. *Entre* posse e privação, Midas e Semele são a dupla face da existência, na perspetiva do idealismo absoluto[19], numa abordagem filosófica que não permite lidar com uma unidade inacessível, com a fragmentação da temporalidade, ou com a pulverização *do sentido* na multiplicidade *dos sentidos*.

Esta talvez seja uma das portas de entrada para a inclinação [clinamen] ensaística, evidência cada vez maior para o que se poderia caracterizar como uma outra inteligibilidade *do* tempo, que requer uma outra inteligibilidade *no* tempo. Em «Ísis ou a inteligência»[20], curto texto que subentende Ísis *como* inteligência, Eduardo Lourenço elabora aquela que poderia ser uma síntese perfeita para esse enquadramento temporal, onde a divindade egípcia personifica «a missão divina de caminhar sozinha através da noite para fazer da seara cintilante das estrelas o corpo único do seu esposo ressuscitado, Osíris, o sol brilhante»; e remata o escritor: «Assim procede a inteligência»[21].

O jovem leitor infiel de Hegel, concebendo a inteligência como trabalho noturno, vai descrevê-la como a procura que resta quando se perde a luz da verdade, pelo que «todo o destino humano é destino de Ísis»[22]. Sublinhe-se, não apenas uma Noite como «face negativa», que quase define a vocação da inteligência, mas luz em farrapos, em fragmentos, em matizes; noite cuja cartografia secreta espera *uma* ordenação inteligente. *Uma* ordenação, não *a* ordenação – e sempre fragmentária. Esse não será o mais pequeno dos motivos para que a forma ensaística seja também uma espécie de

[17] H. Monteiro, «O ensaio como irresolução. Contemporaneidades de Eduardo Lourenço», *Agora: Papeles de Filosofía* 43, n.º 2 (2024). https://doi.org/https://doi.org/10.15304/ag.43.2.9058.

[18] Lourenço, «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica», op. cit., p.75.

[19] Cfr. Lourenço, «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica», op. cit., pp.75-76.

[20] E. Lourenço, «Ísis ou a inteligência», *Relâmpago,* 4, no. 22 (2008) 27–29.

[21] E. Lourenço, «Ísis ou a inteligência», art. cit., p.27.

[22] E. Lourenço, «Ísis ou a inteligência», art. cit., pp.27-28.

correlato de um sentido aos pedaços. A unidade estilhaçada, evidente desde muito cedo, requer uma escrita que habite o espaço limiar do desconhecido, que Michel de Montaigne batizou, permitindo-se denunciar a universalidade como ficção[23].

O ensaio é, para Lourenço, a ordenação pontual de um sentido aos pedaços, ante a perda irremediável da sua unidade modelar. Desde o primeiro momento, isto é, desde o «Prólogo» que introduziria o «espírito da Heterodoxia» como conceito motriz em Lourenço, desenha-se a evidência de um tempo flagelado, na sua ilusão de contínua unidade, e de uma «realidade dividida»[24], que tratará de formular-se e manifestar-se em muitos dos tempos de Eduardo Lourenço. Da «desolada síntese» pessoana – «*destroços… destroços… destroços…*»[25] – até à terrível sentença de abertura de «Escrita e Morte»: «Uma parte da nossa geração não se viveu enquanto se ia vivendo»[26] – há uma continuidade agredida, um «não» limiar a ensombrar a marcha das linearidades. E a primeira rutura, a primeira unidade de fragmentação, é justamente a do tempo. Esse tempo que deixou de ser linear, que surge contemporaneamente em fraturas, descontinuidades e em intermitências, ao ritmo do instante e ao sabor do instantâneo. Em excurso *sobre o tempo*, e mergulhando a determinada altura no fio da história, é em Petrarca que Lourenço identifica uma primeira manifestação da crise do tempo como eternidade, lençol modelar do tempo em que Santo Agostinho seria, talvez, o maior dos pontífices. A unidade salvífica do tempo de Deus vai dando lugar à angústia do tempo humano, sendo Petrarca o primeiro poeta de tradição católica a aperceber-se disso[27]. Essa intuição ajuda a fundar o Renascimento, com o petrarquismo e Camões a traduzirem poeticamente um sentido trágico do mundo, apenas comparável ao que se projetaria, na sua plena expressão, na grande poesia do século XIX[28].

Em «Da permanência no mundo do espírito»[29], muitos anos antes, Eduardo Lourenço tinha já falado do *instante* como desarticulador essencial da unidade do tempo. Na «irredutível qualidade do momento»[30] que, na sua exigência, exprime

[23] Cfr., E. Lourenço, «Montaigne ou la vie écrite», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op. cit., pp.463–75.

[24] E. Lourenço, «Prólogo sobre o espírito da heterodoxia», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op. cit., p.35.

[25] E. Lourenço, «Nós só existimos no espelho dos outros», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e Miragem*, ed. Maria de Lourdes Soares, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, p.221.

[26] E. Lourenço, «Escrita e morte», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op. cit., p.379.

[27] E. Lourenço, «Sobre o tempo», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III – Tempo e Poesia*, ed. Carlos Mendes de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016., p.306

[28] E. Lourenço, «Sobre o tempo», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III – Tempo e Poesia*, op. cit., p.307.

[29] E. Lourenço, «Da permanência no mundo do espírito», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op.cit., 51–65.

[30] E. Lourenço, «Da permanência no mundo do espírito», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op.cit., p.59.

a temporalidade como escala humana do tempo[31], urde-se a necessidade de um outro ritmo, de uma outra medida… de um limiar ensaístico. Retoma a questão em «Tempo e poesia», mas intensifica-a: só o «banal instante» se retira da imaginada substância do tempo, porque, na verdade, o instante é uma espécie de transitoriedade interminável, «cujo impensável nome é Sempre»[32].

Sempre a descontinuidade do tempo e sempre a descontinuidade do mundo. Em passos descritivos de grande mestria, Eduardo Lourenço leva a cabo, a certo ponto, uma espécie de fenomenologia do tempo de Orpheu, assinalando a intenção quase fílmica de trazer à impressão uma sucessão de «coisas» e de «estados» – «uma multidão de *coisas* ou de *estados*» – experimentados universalmente como *passagens*. A singularidade de Orpheu passaria por ter anulado o efeito de espelhamento poético dessa sucessão – o espelho anula-se, ficando apenas a tal sucessão e, com ela e na aproximação de Pessoa, a «grande mágoa de todas as coisas serem bocados».

Ainda a fragmentação do lençol do tempo, ainda a fragmentação, ainda a luz em farrapos e a obrigação ensaística… ainda um *ethos da escrita*.

Da poesia pensante

Ethos da escrita ou… desarticulação desmedida. Assumamos definitivamente o regime desta conjunção, prolongando-a atrevidamente em Esfinge *como* poesia[33]. Aqui, a realidade esculpida em segredo – *ou* a natureza esfíngica da realidade – formula-se como um *entre* que se é, onde se está. Um *entre* que assume uma ambiguidade difícil, que é a de identificar a experiência humana do tempo como face recortada de um mistério que nunca se olha de frente, na zona sem superação que é a da vida no tempo. Escreve Lourenço:

> No espírito do seu criador, a Esfinge é uma resposta. A poesia é expressão de origens. Solicitado pela noite animal e a plenitude solar, um poeta talhou na rocha uma forma visível da sua condição. Compreender a Esfinge, compreender a poesia é olhá-la sem a tentação de lhe perguntar nada. É aceitar o núcleo de silêncio donde todas as formas se destacam[34].

[31] E. Lourenço, «Da permanência no mundo do espírito», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op.cit., 65.

[32] Eduardo Lourenço, «Tempo e Poesia», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, op. cit., p.73.

[33] E. Lourenço, «Esfinge ou a poesia», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, op. cit., pp.69–72.

[34] E. Lourenço, «Esfinge ou a poesia», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, op. cit., p. 70.

Tempo aos pedaços, o limiar ensaístico marca esse silêncio que a Esfinge monumentaliza e que, noutro lugar, é o tempo como «ininvocável»[35], que só a poesia transporta. E é em estado de perda que, poeticamente – e só poeticamente – se abre realmente a porta ao problema do tempo. O *ethos* da escrita convoca a impossibilidade do contínuo do tempo, tal como se constrói a partir da irredutibilidade da realidade literária como expressão dessa descontinuidade. Essa irredutibilidade tem a poesia como morada preferencial, quando uma realidade literária, «heterogénea à afirmação», como reforça Lourenço, implica também a anulação da consciência soberana do «não», da suspensão do juízo de valor e, claro está, com repercussão evidente no conceito de «crítica literária». A «função poética» atravessa necessariamente toda a possibilidade do «falar sobre», que recua ante um *ethos* da escrita instituído a partir da dimensão autotélica do poema, ou eco do pleno dizer da poesia[36]. Só a poesia aspira à nomeação total da realidade, sem mediação, mas só a poesia é recriadora do tempo, no exato instante em que se eleva a sua furiosa testemunha. Enquanto ensaísta, Eduardo Lourenço entregou-se necessariamente a responder ao tempo e ao seu tempo, sem enjeitar a vigilante silhueta do poema que o formula. Enquanto poeta da filosofia, como em tão boa companhia afirma Celeste Natário[37], Lourenço dedica-se a «apagar uma distinção ao mesmo tempo escolar e escolástica entre criação literária e crítica, entre filosofia e poesia»[38].

Apologia do desinstituído

Repare-se, no entanto, que a escrita – esta, aposta ao que designamos por *ethos* da escrita – não se diz necessariamente *nem* filosofia, *nem* literatura. Poderia ser, ou talvez seja, um artifício retórico para evitar a questão ou, vagamente, uma hipótese sujeita aos escolhos da crítica. Talvez as duas, que na verdade não se excluem totalmente uma à outra. A escrita, *não sendo nem filosofia nem literatura*, poderia corresponder de alguma maneira, enquanto palavra ou quase-conceito, ao nem… nem… que julgamos ler *na própria heterodoxia* e na sua respetiva tradução ensaística em Eduardo Lourenço.

Em «Da filosofia como literatura»[39], é o pensador português que sublinha a

[35] E. Lourenço, «Sobre o tempo», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, op. cit., p.305.

[36] E. Lourenço, «Crítica e metacrítica. Balizas para um itinerário sem elas», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, op. cit., p.65.

[37] C. Natário, «Eduardo Lourenço: um poeta da filosofia», *Agora. Papeles de Filosofia*, 42, nº2 (2023), https://doi.org/10.15304/ag.42.2.8228

[38] E. Lourenço, «Crítica e metacrítica. Balizas para um itinerário sem elas», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, op. cit., p. 66

[39] E. Lourenço, «Da filosofia como literatura (a antiga querela entre filosofia e poesia em Platão)», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op. cit., pp.493–501.

essência literária do discurso filosófico, que talvez conduza menos ao território perigoso e redutor das identificações do que a uma bem mais interessante reafirmação heterodoxa. É que o texto inicia com a lúdica sugestão de uma quase-profecia, segundo a qual «virá um dia em que a caoticidade intrínseca a todo o acto de imaginação subverterá a ideia mesma da Verdade»; entraremos, então, no labirinto «sem rei, nem lei» de uma palavra, que Lourenço coloca pontualmente entre aspas: «Literatura»[40].

Tudo nos interessa, aqui, mas comecemos por esta apologia do desinstituído que, em última análise, não é Filosofia, mas não é também essa instituição relativamente recente na história da cultura que dá pelo nome de «Literatura». O que não se institui, o que *não tem rei nem lei*, o labirinto da caoticidade da imaginação, cuja entrada é irrecusável, não é filosofia nem literatura: *Nem… Nem…*

Reconhecendo-se, muito de passagem, em Heidegger, tanto na proximidade da palavra poética como do reconhecimento da separação desses dois cumes – literário e filosófico – que se entreolham, a conclusão de Lourenço é, ao mesmo tempo, explícita e reticente, adotando o conveniente exemplo de Nietzsche para deixar em suspensão estratégica qualquer tipo de resolução definitiva : «nem uma coisa nem outra»[41].

Coda

Permitamo-nos a uma digressão conclusiva, forma de adiar o desfecho de um gesto de homenagem e de reconhecimento para com uma das vozes mais singulares do pensamento contemporâneo.

Eduardo Lourenço, enquadrável numa constelação de pensadores pouco categorizáveis, que quase definem a contemporaneidade, dá azo a movimentos de leitura avessos à linearidade de um rumo, mas afoitos à aventura da deambulação. A exposição leitora à deriva ensaística encoraja, sem surpresa, o prolongamento da derivação, convocando novos encontros e trilhos pouco antecipáveis.

Em curiosa incursão pelos caminhos da Retórica, é o filósofo italiano Giorgio Agamben que nos propõe uma reapropriação clássica do que, para designar um processo de separação entre o canto e a palavra – «entre *melos* e *logos*»[42] –, se entende por «paródia». Tratar-se-ia da palavra para designar um afastamento, uma prática de dissonância que atravessa a regularidade de um ritmo: «*para ten oden*, contra o canto (ou ao lado do canto)»[43].

Tratando-se de um recurso estilístico destinado a introduzir um fator cómico

[40] E. Lourenço, «Da filosofia como literatura (a antiga querela entre filosofia e poesia em Platão)», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op. cit., p.493.

[41] E. Lourenço, «Da filosofia como literatura (a antiga querela entre filosofia e poesia em Platão)», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, op. cit., p.501.

[42] G. Agamben, *Profanações*, trad. Luísa Feijó, Cotovia, Lisboa 2006, p.54.

[43] G. Agamben, *Profanações*, op. cit., p.55.

ou caricatural, o que na verdade se destaca é um exercício de afirmação de liberdade, de um gesto de libertação, a contracorrente com a seriedade dos rapsodos. Agamben assume, a partir daqui, formatos diversos deste sujeito paródico – do mistério como face do que não é narrável, passando pelo estilo de Nietzsche ou pela relação discursiva com a transcendência[44]. Em cada um destes formatos assume-se, na *paródia*, uma forma particular de relação com o real, que atravessa o espaço literário sem que caiba na «ficção» e sem que se enleie em qualquer intenção de natureza figurativa. Quando se responde, através da textura da paródia, ao «como se» da ficção, verificamos que a paródia se encontra «obstinadamente estendida entre realidade e ficção, entre a palavra e a coisa»[45].

Neste «entre» paródico retomamos o *ethos* ensaístico de Eduardo Lourenço, ao mesmo tempo que nos encontramos com o que Agamben designa por «vocação metafísica da paródia». O espaço paródico é o «entre» da literatura, subsistindo fora da ontologia (aqui entendida como *relação entre linguagem e mundo*) enquanto *dissonância*, ou *desarticulação*:

> Se a ontologia é a relação – mais ou menos feliz – entre linguagem e mundo, a paródia, enquanto para-ontologia, exprime a impossibilidade que a língua tem de atingir a coisa e a impossibilidade da coisa encontrar o seu nome. O seu espaço – a literatura – está, pois, necessária e teologicamente marcado pelo luto e pelo escárnio (como o da lógica do silêncio).[46]

O *limiar ensaístico* de Eduardo Lourenço – na voracidade de escrita dimensionada pela sua curiosidade, como na amplitude temática do seu pensamento ensaístico – não permite confortáveis domesticações científico-técnicas, nem excessos de rotulagem classificatória. Enquanto *ethos* da escrita, talvez a sua razão ensaística se afirme, entre outras coisas, como vasta e consequente recusa do ato recorrente de se instituir desejos (de saber) ou de se reduzir a *paixão das letras* à aridez convencionada das regras disciplinares.

Este é apenas um dos motivos pelos quais este pensamento, além de *parodiar* os limites da solução explicativa ou do esquematismo da razão analítica, retoma a sinuosidade do mundo, nas infinitas irradiações do seu interesse.

A razão ensaística – mergulho irrecusável no vazio da incerteza – é o gesto requerido pela inultrapassável opacidade do mundo.

[44] Cfr. G. Agamben, *Profanações*, op. cit., pp.56-68.
[45] G. Agamben, *Profanações*, op. cit., p.68.
[46] G. Agamben, *Profanações*, op. cit., pp.70-71.

Referências bibliográficas

Aristóteles, Ética a Nicómaco, trad. António Castro Caeiro, Quetzal, Lisboa 2004.

Agamben, G., *Profanações*, trad. Luísa Feijó, Cotovia, Lisboa 2006.

Baptista, M.M., – Cruzeiro M.M. – Castro, F., *Tempos de Eduardo Lourenço*. Contraponto, Lisboa 2023.

— *Eduardo Lourenço. A Paixão de compreender*, Asa, Porto 2003.

Cruzeiro, M.M. *Eduardo Lourenço. O regresso do corifeu*. Notícias Editorial, Lisboa 1997.

Heidegger, M., «Lettre sur l'humanisme», in *Questions III et IV*, Gallimard, Paris 1996, 65–127.

— «…L'homme habite en poète…», in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1997, 224-245.

Lourenço, E., «Ísis ou a inteligência», *Relâmpago*, 4, nº22 (2008), 27–29.

— «Prólogo sobre o espírito da heterodoxia», in J. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, 31-35.

— «Da permanência no mundo do espírito», in J. T. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, 51-65.

— «O segredo de Hegel ou o equívoco da dialéctica», in J. T. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, 67-125.

— «Escrita e morte», in J. T. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, 379-383.

— «Montaigne ou la vie écrite», in J. T. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, 463-475.

— «Da filosofia como literatura (a antiga querela entre filosofia e poesia em Platão», in J. T. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, 493-501.

— «Crítica e metacrítica. Balizas para um itinerário sem elas», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, ed. Carlos Mendes de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, 57-66.

— «Esfinge ou a poesia», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, ed. Carlos Mendes de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, 69-72.

— «Tempo e poesia», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, ed. Carlos Mendes de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, 73-76.

— «Sobre o tempo», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, ed. Carlos Mendes de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, 303-308.

— «Nós só existimos no espelho dos outros», in *Obras Completas de Eduardo Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e miragem,* ed. M. L. Soares, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, 221-223.

Monteiro, H., «O ensaio como irresolução. Contemporaneidades de Eduardo Lourenço», *Agora: Papeles de Filosofia* 43, n.º 2 (2024). https://doi.org/https://doi.org/10.15304/ag.43.2.9058.

— «A décima musa. Notas para uma Filosofia do Não», in M.F. Lambert – H.Monteiro – M. Freitas (eds), *Musas em Ação, II – Espessuras da (in)visibilidade*, U.Porto Press, Porto 2024, pp.289-301.

Natário, C., «Eduardo Lourenço: um poeta da filosofia», Agora. Papeles de Filosofía, 42, nº2 (2023). https://doi.org/10.15304/ag.42.2.8228

Ribeiro. M. C. – Vecchi, R., *Eduardo Lourenço. Uma geopolítica do pensamento*. Afrontamento, Porto 2023.

HUGO MONTEIRO[1], PEDRO DUARTE[2]

A «CASA DE CRISTAL». (RE)CONSIDERAR EDUARDO LOURENÇO DE UMA PERSPETIVA EDUCATIVA

The «crystal house». (Re)considering Eduardo Lourenço from an educational perspective.

Abstract

In a brief and fleeting reflection on education, Eduardo Lourenço imagines the school as a «crystal house». In its fragility, as in its transparency, the school is a social mirror and a political-cultural project, whose foundations are under permanent shackling, to the point that they have incorporated this shackling into their very definition. This reflection aims to reconsider Eduardo Lourenço's writing through an educational lens, with the texts relating to the so-called «Brazilian time» serving as an impetus for what may be an implicit educational reverberation of his voice as a public intellectual.

Keywords: Philosophy; Teaching; Heterodoxy; Essayism

Resumo

Em breve e passageira reflexão que toma a educação por mote, Eduardo Lourenço

[1] Instituto de Filosofia – Universidade do Porto, Via Panorâmica, 4150-564 Porto, Portugal; ESE, Politécnico do Porto, Rua Dr. Roberto Frias, 4200-465 Porto, Portugal. ORCID ID: 0000-0003-3924-497X.

[2] ESE, Politécnico do Porto, Rua Dr. Roberto Frias, 4200-465 Porto, Portugal. ORCID ID: 8B15-7C50-C2AD.

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a9

aborda imageticamente a escola como «casa de cristal». Na sua fragilidade, como na sua translucidez, a escola é espelho social e projeto político-cultural, cujos alicerces vivem sob achaque permanente, ao ponto de terem incorporado esse abalo na sua própria definição. Esta reflexão pretende reconsiderar a escrita de Eduardo Lourenço a partir de uma lente educativa, com os textos relativos ao chamado «tempo brasileiro» a servirem de impulso ao que poderá ser uma implícita reverberação educativa da sua voz enquanto intelectual público.

Palavras-Chave: Filosofia; Ensino; Heterodoxia; Ensaísmo

Se a filosofia é paixão que, como toda a paixão que mereça o seu nome, brota de origem desconhecida, então terá razão Eduardo Lourenço, ao tentar preservar o excesso inerente a essa «construção do pensamento que afirma sempre mais do que pode provar»[3]. Da mesma forma, e pelas mesmas razões, podemos reconhecer uma antiga, complexa e permanente rede problemática entre a Filosofia e os (seus) professores, como se estes tivessem tomado de assalto um «lugar de fala» que não é seu por direito. No melhor dos casos, essa usurpação da palavra revela-se o mais feliz e o mais necessário dos esbulhos!

O presente texto não tem por intento identificar as possíveis perspetivas didáticas ou pedagógicas de Lourenço, nem subentende uma repercussão, específica ou geral, da sua escrita para os estudos em Educação. Antes, pretende-se valorizar o movimento ensaístico de Eduardo Lourenço quando, no registo nomádico que caracteriza o seu pensamento – e com expressão muito particular em altura determinada da sua vida –, aflora a educação como dimensão fundamental de um processo emancipatório, onde a relação com os outros e com o tempo transborda redutos disciplinares vincados pela *solidez das ortodoxias*[4]. Uma vez mais, a *heterodoxia*, enquanto atitude de pensamento de limiar em Eduardo Lourenço, atravessa duplamente tanto a *inquietação do estudante de Filosofia*, como o *cuidado do professor de Filosofia*, quanto, de forma mais genérica, a *responsabilidade do «Professor»*. A vocação crítica, que caracteriza um posicionamento heterodoxo, confirma-se e recria as formas da sua intervenção, quando se encontra, de forma mais ou menos imponderável, com um problema educacional.

É principalmente o designado «tempo brasileiro» de Eduardo Lourenço que exprime, com especial preponderância, uma espécie de momento hermenêutico propiciador de meditações, direta ou indiretamente, relacionadas com o ensino ou a educação. Se a nossa leitura exploratória tiver razão, as irradiações deste momento

[3] E. Lourenço, «Da filosofia e da sua relação com a ideologia», in J. T. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, pp.487-489.

[4] E. Lourenço, «Prólogo sobre o espírito da heterodoxia», in J. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, pp.31-35.

percorrem, para além da circunstância ou do biografismo, o nomadismo ensaístico do pensador português, que aqui encontra um ponto de crítica fundamental perante as exigências do tempo, como em face dos desígnios da educação e das letras.

A exposta fragilidade da «casa de cristal», imagem com a qual Lourenço, já em pleno século XXI[5], designou a escola tem um lugar discreto, mas estruturante, no seu pensamento, tanto enquanto movimento ensaístico[6], como enquanto «longa arqueologia do poder»[7]. Resta, todavia, incontornável uma distância, que é também uma relação, entre o silêncio e a palavra, entre o recolhimento e a proferição, como focos de tensão antiga e permanente entre o tempo meditativo do pensamento e o tempo discursivo do ensino.

Silêncio e palavra (ensinante)

Entre o silêncio e a palavra não há, necessariamente, uma relação de contraposição, como se um fosse o exato oposto da outra. Soube-o Heidegger, para quem o silêncio é morada e pulsação do «estado puro» da palavra, que é o poema[8]. Soube-o, antes e depois de Heidegger, uma filosofia que se tinha exercido, ancorado ou demorado num limite, com o qual, de uma maneira ou de outra, sempre conviveu; mas soube-o principalmente a filosofia que não pretendeu enjeitar ou domesticar a pulsão da literatura ou do poema.

Em texto de juventude, estrategicamente disposto nos inícios de *Tempo e Poesia*[9], Eduardo Lourenço fala-nos da Esfinge – corpo da «ambiguidade radical da situação humana»[10] – como manifestação de *silêncio*. Mistério originário, tão sedutor quanto perigoso, o sorriso de silêncio da Esfinge é, precisamente, a ocultação, tão violável quanto manifesta, que noutro lado e noutro tempo Lourenço descreve como «quase afásica música»[11].

Daí que, enquanto *forma visível da condição do poeta*, seja tão escandalosamente profanatória a conversão do silêncio ao reinado do discurso ou ao primado das palavras. Tentar subjugar o silêncio do poema à ordem da explicação e do visível, acantonando-o como polo de um suposto jogo dialético entre silêncio e palavra,

[5] E. Lourenço, «A educação como crise e a crise da educação», *Finisterra. Revista de Reflexão e Crítica*, 2004, 7–11.

[6] H. Monteiro, «O ensaio como irresolução. Contemporaneidades de Eduardo Lourenço», *Agora: Papeles de Filosofia* 43, n.º 2 (2024). https://doi.org/https://doi.org/10.15304/ag.43.2.9058.

[7] M. C. Ribeiro – R. Vecchi, *Eduardo Lourenço. Uma geopolítica do pensamento*. Afrontamento, Porto, 2023.

[8] M. Heidegger, «La parole», in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris 1999, pp. 11–37.

[9] E. Lourenço, «Esfinge ou a Poesia», C. M. Sousa (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, II - Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, pp. 69-72.

[10] Lourenço, «Esfinge ou a Poesia», op. cit., p.69.

[11] Cfr. E. Lourenço, «Como falar sobre poesia?», in C. M. Sousa (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, pp. 229-230.

só pode ser um erro fatal. O mesmo se aplica à tradução da relação direta com o poema, com o texto, com os redutos mais densos do silêncio a uma espécie de intermediação discursivamente conduzida[12], reduzindo a palavra a elemento de uma forma discursiva.

Voltarmo-nos, então, para a Esfinge – para o silêncio da Esfinge e para o que ela nos *ensina* – é, como diz Eduardo Lourenço, conviver com o silêncio original, no exato oposto dos arautos do poder exploratório da palavra. São, estes arautos,

> […] críticos, gente imensamente sensata que não tem descanso enquanto não encontra um nome para se livrar de tudo quanto é grave e inquietante e para quem é grave e inquietante tudo quanto não tem nome[13].

Omitimos propositadamente o primeiro termo deste excerto, para que o possamos problematizar mais atentamente: «professores». Entre estes «arqueólogos do coração e da inteligência», ou imprudentes invasores palavrosos do resguardo silencioso da Esfinge, lá estão os professores - eventualmente, não todos os professores, mas os «professores no sentido de Kierkegaard»[14], que são os conversores da verdade à objetividade ensinável[15]. Entre estes professores, que se constituem como metonímia de um preceito sistémico, racionalizante e logocentrado de discurso e a pedagogia do despojamento e do espanto, que o «tempo brasileiro» materializou, por exemplo, no encontro passageiro com Agostinho da Silva, há um imenso e disputado intervalo. Para palmilhar o espaço desse intervalo é precisa a coragem da errância, onde estará em causa o desvio do próprio rumo estritamente disciplinar da filosofia.

Trata-se, na verdade, de um desvio por fidelidade. Talvez Eduardo Lourenço tivesse que sair dos trilhos vincados da filosofia para se manter no pensamento, como nesse mesmo tempo advogava Martin Heidegger, na sua *Carta sobre o Humanismo* [16]. Ambos sabiam, na verdade, que essa derivação nunca se traduziria em abandono, nem nunca se confundiria com uma superação.

Manifestações de um longo dissenso

É enquanto estudante de Coimbra que o jovem Eduardo Lourenço vive, pela primeira vez, o hiato entre a Filosofia e o seu ensino. Tal clivagem manifesta-se quando, como testemunha Lourenço, se verifica o contraste entre um ensino caracterizado

[12] E. Lourenço, «Orfeu e Abraão ou a poesia, a lucidez e a fé», in C. M. Sousa (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, pp.233-235.

[13] Lourenço, «Esfinge ou a Poesia», op. cit., p. 70.

[14] Lourenço, «Esfinge ou a Poesia», op. cit., p. 70..

[15] Cfr. S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques*. Gallimard, Paris, 1990.

[16] M. Heidegger, «Lettre sur l'humanisme», in *Questions III et IV*, Gallimard, Paris 1996, pp. 65–127.

pelo livre exercício da crítica, face à transmissão de «um corpo de doutrina cerrada, fechada, de qualidade, mas na qual a possibilidade de divergência era extremamente difícil»[17]. Estas formas de estar na educação partilhavam o mesmo espaço – Coimbra –, envoltas na penumbra dos tempos da ditadura, em que a abstração e o refúgio na austeridade da ciência – justamente o recurso dos *professores, no sentido de Kierkegaard* – eram atitudes capazes de evitar sobressaltos a carreiras universitárias. Uma filosofia demasiadamente envolvida na leitura do tempo conduziria, fatalmente, ao assumir das abafadas disputas da história. A querela ideológica, central para uma filosofia que olhe para o seu tempo, não seria atitude aconselhável ante a «atmosfera não só do país como da própria cidade»[18].

O estudante, em breve assistente universitário, o discente, cedo convertido em professor, era ao mesmo tempo Eduardo Lourenço, frequentador dos círculos do neorrealismo, dos ambientes universitários agitados pela tradição marxista, e em debate – interno e externo – com o catolicismo que o formou. A *heterodoxia*, conceito fundador e dínamo de uma obra imensa como a de Eduardo Lourenço, traduzia essa oscilação, a irresolução desse debate[19], mas também um desenraizamento que determina a infidelidade às delimitações disciplinares da Filosofia, como às amarras que se impunham ao seu ensino. Não havendo, em Lourenço, um problema didático, nem sequer a perspetiva de uma especial indagação pedagógica, ainda assim o pensador português veicula uma preocupação intrinsecamente educativa, genericamente educativa, agudizada por circunstâncias históricas e biográficas de especial relevo.

Destas circunstâncias, a mais evidente passará pela experiência de ensino universitário em Portugal, junto aos seus mestres Sílvio de Lima e Joaquim de Carvalho, precocemente interrompida, de forma voluntária, face ao peso da situação política e da sua inevitável repercussão académica e filosófica. Mas, para lá das circunstâncias, há que reconhecer o peso de uma clivagem histórica.

Entre Filosofia e Pedagogia há um longo dissenso, um amplo contencioso que as associa numa antiga e conturbada amálgama, feita de desaguisados e de arrufos, mas nunca de real ou decisiva separação. Para lá dos problemas didáticos, das interrogações mais pedagógicas, dos preceitos teóricos e metodológicos que poderão dizer respeito à *ensinabilidade* de uma determinada ciência ou disciplina, o que aqui nos interrogamos são alguns dos relances de Eduardo Lourenço quanto ao que, sem a distinção que o tempo e os discursos imporiam, diz respeito ao *ensino* e à *educação*[20]. Longe da intenção, tão desadequada quanto inusitada, de uma possível inclusão do

[17] M. M. Baptista – M. M. Cruzeiro – F. Castro, *Tempos de Eduardo Lourenço*. Contraponto, Lisboa, 2023, p.68.

[18] M. M. Baptista – M. M. Cruzeiro – F. Castro, *Tempos de Eduardo Lourenço*, op. cit., p.69.

[19] Cfr. H. Monteiro, «O Ensaio Como Irresolução…».art. cit.

[20] J. N. Vicente, «Subsídios para uma crítica do discurso pedagógico», in *O Homem e o Tempo. Liber Amicorum Para Miguel Baptista Pereira*, Fundação Engenheiro António de Almeida, Porto, 1999, pp. 367–96.

ensaísta português no rol dos teóricos da educação, ler a reflexão esparsa do jovem Eduardo Lourenço sobre questões relativas ao ensino da Filosofia ou aos desígnios da educação, leva-nos a um dos pontos de singularidade do seu ensaísmo, enquanto lateralização de um percurso filosófico que não chega a abandonar[21]. Quando a interação entre Filosofia e Pedagogia se dá, justamente, num plano em que a relação e a dialogicidade se constituem como fulcro de uma cosmovisão democrática, equitativa e justa[22], talvez o encontro *heterodoxo* com o filosófico e com o educativo seja reflexo da *irresolução*[23] disciplinar, institucional e metodológica que atravessa o *ethos* ensaístico do pensador português.

Além de qualquer «método»

Reconheça-se a relação antiga e problemática entre Filosofia e Pedagogia, impossível de sintetizar, mas de proveitoso reconhecimento. É no *corpus* da Filosofia clássica e antiga que se desenha o confronto, prolongado e complexificado pela marcha da história, mas desde logo instalando um intervalo entre a aprendizagem da atitude filosófica e o ensino dos conteúdos da Filosofia. Se decorre, do texto platónico, uma interpenetração sólida e inultrapassável entre o exercício da filosofia e o gesto que o ensina, já o ponto de partida da lógica aristotélica implicará a coincidência entre a realidade e a sua enunciação. Nesta última vertente, uma educação filosófica implicaria «transmissão de conteúdos, assimilação de um todo sistemático contendo problemas que tendem para uma definitiva resolução»[24]. O fio sinuoso da tradição viria pluralizar a questão, desdobrar-lhe as respostas e intensificar-lhe as polémicas. Epistemologias rivais e continentes disciplinares dos mais díspares terçam as suas armas argumentativas. Fonte caudalosa de problemas e de encruzilhadas, o debate pedagógico-didático permanece, em maior ou menor grau, nas disputas da história. A filosofia, como espaço de questionamento e de problematização, sai de cena de moto próprio perante toda a clausura metodológica, como em face de qualquer receituário que a sustenha.

Toda a atitude filosófica vive da relação com os seus limites, que a alimenta infinitamente. É este um dos fatores que invalida a fixação da filosofia nos estritos domínios lógicos, explicativos ou analíticos. Como tal, esta é também uma das condições fundamentais para garantir o relevo de uma educação filosófica: não deixar cair, nas malhas explicativas do método ou da técnica, as praias inalcançáveis do espanto filosófico. Toda a educação filosófica – eventualmente, toda a *educação* – reside nessa

[21] Cfr. M. M. Cruzeiro, *Eduardo Lourenço. O regresso do corifeu*. Notícias Editorial, Lisboa, 1997, p.16.
[22] J. Boavida, *Educação Filosófica. Sete Ensaios*. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.
[23] Monteiro, «O ensaio como irresolução…».art. cit.
[24] J. T. Santos, *Da filosofia no liceu*. Seara Nova, Lisboa,1974.

afirmação de lonjura. Daí que, na certeira intuição do jovem Eduardo Lourenço, se torne necessário ir às fontes, recusar a manualização dos problemas e, contornando a lógica da sebenta e o negócio do manual, distinguir «mestres» de «compiladores»[25]. Trata-se de um diagnóstico certeiro e pleno de atualidade, onde Lourenço suscita, no abuso pedagógico do manual, a reflexão que acusa a proeminência do ditado, da voz e do pensamento únicos na relação pedagógica manualizada, em que um breviário filosófico é promovido a «intermediário universal»[26].

Denunciando, a uma distância de tantos anos, uma prática hoje generalizada e convertida em indústria lucrativa, o pensador português medita acerca das consequências da substituição da obra pelo seu breviário, em exercício que coloca os compiladores no lugar dos mestres. De acordo com Lourenço, trata-se de uma espécie de condenação autoinfligida do ensino moderno, investido na intenção absurda de «fazer compreender o mais pelo menos, o superior pelo inferior»[27]. O remoque crítico perspetiva a extensão do seu alcance ao todo da educação, quase invertendo o gesto tão justamente recusado por Eduardo Lourenço: é possível estabelecer, do mar largo abrangido pelo todo de uma obra, coordenadas aplicáveis a uma pequena enseada educacional, a determinada altura surgida no caminho do ensaísta?

É nos fins, não nos métodos, que a educação é democrática e universal, como de passagem – quase quarenta anos volvidos após essa breve incursão na crítica escolar – Eduardo Lourenço reconhecerá[28]. É essencial, por isso mesmo, não permitir que os métodos substituam os fins, ou que elidam os percursos. É necessário que os métodos não estanquem a reflexão que os excede; é preciso, inclusivamente, que o *método* não dispense ou atalhe a *metodologia*, sua mais direta componente reflexiva. O desenraizamento, via sinuosa de transgressão de qualquer método é, em Eduardo Lourenço, quase um destino, impresso no mais literal mapeamento dos seus percursos, mas também inscrito no *ethos* do seu pensamento[29]. O desenraizamento é a metodologia, de onde emerge a arte do ensaio como *via*, *posicionamento*, *quase-método*.

No caso de Eduardo Lourenço, talvez o tempo em que o ensino da Filosofia se ofereceu como uma perspetiva feliz, longe da clausura bafienta e repressiva do Estado Novo português, permita contemplar uma atenção específica para com a educação, que contribui para esclarecer algumas dimensões ético-políticas bem marcadas ao longo do seu percurso.

[25] Cfr. E. Lourenço, «Da filosofia e da sua relação com a ideologia», op. cit., p. 487.
[26] E. Lourenço, «Da filosofia e da sua relação com a ideologia», op. cit., p. 488.
[27] E. Lourenço, «Da filosofia e da sua relação com a ideologia», op. cit., p.488.
[28] Cfr. Lourenço, «A educação como crise e a crise da educação», art. cit.
[29] Cfr. Monteiro, «O ensaio como irresolução…».art. cit.

De Coimbra a Salvador da Bahia

Em maio de 1958, alguns anos após o abandono do lugar de assistente universitário, na sua *alma mater* coimbrã, o jovem Eduardo Lourenço desembarca em Salvador da Baía, para o que seria o seu curto, mas intenso período de migração brasileira[30]. Investido da missão de formar e de consolidar os estudos filosóficos da Universidade baiana, o desafio de Lourenço ganhava contornos especiais, impulsionado pela viva curiosidade do ensaísta pela cultura brasileira. Manifestação dessa curiosidade foi, justamente, a interrogação em torno das questões da Educação Superior no Brasil, que sai da mera circunstância quando constatamos ter precedido em alguns anos, no seu primeiro ímpeto[31], o referido período brasileiro de Lourenço.

Esse «tempo brasileiro», determinante no percurso intelectual de Lourenço, foi marcado pela centralidade do ensino da Filosofia, quando a emergência entusiasta das «disciplinas do espírito» suscita dinâmicas institucionais aparentemente novas, além de intensificar a exigência hermenêutica, de forma a melhor corresponder às exigências do tempo. O jovem Eduardo Lourenço reconhecia, na dinâmica cultural e académica do Brasil que o acolhia, a emergência entusiasta das «disciplinas do espírito», com ênfase especial na Filosofia, que lhe incumbe ensinar. Essa missão assume responsabilidade acrescida, quando a hermenêutica do momento brasileiro levava Lourenço a constatar, como empiricamente se atestava pela multiplicação de cursos de Filosofia[32], o aumento do interesse e o enorme potencial que a escala e a vivacidade de um país continuamente «em vias de invenção»[33] oferecia a um docente universitário.

Essa exigência proporcionará a meditação séria das relações entre Portugal e Brasil, com repercussões profundas quanto a uma formulação cultural das questões da identidade, abrindo caminho ao que será, por exemplo, *Labirinto da Saudade*[34], além de se constituírem como plataformas de pensamento e reflexão política em torno do *Colonialismo como nosso impensado*[35], com especial alcance no bolorento suporte ideológico do Portugal de então. Por outro lado, o mergulho comprometido numa cultura brasileira que se pensa e que se dá a pensar reclama atenção em torno das

[30] M. L. Soares, «O período brasileiro: notícias sobre um legado florescente», in M. L. Soares (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e Miragem*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, pp.611-658.

[31] A primeira incursão de Eduardo Lourenço pelos desafios do Ensino Superior no Brasil data de 1954, ou seja, quatro anos antes da sua romagem para S. Salvador da Baía. Cfr. E. Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», in J. T. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, pp.175–84.

[32] Cfr. E. Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., pp. 175–84.

[33] E. Lourenço, «Carta a Camila», M. L. Soares (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e Miragem*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, pp.313-317.

[34] E. Lourenço, *Obras Completas de Eduardo Lourenço, XIII - O Labirinto Da Saudade e Outros Ensaios Sobre a Cultura Portuguesa*, ed. João Dionísio, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2023.

[35] E. Lourenço, *Do colonialismo como nosso impensado.* Gradiva, Lisboa, 2016.

linguagens do filosofar, bem como a função de uma «pedagogia» no fortalecimento de uma tradição filosófica e cultural palpitantemente criativa. Uma vez mais, a velha querela entre tradição e novidade reclama a devida síntese: se é necessário temperar a ingenuidade da «originalidade falsa» com os pergaminhos, apesar de tudo faustosos, de alguma tradição, também se não subestima a virtude de quem possa, como escreve Lourenço

> trazer para esse caudal alguma água pura. Esses experimentarão a alegria perfeita de conhecer algo novo, mas para os outros, que são a maioria dos «amigos das ideias», fica pelo menos a certeza de terem bebido de uma fonte limpa[36].

Com um enfoque filosófico, a equação é educativa e o problema marcadamente pedagógico. Ou, pelo menos, o fundo cultural em que surge conduz a embarcação do ensaísta para essas marés arredias. Há uma missão – que surge, a determinada altura, com uma roupagem filosófica e pedagógica – de envolver o perigo das ideias descosidas numa «pele comum», tendo por espaço de meditação e de ação uma «comunidade linguística» mais prometida do que efetiva, mais imaginada do que concreta[37]. É notório, porém, que garantir pluralidade e diferença no tecido dessa «pele comum» vai implicar *reinvenção*, mesmo que se mantenham *velhos pressupostos*, numa enxertia crítica e criativa que possa corresponder às exigências de outras histórias, em novo chão.

Para Lourenço, o Brasil partilha com Portugal, no que à Filosofia diz respeito, uma espécie de «autodidatismo conceptual»[38], capaz de gerar muitos pensadores (pouquíssimas pensadoras, claro), mas não *um pensamento*, no sentido escolar do termo. O lastro desse autodidatismo, intensificado pela riqueza da diversidade linguística, pode e deve ser preservado, mas deve também ser *consagrado* – no sentido agambeniano do termo[39] – no fio de uma determinada tradição.

Numa só palavra, é preciso saber enquadrar filosoficamente a invenção do novo no *continuum* da tradição, em desafio que se revelará tendencialmente educativo. A ânsia da novidade, que atravessa «alguns espíritos contentes por reinventar o mundo» [40], precisa de uma pedagogia que lhe perpetue a exemplaridade, a difunda e a comunique»; necessita, «em suma, de uma tradição» [41].

---

[36] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., p.177.

[37] E. Lourenço, «O mito da comunidade Luso-Brasileira», in M. L. Soares (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e Miragem*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, pp.237-258.

[38] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., p.176.

[39] G. Agamben, *Profanações. Cotovia, Lisboa, 2006.*

[40] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., p.177.

[41] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., p.178.

Da Universidade à Di-versidade

Tradição e novidade, termos fortalecidos mutuamente pela crítica, exigem ultrapassar o pontificado de uma racionalidade instrumental, que o curso de uma pedagogia de feição única encoraja e permite. Ora esta ultrapassagem implica um pensamento educativo, uma postura educacional, quando a educação, eixo fundamental da realização humana, passa a traduzir-se como um «circo tumultuoso» de técnicas e como um circuito de crescente legitimação tecnocrática[42].

Este é o centro de um percurso a disputar, no reduto plural de uma cultura onde a educação é vetor fundamental. Em tempos onde o predomínio do consumo e dos escolhos da tecnocracia já se desenhava no horizonte, a perda de uma finalidade norteadora fez com que a pedagogia resvalasse para o âmbito da *técnica*.

A conclusão de Lourenço é incisiva e recai, de forma particular, sobre a definição e tarefa da Universidade: «A universidade europeia ensina, mas não educa»; e deveu-se à orientação tecnocrática de um certo pedagogismo, uma hegemonia do ensino sobre a educação, da técnica sobre o pensamento:

> Técnicas científicas ou técnicas espirituais, tanto faz. Ao limite a essência de uma técnica reside exactamente no perfeito domínio de um objecto, material ou espiritual, fora de qualquer consideração de outra ordem. Há uma técnica de investigação atómica como há uma técnica filológica e, suprema vaidade ou miséria do espírito humano, há até uma técnica teológica. O circo tumultuoso dessas técnicas é hoje o ensino europeu. Nenhuma ideia as liga a não ser a ideia automática de aceitar todos os domínios da investigação humana como iguais em dignidade acompanhados da força espantosa de que os interesses criados se fazem acompanhar[43].

Há que saber enfrentar um problema, que é, entre outras coisas, de natureza pedagógica e educacional, e que se traduz numa «*crise absoluta da ideia mesma de Universidade*» [44]. Facilmente se infere que, para Eduardo Lourenço, na resposta a esta crise, é necessário burilar o gesto ensinante aos critérios do tempo e do espaço. A leitura destes critérios coloca uma responsabilidade particular sobre os ombros do filósofo e do professor de filosofia, levando-o a inscrever-se neste novo tempo (de perspetiva criadora, por contraposição ao Portugal salazarista) e neste novo espaço (um Brasil lido como efervescência linguística e intelectual) com parâmetros especialmente formulados à luz de um problema tão filosófico quanto educacional.

Este conjunto de intuições ensaísticas, a maior parte delas inacabadas e, por

[42] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., p.182.
[43] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit, p.182.
[44] Lourenço, «O ensino superior no Brasil», op. cit., p.186.

isso mesmo, espécie de fragmentos na já fragmentária estrutura da escrita ensaística, parece ter por base o sentimento de que tudo está ainda *por fazer*, de que há que ter sempre em atenção as condições particulares de onde este *por fazer* emerge, e de que há uma responsabilidade em assumir um papel neste *por fazer*. Ora, nesta tríplice faceta, o problema educativo surge como transversal, quando uma «crise absoluta da ideia mesma de Universidade»[45] assola pandemicamente a Europa e a América, ameaçando contaminação a outros contextos onde se teça a missão de engendrar o tempo novo.

Há que formular essa «crise absoluta», encarando-a como uma reconfiguração de saberes onde a unidade, medida preferencial tanto da universalidade como da Universidade, se desmancha no que hoje se afirma e se impõe como uma di-versidade[46]. Só a violência institucional, só uma «absoluta Polícia do espírito e do corpo» (sublinhemos, uma vez mais, que Lourenço escreve nos anos 60 ou sua direta vizinhança), inconfessada ambição da generalidade dos cultivadores da unidade, poderia ambicionar suprimir, por imposição da Unidade, essa di-versidade.

O problema requer um duplo cuidado: requer-se evitar «a papa bem mastigada de uma concepção unitária de conhecimento e de acção»[47] que configura a tradição conservadora da Universidade, mas também contornar a «anarquia mascarada»[48] da tecnocracia, que assimila a exigência da diversidade a padronizações, cálculos ou receitas meramente performáticas.

Crítica e transformação

Há, nestas linhas, um potencial efeito de estranhamento por parte das leituras mais apressadas do autor de *Heterodoxias*, quando se toma, de forma demasiado literal, o seu confessado (e, com frequência, deplorado) abandono da Filosofia. Talvez se proporcione também alguma surpresa por esta atenção, mais do que meramente episódica, da parte de Lourenço, para com questões de natureza pedagógica. Ressalta, porém, que o mesmo nomadismo ensaístico, que eleva Eduardo Lourenço à categoria de inclassificável na estrita ponderação das tipificações académicas, coloca-lhe no caminho uma busca valorizadora de tradição, que se propõe solucionar de forma educativa e pedagógica. A heterodoxia precisa de um território, a partir do qual ensaie o seu voo. Esse território é, claro está, o da tradição emancipatória, que comporta um alcance tão filosófico quanto político. Décadas após o seu «tempo brasileiro»,

[45] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., p.186.
[46] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., p. 187.
[47] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., p.187.
[48] Lourenço, «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», op. cit., p.188.

em breve apontamento de reflexão educativa[49], Eduardo Lourenço revisita a questão ético-política que lhe subjaz.

Sem grande surpresa, o Iluminismo é o ponto referencial primeiro do que, sob o nome provisório de «Educação», diz respeito a um processo de coletivização dos saberes assumido como *tarefa*, como *promessa* e como *direito*. Principalmente no espaço europeu, mas com o impulso histórico decisivo proporcionado pela Revolução Americana [50], erguia-se a missão coletiva e pessoal do Iluminismo, muito naturalmente concretizada no que cada vez mais se disputaria sob o conceito de «Educação».

Lembremos que, na sua definição mais célebre, o processo inacabado da *ilustração*, de acordo com Immanuel Kant, corresponde ao movimento autónomo, ousado e implicitamente desafiador de «saída do homem da sua menoridade mental, de que ele próprio é culpado»[51], numa culpa cada vez mais ancorada no *tribunal da razão* e cada vez mais desvinculada do pecado original. O desafio de se «pensar por si mesmo» – especialmente vulnerável, desde muito cedo, à tentação vazia e muito contemporânea do slogan – concretiza-se, no Iluminismo, como recusa do *espírito de seita* em nome de uma «razão humana universal», vocacionada para a discussão pública e para a disputa democrática.

Daí que nenhuma exigência de autonomia de pensamento se possa confundir com validações do individualismo ou dos méritos da ideia luminosamente solitária, já que o pensar autónomo colhe o seu sentido no *fórum*, na *polis*, fontes públicas que nutrem e que fundamentam o sentido iluminista da aproximação à universalidade da razão [52]. Enquanto *promessa*, a herança das Luzes traduz-se na *tarefa* concreta de se saber mais e melhor, que por sua vez se prolonga no *direito* de se aceder livremente aos saberes.

Não se estranha, pois, que Eduardo Lourenço faça decorrer do «século das Luzes» a tendência pedagógica que alastraria aos séculos XIX e XX, supostamente limitada à busca pela que poderia ser a «melhor prática» para «fazer partilhar essa utopia [da educação] ao maior número»[53]. Independentemente da adequação da redução do problema educativo ao que seria a «melhor prática», o que é certo é que a tentativa de alcance de uma educação democrática *produziu uma ideia determinada de modernidade*. Os sujeitos históricos dessa modernidade são os que sabem ler o tempo, reconhecendo e incorporando nessa leitura a transitoriedade que define como «novo» esse novo tempo.

---

[49] Lourenço, «A educação como crise e a crise da educação», art. cit.

[50] V. Soromenho-Marques, *Direitos Humanos e Revolução*. Colibri, Lisboa, 1991.

[51] I. Kant, «Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?», in *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, Lisboa 1992, p.11.

[52] M. B. Pereira, «Iluminismo e secularização», in *Obras Completas, II*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2014, pp. 3–58.

[53] Lourenço, «A educação como crise e a crise da educação», art. cit., p.7.

Para Eduardo Lourenço, mascarar a missão educativa de uma idealidade sem chão incorre no risco de se disfarçar de virtude democratizante uma forma única de saber que, na escola, é posta ao serviço dos mais favorecidos contendores de uma sociedade em competição. A intuição do ensaísta substitui a encartada especialização do cientista, em avaliação crítica penetrante:

> O «saber» modesto ou exigente, recebido no banco das escolas […] não era apenas uma arma inocente ao serviço de uma humanidade abstractamente interessada em realizar as suas finalidades mais altas do conhecimento do mundo e de si mesma, mas serviço de sociedades em competição, de aparência pacífica e desinteressada, na verdade armada para defender os interesses, sempre os mais nobres, das respectivas classes dirigentes, para quem o saber e, por conseguinte, a Escola é uma arma a mais[54].

Docência, ou pensamento em ação

Como reposicionar essa «casa de cristal», que é, para Eduardo Lourenço, a escola, na senda de uma exigência democrática? Como repensar criticamente os diversos agentes dessa «casa de cristal»?

Colocando a «casa de cristal» sob um comum diagnóstico de crise (sem querer arriscar, apostaríamos tratar-se do rótulo mais comum das publicações de natureza educativa), Lourenço parte da Educação *como* crise. Não se pode extirpar do conceito aquilo que é essencial ao conceito, pelo que não é possível resguardar a Escola – «casa de cristal» exposta, desde as suas fundações, a inevitáveis abalos sistémicos – da crise que lhe é consentânea e natural. Por isso mesmo não pode haver prescrição externa que neutralize, docilize ou pacifique um tremor intrínseco – é dentro da Escola, assumindo e escutando as reverberações dos seus abalos, que respostas se engendram e questões se soerguem. Melhor: é dentro da Escola que as questões se *ensaiam*.

Henry Giroux, distinto pensador contemporâneo da educação, tem defendido com veemência a ideia de que as escolas não são extensões do trabalho, nem instrumentos de conformação com o socialmente estabelecido, mas locais de exercício e de experiência democrática[55]. Para isso é preciso garantir que o exercício docente tenha uma dimensão *essencialmente intelectual*: mais do que habitar e reconhecer, em toda a sua translucidez e transparência, os meandros dessa «casa de cristal», o professor é, na verdade, o seu arquiteto. O pedagogo reforça esse compromisso criativo, ao valorizar os docentes como *intelectuais públicos*. Como explica, um intelectual

[54] Lourenço, «A educação como crise e a crise da educação», art. cit., p.8.

[55] H. Giroux, *Os professores como intelectuais. rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem*. Artes Médicas, Porto Alegre, 1997.

público corresponderá a alguém cujo «trabalho e intervenção pública são modelos para enriquecer a vida pública e evidenciar formas avassaladoras de desigualdade económica, guerras escusadas, e injustiças raciais e de classe»[56]. Por outras palavras, Giroux recusa qualquer conceção que reduza a docência a um exercício técnico, ou que limite professoras/professores a funcionárias/funcionários, que, ritualística e acriticamente, se envolvam em métodos didáticos, essencialmente indiferentes às realidades sociais, culturais ou políticas. Tal caracterização surge, então, como a antítese de um professor que se assume como intelectual público, de alguém que inscreve uma problematização ética e política na sua ponderação e ação pedagógica, de quem assume a democracia não só como um fim, mas como uma experiência que (preferencialmente) traspassa as diferentes vivências escolares.

Por conseguinte, a defesa dos docentes como *intelectuais públicos* pressupõe que a pedagogia – ou, na senda do discutido por Eduardo Lourenço, a *Escola* – perfilhe, como característica intrínseca uma intelectualidade própria, que nega quaisquer vocações de superficialidade ou tecnicidade, profundamente orientada para a reflexão e atuação sobre, com e para o domínio público. Esta postura encontra-se especialmente transparente quando Eduardo Lourenço, em *Da Educação como crise e a crise da educação*, nos partilha que

> O território do ensino privado alargou-se e o chamado público só com dificuldade conserva algum dos privilégios que com tanto esforço conquistara na Europa. As universidades – ou aquilo que ainda assim se chama – não são a virtual exceção e o famoso templo do saber de humanística que chegaram a ser -, mas uma engrenagem de duvidosa «performance» em matéria de autêntico conhecimento e ao serviço das finalidades determinadas pelos imperativos desse mesmo Conhecimento, para responder, de maneira aleatória, às solicitações e às necessidades prementes das sociedades onde estão já inseridas[57].

Eduardo Lourenço é particularmente acutilante ao criticar a ausência de uma postura de reflexão consequente – nos diferentes contexto educativos – que, por um lado, reivindique a natureza pública da educação; assim como, por outro lado, alerte para a importância de uma intelectualidade particular, que contrarie estruturas e tendências que, de algum modo, procuram reduzir as instituições educativas a uma resposta instrumental em relação às necessidades ou interesses sociais e/ou a uma preocupação meramente privada que as circunscreve a prestadoras de serviços. É necessário criar condições, em suma, para ultrapassar uma visão inocente sobre a escola e a sua crise, o que implica contrariar, hoje, as tão diversas instâncias «onde se

[56] H. Giroux, *Pedagogy of resistance: against manufactured ignorance*. Bloomsbary Academic, London, 2022., p.20.

[57] E. Lourenço, «A educação como crise e a crise da educação», art. cit., p.10.

aprende que a vontade de poder é a lei da vida e o seu exercício o orgasmo infinito»[58].

É preciso inscrever a discussão e atuação educativa em domínios de reflexão mais amplos, que não esquecem nem obscurecem os fins e os meios que não só fazem mover as organizações escolares, como condicionam e caracterizam as relações e estruturas humanas e sociais.

Referências bibliográficas

Agamben, G., *Profanações*, Cotovia, Lisboa, 2006

Baptista, M. M. – M. M. Cruzeiro – F. Castro, *Tempos de Eduardo Lourenço*. Contraponto, Lisboa, 2023.

Boavida, J., *Educação Filosófica. Sete Ensaios*. Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.

Cruzeiro, M. M., *Eduardo Lourenço. O regresso do corifeu*. Notícias Editorial, Lisboa, 1997.

Giroux, H., *Os professores como intelectuais. Rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem*. Artes Médicas, Porto Alegre, 1997.

— *Pedagogy of resistance: against manufactured ignorance*. Bloomsbary Academic, London, 2022.

Heidegger, M., «La parole», in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris 1999, pp. 11–37.

— «Lettre sur l'humanisme», in *Questions III et IV*, Gallimard, Paris 1996, pp. 65–127.

Kant, I., «Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?», in *A Paz Perpétua e outros ppúsculos*, Edições 70, Lisboa 1992, pp. 11–19.

Kierkegaard, S., *Miettes philosophiques*. Gallimard, Paris, 1990.

Lourenço, E., «A educação como crise e a crise da educação», *Finisterra. Revista de Reflexão e Crítica*, (2004), 7–11.

— «As Faculdades de Filosofia no Brasil e o destino da sua cultura», in M. L. Soares (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e Miragem*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, pp.175-184.

— «Carta a Camila», M. L. Soares (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e Miragem*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, pp.313-317.

— «Como falar sobre poesia?», in C. M. Sousa (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, pp. 229-230

— «Da filosofia e da sua relação com a ideologia», in J. T. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, pp.487-489.

— *Do colonialismo como nosso impensado*. Gradiva, Lisboa, 2016.

— «Esfinge ou a Poesia», C. M. Sousa (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, II - Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, pp. 69-72

— «O ensino superior no Brasil», in M. L. Soares (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e Miragem*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, pp.185-188.

— «O mito da comunidade Luso-Brasileira», in M. L. Soares (ed.), *Obras Completas de Eduardo*

[58] Lourenço, «A educação como crise e a crise da educação», art. cit., p.11.

Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e Miragem, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, pp.237-258.

— *Obras Completas de Eduardo Lourenço, XIII - O labirinto da saudade e outros ensaios sobre a cultura portuguesa*. João Dionísio (ed.), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023.

— «Orfeu e Abraão ou a poesia, a lucidez e a fé», in C. M. Sousa (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, III - Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, pp.233-235.

— «Prólogo sobre o espírito da heterodoxia», in J. P. Lima (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, I - Heterodoxias*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, pp.31-35.

Monteiro, H., «O ensaio como irresolução. Contemporaneidades de Eduardo Lourenço», *Agora: Papeles de Filosofia* 43, n.º 2 (2024). https://doi.org/https://doi.org/10.15304/ag.43.2.9058.

Pereira, M. B., «Iluminismo e secularização», in *Obras Completas, II*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2014, pp. 3–58.

Ribeiro, M. C. – R. Vecchi, *Eduardo Lourenço. Uma geopolítica do pensamento*. Afrontamento, Porto, 2023.

Santos, J. T., *Da filosofia no liceu*. Seara Nova, Lisboa,1974.

Soares, M. L., «O período brasileiro: notícias sobre um legado florescente», in M. L. Soares (ed.), *Obras Completas de Eduardo Lourenço, IV - Tempo Brasileiro: Fascínio e Miragem*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018, pp.611-658.

Soromenho-Marques, V., *Direitos Humanos e Revolução*. Colibri, Lisboa, 1991.

Vicente, J. N., «Subsídios para uma crítica do discurso pedagógico», in *O Homem e o Tempo. Liber Amicorum Para Miguel Baptista Pereira*, Fundação Engenheiro António de Almeida, Porto, 1999, pp. 367–96.

ISABELA DE ALMEIDA D'OLIVEIRA[1]

EDUARDO LOURENÇO E ANTONIO CANDIDO: DIÁLOGOS SOBRE O SERTÃO BRASILEIRO

Eduardo Lourenço and Antonio Candido: dialogues about the Brazilian backlands
Abstract
The relationship between Portugal and Brazil can be seen as a huge labyrinth that has no solution. Their encounters and disagreements, as familiar but also distinct cultures, are marked in history. However, it is certain that the Portuguese language unites us, as this is the mark of lusophony, which involves a cultural imaginary. Such an idea could not go unnoticed in the literature of both nations. In this way, we found a point of contact to guide us through this maze: Eduardo Lourenço. From the Portuguese critic's essays, we can see that the lusophone imaginary is indeed present in the formation of Brazilian literature. Thus, our imagination takes us to lusophony, not only as speakers of the same language, but mainly as an expression of the mythical image that surrounds us. Therefore, it is imperative to understand how Eduardo Lourenço, despite having lived for a short time in Brazil, was able to have a very unique perception and certainly close to one of the greatest Brazilian critics, Antonio Candido, regarding Brazilian literature and its social developments. In this study, then, our central objective is to highlight the bond between critics regarding Brazilian literature of the 20th century, based on the

[1] Programa de pós-graduação em Literatura e Práticas Sociais da Universidade de Brasília, Brasil.

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a10

Lorenço essays "Aquilino e Guimarães Rosa", "Guimarães Rosa ou o terceiro sertão" and "Os sertões de Portugal", taking as the center of discussions the representation of the sertão and country people as a Brazilian particularity, but which touches on the universal scope.
Keywords: Brazilian backlands, literature, Eduardo Lourenço, Antonio Candido.

Resumo
A relação entre Portugal e Brasil pode ser visualizada como um enorme labirinto que não tem solução. Seus encontros e desencontros, como culturas familiares, mas também distintas, estão marcados na história. Porém, é certo que a língua portuguesa nos une, pois esta é a marca da lusofonia, a qual envolve um imaginário cultural. Tal ideia não poderia passar despercebida pela literatura de ambas as nações. Desse modo, encontramos um ponto de contato para nos guiar diante desse labirinto: Eduardo Lourenço. A partir dos ensaios do crítico português, conseguimos perceber que o imaginário lusófono está sim presente na formação da literatura brasileira. Assim, nosso imaginário nos leva à lusofonia, não só como falantes da mesma língua, mas principalmente como expressão da imagem mítica que nos envolve. Portanto, faz-se imperativo compreender como Eduardo Lourenço, apesar de ter vivido pouco tempo no Brasil, foi capaz de ter uma percepção muito singular e certamente próxima a um dos maiores críticos brasileiro, Antonio Candido, a respeito da literatura brasileira e seus desdobramentos sociais. Neste estudo, então, temos como objetivo central evidenciar o liame entre os críticos acerca da literatura brasileira do século XX, a partir dos ensaios lourencianos «Aquilino e Guimarães Rosa», «Guimarães Rosa ou o terceiro sertão» e «Os sertões de Portugal», tomando como centro das discussões a representação do *sertão* e do *sertanejo* como particularidade brasileira, mas que acende ao âmbito universal.
Palavras-chave: sertão brasileiro, literatura, Eduardo Lourenço, Antonio Candido.

sertão é onde o pensamento da gente se forma
mais forte que o poder do lugar.

Guimarães Rosa

Introdução

Falar de Eduardo Lourenço é, com certeza, falar sobre cultura portuguesa e também dialogar com a cultura brasileira. Ele foi um dos grandes pensadores que tratou muito bem dessa relação, pois, assim como os portugueses contribuíram para a construção da nação Brasil, há também muita "brasilidade" em Portugal. A língua portuguesa é, com certeza, uma importante instituição que nos une: o elo primeiro

entre Portugal e Brasil, o qual não se perdeu, mas está inscrito na nossa história, literatura, documentos oficiais, marcado pelo acordo ortográfico e, especialmente, pela criação da Comunidade dos Povos de Língua Portuguesa (CPLP).

Tratar desse tema é tão complexo quanto a própria realidade que nos rodeia como herdeiros de uma língua tão imponente e carregada de significados e sentimentos. Não foi por acaso que tal assunto se fez presente nos escritos lourencianos. Inúmeros textos demonstram a preocupação do filósofo em desvendar um mistério cultural que a princípio não tinha – e talvez não tenha – solução. Isso pode ser percebido na própria ideia de Lourenço quando assume que a língua «é sempre senhora de quem a fala»[2], ou seja, nós, falantes, não a possuímos, na verdade, pertencemos a ela. Somos seus objetos e, como tais, cabe a nós tentar compreender sua influência dentro das nações que a empregam como forma de expressão de suas culturas.

Apesar de a língua portuguesa ser uma imagem de proximidade entre Portugal e Brasil, ela também representa a distância que existe entre nós. É evidente que a sonoridade e a semântica de Portugal sejam, de certa forma, diferentes do Brasil – podemos falar, por exemplo, da dificuldade que muitos brasileiros sentem em compreender a fala dos portugueses –, mas, para além desses elementos, a identidade que a língua portuguesa imprime em cada um desses países também é diversa. Expressões simples, como "café da manhã", no Brasil, ou "pequeno-almoço", em Portugal (ou ainda "mata-bicho", em Angola), podem ser uma amostra da forma como cada nação interpreta sua relação com a primeira refeição do dia.

Esse é só um paradigma ingênuo que contorna nossa interdependência quanto à língua portuguesa, contudo temos o discernimento de que as raízes desse impasse se prolongam pelas culturas tanto portuguesa quanto brasileira, as quais, em algum momento, se confundem e se entrelaçam para sempre. A língua portuguesa torna-se, dessa forma, constituinte imprescindível da ponte que liga o Velho e o Novo Mundo diante do imaginário de duas nações que, ao mesmo tempo, são familiares, mas também distintas.

O Brasil, portanto, faz parte da comunidade lusófona sonhada por Portugal, uma vez que é fruto da metrópole que lhe deixou como legado principal a língua em que Camões projetou o império português para o mundo. Foi a partir dessa herança que o Brasil entrou em contato com as primeiras obras literárias europeias e empregou-as, muitas vezes, como exemplo para suas próprias produções artísticas. Estamos, neste ponto, tratando das manifestações literárias dos primeiros séculos de descobrimento do Brasil em que se destacam autores como Padre Antônio Vieira e Gregório de Matos. Nesta ocasião, não existia a consciência de nação ou mesmo a identidade brasileira consolidada, tratava-se, na realidade, de um prolongamento do território de Portugal, onde aqueles que o povoaram nunca deixaram de ser lusitanos.

[2] E. Lourenço, «Cultura e lusofonia ou os três anéis», in: *A nau de Ícaro e Imagem e miragem da lusofonia*. Companhia das Letras, São Paulo 2001 p. 165.

Sendo assim, ressaltamos que são os portugueses o responsáveis por inventar a lusofonia: «pois somos o espaço matricial da língua portuguesa, levando-a conosco para as paragens que tocamos ou colonizamos, e onde estamos enquanto ela estiver e continuar a nos definir, aos nossos olhos e aos de outro, como interessados espiritual e vitalmente em sua irradiação, presença e metamorfose.»[3].

Com efeito, pensar Eduardo Lourenço é devanear com a dialética conexão entre a lusofonia e a construção da identidade brasileira, a qual tem como principal fator a literatura, especialmente entre os séculos XVIII e XX, com, respectivamente, o Romantismo e o movimento modernista brasileiro. Este, por sua vez, recriou o imaginário de uma nação que buscava por sua concretização como povo independente, livre das amarras da colonização. Porém, mesmo que o Brasil se comporte como filho emancipado de um pai que tenta apagar de sua história, há na cultura brasileira, segundo Lourenço, «o seu nódulo irredutível e indissolúvel *português* (que mais que língua, quer ser memória, cultura, rito e ritual).»[4].

Assim, ainda que tenha vivido no Brasil por pouco tempo, isso não impediu que Eduardo Lourenço se dedicasse à cultura e à realidade brasileira, inclusive depois que retornou à Europa. Na verdade, tantas reflexões surgiram acerca desse tema, que seus textos foram organizados na obra *Tempo brasileiro: Fascínio e Miragem*, editada pela Fundação Calouste Gulbenkian em 2018. Tal livro é uma coletânea de ensaios, críticas, apontamentos entre outros escritos lourencianos que tratam do Brasil e está dividido em sete partes, além dos anexos, totalizando quase 700 páginas. Isto demonstra o grande interesse de Lourenço pela nação e pelo povo brasileiro e suas conexões com Portugal. É certo que o pensador português percebia seus limites como um europeu em relação à cultura da nova nação, fruto do império colonial. Contudo, isso não foi obstáculo para que compreendesse que discutir a literatura brasileira é também analisar os aspectos socioculturais do Brasil.

Seguindo este raciocínio, Eduardo Lourenço entende que existe uma relação intrínseca entre a literatura no Brasil e a tomada de consciência do povo brasileiro como pertencente a uma nova nação. Esta, por sua vez, buscou pelo seu próprio referencial de passado, tentando remover a importância dos portugueses como povo matricial e empenhando-se para estabelecer nos indígenas seu antepassado mítico, isto é, «o parricídio permanente do pai colonizador que o Brasil teve de matar para poder existir; a invenção de uma origem de sonho, fora do passado colonial, como se os brasileiros «fossem filhos de si mesmos».»[5].

Ademais, considerando a tomada de consciência do povo brasileiro como nação

[3] E. Lourenço, «Imagem e miragem da lusofonia» in: *A nau de Ícaro e Imagem e miragem da lusofonia*. Companhia das Letras, São Paulo 2001 p. 162.

[4] Lourenço, «Nós e o Brasil: ressentimento e delírio» op. cit. p. 141.

[5] M. Soares, «Eduardo Lourenço e as labirínticas relações Brasil-Portugal», *Revista Letras*, v. 59 (2003) 215-223.

independente e sua relação com a antiga metrópole portuguesa, propomos a leitura dos seguintes excertos de Eduardo Lourenço e de Antonio Candido, respectivamente:

> Essa grande nação complexa e simples vive-se, no quotidiano, nos sonhos, nas legítimas ambições planetárias, como uma nação sem pai. E, se por acaso tivesse de atribuir-se um, inventando para si uma origem de sonho, fora do seu passado colonial, esse pai, já perfeitamente encontrado, não seria nunca o português, mas o índio.[6]
>
> A fase culminante da nossa afirmação – a Independência política e o nacionalismo literário do Romantismo – se processou por meio da verdadeira negação dos valores portugueses, até que a autoconfiança do amadurecimento nos levasse a superar, no velho diálogo, esta fase de rebeldia.[7]

Neste contexto, podemos entender que as ideias dos dois críticos são, de certa forma, complementares. Enquanto o primeiro ressalta a idealização do índio como "pai" da nação Brasil, o segundo reafirma a «negação dos valores portugueses» como uma «fase de rebeldia». Tanto Eduardo Lourenço, quanto Antonio Candido problematizam a relação metrópole-colônia ao que se refere à identificação do povo brasileiro. Todavia, ambos entendem, também, que, por mais que tenha existido muitas tentativas de apagamento lusitano do imaginário brasileiro, isso não seria possível, principalmente se considerarmos a formação da literatura brasileira, a qual andou de mãos dadas com a o processo de construção da identidade nacional.

Diante disso, Antonio Candido ressalta, em seu ensaio *Literatura de dois gumes*, que, apesar da busca incessante dos românticos por características e aspectos que fossem expressão da natureza e dos costumes brasileiros, a forma literária ainda era regida pelo Velho Mundo. Logo, a vontade de ter um passado nacional diferente do passado português e a negação da herança cultural portuguesa não foram o bastante para apagar os traços europeus da nova Nação. Neste contexto, é difícil falar em autonomia ou mesmo independência do povo colonizado da América, pois a construção da nossa nacionalidade foi pautada, ainda que de modo implícito, em valores europeus, os quais trouxeram consigo a modernização, a vida urbana e a sociedade dividida em classes. Assim, Candido observa: «Basta dizer que com a Independência desenvolveu-se cada vez mais a consciência de que a literatura brasileira era ou devia ser diferente da portuguesa, pois o critério de nacionalidade ganhou no mundo contemporâneo uma importância que superou as condições estéticas.».[8]

---

[6] E. Lourenço, «Uma língua, dois discursos» in: *Tempo brasileiro:* Fascínio e miragem. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018 p. 284.

[7] A. Candido, «Literatura e Cultura de 1900 a 1945» in: *Literatura e Sociedade*. Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro 2010 p. 118.

[8] A. Candido, «A configuração do sistema literário» in: *Iniciação à literatura brasileira*. Todavia, São Paulo 2023 p. 36-7.

Encontrava-se, então, no território nacional uma produção literária disposta a romper com os modelos portugueses e pronta para «manifestar a singularidade do país e do eu.»[9]. À vista disso, os literatos brasileiros deram os primeiros passos em direção ao movimento romântico da literatura no século XVIII, o qual foi pautado na influência europeia de interesse pelo exótico, principalmente pelos franceses. Seguindo esta perspectiva, o indianismo tornou-se tema central das obras que buscavam, cada vez mais, apresentar o pitoresco como característica simbólica da América para os europeus. «A alegada independência literária foi em parte uma substituição de influências, com a França tomando o lugar da Metrópole portuguesa.»[10].

Portanto, segundo Candido, «a imposição e adaptação de padrões culturais permitiram à literatura contribuir para formar a consciência nacional.»[11]. Tal consciência só foi possível por meio da imposição cultural dos portugueses que, à época da colonização, introduziram os padrões clássicos de uma literatura que seria improvável de ser desenvolvida em meio ao primitivismo daqueles que habitavam o território brasileiro. É a partir desse raciocínio que o crítico brasileiro conclui que o alicerce da literatura brasileira foi estabelecido por meio da conexão dialética: «a expressão ao mesmo tempo geral e particular, universal e local.»[12]. Ou seja, no Brasil, concebeu-se uma literatura, ao mesmo tempo, nacional e universal, manifestação de temas e formas europeus – os quais já haviam adquirido *status* universal –, abordados pela perspectiva genuinamente brasileira, considerando seus aspectos físicos e sociais. Assim, na próxima seção, pretendemos nos aprofundar em uma temática importante da literatura moderna brasileira: o sertão.

Entre Brasil e Portugal: os caminhos que levam ao sertão

Dentro da seara de temas que se pode encontrar na produção literária brasileira – articulada à sua herança portuguesa – uma questão tornou-se estimada por Eduardo Lourenço: *o sertão*. Este é um tópico que o crítico português discute em alguns de seus textos, os quais abordam o sertão não apenas como matéria literária, mas também como aspecto cultural do Brasil. Consequentemente, Lourenço constata a importância da obra *Os Sertões* como leitura imprescindível para conhecer e compreender o território e o povo brasileiro: «Não creio que tenha verdadeira leitura para quem não conheça o Brasil.»[13]. Neste sentido, o crítico português realça o grande feito de Euclides da Cunha: «*Os Sertões* é um livro não só singular, mas insólito. [...]

[9] Candido, op. cit. p. 38.

[10] Ibidem.

[11] A. Candido, «Literatura de dois gumes» in: *A educação pela noite e outros ensaios*. Editora Ática, São Paulo 1989 p. 178.

[12] Ibidem.

[13] Lourenço, «Sobre Euclides» op. cit. p. 167.

Está aquém e além da literatura.», pois, neste registro, «O todo, inóspito, abrupto, arcaico, tornou-se mítico.»[14].

Além disso, é preciso destacar a admiração de Lourenço por Guimarães Rosa, autor de *Grande sertão: veredas*, responsável por transformar o "mundo particular" do interior brasileiro em um "mundo universal" por meio de uma escrita peculiar, de difícil compreensão para estrangeiros, mas também para muitos brasileiros. Assim, Lourenço diz sobre Rosa: «É um poeta, o mais torrencial da língua portuguesa, mas de uma língua portuguesa ao mesmo tempo arcaica e futura como se no novo mundo essa língua fosse tão misteriosa e indecifrável como a do antigo Egito.»[15].

Partindo desse princípio, a obra de Guimarães Rosa tornou-se temática de alguns ensaios lourencianos (os quais configuram a discussão desenvolvida neste trabalho). Assim sendo, no texto *Aquilino e Guimarães Rosa*, Eduardo Lourenço buscou estabelecer uma relação entre o autor português e o brasileiro. Todavia, o crítico assinala que «é mais profundo o que os separa do que o que une.»[16]. Tal afirmação aponta para a postura crítica de Lourenço neste texto, em que não pretende fazer comparações comuns entre os dois romancistas, mas, sim, analisá-los pelo caráter ímpar de suas obras, porque ambos, Aquilino e Rosa, «têm o privilégio raro de não parecerem ligar-se a nada mais que à imediata necessidade de exprimir o singular, primordial e profundo mundo animal e humano que os rodeia.»[17].

Neste ensaio, Eduardo Lourenço salienta que, ainda que as obras literárias europeias exercessem muita influência em Portugal e no Brasil, as produções de Aquilino e Guimarães não seguem a forma europeizada, por conseguinte são diferentes daquilo que Eça de Queirós e Machado de Assis, por exemplo, produziram, os quais estavam subordinados «*a um modelo ou modelos culturais de tipo europeu genérico*.»[18]. Segundo o crítico português, assim como Guimarães Rosa emprega em suas obras uma linguagem regional muito característica do sertão brasileiro, Aquilino Ribeiro, em Portugal, também se distingue pelo uso da linguagem popular e regionalista, explorando a riqueza lexical do interior do país lusitano. Desse modo, Lourenço observa que a originalidade desses autores é expressa «por um enraizamento linguístico particularíssimo que os torna a um, o escritor *português* por excelência, a outro, o escritor *brasileiro* por excelência também.»[19].

Portanto, é essa linguagem *sui generis*, a qual toma forma nas obras de Aquilino e Rosa, que possibilita a região da Beira, em Portugal, e o sertão brasileiro serem lançados ao mundo. Lourenço observa também que a linguagem, neste caso, é motivo de atenção, uma vez que «são autores linguisticamente difíceis, não só para

[14] Ibidem.
[15] Lourenço, «Porquê a sombra de Plotino?» op. cit. p. 171.
[16] Lourenço, «Aquilino e Guimarães Rosa» op. cit. p. 133.
[17] Lourenço, op. cit. p. 134.
[18] Lourenço, op. cit. p. 136.
[19] Lourenço, op. cit. p. 137.

os estrangeiros como para os nacionais.»[20]. Entretanto, essa forma de expressão tão particular é responsável por atribuir caráter específico ao tema das obras, o que traz como consequência a necessidade de, por parte do público, uma leitura que «tem de ser atravessada, dominada, pois ela é consubstancial ao ser da obra.»[21].

Ainda em *Aquilino e Guimarães Rosa*, o crítico português toca em um ponto nevrálgico, o qual diz respeito à categorização desses romancistas como *regionalistas*, especialmente, devido à expressão linguística empregada nas obras. Do ponto de vista lourenciano, não se deve simplesmente atribui-los ao *regionalismo* «como se a Literatura tivesse acabado.»[22]. Na verdade, as obras de Aquilino e de Rosa extrapolam o que já se conhecia e, por isso, não podem ser classificadas de acordo com algumas características que as assemelham à produção literária regionalista, mas devem, sim, serem analisadas com relação àquilo que apresentam de novidade. Assim, Lourenço diz:

> só o grau da visão, a paixão e a diversa convivência com esses mundos nos permitirão distinguir nela algo mais que exterior vontade de se apropriar de um mundo considerado *já anteriormente* como *especificamente interessante*. Há toda uma gama nesta criação literária que vai do *turismo literário superior*, estudo de meio à profunda participação na vida secreta, na mitologia privada de uma região, de uma cidade, de uma situação ou de um acontecimento.[23]

Portanto, Eduardo Lourenço percebe que existe algo diferente na produção literária de Aquilino e de Guimarães Rosa: não é uma abordagem superficial desses mundos (a região da Beira ou o sertão), há, contudo, um aprofundamento na vida e na mitologia dessas regiões, isto é, «uma criação literária inseparável da existência mítica em que radica.»[24]. Considerando esta perspectiva lourenciana, podemos estabelecer um paralelo com o crítico literário brasileiro Antonio Candido, que publicou uma das primeiras resenhas sobre a obra *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, no Brasil em 1956. Acompanhemos o texto de Candido:

> Mundo diverso da ficção regionalística, feita quase sempre "de fora para dentro" e revelando escritor simpático, compreensivo, mas separado da realidade essencial do mundo que descreve; e que enxerta num contexto erudito elementos mais ou menos bem apreendidos da personalidade, costumes, linguagem do homem rústico, obtendo *montagens*, não a integração

[20] Ibidem.
[21] Ibidem.
[22] Ibidem.
[23] Lourenço, op. cit. p. 138.
[24] Lourenço, op. cit. p. 137.

necessária ao pleno efeito da obra de arte.

Em *Grande sertão: veredas*, o aproveitamento literário do material observado na vida sertaneja se dá "de dentro para fora", no espírito mais que na forma. O autor *inventa*, como se, havendo descoberto as leis mentais e sociais do mundo que descreve, fundisse num grande bloco um idioma e situações artificiais, embora regidos por acontecimentos e princípios expressionais potencialmente contidos no que registrou e sentiu.[25]

Antonio Candido faz uma nítida distinção entre o regionalismo e a obra principal de Guimarães Rosa. Do mesmo modo que Lourenço, Candido evidencia a abordagem mais profunda de *Grande sertão: veredas*, o qual, consequentemente, foge do caráter tradicional do regionalismo até então apresentado nas produções literárias do Brasil. Ambos os críticos discordam da categorização *regionalista* para a obra rosiana. Candido, então, cria a nomenclatura *surregionalismo* para identificar a produção de Guimarães Rosa e explica que o romance apresenta «enraizamento profundo do temário regional pitoresco com uma linguagem transfiguradora, moderna e que não tem nada a ver com a linguagem do regionalismo tradicional.»[26]. Consequentemente, *Grande sertão: veredas* – apesar de, aparentemente, abordar o tema do sertão como muitas outras obras dos anos de 1930 no Brasil – representa uma grande inovação da literatura brasileira, já que a "particularidade" do mundo sertanejo se torna "universal", representando a contrariedade do mundo e os problemas da humanidade.

A segunda parte do ensaio *Aquilino e Guimarães Rosa* expõe uma breve discussão acerca da relação entre criação literária e mitologia, abordando os principais romances dos autores em questão. De acordo com o Eduardo Lourenço, «No que têm de único e valioso são eco e palavra de um mundo ainda não coberto por uma explicação de si mesmo, um não desdobrado mundo como é o nosso.»[27]. Seria essa falta de explicação do mundo sertanejo ou do interior lusitano que as obras de Aquilino e Guimarães Rosa colocam em evidência para seus leitores. Como efeito, mitologia aqui não significa «o confuso delírio, a superstição ou a ignorância de uma lamentável humanidade, mas '*a mais alta* consciência humana'.»[28]. Infelizmente, o texto de Lourenço finda aqui e, por isso, não há o desenvolvimento dessa problemática. Todavia, podemos mais uma vez relacionar a fala lourenciana à de Antonio Candido, que afirma: «Por estranho que pareça, esta narrativa sertaneja de experiências profundas com Mundo, Diabo e Carne, é sobretudo um livro absorvido por certos problemas, sobretudo o da conduta abordado de um ângulo que os existencialistas chamariam do 'ser-no-

[25] A. Candido, «No Grande sertão» in: *Textos de intervenção; seleção, apresentação e notas de Vinicius de Dantas*. Duas Cidades / Ed. 34, São Paulo 2002 p. 191.

[26] A. Candido, *Depoimentos sobre João Guimarães Rosa e sua obra.* Nova Fronteira, Rio de Janeiro 2011 p. 28.

[27] Lourenço, op. cit. p. 139.

[28] Lourenço, op. cit. p. 140.

mundo'»[29].

Já no famoso ensaio *Guimarães Rosa ou o terceiro sertão*, Eduardo Lourenço inicia a discussão do texto confrontando a validade do chamado "mito" da cultura brasileira: a Semana de Arte Moderna de 1922 em São Paulo. O crítico português reconhece que «em termos simbólicos, esse foi o momento da invenção do Brasil como sujeito da própria história.»[30]. Uma história que, claro, não começa exatamente em 1922, mas este seria o marco da existência do Brasil como cultura independente, a qual ansiava pelo "*tempo brasileiro*" e que buscava romper com as antigas tradições culturais europeias, especialmente, portuguesas. Entretanto, Lourenço tem outra percepção; para ele, o símbolo desse movimento de "redescoberta" brasileira é a obra principal de Euclides da Cunha: «N'*Os sertões*, o Brasil brasileiro descobre-se como terra, como humanidade, como sociedade, como história sem miragens – em suma, como uma espécie de anti-retrato da 'terra maravilhosa' que nenhum desmentido da ordem da história ou da natureza jamais apagará.»[31].

Neste trecho, podemos antever o entendimento de Lourenço: o sertão é o Brasil e o Brasil é o sertão, pois é neste que se encontra a essência brasileira. Longe dos centros urbanos e culturais de Rio de Janeiro e São Paulo, lá está o «*brasileiro autêntico*», aquele que verdadeiramente representa o Brasil como «povo sem história sem direitos, pura humanidade confrontada com uma natureza indiferente aos seus sonhos mais triviais.»[32]. Sendo assim, a representação do sertão e do sertanejo – em sua genuína forma de ser – possibilitou a revelação de que o que se conhecia sobre o Brasil era, na verdade, uma «pseudo-história». Isso provoca uma revolução no imaginário, não só da Europa em relação ao Novo Mundo, mas também dos brasileiros. Lourenço constata:

> A contribuição de Euclides para a imagem do Brasil [...] é mais importante do que a provocatória revolução modernista, toda ela inscrita num tempo que nem sequer é apenas brasileiro. Pode dizer-se que, à parte o retrato grandioso e inerte dessa essencial *sertanidade brasileira* – aquela que é só geografia, ou mesmo aquela que caracteriza a geografia humana –, a visão do *Sertão Brasil* proposta por Euclides cumpre as funções de um mito.[33]

Neste sentido, podemos retomar a fala de Lourenço quando afirma que mito é «*a mais alta* consciência humana», como já referido acima. Então, o mito sertão é a consciência brasileira sendo exposta, isto é, a transfiguração dessa consciência em

[29] A. Candido, «No Grande sertão», in: *Textos de intervenção; seleção, apresentação e notas de Vinicius de Dantas*. Duas Cidades / Ed. 34, São Paulo 2002 p. 192.

[30] Lourenço, «Guimarães Rosa ou o terceiro sertão» op. cit. p. 155.

[31] Lourenço, op. cit. p. 157.

[32] Ibidem.

[33] Lourenço, op. cit. p. 158.

forma literária. Tanto é assim que a obra *Os Sertões* influencia na produção literária brasileira, a qual se preocupa em «*ficcionalizar*» o sertão. Lourenço, então, afirma: «A sombra de Euclides paira sobre toda a literatura que por seu formal ou indireto exemplo vai *descobrir o Brasil no espelho do Brasil*.»[34]. Dessa forma, o crítico português estabelece que este é o *primeiro sertão*, ou seja, aquele que desponta para dar a ver a «pluralidade de sertões» brasileiros.

Entretanto, vale pontuar que Euclides da Cunha não faz parte do rol de autores modernistas e não era bem aceito por eles. O autor de *Os Sertões* é, na realidade, apontado como um pré-modernista, mas, «mal sabiam os modernistas que em Euclides contavam com um abridor de caminhos.»[35]. As trilhas abertas por Euclides possibilitaram aos escritores se apoderarem do discurso brasileiro e representá-lo em seus textos, fugindo, por exemplo, das características lexicais e sintáticas portuguesas. Logo, Walnice Nogueira, crítica especializada no autor de *Os sertões,* assegura que:

> [...] o Modernismo vai dar continuidade a algumas das preocupações de Euclides com os interiores do país e com a repulsa à macaqueação europeia nos focos populacionais litorâneos. Partilha igualmente com ele a reflexão sobre a especificidade das condições históricas do país, na medida em que já em *Os sertões*, Euclides realizara um mapeamento de temas que se tornarão centrais na produção intelectual e artística do século XX, ao debruçar-se sobre o negro, o índio, os pobres, os sertanejos, a condição colonizada, a religiosidade popular, as insurreições, o subdesenvolvimento e a dependência. Aí fincam suas raízes não só o Modernismo, mas também o romance regionalista de 1930 e o nascimento das ciências sociais no país na década de 40.[36]

Percebemos, então, a aproximação da análise de Eduardo Lourenço e de Walnice Nogueira: ambos assinalam a importância da obra *Os sertões* para o desenvolvimento da literatura brasileira no século XX. Não obstante, Walnice assinala: «Esse livro dá conta, por meio de examinar o seu avesso, do início do processo de modernização do país, ao qual é contemporâneo e do qual examina a face não eufórica.»[37]. Sendo assim, Euclides da Cunha expõe o Brasil do avesso, divergente da noção de «país novo», ideologia predominante na fase da «consciência amena do atraso", conforme explica Antonio Candido no ensaio *Literatura e subdesenvolvimento*.

A respeito disso, Candido, no referido ensaio, explora a ideia de *consciência amena do atraso*, a qual esteve presente até o decênio de 1930, e que foi externalizada

[34] Ibidem.

[35] W. Galvão, *Polifonia e paixão*. Fundação Alexandre de Gusmão e Instituto Guimarães Rosa, Brasília 2023 p. 10.

[36] Ibidem.

[37] Galvão, op. cit. p. 48.

em forma de «euforia» pelos autores brasileiros. Trata-se, portanto, da perspectiva de grandeza do novo país, o qual estava predestinado a grandes feitos e a «grandes possibilidades de progresso futuro»[38]. Contudo, apesar de estar situado nesta época, a obra *Os sertões* não coaduna com tal posição ideológica. Euclides da Cunha, efetivamente, representa uma transição, uma mudança de direção, apontando para a *consciência de subdesenvolvimento*.

Ademais, Eduardo Lourenço percebe a existência do *segundo sertão* – aquele expresso nas obras chamadas *regionalistas* da literatura brasileira – marcado, principalmente, pela crítica às condições de vida dos sertanejos e pela problematização das mudanças que o Brasil passava ao tentar integrar-se na mundialização iminente (ou, no caso do sertão, a ruptura com mundo arcaico, medieval, e o enfrentamento da nova realidade moderna que se colocava com a instauração da República no Brasil). Desse modo, o crítico português considera que a literatura do *segundo sertão* «constitui um reflexo realista da indescritível tragédia otimista brasileira.»[39].

Segundo Eduardo Lourenço, há na literatura brasileira o que ele chama de "rasura do trágico", uma vez que está presente nela «uma espécie de estratégia (sem dúvida inconsciente) destinada a contornar os aspectos mais trágicos da condição humana.»[40]. Sendo assim, Lourenço afirma que, a partir do movimento modernista da literatura no Brasil, tem-se a «autêntica rasura do trágico». Isso acontece porque é, neste momento, que «a obsessão da *brasilianidade* se converte no objeto supremo da libido escritural do Brasil.»[41]. Tal situação, portanto, advém da mudança de postura brasileira diante de seu passado: já não se aceita mais o colonialismo e a escravidão como marcas; há, entretanto, um esforço para alcançar o progresso e a modernização iminente.

Ainda sobre a categoria *segundo sertão*, o que corresponde ao *regionalismo* na literatura brasileira, o crítico português interpreta que: «A literatura brasileira levou então a nova imagem do Brasil ao mundo inteiro (em particular ao europeu, consumidor de exotismo e tragédia alheia)»[42]. São essas obras, principalmente de Jorge Amado, que levam um novo Brasil para o mundo, apresentando, assim, a configuração de um país atravessado pela industrialização, pela migração de outras etnias e que se percebe como falante de outra "língua". País que se encontra em combate com os problemas da vida moderna, todavia, de acordo com a perspectiva lourenciana:

[38] A. Candido, «Literatura e subdesenvolvimento» in: *A educação pela noite e outros ensaios*. Editora Ática, São Paulo 1989 p. 140.

[39] Lourenço, op. cit. p. 159.

[40] Lourenço, «Da literatura brasileira como rasura do trágico» op. cit. p. 147.

[41] Lourenço, op. cit. p. 149.

[42] Lourenço, «Guimarães Rosa ou o terceiro sertão» op. cit. p. 160

> Por mais realista e crítica que a literatura brasileira dos anos 30 e 40 – Jorge Amado, Lins do Rego, Amando Fontes, Graciliano Ramos –, a *preocupação pelo Brasil* que ela reflete raramente se traduz em visão trágica da existência, embora, descritivamente, integre a tragédia objetiva, o escândalo humano e social da miséria sem nome do nordestino, do sertanejo ou do citadino pobre.[43]

Logo, o *segundo sertão* ou *regionalismo* indica uma passagem de *consciência amena do atraso* para a *consciência catastrófica de atraso*, de acordo com a percepção de Antonio Candido, pois transforma a perspectiva eufórica de país novo, representada na literatura brasileira como a «supervalorização dos aspectos regionais, fazendo do exotismo razão de otimismo social»[44], em uma visão mais pessimista ao denunciar as mazelas do povo brasileiro, em especial do Nordeste. Assim, Candido afirma sobre o *regionalismo*:

> O que os caracteriza, todavia, é a superação do otimismo patriótico e a adoção de um tipo de pessimismo diferente do que ocorria na ficção naturalista. Enquanto este focalizava o homem pobre como elemento refratário ao progresso, eles desvendam a situação na sua complexidade, voltando-se contra as classes dominantes e vendo na degradação do homem uma consequência da espoliação econômica, não do seu *destino* individual.[45]

Desse modo, as interpretações de Lourenço e de Candido conversam entre si e nos guiam para o entendimento de que a literatura no Brasil caminhou (e caminha), de modo geral, em direção contrária à ideia de "sentimento trágico da vida e dos povos" de Unamuno, como bem ressaltou Lourenço no início de seu ensaio *Da literatura brasileira como rasura do trágico* (2018). O crítico português afirma que «O trágico autêntico é rejeitado, por instinto, pela opinião ledora do grande país.»[46], isto posto, observa-se que o que interessava ao público brasileiro era «uma literatura mais lúdica e euforizante.»[47].

Neste sentido, os dois sertões – aquele de Euclides e os sertões das obras regionalistas – são transformados no *terceiro sertão*, de acordo com Eduardo Lourenço, pelo autor Guimarães Rosa, que «descobre a *universalidade* de um combate, indissociavelmente terrestre e celeste, que tem como centro cada ser humano e como teatro, o Sertão, assimilado ao mundo inteiro.»[48]. Trata-se, então, do sertão que extrapola os limites

[43] Lourenço, «Da literatura brasileira como rasura do trágico» op. cit. p. 150.
[44] Candido, op. cit. p. 141.
[45] Candido, op. cit. p. 160.
[46] Lourenço, op. cit. p. 151.
[47] Ibidem.
[48] Lourenço, «Guimarães Rosa ou o terceiro sertão» op. cit. p. 160.

geográficos brasileiros, pois «*tudo* é sertão» e «o sertão está em toda parte». Assim, a dimensão universal acende na obra *Grande sertão: veredas*, como em uma epopeia, em busca da humanidade dos sujeitos e da essência do universo.

Na visão de Antonio Candido, a obra de Guimarães Rosa é representativa de uma nova perspectiva literária: a *consciência dilacerada do subdesenvolvimento*. Nesta, encontra-se o «refinamento técnico, graças ao qual as regiões se transfiguram e os seus contornos humanos se subvertem, levando os traços antes pitorescos a se descarnarem e adquirirem universalidade.»[49]. Esses aspectos pitorescos ganham, então, caráter antinaturalista, repleto de magia, surrealismo e elementos sobrenaturais. Contudo, isso «não torna menos viva a presença da região»[50] , neste caso, o sertão brasileiro.

Desse modo, diferente de *Os Sertões*, no romance de Guimarães Rosa, o sertão desperta uma percepção otimista, especialmente, pelo aspecto transcendente que carrega. Segundo Lourenço, neste *Sertão-Mundo* «desenrola-se um único combate pela definição da humanidade»[51], a qual se vê diante da dualidade bem *versus* mal, e, por isso, tem de escolher entre «perder ou ganhar a sua alma, o sentido da sua vida, decifrando o enigma dessa mesma *oposição.*»[52]. Inclusive, Eduardo Lourenço afirma: «Do espaço geográfico, sociológico e humano específico que é o do *sertão* euclidiano, Guimarães Rosa fará um espaço de *múltiplas veredas*, abertas e incógnitas, finitas e sem fim [...], quer dizer, uma espécie de 'sertão metafísico'.»[53].

Esse caráter metafísico da obra rosiana pode ser explicado com base no ensaio de Antonio Candido, *O homem dos avessos* (2006), quando propõe uma relação intrínseca entre o homem e o sertão: «os homens, por sua vez, são produzidos pelo meio físico. O Sertão os encaminha e desencaminha, propiciando um comportamento adequado à sua rudeza.»[54]. Não se trata, aqui, de uma abordagem naturalista da obra, mas sim do reconhecimento de que o sertanejo se faz um homem guerreiro diante da realidade que a terra lhe impõe, inclusive da irrealidade e da fantasia. Neste sentido, sertanejo e sertão se unem: «A coerência do livro vem da reunião de ambas, fundindo o homem e a terra e manifestando o caráter uno, total, do Sertão-enquanto-Mundo.»[55].

Portanto, de acordo com Lourenço, o *Sertão-enquanto-Mundo* é um lugar mágico onde o homem guerreiro encara «os diversos horrores da condição humana», mas vive numa hiper-realidade, «fora do mundo»[56]. Esse aspecto místico de *Grande sertão: veredas* é o que consagra esta obra como a maior expressão *antitrágica* da literatura brasileira, segundo Eduardo Lourenço: «é a grande translação do trágico brasileiro, a sua transfiguração e a

[49] Candido, op. cit. p. 161.
[50] Candido, op. cit. p. 162.
[51] Lourenço, op. cit. p. 161.
[52] Ibidem.
[53] Ibidem.
[54] A. Candido, «O homem dos avessos» in: *Tese e antítese*. Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro 2006 p. 117.
[55] Candido, op. cit. p. 125.
[56] Lourenço, «Da literatura brasileira como rasura do trágico» op. cit. p. 152.

sua transcensão mágicas.»[57].

Neste ponto, podemos entender que *Grande sertão: veredas* apresenta o que Antonio Candido chama da transfiguração da realidade pela literatura, isto é, substituir «a simplicidade documentária de muitos cronistas por uma linguagem hipertrofiada, que embelezou e deu valor simbólico à flora e à fauna, passando delas para os atos do homem.»[58]. Portanto, altera-se, transforma-se a realidade em outra a fim de que, assim, represente o ambiente, a sociedade e os atos humanos de modo figurado. A linguagem empregada por Guimarães Rosa também é responsável por atribuir características, muitas vezes, extravagantes ao sertão e ao sertanejo para que realcem aos olhos do leitor. A imagem do sertão é criada por meio de metáforas e, assim, é capaz de representar o mundo. Logo, a linguagem rosiana «[...] ao dar transcendência às coisas, fatos e pessoas, transpõe a realidade local à escala do sonho.»[59].

No final do ensaio *Guimarães Rosa ou o terceiro sertão*, Lourenço sugere que a obra rosiana, por meio da «reinvenção» da língua portuguesa, «pôs e repôs não apenas o imaginário brasileiro, mas também o *lusófono*, na hora zero alfa e ômega de uma história que só existe porque alguém a *sonha* e a conta aos outros. [...] E é para contar o não contável que a ficção existe.»[60]. Nesta perspectiva, o crítico português enxerga Guimarães Rosa, de certa forma, como influencia para alguns autores portugueses dos anos 60 e 70, uma vez que o tratamento dado à língua e à linguagem estabelece uma nova perspectiva para a literatura portuguesa.

Assim, Eduardo Lourenço, no ensaio *Os sertões de Portugal*, afirma que a obra rosiana seduziu a «jovem ficção portuguesa do anos 60 e 70», tanto com a sua «visão da vida», quanto no que diz respeito ao tratamento «de uma língua sepultada não apenas nos seus arquivos mais nobres [...], mas viva no seu arcaísmo quase abstrato do falar de sertanejos»[61]. Considerando, então, que autor brasileiro, com sua «absoluta confiança na liberdade inventar»[62], foi capaz de reinventar a língua, alcançando uma expressão sentimental ímpar na obra e, como resultado, nos apresentou um mundo autônomo em *Grande sertão: veredas*, em Portugal, a intervenção exercida pela obra brasileira, segundo Lourenço, também traça um novo caminho.

Eduardo Lourenço, então, aponta nas obras de Maria Velho da Costa esse movimento de mudança com relação à liberdade de escrita: «Como para Guimarães Rosa, 'o corpo da língua' é, para Maria Velho da Costa, o lugar matricial, a casa aberta e fechada que delimita e transcende a nossa experiência de mundo.»[63]. De modo semelhante, Agustina

[57] Ibidem.

[58] A. Candido, «Manifestações literárias» in: *Iniciação à literatura brasileira*. Todavia, São Paulo 2023 p. 22.

[59] A. Candido, «Literatura de dois gumes» in: *A educação pela noite e outros ensaios*. Editora Ática, São Paulo 1989 p. 169.

[60] Lourenço, «Guimarães Rosa ou o terceiro sertão» op. cit. p. 163.

[61] Lourenço, «Os sertões de Portugal» op. cit. p. 143.

[62] A. Candido, «O homem dos avessos» in: *Tese e antítese*. Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro 2006 p. 111.

[63] Lourenço, op. cit. p. 144.

Bessa-Luís também surge como uma transgressora dos padrões naturalista e realistas da literatura portuguesa, porque «a língua, como matéria luminosa e opaca ao mesmo tempo, como corpo incontornável da imaginação, toma o primeiro lugar.»[64].

Todavia, o crítico português compreende que é preciso tomar cuidado com a aproximação com Guimarães Rosa, pois «A sua prática estilística é tão singular que não permite assimilá-la sem deixar marcas visíveis.»[65]. Isto é, foi necessário aos autores portugueses construírem sua própria visão de mundo. Portanto, a obra rosiana não se tratou de um modelo a ser seguido, mas foi sim uma revelação de como o tratamento da língua pode trazer para a obra literária uma nova percepção do mundo e do próprio ser humano.

Logo, a percepção de tal movimento relacionado ao emprego da língua permite ao crítico português apontar que Portugal também possui o seu "sertão", constituído de inúmeras veredas e oportunidades que um labirinto cultural pode possibilitar aos seus homens, especialmente por meio da Língua Portuguesa. «Assim, dos dois lados do Atlântico e no campo de uma mesma língua revisitada e reinventada por ele com luxuriante fulgor, Guimarães Rosa contribuiu para colocar os ponteiros da nossa ficção naquele espaço de sonho e mito que lhe é conatural. E de onde nunca deviam ter saído. Ou só saíram na aparência.»[66].

Considerações finais

Concluímos, por fim, que podemos ressaltar muitas semelhanças entre a perspectiva de Eduardo Lourenço sobre a literatura brasileira e os princípios de Antonio Candido como intérprete do Brasil, especialmente quanto à temática do *sertão* e do *regionalismo*. Notamos que refletir sobre esse diálogo entre os críticos é muito importante para que possamos compreender melhor as relações entre Brasil e Portugal como nações que pertencem ao mundo lusófono, mas que, infelizmente, de acordo com Lourenço, ainda apresentam uma "distância cultural".

> O ressentimento latente do discurso cultural brasileiro, evidenciado na rasura consciente ou inconsciente da raiz lusitana e em outras manifestações de antilusitanismo, encontra-se também no discurso cultural português, igualmente ressentido por o Brasil não saber, ou não querer saber da sua origem lusitana, inventando sua própria versão das origens, o seu "romance familiar".[67]

[64] Ibidem.

[65] Ibidem.

[66] Lourenço, op. cit. p. 145.

[67] M. Soares, «Eduardo Lourenço e as labirínticas relações Brasil-Portugal», *Revista Letras*, v. 59 (2003) 215-223.

Talvez esta aproximação entre Lourenço e Candido possa ser uma oportunidade de reconciliar os fragmentos portugueses deixados na terra brasileira. Uma possiblidade se abre para que o contato com o colonizador não seja de todo evitado, mas sim entendido como necessário para nosso autoconhecimento como nação e como detentores de uma literatura que não seria possível sem as influências europeias. Quiçá a ideia de lusofonia, do sonho português, já esteja sendo projetada para o mundo.

Referências bibliográficas

Candido, A. *A educação pela noite e outros ensaios*, Editora Ática, São Paulo 1989.

— *Textos de intervenção*, seleção, apresentação e notas de Vinicius de Dantas, Duas Cidades / Ed. 34, São Paulo 2002.

— *Tese e antítese*, Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro 2006.

— *Literatura e Sociedade*, Ouro sobre Azul, Rio de Janeiro 2010.

— *Depoimentos sobre João Guimarães Rosa e sua obra*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 2011.

— A. *Iniciação à literatura brasileira*, Todavia, São Paulo 2023.

Galvão, W., *Polifonia e paixão*, Coleção Cultura e Diplomacia, Fundação Alexandre de Gusmão e Instituto Guimarães Rosa, Brasília 2023.

Lourenço, E., *A nau de Ícaro e Imagem e miragem da lusofonia*, Companhia das Letras, São Paulo 2001.

Lourenço, E., *Tempo brasileiro: Fascínio e miragem*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2018.

Soares, M., «Eduardo Lourenço e as labirínticas relações Brasil-Portugal», *Revista Letras*, v. 59 (2003) 215-223.

JOÃO P. SILVA[1]

PODE A PROSA SER POÉTICA? UMA LEITURA A PARTIR DE *TEMPO E POESIA*

How poetic can prose be? A reading through *Tempo e Poesia*

Abstract

According to Eduardo Lourenço, poetry can only be understood from poetry. For this reason, Lourenço embarked on an essayistic critique of poetry that did not merely express a judgement on both the work and the poet, but which also included the subject of the poem itself. To this end, he metaphysically problematised poetry as a means of understanding man. Contrasting the poetic with the prosaic, he conceived poetry as the most suitable language for naming human reality, considering that Man cannot be an object of knowledge for himself like others. This is due to a «silence», an «unpronounceability» of his condition, which cannot be spoken without the risk of being ontologically conditioned or reduced. If poetry is the language best suited to this naming, as it is figurative and latent, prose is not, as it describes and is patent. However, poetry and prose are two facets of language and, when Lourenço intends to conceive essays, in his own words, of «critical-poetry» or «poetical-critique», does he admit the possibility of prose being poetic? We will try to answer this question by

[1] Instituto de Filosofia, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto, Portugal. Ciência ID: 931D-A39B-4D4F Correspondência: jp.dasilva@outlook.com

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a11

reading a series of essays collected in Tempo e Poesia, in which Lourenço reflects on and distinguishes between the concepts of poetry and prose. We will begin with Eduardo Lourenço's understanding of poetry, then distinguishing the poetic from the prosaic, in order to analyse the notion of «poetical-critique» and conclude with an appraisal of «poetic prose».
Key-words: poetry; prose; critique; essay; Lourenço

Resumo
A poesia só poderá ser compreendida, segundo Eduardo Lourenço, a partir da poesia. Por isso, Lourenço encetou uma crítica ensaística da poesia que não fosse a emissão de um mero juízo de valor sobre a obra e o poeta, mas que comportasse, também, a matéria do próprio poema. Para esse fim, problematizou metafisicamente a poesia como contributo ao entendimento do Homem. Contrapondo o poético ao prosaico, concebeu a poesia como a linguagem mais adequada à nomeação da realidade humana, considerando que o Homem não pode ser um objeto de conhecimento para si como os demais. Isto deve-se a um «silêncio», uma «impronunciabilidade» da sua condição, a qual não pode ser dita sem o risco de ser condicionada ou reduzida ontologicamente. Se a poesia é a linguagem mais adequada a essa nomeação, por ser figurativa e latente, a prosa não o é, na medida em que descreve e é patente. Todavia, poesia e prosa são dois aspectos da linguagem e, Lourenço, ao tencionar conceber ensaios, nas suas palavras, de «poética-crítica» ou «crítica-poética» admitirá a possibilidade de a prosa ser poética? Procuraremos, aqui, responder a esta questão, a partir da leitura de um conjunto de ensaios coligidos em *Tempo e Poesia*, onde Lourenço pensa e distingue os conceitos de poesia e de prosa. Iniciaremos com o entendimento de poesia para Eduardo Lourenço, distinguindo, em seguida, o poético do prosaico, para analisarmos a noção de «crítica-poética» e concluirmos com uma apreciação de «prosa poética».
Palavras-Chave: poesia; prosa; crítica; ensaísmo; Lourenço

Introdução

O conjunto de ensaios de Eduardo Lourenço coligidos na obra *Tempo e Poesia* constituem uma referência do ensaísmo português sobre a poesia[2], em particular de uma hermenêutica poética[3]. Ensaísmo crítico não alheio a uma «matriz existencial» que caracteriza, segundo Pedroso de Lima, a produção reflexiva de Lourenço[4]. Por isso, encontraremos nestes ensaios, uma reflexão crítica quanto à contribuição da poesia,

[2] C. M. de Sousa, introdução a *Obras Completas (Vol. III) – Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, p. 9.

[3] C. Natário, «Eduardo Lourenço: Um Poeta da Filosofia», *Agora: papeles de Filosofia* 42, no. 2 (Junho 2023) 1.

[4] Cf. J. T. P. Lima, *Existência e Filosofia: O Ensaísmo de Eduardo Lourenço*, Campo das Letras, Porto 2008, p. 31.

em particular do acto poético, em contraste com o prosaico, para a compreensão da existência humana. Aqui, uma questão se nos apresenta: Como efetuar essa crítica?

Quando abordamos o ensaísmo de Lourenço devemos considerar neste, a par do que foi assinalado por Pedroso de Lima, um apelo à liberdade de escrita como um acto livre – i.e., a escrita como um exercício de liberdade do próprio pensamento[5]. A crítica de poesia que Eduardo Lourenço, então, enceta é uma crítica que vai respeitar essa liberdade, porém, para que assim seja, não poderá ser uma crítica redutora. A poesia comportando uma ontologia que lhe é própria não poderia ser adequadamente abordada através de um acto não-poético, por uma crítica que analisa, reduz e explica. É neste sentido que Lourenço vai preconizar uma «crítica-poética» ou «poética-crítica»[6]; em todo o caso, uma crítica do poema a partir do material que o compõe. Todavia, entendendo que a crítica se pode efectuar por meio de um acto poético e de que a escrita é um acto de livre pensamento, pode a prosa, em Lourenço, ser também poética?

Poesia: Nomeando a realidade humana

Para compreendermos até que ponto a prosa pode ser poética teremos de examinar como é efectuada uma demarcação conceptual entre a poesia e a prosa, o poético e o prosaico em *Tempo e Poesia*.

Comecemos por dizer que a conceptualização de poesia, assim como de prosa, na nossa leitura de Lourenço, compreende duas questões: a) o problema do Homem enquanto objeto de conhecimento para si mesmo; e b) o problema de qual a linguagem mais apropriada à nomeação da realidade humana.

O Homem enquanto objeto de conhecimento como qualquer outro é, para Lourenço, uma impossibilidade. Todavia, o Homem não se absolve de se compreender. Esta asserção encontramos no primeiro ensaio de Lourenço coligido em *Tempo e Poesia*. Trata-se do texto *Esfinge ou a Poesia,* datado de 1951. Aqui, Lourenço coloca em questão a relação do Homem com a poesia. O famigerado ensaísta entende o Homem como impossibilidade de ser um objeto de conhecimento como os outros, porque é ele mesmo, ambíguo, i.e., sujeito, vida em si original[7]. Esta vida situa-se, segundo Lourenço, face a um mundo, a uma história, aos outros; face a uma alteridade a que não é indiferente – i.e., a qual aceita ou combate, mas, em todo o caso, dialoga[8]. Por isso, dada a originalidade da sua vida, dado o horizonte das suas possibilidades, é, para Lourenço, impossível que o Homem possa «ver-se face a face»[9]; i.e., enunciar-se como a

[5] *Ibidem,* pp. 16-17.

[6] E. Lourenço, *Obras Completas (Vol. III) – Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, pp. 65-66.

[7] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 69.

[8] *Ibidem.*

[9] *Ibidem.*

um qualquer objecto que se analisa. Essa impossibilidade traduz-se num silêncio, num emudecer quanto aquilo que está para lá de toda a descrição possível – a vida. Porém, apesar da vida não poder ser dita, o Homem não se absolve dessa busca por si mesmo. Esta busca não poderá, consequentemente, efectuar-se, segundo Lourenço, a partir de uma linguagem meramente descritiva. Uma outra terá de ser. Essa linguagem será a poética; uma linguagem que encarna a ambiguidade da condição humana e que, por isso, pode ser inicialmente vista como enigmática, esfíngica[10]. O autor diz:

> A poesia é a expressão das origens. Solicitado pela noite animal e a plenitude solar, um poeta talhou na rocha uma forma visível da sua condição. Compreender a Esfinge, compreender a poesia é olhá-la sem a tentação de lhe perguntar nada. É aceitar o núcleo de silêncio donde todas as formas se destacam[11].

Núcleo de silêncio que é precisamente aquilo que não é susceptível de ser pronunciado, descrito, delimitado. Está para lá do aparente, sendo anterior a todas as formas. Remete-nos para a origem. A poesia é, precisamente, a expressão da origem e, consequentemente, a linguagem mais própria para a nomeação da realidade humana. Todavia, Lourenço assevera que a poesia, na alegoria da esfinge, não é, em si, um enigma quanto à condição do Homem, como inicialmente suposto, mas a encarnação da sua ambiguidade; i.e., não uma indagação, mas resposta[12]. Por isso, a esfinge, o mesmo que dizer a poesia, não sendo uma pergunta, só permanece um enigma:

> […] para homens incapazes de acolher esse silêncio original. Gente que não compreende, enquanto não substitui a irredutível figura de uma obra, a ímpar forma de um poema, por uma palavra, por um discurso[13].

Portanto, para Lourenço, o Homem não é um objecto de conhecimento como os outros, sendo a figuração do Homem irredutível à palavra, ao discurso. Cabe à poesia, enquanto expressão das origens, a nomeação do Homem através de um gesto de criação, que Lourenço entende como original e não passível de ser, reproduzido, sistematizado[14]. Há, então, neste texto, uma diferença entre poesia e prosa no ato de referir a condição humana; cabendo à poesia o ato de nomeação mais adequado.

Outros ensaios reiteram e aprofundam a concepção da poesia como linguagem mais própria à nomeação da realidade humana. Destacamos, a propósito, uma passagem de um texto de juventude intitulado *O Irrealismo Poético ou a Poesia como Mito*, datado

[10] *Ibidem.*
[11] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 70.
[12] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., pp. 69 e 70.
[13] *Ibidem.*
[14] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 72.

de 1957, onde a poesia, como mediadora entre a imaginação humana (i.e., sonhos, decepções, esperanças) e o mundo[15]:

> [...] testemunha essencialmente de uma não radical transparência da realidade humana. O que ela é, de cada vez e sempre, é a experiência sensível da impronunciabilidade da existência e por isso mesmo a única vitória efectiva do homem sobre o destino, figura de tudo quanto é objecto e objectivo[16].

Se a poesia é essa «expressão das origens», a «experiência sensível da impronunciabilidade da existência», o único meio vitorioso do Homem superar o "destino", os seus determinismos, de se compreender, por seu lado, a prosa será o meio que o afasta dessa compreensão de si.

É o que verificamos no ensaio datado de 1959 com o título *Tempo e Poesia*. Lourenço entende, neste ensaio, os determinismos do Homem, o «nosso-curso-no-mundo»[17], como «Nada», modos de perder o «Instante» da presença do Homem a si mesmo[18], considerando o discurso descritivo, o não-poético um meio de alienação:

> A inexcedível claridade das formas não poéticas é de uma substancial negrura. São o homem fora do homem e tanto mais distante quanto mais claras. O mistério da sua claridade é o da nossa alienação[19].

O mesmo que asseverar que o acto de dizer, de explicar o Homem, analisando-o, é ele mesmo um acto de alienação – de o perder.

A distinção entre prosa e poesia é-nos dada com maior clareza no texto que tem precisamente como título *Prosa e Poesia*, datado de 2008, onde ambas são tidas como duas facetas da linguagem, as quais traduzem diferentes relações de inteligibilidade que o Homem pode ter para com a realidade mundana[20]. Sobre a prosa, na acepção de sentido não poético, Lourenço diz:

> Se nós confinamos ao sentido patente de um *texto*, se ele parece não possuir senão essa patência, essa leitura que o esgota sem resíduo ou que como tal se vive, nós estamos no domínio da *prosa,* qualquer que seja por outro lado a aparência, a insinuação gráfica do *texto*[21].

[15] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 92.
[16] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 93.
[17] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 75.
[18] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 73.
[19] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., pp. 74-75.
[20] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 237.
[21] *Ibidem.*

O sentido prosaico do discurso é precisamente aquele em que o discurso esgota em si toda explicação do seu objecto; descreve, é patente. Já a poesia compreende uma linguagem figurativa, um sentido latente. Sobre a poesia, na acepção de sentido não prosaico, acrescenta:

> Mas se todo o texto manifesta o triunfo do latente nele sobre o patente, se este patente – sempre primeiro na ordem do sentido – de si mesmo manifesta uma impotência que é sinal de encoberta riqueza, então a realidade *poética* sobrevém e impõe-se como sendo a sua verdadeira realidade[22].

Considerando esta distinção entre poesia (experiência sensível da impronunciabilidade humana, sentido latente) e prosa (discurso, sentido patente), a crítica de poesia deve relevar, para Lourenço, o elemento poético face ao prosaico. A propósito, Lourenço diz-nos num texto do ano 2000 intitulado *Como Falar sobre Poesia?* que o único modo de falar sobre poesia é talvez dizê-la[23]. Esta posição contrasta com uma crítica até então convencional, como aquela efectuada pelos críticos do movimento *Presença*, onde a crítica é efectuada sob a égide de uma teorização acerca do poema. Acerca de uma tal crítica afirma no texto não datado *Do Poeta como Crítico:*

> A crítica é uma reflexão, um juízo, um discurso em que o óbvio objecto é o poema, realidade-outra que o acto crítico analisa, decompõe, situa, compara com realidades da mesma esfera e, em última análise, sopesa, julga, valora[24].

A esta crítica contrapõe uma «crítica-poética» tal como efetuada pela geração Árvore. Sobre esta diz:

> Não se trata, naturalmente, de considerar o poema como mero suporte ou pretexto ecográfico, cobrindo-o ou dissolvendo-o numa paráfrase que disfarçaria a congenital impotência em "falar do poema" com uma glosa mais ou menos lírica do Poema. Trata-se de algum modo de levar a cabo o paradoxal e, no limite, impossível acto de falar do poema[25].

Apenas uma tal crítica, em que a poesia concorre, se pode referir ao poema, o qual não é passível de ser descrito, decomposto, explicado.

Sumariando: para Lourenço, como vimos, a poesia é a experiência sensível da impronunciabilidade da existência, remetendo para a figuração do «silêncio» original da condição do Homem, a qual não é passível de ser reduzida a uma mera descrição.

[22] *Ibidem.*
[23] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 229.
[24] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 263.
[25] *Ibid*, pp. 263-264.

Como falar, então, daquilo que não pode ser falado? Uma fala terá de haver, mas que respeite esta mesma impronunciabilidade do humano. Essa fala é poesia. Contudo, como falar de poesia sendo ela figuração do impronunciável? Uma tal fala, crítica, de poesia assim concebida não pode partir de um discurso descritivo, com o risco alienar o poema e o poeta, mas deverá revestir-se da matéria do próprio poema. Criticar o poema por meio do poético não para o situar e valorar, mas empreender na tarefa hercúlea de falar sobre ele, falando com ele.

Todavia, considerando a possibilidade de uma crítica de poesia simultaneamente poética, podemos admitir uma prosa que seja também ela poética? Caso nos seja lícito assim supor, será que o poético na prosa pode ser visto, a partir de Lourenço, como uma implicação da própria substância do autor no seu discurso literário? Isto é, em que o discurso, mais do que a matéria que trata, remeta para a própria pessoa do seu autor?

Para responder a estas questões teríamos de encontrar em Lourenço alguma indicação de que a prosa possa ser, também ela, poética. Como já vimos em *Prosa e Poesia*, a prosa comporta um sentido patente, o qual é independente da *aparência gráfica do texto* – o que nos permite conceber, do mesmo modo, a possibilidade de uma poesia independente do molde textual em verso, podendo, por consequência, estar igualmente presente na prosa. É o que indicará, por seu lado, a definição de poesia, a qual compreende uma modalidade textual em que haja o *triunfo do latente* sobre o patente. Todavia, precisamos de mais algum elemento que nos permita associar o poético à prosa. Não encontramos no conjunto de ensaios de *Tempo e Poesia* a uma referência directa a esta associação ou mesmo expressão de «prosa poética». Isso não significa que Lourenço nunca a tenha empregado ou pensado esta questão. Encontramos esta mesma expressão precisamente num ensaio redigido em francês sobre o poético em Antero de Quental, datado de 1971, incluso numa outra obra com o título *Poesia e Metafísica.* Vale a pena citarmos o contexto em que nos é dada esta expressão:

> Cést qu'il n'y a pas de différence irréductible entre la vision de la Prose et celle de la Poésie. Nous dirons plus: le discours qui, à première vue, consigne sans équivoque ce qu'on a appelé la vision *positive* d'Antero, a la même structure que la Poésie. Il s'agit d'une prose *poétique*, dans la mesure où elle est *optative*, où elle exprime un «souhait», un «devoir-être», une aspiration, et non une *affirmation* comme le veritable discours philosophique[26].

Além de nos autorizar uma leitura que permita a problematização da noção de

[26] «Isto para dizer que não há uma diferença irredutível entre a visão da Prosa e a da Poesia. Diremos mais: o discurso que, à primeira vista, regista inequivocamente aquilo a que se chamou a visão positiva de Antero, tem a mesma estrutura da Poesia. É prosa poética, na medida em que é optativa, na medida em que exprime um "desejo", um "dever-ser", uma aspiração, e não uma afirmação como o verdadeiro discurso filosófico» (tradução minha). Cf. Lourenço, *Poesia e Metafísica – Camões, Antero, Pessoa*, Sá da Costa Editora, Lisboa 1983, pp. 138-139.

«prosa poética», esta passagem já nos afirma que uma prosa assim concebida é aquela que exprime não uma afirmação, um discurso, mas o latente, o «desejo», o «dever-ser». Procuremos, contudo, esboçar possíveis respostas às perguntas anteriormente formuladas, através do conjunto de textos que compõem *Tempo e Poesia.*

Autorizados, portanto, a prosseguir, admitimos a hipótese de que a prosa para comportar, então, um acto poético, necessita de uma associação com as palavras que seja não em si prosaica, mas poética. Acto poético que se encontra para lá das questões formais da poesia. A corroborar esta hipótese, Lourenço afirma em *O Irrealismo Poético ou a Poesia como Mito*:

> Não há palavras poéticas por direito divino, não há imagens poéticas em si, não há mesmo poemas válidos *hic et nunc*, não há nada certo numa realidade submetida à lei inexorável de ter que se reinventar para ser real. A natureza do acto poético é tal que pode acontecer devir não-poesia a forma e o conteúdo daquilo que hoje nos parece sem equívoco a única expressão possível do poético. A poesia tem a mesma pereneidade dos homens, mas não tem um conteúdo perene. A sua natureza não reside no conteúdo mas na sua *relação* com o estado da imaginação humana[27].

Encontramos, nesta passagem uma outra distinção, nomeadamente entre poético e poesia. O acto poético encontra-se, assim, demarcado da poesia, pelo que esta, apesar da sua forma e do seu conteúdo, pode mesmo, nas palavras de Lourenço, «devir não-poesia», precisamente por carência do próprio acto poético. E, por isso, é também possível conceber uma poética veiculada no género da prosa. O cerne do ato poético é, como anteriormente mencionado, a mediação entre a imaginação humana e o mundo. Essa mediação dá-se por meio da palavra onde o Homem se implica. É essa implicação um modo de auto-conhecimento? Em *Sobre Poesia,* manuscrito não datado, afirma:

> O homem fala ao homem. Isso é necessário não para compreender o outro mas para que cada qual se entenda a si mesmo. Mas o homem não é homem de um só tempo nem de um só espaço. Para não se esquecer da sua humanidade nem no espaço nem no tempo os homens encarnaram-se sempre em certas palavras essenciais. Palavras essenciais são a invenção dos poetas, o resto morre, só o que os poetas fundam permanece[28].

Portanto, o acto poético não reside propriamente num conteúdo ou forma de poesia, mas na relação da palavra com a imaginação, sendo que por meio do poético é o «homem que fala ao homem», o mesmo que dizer fala consigo mesmo, não

[27] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 94.
[28] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 247.

necessariamente para compreender só o outro, mas para que «se entenda a si mesmo», para se compreender, entre as palavras que o encarnam. Lourenço acrescenta, ainda, no texto não datado *A Situação Existencial do Poeta*:

> O que é um Poeta? Um homem que não pode contentar-se com que as palavras *signifiquem* mas sonha e consegue que elas *sejam*[29].

O que é que as palavras são? A encarnação do próprio poeta, aquela fala em que este se compreende a si mesmo porque se revê na palavra pronunciada – a qual contém em si, em sentido latente, a experiência sensível da existência que o Homem não consegue simplesmente pronunciar ou descrever. Entende-se daqui que a relação entre o poeta e a palavra é ontológica, mas, também, será algo mais do que isso – é um acto de se conhecer, de se perceber, de auto-gnose. Na poesia a palavra é, portanto, concomitante com o ser:

> Que a luz acompanhe a palavra, que o Logos e a criatura não possam jamais ser separados por este abismo humano que na linguagem dos mortais separa a significação da coisa significada, o que se diz e o que se faz, o que se pensa e o que existe, o que se sonha e pode vir a ser, eis aquilo que para nós significa a Poesia[30].

Considerando esta passagem, uma prosa que possa ser qualificada como poética será aquela em que esse abismo entre o Homem e a palavra não se verifica; i.e, em que as palavras grafadas reconduzem à experiência sensível da existência do próprio autor. Lourenço dá-nos uma indicação neste sentido em *Prosa e Poesia*:

> […] o discurso poético aparece como aquele em que a Linguagem se psicanalisa ingenuamente manifestando através do patente o segredo, a realidade ocultada pela simples literalidade da aparência linguística.[31]

Assim, uma modalidade textual em prosa que seja também poética compreenderá uma inscrição, o refletir, por meio da palavra, da própria pessoa do seu autor no texto. Essa reflexão é uma psicanálise ingénua; é auto-conhecimento.

[29] *Ibid*, p. 257.
[30] *Ibidem.*
[31] Lourenço, *Obras Completas*, op. cit., p. 238.

Conclusão

Examinamos, a partir de algumas passagens de *Tempo e Poesia*, a distinção entre poesia e prosa, poético e prosaico, bem como a relação entre crítica e poesia em vista a esclarecer a possibilidade de uma prosa poética no pensamento de Eduardo Lourenço. Essa possibilidade afigura-se-nos lícita dentro de um conjunto de ensaios redigidos em períodos temporais distintos.

A poesia, concluímos, é, para Lourenço, o meio linguístico mais apropriado para a nomeação da realidade existencial humana, considerando que o Homem não é um objecto de conhecimento como os outros, mas vida. Constitui-se como meio mais apropriado porque o poético é a expressão de um sentido latente que respeita a ambiguidade, o paradoxo da vida humana; enquanto o prosaico é a expressão de um sentido patente, de um descrever que reduz o Homem aos seus determinismos, alienando-o. Contudo, Lourenço adverte-nos que não há uma diferença irredutível entre a poesia e a prosa. O poético e o prosaico ocorrem, acontecem, independentemente da modalidade textual, da insinuação gráfica do texto. O poético não implicará necessariamente a versificação e o prosaico a discursividade. Isso permite uma abertura, uma liberdade, na configuração da criação literária para lá de uma tipificação monolítica de produções em prosa ou poesia. A prosa compreende, nessa tipificação, o discurso que descreve o «nosso-curso-no-mundo», mas, além de poder comportar o acto prosaico, pode comportar o poético, na condição de que para tal terá de assumir uma relação do autor para com a palavra em que esta mais do que signifique, do que descreva, seja ela mesma a vida original do seu autor no acto de se compreender.

Referências bibliográficas

Lima, J. T. P. de, *Existência e Filosofia: O Ensaísmo de Eduardo Lourenço*, Campo das Letras, Porto 2008.

Lourenço, E., *Obras Completas (Vol. III) – Tempo e Poesia.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

— *Poesia e Metafísica – Camões, Antero, Pessoa,* Sá da Costa Editora, Lisboa 1983.

Natário, C., «Eduardo Lourenço: Um Poeta da Filosofia», *Agora: papeles de Filosofía* 42, no. 2 (Junho, 2023) 1-6.

JOSÉ EDUARDO REIS[1]

A POÉTICA FILOSÓFICA DO ENSAÍSMO DE EDUARDO LOURENÇO

The philosophical poetics of Eduardo Lourenço's essays

Abstract

«Only the poetic word liberates the world» (2016: III, 74), states Eduardo Lourenço in *Time and Poetry*, one of his most famous essays, dated 1959, among the many he wrote about poetry and Portuguese poets. Eduardo Lourenço's examination both of Fernando Pessoa's destabilising poetic thought – e.g. *Pessoa Revisited* (1973) – and lay existentialist authors – e.g. *Situation of Existentialism (*1954) *Camus's Tragic Dialecics* (1967), *Sören Kierkegaard, God's Spy* (1967) – led him towards a predominantly essayistic writing strategy, towards a place of pure interpellation developed from an early age to respond to «calamitous times, like those of Montaigne, precisely in which two orders of opposing and equally impersonal certainties demanded the sacrifice of intellect and will».

In today's times, when marks of many tragedies persist and expand, to revisit Eduardo Lourenço's poetic hermeneutics is not only intellectually urgent, it is an experience of «beauty and consolation» to resort to the renowned title of a series of television interviews with notable thinkers from the second part of the twentieth century.

In our essay, we will highlight passages from Eduardo Lourenço'extensive political and

[1] Instituto Literatura Comparada Margarida Losa (ILCML). Faculdade Letras do Porto (FLUP).

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a12

aesthetic reflections on his redemptive and liberatingg idea of poetry written in the Portuguese language.
Key Words: Eduardo Lourenço. Essayism. Philosophy. Poetry.

Resumo
«Só a palavra poética é libertação do mundo» (2016: III,74) escreve Eduardo Lourenço em *Tempo e Poesia*, um dos seus ensaios mais icónicos, datado de 1959, entre os muitos que compôs sobre poesia e poetas portugueses – e que foram reunidos no espesso terceiro volume das suas obras completas. A perscrutação que Eduardo Lourenço empreende do pensamento poético desestabilizador de Pessoa – e.g. *Pessoa Revisitado* (1973) – e de autores laicos existencialistas – e.g. *Situação do Existencialismo* (1954) e *A Dialéctica Trágica de Camus* (1967) – e, sobretudo, da radicalidade filosófica do pensamento cristão de Kierkegaard – *Sören Kierkegaard, Espião de Deus* (1967) – encaminharam-no para uma estratégia de escrita predominantemente ensaística, para esse «lugar de interpelação pura sem resposta à vista» (I, 380), para esse recurso «em letra de forma», que ele desde cedo cultivou para responder e acudir a «tempos calamitosos, como os de Montaigne, precisamente em que duas ordens de certezas opostas e igualmente impessoais exigiam o sacrifício do intelecto e da vontade». Nestes nossos tempos em que persistem e se avolumam marcas de vária calamidade, regressar à hermenêutica poética de Eduardo Lourenço é, mais que uma tarefa intelectualmente urgente, uma experiência de «beleza e consolação» – para resgatarmos o título prestigioso de uma série de entrevistas televisivas a intelectuais que se destacaram na segunda metade do século XX. Na vasta reflexão de Eduardo Lourenço procuraremos realçar na nossa comunicação passagens representativas e decisivas sobre a sua conceção redentora e libertadora do pensar poético em língua portuguesa.
Palavras Chave: Eduardo Lourenço. Ensaísmo. Filosofia. Poesia

Pela razão suficiente de ter sido a década que convergiu para o limiar do segundo milénio da era cristã, os anos noventa do século passado foram pródigos em balanços críticos e análises filosóficas, em retrospetivas documentadas e sínteses explicativas de múltiplos e heterogéneos fenómenos de natureza económico-social, político-ideológica, técnico-científica, religiosa e artística, que relevaram do fluir e conferiram sentido ao tempo histórico. Inscreve-se nessa lógica de inquérito reflexivo à densa e, em muitos aspetos, trágica história do século XX, a série televisiva, concebida e realizada pelo jornalista holandês Wim Kayser, intitulada *Da Beleza e Consolação*, e constituída por 27 entrevistas autónomas a 27 personalidades destacadas e representativas dos mais diferenciados domínios da cultura europeia. Infelizmente nenhuma dessas entrevistas teve como interlocutor Eduardo Lourenço, o que é um indício pesaroso e quiçá injusto da secundarização dos intelectuais não inscritos nos eixos dominantes

da cultura europeia e ocidental, malgrado os relevantes contributos que muitos deles, mediados nas suas línguas vernáculas de pensamento, deram para o enriquecimento dialogante dessa mesma cultura. Razões de vária ordem, em grande medida associadas à posição relativamente marginal da cultura intelectual portuguesa, certamente haverão para que um pensador-ensaísta tão original, complexo e eruditamente profícuo, e a quem não terá sido alheio ao seu arguto e minucioso escrutínio reflexivo nenhuma relevante área do conhecimento das humanidades, artes e da história cultural e política, não tenha ainda obtido a projeção internacional, exterior ao âmbito lusófono, que, sem despeitados arremedos nacionalistas, efetivamente merece. Basta consultar o índice do primeiro volume das suas obras completas em processo de publicação pela editora da Fundação Calouste Gulbenkian, *Heterodoxias*, e os nomes de autores aí enunciados e objeto de tratamento ensaístico autónomo – (sigo a ordenação enunciada dos títulos dos ensaios) Hegel, Descartes, Camus, Kierkegaard, Foucault, St. Agostinho, Montaigne, Platão, Schopenhauer, Unamuno, Nietzsche, e os portugueses Sampaio Bruno, Eduardo Carlos Soveral, Joaquim de Carvalho, José Gil, Fernando Gil – para nos darmos conta da diversidade de referências intelectuais de projeção cosmopolita e de relevância nacional que, a par de muitas outras não destacadas com a mesma singular autonomização, suscitaram a exegese ensaística, distendida por quase sete décadas, de Eduardo Lourenço. São referências que, apoiadas numa leitura atenta ao conteúdo dos rarefeitos e elaborados textos em que se inserem, denotam uma notável capacidade de assimilação e problematização de aspetos fundamentais do pensamento dos autores convocados. E basta também lembrar o título do primeiro ensaio «Europa ou o Diálogo que Falta» do seu primeiro livro publicado em 1949, *Heterodoxia*, para se aferir da relevância que, desde jovem, ele conferiu à problemática relação histórica e política da cultura portuguesa com a europeia. Relação que lhe ocupou muito do seu pensamento, muitas vezes de teor comparatista, não assimptótico, mas intersecionado, buscando, na sua incessante, erudita e reticular disposição hermenêutica, vias originais de explicação sobre «nós e a europa»[2] – de que o discurso poético serviu metafórica e justificadamente de esteio.

É assim que, por exemplo, discorrendo sobre o devir da Europa no meio século que sucedeu ao fim da segunda grande guerra, e ao proceder à caracterização "dramatúrgica" dos principias países – Reino Unido, França, Itália e Alemanha – que maior protagonismo tiveram na reconfiguração do seu dinâmico e acidentado perfil político e cultural em que Portugal inviamente se viria a integrar, Eduardo Lourenço se socorre da pessoana multiplicação de entidades poéticas para fundamentar o seu argumento: «O drama europeu – pois é bem um drama que todos os dias se representa

[2] Como se sabe, esta expressão corresponde ao sintagma do título do seu livro *Nós e a Europa ou as Duas Razões* (1988), que, culminando à época o seu trabalho ensaístico, foi Prémio Europeu de Ensaio Charles Veillon.

– é feito como na heteronomia de Pessoa, do drama de cada um dos atores europeus»[3] . E é também e frequentemente na poesia, concretamente no valor expressivo que o género lírico confere ao sentimento transhistórico da melancolia sob a «palavra-mito» saudade – «esse sentimento intenso de fusão com o mundo, ou melhor, com a natureza, acompanhado de não menos intensa consciência da sua precariedade, alegria na tristeza, tristeza na alegria»[4] – que Eduardo Lourenço vê o reflexo de uma constante cultural portuguesa, tal como ela se espelhou em obras paradigmáticas:

> Da poesia dos cancioneiros medievais até à *Ode Marítima*, essa aura de melancolia que desrealiza o mundo por excesso de amor banha todas as obras onde o sentimento das coisas, tal como os Portugueses o entendem, se exprime com mais perfeita naturalidade: lírica camoniana, devaneio de Bernardim Ribeiro […] soneto de Antero de Quental, poema em verso ou prosa de Pascoaes, de Nobre, de Cesário […][5]

À saudade e à melancolia dedicará o mitólogo da portugalidade uma labiríntica e constante reflexão, também ela subdeterminada pelos contributos do discurso poético, ilustrada, entre outros, nos ensaios «Romantismo, Camões e Saudade» e «Dois Príncipes da Melancolia, Fernando Pessoa e Luís da Baviera». No primeiro, a intenção é demonstrar como a aventura física e espiritual experienciada pela vida e representada na obra magna do épico português, conhecendo metamorfoses de leitura e receção por sucessivas gerações de poetas e intelectuais do século XIX e XX, se manteve como um símbolo adequado às «luzes e sombras do nosso destino»[6], isto é, à dramática interpretação figurativa de um imaginário cultural, na qual a saudade romântica do *Camões* de Garrett adquire um «alcance cósmico» na obra de Teixeira de Pascoaes e uma recriação novitestamentária, digamos assim, literariamente sublimada na *Mensagem* de Fernando Pessoa e intencionalmente superada pela modernidade desencantada de poemas chave do seu heterónimo Álvaro de Campos, «Ode Marítima» e «Tabacaria». Apropriada nacionalisticamente por Garrett e louvada internacionalmente por Chateubriand, Schlegel, Ludwig Tieck, a sensibilidade e mundividência da temática de *Os Lusíadas*, a um tempo heroica e erótica, objetivamente venturosa e subjetivamente crítica e visceral, conheceu no espaço de um século, segundo o ensaísta, as mais contraditórias interpretações e denegações do seu significado simbólico-cultural – como as que promanaram da atitude desmistificadora e lúcida de Antero de Quental e Oliveira Martins, que no

[3] E. Lourenço, *Ver É Ser Visto. Fragmentos Essenciais*, pref. José Tolentino Mendonça, intr., sel. Oliveira Martins, Gradiva, Lisboa 2021, p. 205.

[4] Lourenço, *Ver É Ser Visto*, op. cit., p.161.

[5] Lourenço, *Ver É Ser Visto*, op. cit., idem.

[6] Lourenço, *Ver É Ser Visto*, op. cit., p.114.

conteúdo do poema épico viram a medida da decadência histórica e contingencial do seu país. Se Eduardo Lourenço diagnostica aqui as idiossincrasias histórico-culturais com a distância de um observador implicado, se não mesmo fascinado, com as motivações e razões antropológicas e filosóficas que as configuram e determinam, no ensaio seguinte as suas observações sobre o afloramento da melancolia no percurso vital de Luís da Baviera e da sua convocação literária que ocorre num texto poético do *Livro do Desassossego* são elaboradas por exegese comparativa. Nele, mais do que formular uma exponenciada equação de livre pensamento ensaístico ou do que alinhavar um exercício de ontologia comparada entre «a vida e o destino tão distantes de um príncipe de sangue e de um modesto empregado de escritório»[7], o que Eduardo Lourenço tem em vista é suscitar uma interpelação sobre o duplo mistério do tempo e da morte, temas a que dedicou muita da sua reflexão. Aqui a melancolia surge caracterizada não como «essa inexplicável mistura de sofrimento e de doçura a que chamam saudade»[8], mas como uma abissal atração pela ideia apaziguadora da morte como a «Nossa Senhora de todas as consolações»[9] ou, em termos menos pessimisticamente nirvânicos (passe o oxímoro) como «a consciência do tempo, simultaneamente irreal e como substância única da nossa existência»[10].

Tempo e poesia são um binómio constante no pensamento do autor. Não só dão corpo ao título do seu primeiro livro de ensaios sobre o discurso poético e, numa versão muito ampliada, ao volume das suas obras completas relativo a diferentes variações pessoais desse discurso, como se constituem numa díade conceptual inextricável e abertamente irresolúvel em muitas das suas mais ousadas e densas exegeses sobre a obra de poetas, predominantemente portugueses, e sobre a fenomenologia da escrita literária condensada e rarefeita em forma de verso. E como não deixar de reconhecer a evocação e atualização dessa díade – tempo e poesia – senão através da sua manifestação mais elementar, na sua evidência histórica e em todo o presente reproduzível, a do uso funcional, identitário, mas também consciente e estético, de uma língua vernácula? A célebre e quase estereotipada declaração de Pessoa / Bernardo Soares de caracterizar a ideia /sentimento pátrio por identificação assimilada ou subordinada ao valor binário, estrutural e metafísico da língua é ainda uma ocasião para Eduardo Lourenço se reportar à poesia como a mais aproximada revelação tangível ou lugar de inscrição do Ser.

> No fundo, o que Pessoa queria dizer era que unicamente sobre o plano da língua e na língua […] se encontraria essa pátria das origens e original que só a poesia, em última instância, pode falar. A sua frase pode aproximar-se de

[7] Lourenço, *Ver É Ser Visto*, op. cit., p.127.
[8] Lourenço, *Ver É Ser Visto*, op. cit., p.108.
[9] Lourenço, *Ver É Ser Visto*, op. cit., p.109.
[10] Lourenço, *Ver É Ser Visto*, op. cit., p.140.

> Hölderlin, tão glosada por Heidegger, segundo a qual é «poeticamente que habitamos esta terra». Quer dizer que temos uma verdadeira pátria. Mas como não acedemos nunca ao universo – quer na ordem dos fins, quer das causas – senão através do particular, essa *pátria*, essa morada que inventámos habitando poeticamente a Terra, é antes de mais a nossa *língua* [11].

Assim, seja para pensar politicamente a Europa na dramaturgia da sua diversidade, seja para sondar a perene especificidade da cultura portuguesa, seja para relevar a saudade como um dos seus inequívocos traços distintivos, seja para, comparativamente, discorrer sobre o sentimento mais universal da melancolia, seja para se reportar ao mistério da morte inextricavelmente associada à vida, ao sentido tangível da vida, seja ainda pela experiência humana situada no tempo ou pela sua articulação no uso funcional e/ou estético da língua, em todas estas dimensões, da mais prosaica, próxima da vivência em comunidade (política), à mais instrumental e transcendental (no sentido em que o termo se refere a um a priori), que assegura o processo formal de comunicação atribuído a essa vivência (língua), passando por ordens de grandeza de recorte histórico, cultural e ontológico, a poesia, em sentido estrito ou como sinédoque do campo da literatura, é para Eduardo Lourenço, a instância de pensamento o centro de inteligibilidade de onde irradiam as mais subtis e filosóficas apreensões, reflexões e interrogações da, em última análise, evanescente e misteriosa habitação volitiva do mundo.

Para atender a essa tão exigente e inescrutável representação das representações verbais da experiência humana, Eduardo Lourenço cultivou um ensaísmo que não hesitamos em qualificar de poético – no sentido literário do termo, isto é portador de um /elevado índice de consciência criativa do uso estético da língua portuguesa – escorado na sua preparação e talento filosóficos – talento de que dá cabal testemunho na sua dissertação de licenciatura *O Sentido da Dialéctica no Idealismo Absoluto*, reintitulada *O Segredo de Hegel ou o Equívoco da Dialéctica*, incluída em versão pontualmente revista em *Heterodoxia I*.

Com o risco de cometermos um erro de paralaxe ou de constrição interpretativa sobre tão desmedida obra de pensamento denso e múltiplo, entrevemos um bom exemplo desse ensaísmo poético com formulações e implicações filosóficas no seu estudo de matriz comparativa «Kierkegaard e Pessoa ou a Comunicação Indireta». Dividido em duas partes, nele Eduardo Lourenço desenvolve a tese de que os fenómenos da pseudonímia e da heteronímia, respetivamente no filósofo dinamarquês e no poeta português, processados segundo estratégias discretas de multiplicação identitária, têm em comum demonstrarem ser atos intuitivamente pensados de aproximação discursiva a uma verdade substantiva, reconstituinte de uma unidade ôntica estilhaçada, somente possível de ser assegurada de forma mediada, indireta por

[11] Lourenço, *Ver É Ser Visto*, op. cit., p.187.

recurso à invenção de máscaras e pseudo identidades literárias. Na primeira parte, o argumento que aí se apresenta, como condição necessária a suportar a ulterior tese central sobre o valor de verdade superior contido na comunicação indireta, visa dilucidar a «confusão comum entre sinceridade e autenticidade»[12]. Relevando a pertinência estrutural do segundo termo (autenticidade) em relação ao caráter contingencial do primeiro (sinceridade) para avaliar da qualidade e coerência de uma obra literária, e, por inferência, da axiologia do seu autor, Eduardo Lourenço procede a uma sistemática análise de escopo e rigor filosóficos que, sem abandonar a poeticidade da sua exposição e apoiada em exemplos literários, é formulada em juízos quase aforísticos como este: «A sinceridade é um acordo entre a consciência e a sua expressão no círculo do instante. A autenticidade supõe a prova do tempo e uma matéria adequada à duração»[13]. O ensaio é demasiado complexo para o dissecarmos na sua intrincada teia de argumentos, mas o que é de veras surpreendente é como, após se realçar nele as virtudes comunicativas do nexo ontológico com implicações estéticas entre autenticidade e comunicação indireta, deparamos com uma súbita inversão dialética do seu encadeamento enunciada poeticamente. Inversão dialética porque, num movimento de síntese, Eduardo Lourenço institui o valor de verdade maior contido na ideia da mais elevada autenticidade, assimilando-lhe a sinceridade da comunicação direta adstrita à condição mítica pré babélica, i.e., à «apropriação mágica do mundo»[14] – apropriação para a qual a comunicação simbólica indireta se oferece apenas como "via", "caminho" «estreita porta»[15]. Mas inversão dialética também enunciada poeticamente, porque é esse tipo de vibração discursiva que Eduardo Lourenço adota para se referir à dita apropriação mágica do mundo – e que ele vê representada literariamente sob o signo da nostalgia em a *Ode ao Rouxinol* de Keats ou na *Ceifeira* de Fernando Pessoa.

> O reino da linguagem verdadeira, sem máscaras já, será semelhante ao da chama extática, brilhando no meio da casa, no coração do silêncio. Silêncio da terra anterior ao homem, silêncio de floresta, das profundidades do mar e do céu, silêncio aquém do homem e silêncio da floresta, das profundidades do mar e do céu, silêncio aquém do homem e silêncio da alma semelhante ao da montanha e da sua opaca noite, silêncio do espírito e do homem inteiro vencedor da preocupação e da agitação do mundo tais são algumas das formas de comunicação indireta transcendida. Dela excetuamos a morte, silêncio fora do silêncio.[16]

[12] E. Lourenço, *Obras Completas XI. Pessoa Revisitado. Crítica Pessoana I (1949-1982)*, coord., intr. e notas de Pedro Sepúlveda, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2020, p. 121.

[13] Lourenço, *Obras Completas XI*, op. cit., p.123.

[14] Lourenço, *Obras Completas XI*, op. cit., p.135.

[15] Lourenço, *Obras Completas XI*, op. cit., idem.

[16] Lourenço, *Obras Completas XI*, op. cit., idem.

Atendendo a que estamos diante de um pensamento ensaístico que, sem abdicar da livre coerência argumentativa dos temas objeto do seu escrutínio reflexivo, evolui num quadro de referências filosóficas da tradição intelectual do ocidente, porém atento às questões, acontecimentos, realizações históricas, intelectuais e artísticas do tempo em que se se situam, não surpreende que as suas considerações sobre poesia comportem marcas contingenciais do tempo em que foram produzidas. Assim é que em «O Irrealismo Poético ou a Poesia como Mito», texto datado de 1957, e a propósito da sua aparentemente paradoxal apreciação do irrealismo da poesia neorrealista, Eduardo Lourenço procede à destituição, quer da ideia de poesia como um sucedâneo laico da expressão sentimental religiosa, domínio do inefável ou de veneração idolátrica, quer, por extensão, do poeta como um «anjo de luz ou de extermínio»[17]. É de notar que a sua conceção esfíngica da poesia, do inominado ou do sentido de uma ausência substanciante, em última instância de um nada metafísico afim das conceções niilistas de matriz nietzschiana associadas à morte de Deus – e que ele, aliás, vê modelarmente refletida, com variações abruptas, de tom e dicção, na heteronomia pessoana, tal como a leu, nomeadamente, em *Pessoa Revisitado* (1973) – não queira significar ou induzir a uma significação mitificada da representação poética da existência humana diante do enigma desconcertante do mundo.

O irrealismo poético a que a Eduardo Lourenço se refere é o da pura idealização, por um lado, destituída de qualquer nexo com a realidade construída pela ação humana, mais do domínio da especulação nefelibata do que da distensão das possibilidades reais ou imaginadas como reais, por outro, assente numa sitiada, autotélica finalidade da escrita em si. Exonerada neste ensaio a qualidade irrealista da poesia, seja por excesso de mitificação da sua natureza etérea, seja pela sua pseudo qualidade mimética, seja ainda pela sua autorreferencialidade, não se conclua que Eduardo Lourenço sustenta a tese que a poesia é um modo direto de espelhar / comunicar verbalmente o mundo dado. A sua qualidade semiótica é, antes, de âmbito paradoxal porque, na sua insustentabilidade ontológica, a poesia ao dizer humanamente o mundo sem o dizer etérea ou mimeticamente como se ele fosse devolvido pela palavra transparente do verso especular, não deixa de revelar a esse mundo algum vislumbre essencial na opacidade da sua comunicação indireta. Compreende-se como esta reflexão se pode relacionar com o texto que acima convocámos e em que Eduardo Lourenço discute a questão da autenticidade e da comunicação indireta do discurso poético. De modo igualmente poético é assim que, neste seu ensaio, ele carateriza a poesia:

> Ela é ao mesmo tempo, o lar do homem e o paraíso artificial. Ela é a ocasião de ascensão e queda, medida da nossa realidade e promoção da nossa realidade. O mundo torna-se vago e inexistente quando a asa da poesia nos

[17] E Lourenço, *Obras Completas III, Tempo e Poesia*, coord. intr. de Carlos Mendes de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, p.89.

> bate no rosto, mas esta levitação é, ao mesmo tempo, a experiência do poder e do peso deste mundo. É deles que ela nos liberta sem nos libertar e nesta sua realidade intercessora reside todo o seu ser. Isto quer dizer, que a Poesia não tem ser, como não o tem o homem que através dela se dá sensivelmente conta da sua existência como invenção (e conjuntamente morte) permanente de existência[18].

Parece-nos que a reflexão persistente que a poesia suscitou a Eduardo Lourenço pode ser grosso mundo analisada segundo dois discerníveis eixos, não propriamente excludentes, mas imbrincados: o teórico-poético e o histórico-crítico, tal como podem ser inferidos pela consulta de vários títulos das suas *Obras Completas* (O.C) e, em concreto, no volume III, *Tempo e Poesia*, volume que, no dizer do seu coordenador Carlos Mendes de Sousa, constitui «a mais importante obra sobre poesia alguma vez editada em Portugal»[19]. Ilustrando este juízo, o segundo dos eixos mencionados congrega um conjunto amplo de leituras lourencianas singulares ou comparadas dos nomes maiores da literatura portuguesa, em particular Camões (vol. VI das O.C), Antero de Quental (vol. VII das O.C) e Fernando Pessoa (vols. IX e XI das O.C), bem como de movimentos literários (Orfeu, Presença, Novo Cancioneiro) e, em número variável de textos, de autores relevantes do século XIX, Cesário Verde, António Nobre, e do século XX, Teixeira de Pascoaes, Sá Carneiro, Almada Negreiros, José Régio, Miguel Torga, Casais Monteiro, João José Cochofel, Joaquim Namorado, Carlos de Oliveira (integrados estes três no vol. II da O.C), Vitorino Nemésio, José Gomes Ferreira, Mário Dionísio, Jorge de Sena (vol. X das O.C) , Sophia Melo Breyner, Eugénio de Andrade, António Ramos Rosa, Raul de Carvalho, Alberto de Lacerda, Albano Martins, David Mourão Ferreira, Sallete Tavares, Nuno de Sampaio, Helder Macedo, Maria Teresa Horta, Herberto Helder, Ruy Belo, António Osório, José Augusto Seabra, Fiama Hasse de Pais Brandão, Vasco Graça Moura, António Pina, Al Berto, Ana Luísa Amaral. Não são raras as considerações que Eduardo Lourenço faz sobre a fenomenologia da escrita poética em muitas destas suas leituras sobre poetas portugueses, por vezes mesmo associando a génese e a natureza da sua prática ao espírito e ao trabalho do seu criador. É assim que, por exemplo, em «O Desespero Humanista de Miguel Torga e o das Novas Gerações» (1955) se lê: «A poesia não é um tratado de lógica, naturalmente. O poeta não visa exprimir de uma vez a Verdade inteira que lhe é visível, mas as momentâneas verdades da Verdade lenta que a sua experiência total desejaria»[20]; já no ensaio «Antero e a Filosofia ou a Filosofia de Antero» sobre a inscrição do essencial da sua obra na tradição do canto

[18] E Lourenço, *Obras Completas III*, op. cit., 94.

[19] C. Mendes de Sousa, «Eduardo Lourenço, habitante da aventura poética, in Carlos Mendes de Sousa (coord.) *Eduardo Lourenço. Obras Completas III, Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, p.9.

[20] E Lourenço, *Obras Completas III*, op. cit.,106.

órfico, deparamos com esta caracterização do traço rítmico do discurso poético como uma das suas singulares propriedades semióticas, desvinculadas, porque anterior mesmo, a uma intenção enunciadora governada por uma rigorosa axiomática de juízos logicamente encadeados: «Bem sabemos que a poesia está do lado da dança, não da marcha que antecipa o seu fim. [...] [O] seu [de Antero] verbo enraíza naquela fonte enigmática anterior ao Logos e que o Logos se propõe elucidar sem fim»[21].

Já o primeiro dos eixos, o teórico, integra as reflexões mais intencionalmente dirigidas para o pensamento da poesia como uma modalidade de conhecimento literário do mundo imaginária e auto conscientemente postulado pelo uso da palavra segundo os protocolos estéticos dos seus criadores situados no tempo. Mas esse pensamento não visa uma definição ou abordagem sistemática ou conceptual do objeto em causa. Se seguirmos a leitura dos textos de Eduardo Lourenço fixados editorialmente por Carlos Mendes de Sousa sob a rubrica «Da Poesia», verificamos que ela surge pensada polimorficamente em função do desenvolvimento do tópico dos ensaios em que a sua caracterização ocorre. Para dar alguns exemplos: enquanto «lugares de fulgurâncias», as «máquinas poéticas» (230) são apresentadas como emanações de um «lugar incircunscrito», espécie de atos litúrgicos da consciência cultural da linguagem e de renovação atualizada do seu potencial estético (cf. «Como Falar de Poesia»). Mas como veículo da imaginação, a poesia é «sonho acordado na sua finitude sem fim» («Orfeu e Abraão ou a Poesia, a Lucidez e a Fé»). Ela é também lugar de resistência à violência e ao mal («Da Poesia»), e, quando adjetivada, serve de designação à evasão essencial do meramente utilitário («Capitalismo e Realidade Poética»), como um domínio do possível desvelado por seres de exceção («Situação Existencial do Poeta»), mas também como vetor crítico, desafiador, perturbante («Do poeta como crítico»), uma vez que «a realidade do poema consiste precisamente em ser palavra que fratura, desloca, silencia a nossa própria palavra interior enquanto presença morta de nós a nós mesmos»[22].

Mas se há tópico no ensaísmo poético de Eduardo Lourenço que merece ser detalhadamente analisado é, como dissemos acima, o que ele dedica à inconsútil relação entre duas ordens ou instâncias ontológicas da experiência sensível e da sua especiosa representação, tão aparentemente assimptóticas, como são o tempo e poesia – os termos que servem originalmente de título ao seu breve, mas iluminante ensaio, de caráter inaugural, publicado em 1959. Tal reflexão parece condensar uma espécie de metafísica pessoal assente num empreendimento intelectual em que toda a sua consciência experiencial e inteligível do sentido possível da vida, todo o seu saber teórico e toda a sua intuição criativa se combinam para sondar os recessos mais densos

[21] E. Lourenço, *Obras Completas VII. Antero Portugal Como Tragédia*, coord., intr. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2019, p.121.

[22] E Lourenço, *Obras Completas III, Tempo e Poesia*, coord. intr. de Carlos Mendes de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, p.264.

e simultaneamente mais imediatos da condição humana de ser. São constituintes dessa metafísica pessoal, a figura da «Saudade», não como «mera complacência pelo nosso passado»[23] , mas como «a sensível existência humana, a si mesma inacessível e próxima»[24], e a figura do paradoxo enquanto simultânea superação dos limites do uso discursivo da razão suficiente e de aproximação, sempre inalcançável como a fecha de Zenão, à evidência mais percetível do cerne da realidade do Ser. O que parece então reunir tempo e poesia, a sua comum e discernível afinidade é o paradoxo do que constitui a essência do tempo não ser tempo, o «Instante», que se define pela aporia «de nunca ter princípio e não poder ter fim»[25] e cuja inapreensibilidade tem como correlato a palavra criativa poética. Palavra que condensa o máximo de apreensão desse instante e que na sua «vertigem» e «claridade», não só dá algum repouso na «nossa existência sem repouso»[26], como permite o único vislumbre do mistério do Ser. Parece assim possível concluir que é nesse fulgurante instante que se autentica a verdade possível contida no ato poético, ou melhor dizendo, na palavra performativa poética.

Não sei se numa hipotética e imaginada conversa com Wim Kayser, Eduardo Lourenço não lhe teria sugerido uma segunda série de entrevistas com um título complementar da série *Beleza e Consolação*, mais em linha com um acentuado tom do seu plural ensaísmo, título esse que poderia ser, sobretudo pelo determinante e congenial fascínio que sobre o seu ser afetivo e pensante exerceu a obra poética de Fernando Pessoa, algo como «Sublime e Reconhecimento». «Sublime», no sentido em que o conceito foi originalmente pensado por Edmund Burke, e que, por nele estar implícito um excesso de atração temerosa pelo indómito e inominado da experiência sensível ou imaginada do mundo, lhe confere uma maior extensão para caracterizar o que há de esfíngico na representação poética do mundo «Reconhecimento», no sentido convergente com o conceito trágico de *anagnorisis* enquanto momento de revelação da inescapável verdade ou descoberta da qualidade dolorosa e desencantada do halo inocente ou esperançoso da experiência temporária, evanescente e originariamente misteriosa da vida.

Se bem que o conhecimento da filosofia ocidental tenha criativamente amparado o ensaísmo de Eduardo Lourenço, é o convívio crítico e dialogante com a poesia lírica que lhe fornecerá o tom dominante do seu pensamento, avesso a elaborações teóricas monistas ou de pendor totalizante e insuscetíveis de acolherem e vivenciarem o sentido paradoxal da existência. É, pois, no discurso poético que Eduardo Lourenço encontra a mais distendia e profunda, porque paradoxalmente opaca e luminosa, representação possível desse paradoxo inexaurível do mistério

[23] Lourenço, *Obras Completas III*, op. cit., p.74.
[24] Lourenço, *Obras Completas III*, op. cit., idem.
[25] Lourenço, *Obras Completas III*, op. cit., p.71.
[26] Lourenço, *Obras Completas III*, op. cit., p.76.

evanescente e obscuramente vivido no instante de cada momento presente, e que de modo sagazmente declarativo e interrogativo ele assim formula: «É da luz que a palavra poética concentra misteriosamente que a nossa existência recebe o máximo de claridade. Essa luz, porém, é impenetrável. Com que lâmpada exploramos o coração do sol?»[27]

Referências bibliográficas

Lourenço, Eduardo, *Obras Completas I. Heterodoxias*, coord., intr. e notas de João Tiago Pedroso de Lima, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2012.

— *Obras Completas II, Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista e Outros Ensaios*, coord. intr. de António Pedro Pita, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2014.

— *Obras Completas III, Tempo e Poesia*, coord. intr. de Carlos Mendes de Sousa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016.

— *Obras Completas VII. Antero Portugal Como Tragédia*, coord., intr. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2019.

— *Obras Completas XI. Pessoa Revisistado. Crítica Pessoana I (1949-1982)*, coord., intr. e notas de Pedro Sepúlveda, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2020.

— *Ver É Ser Visto. Fragmentos Essenciais*, pref. José Tolentino Mendonça, intr., sel. Oliveira Martins, Lisboa, Gradiva, Lisboa 2021.

Sousa, Carlos Mendes, «Eduardo Lourenço, habitante da aventura poética», in coord., introd. Carlos Mendes de Sousa, *Eduardo Lourenço. Obras Completas III, Tempo e Poesia*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016.

[27] Lourenço, *Obras Completas III*, op. cit., idem.

LUÍS CARLOS VICENTE RAMOS[1]

MIGDAR OU O ESPÍRITO DE HETERODOXIA NO PENSAMENTO ECOLÓGICO CONTEMPORÂNEO

Migdar or the spirit of heterodoxy in contemporary ecological thought
Abstract
In this article we intended to find the guiding thread of the ecological theme in Eduardo Loureço's thinking. It was concluded that the relationship between the human being and Nature is a point where many of his texts converge, such as the most important ones, interviews, speeches, autobiographical, but especially those in which the philosopher analyzes the poetry and works of poets. Finally, we found in the concept of heterodoxy the framework in which the ideas collected in these texts are best articulated.
Keywords: ecology, heterodoxy, human being, nature, poetry.

Resumo
Neste artigo pretendeu-se encontrar o fio condutor da temática ecológica no pensamento de Eduardo Loureço. Concluiu-se que a relação entre o ser humano e a Natureza é um ponto onde convergem muitos dos seus textos, tais como os de maior relevo, entrevistas, discursos, autobiográficos, mas sobretudo aqueles em que o filósofo analisa a poesia e as

[1] Orcid https://orcid.org/0000-0001-5815-6225. Ciência ID: 8413-AF70-AB3D. Endereço e-mail: luisramos1998@gmail.com.

obras dos poetas. Por fim, encontrámos no conceito de heterodoxia o enquadramento no qual melhor se articulam as ideias recolhidas nesses textos.
Palavras-chave: ecologia, heterodoxia, natureza, poesia, ser humano.

Introdução: uma abordagem ecológica para a obra de Eduardo Lourenço

A obra de um autor pode ser lida de múltiplas perspetivas. Umas são mais convencionais: procuram abordar a obra de um ponto de vista que é o explícito. Outras são mais inesperadas: procuram abordar a obra de um ponto de vista que é o implícito.

Neste *Congresso internacional | Pensar Eduardo Lourenço: Filosofia e Poesia*, em que se discute as múltiplas facetas de um pensador e de um pensamento complexo e singular, fui incumbido pelo próprio tema da minha tese de doutoramento, uma vez mais, de efetuar uma abordagem que me leva a percorrer um caminho à primeira vista sinuoso: o da perspetiva ecológica.

Devo confessar que ler as obras de Eduardo Lourenço sob esta perspetiva me deixou bastante apreensivo. Se em outros autores já analisados essa perspetiva é por demais evidente, como no caso de Natália Correia (*Colóquio do Centenário de Natália Correia*), a imagem paradigmática que eu tinha da obra do filósofo português – um homem que dedicou a sua vida, em grande medida, à reflexão sobre a cultura portuguesa – não constando que a ecologia estivesse no centro das suas preocupações – deixou-me reticente quanto à viabilidade deste artigo.

Ora, posto isto, e uma vez que é também o papel da filosofia desafiar ideias feitas, dei a este mal o melhor dos remédios e lancei-me na leitura da sua obra. São os resultados dessa leitura e da pesquisa daí resultante que pretendo apresentar.

1. Ecologia em *O labirinto da saudade*

Comecei por procurar referências diretas à ecologia na obra de Eduardo Lourenço.

Encontrei-as naquela que é considerada a sua *magnum opus*, nomeadamente, *O labirinto da saudade*, mais precisamente, no texto intitulado «Repensar Portugal». O pano de fundo dessas referências é a reflexão do filósofo português sobre a «descentragem permanente dos Portugueses da sua própria realidade»[2]. Se no século XIX o olhar de Portugal (ou, pelo menos, da sua elite intelectual) estava direcionado

[2] E. Lourenço, *O labirinto da saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*, Publicações D. Quixote, Lisboa 1992, p. 73.

para a europa industrial e cientificamente desenvolvida como fim a atingir, pelo contrário, nos dias de hoje, vemos como vantagem aquilo que era considerado um atraso no progresso, isto é, uma desvantagem em relação à europa. E isto porque essa suposta desvantagem nos permitiu proteger um tipo de sabedoria que esses povos supostamente mais desenvolvidos haviam perdido. Perscrutando as razões deste fenómeno, Eduardo Lourenço, questiona, entre outras hipóteses, se isso se deve a um

> Alinhamento pela moda ecológica que entre nós seria pleonástica, num país como o nosso, imenso pinhal com duas cidades à beira-mar para servir de campo de aterragem às maravilhas demoníacas que outros marcianos descobrem por nós e nos oferecem (em troca de algum suor) como nós fazíamos na costa de África, nos séculos xv e xvi?[3]

Vemos, nesta passagem textual, a conceção de um Portugal-verde, de um Portugal-natureza constituído por dois enclaves urbanos, recetáculos de bens (industriais, técnicos e científicos) que não produzimos, produto de uma civilização que degenera e degrada a Natureza.

Será, então, que a *psicanálise mítica do destino português*, subtítulo da obra, nos dá, como resultado, a perceção de Portugal como um paraíso ecológico? A resposta de Eduardo Lourenço à questão que ele coloca vai ser negativa, pois, para o filósofo português, «mesmo que quiséssemos transformar-nos no paraíso ecológico - que afinal quase somos quando comparamos a nossa realidade com a de outros países europeus -, não o poderíamos»[4]. E não o poderíamos, diz-nos Eduardo Lourenço, porque nem estamos isolados do resto do mundo, nem o território mais isolado do mundo escaparia às influências desta teia global a que presos nos encontramos[5]. Sabemos que os danos ambientais, a poluição, as catástrofes climáticas, os interesses económicos, os perigos científicos e tecnológicos são uma realidade que não conhece fronteiras.

2. Entrevistas e discursos: a ameaça à Natureza

Percebemos, neste sentido, que Eduardo Lourenço não foi alheio ao problema ecológico. Em entrevista ao *Expresso*, num artigo intitulado «Não sei fazer outra coisa a não ser pensar», o filósofo português chama a atenção para os danos causados pelo ser humano à Natureza, os quais, pese embora sempre tenham existido, são agora mais alarmantes do que nunca, explicando que «os homens sempre fizeram mal à

[3] E. Lourenço, *O labirinto da saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*, p. 73.
[4] E. Lourenço, *O labirinto da saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*, p. 74.
[5] E. Lourenço, *O labirinto da saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*, p. 74.

natureza, durante séculos devastaram as florestas para trabalharem a terra, mas agora não se trata apenas disso. Trata-se de uma ameaça que diz respeito à existência desta herança a que chamamos Terra»[6].

Já num discurso pronunciado na «Inauguração da sede do CEI», na cidade da Guarda, distrito de onde era natural, Eduardo Lourenço parece incumbir os povos ibéricos de uma nova missão: substituir as campanhas que inspiraram Camões e Cervantes pela campanha ecológica, ao escrever que

> A cruzada ibérica é, hoje, outra. Não é a do sentido camoniano da fé e do império, nem é essa cruzada dos céus da ficção imortalizada por Cervantes, mas é aquela que impõe o estado de uma sociedade de poder e conhecimento em luta pelo domínio da Natureza, mas mais ainda em luta pelo Mundo, que saiu do domínio da Natureza por nós inaugurado pela era cartesiana, pelo racionalismo moderno, que afastou, pouco a pouco, o homem da relação idílica que mantinha com a Natureza. Estamos no século da robótica, no século da virtualidade, no século em que a nossa meditação sobre o nosso lugar no mundo mudou de instrumentos e de dimensão. Temos que acompanhar a luta do espírito moderno, que tanto nos custou, a nós peninsulares, dar-lhe uma continuação, que outros povos na Europa estavam dando, depois de nós termos sido aqueles que levámos essa Europa ao resto do Mundo. Agora, somos convidados a escolher um mundo, mas sem saber se a nossa acção e a nossa capacidade de domínio desse Mundo é uma prática que nos salva ou nos condena[7].

3. Eduardo Lourenço e a Natureza

Prosseguindo a busca de pontos de contacto entre o pensamento de Eduardo Lourenço e a ecologia, cabe agora destacar um breve texto autobiográfico do filósofo português lançado no *Público* a 20 de março de 2000 e incluído na obra *Tempos de Eduardo Lourenço: Fotobiografia*, no qual, num registo mais íntimo e pessoal, reflete sobre a sua relação com a Natureza.

Encontramos neste texto uma meditação sobre as dificuldades inerentes à conceção da Natureza. Isso deve-se ao facto de, por um lado, a Natureza ser definida sempre como tendo por contraponto o ser humano; e, por outro lado, a recorrente e inultrapassável indefinição do próprio ser humano: se nós não sabemos os que somos,

[6] E. Lourenço, «Não sei fazer outra coisa a não ser pensar». *Expresso*, [Publicado em] 2 de julho de 2017, [Consultado em] 22 de janeiro de 2024.

[7] E. Lourenço, «Inauguração da sede do CEI», *CEI: centro de estudos ibéricos*, [Publicado em] 10 de setembro de 2005, [Consultado em] 22 de janeiro de 2024.

como poderemos saber o que a Natureza é? Esta é a ideia que Eduardo Lourenço refere ao escrever que

> A Natureza teve de esperar a minha chegada para ser Natureza. Ela não o é senão num momento em que nos tornámos homens. E isto não aconteceu num certo dia, mas sempre e nunca, porque ninguém sabe ainda o que isso significa – ser um homem – e por consequência ninguém sabe ainda o que é a Natureza. Da Natureza só podemos ter uma visão negativa. É tudo o que somos quando nos vemos a nós mesmos como seres que não são naturais[8].

O filósofo português parece espelhar-se neste texto quase como um panteísta de inspiração franciscana, na medida em que esboça uma identificação integral do ser humano com a Natureza, quando questiona:

> Mas quem se atreve a conceber-se fora da Natureza? O que nos é absolutamente natural é contemplarmo-nos como irmãos da lua, do sol, da água, dos rios, das folhas, dos pássaros ou dos tigres, irmãos de leite da natureza que se distraiu um momento e que inventou olhos para se ver viver[9].

Eduardo Lourenço relata um episódio de infância através do qual é possível radicar a relação de harmonia que o filósofo tinha para com a Natureza:

> Em criança caí no fundo de um barranco onde fiquei durante horas, rodeado de madressilvas, com a minha cara voltada para o céu, esburacado de estrelas. O mundo era a minha dor, mas a minha dor resvalava sobre a superfície grandiosa do mundo. Não éramos do mesmo mundo. Só o mundo era uma parte do meu mundo e era o seu silêncio que me dava um rosto[10].

Imbuindo numa visão sagrada os elementos que constituem a Natureza, na medida em que escreve: «Eu disse uma vez que nenhum esplendor humano pode igualar o do lírio dos campos. Mas é porque os olhava no espelho de Deus, nos meus próprios olhos»[11], Eduardo Lourenço mostra, desta forma, que o modo de percecionar tem um papel determinante na construção do objeto percecionado. Este ponto é muito importante para a ecologia, pois da mesma maneira que um mundo contemplado através dos nossos próprios olhos feitos espelho da economia desenfreada

[8] E. Lourenço, «Público, 20 de Março 2000 (1960)», Cruzeiro, M. – M. Baptista, *Tempos de Eduardo Lourenço: Fotobiografia*, Campo das Letras, Porto 2003, p. 131.

[9] E. Lourenço, «Público, 20 de Março 2000 (1960)», p. 131.

[10] E. Lourenço, «Público, 20 de Março 2000 (1960)», p. 131.

[11] E. Lourenço, «Público, 20 de Março 2000 (1960)», p. 131.

do capitalismo nos dá a perspetiva da palidez de uma Natureza dessacralizada, subordinada à sua sede de lucro e conquista, que dever algum nos obriga a respeitar; também um mundo contemplado através dos nossos próprios olhos feitos espelho de Deus, criador do mundo e de todas as coisas – e o que é a poesia senão o mundo visto a partir dos olhos de Deus? – nos dá a perspetiva do esplendor de uma Natureza sacralizada que temos o dever de respeitar.

O filósofo português parece atribuir ao ser humano a função de preservar a beleza do mundo, e, por conseguinte, a beleza da Natureza: «Quem, se não formos nós, pode subtrair a beleza do mundo ao seu apodrecer futuro?»[12]. Será a ação deste processo de conservação, em face da natural degradação do mundo e da Natureza, poética ou a própria poesia?

Seja como for, a verdade é que o próprio filósofo se concebe a si mesmo enquanto parte integrante do todo que é a Natureza, estabelecendo uma relação necessária de dependência entre ela e a sua própria existência. Eduardo Lourenço tem a sabedoria de quem compreende que todas as coisas, os seres humanos, os animais, as plantas e os minerais jorram da mesma fonte de luz infinita onde todos são em conjunto e eternamente antes de se individuarem temporalmente, antes daquilo a que chamamos realidade atuar na distribuição dos papéis de observador-observado, e em que o fim último da vida é regressar, restaurar essa unidade primordial cindida, salvando, superando toda e qualquer divisão, quando afirma:

> Como eu existia antes de Abraão e Jacob, também existia antes dos pássaros, do céu e dos lírios dos campos. Mas nunca teria podido ser quem sou se não houvesse pássaros e lírios dos campos. Eles esperavam-me, eu esperava-os. Juntos tornámo-nos, eu, um homem que associa a sua felicidade à beleza do mundo, dos pássaros e dos lírios dos campos, eles, figuras à espera de um só olhar que os acorde do sono da terra ao qual estão destinados. Ao qual tudo está destinado se eu não morrer por eles para os salvar do nada onde já estavam antes que Deus desenhasse com eles o firmamento do meu coração[13].

4. A relação entre o homem e a natureza na poesia

Não obstante estas conexões entre Eduardo Lourenço e a ecologia presentes nos textos que analisámos até aqui, foi nas reflexões do filósofo de São Pedro de Rio Seco sobre poesia e a respetiva obra dos poetas que nos deparámos com as mais instigantes referências à relação entre o ser humano e a Natureza.

[12] E. Lourenço, «Público, 20 de Março 2000 (1960)», p. 131.
[13] E. Lourenço, «Público, 20 de Março 2000 (1960)», p. 131.

4.1. A relação ser humano-natureza-poesia

É na análise de Eduardo Lourenço ao *mito de Orfeu* no ensaio «O poeta na cidade (hoje)», da obra *Tempo e poesia*, que encontramos a ligação entre o conceito de Natureza e o conceito de Poesia. Escreve o filósofo português: «O mito de Orfeu, ao menos para nós, homens do Ocidente, é o mito mesmo da poesia. Quem não se lembra do famoso quadro de Poussin, Orfeu tocando a sua lira, com a Natureza toda à volta, escutando-o?»[14]. Para Eduardo Lourenço, «A idade clássica europeia, de Monteverdi, de Poussin, reviu-se com complacência em Orfeu músico e poeta, que músico é. Como Orfeu, a poesia foi originalmente canto, celebração do mundo»[15]. Eduardo Lourenço opõe o *mundo antigo*, no qual «o eu e o que chamamos mundo não estavam separados. O Homem estava no mundo – de algum modo fazia parte dele – e era mundo» ao *mundo moderno*, no qual o mundo é «concebido como mera representação nossa» e no qual somos «nós a forma do mundo»[16]. É por isso que escreve: «Se Orfeu ressuscita no começo da época barroca, é já um Orfeu mítico encarregado por Monteverdi de restaurar a antiga harmonia do Homem com a Natureza»[17]. No entender do filósofo português, é como se, «ao fim ao cabo, já não pudéssemos, converteres de Orfeu, cantar em uníssono as belezas do universo para as tornar nossas vírgulas espelho do nosso Coração, como Camões ainda fará, já no limiar da época barroca em que os limites entre nós e o mundo vacilam»[18]. Nesse sentido, conclui Eduardo Lourenço, «O que Orfeu como poeta antigo cumpriu com naturalidade, o Orfeu moderno cumpre como quem desce aos infernos (ao passado) para ressuscitar Eurídice. Mas, como no mito antigo e original, só volta à vida com o cadáver de Eurídice fazendo-lhe sombra»[19].

Meditando sobre esta análise de Eduardo Lourenço ao *mito de Orfeu*, salientamos a importante carga ecológica da poesia e o seu papel de charneira na restauração das ligações perdidas entre o ser humano e a Natureza. Mas alertamos também para o pessimismo com que essa tarefa é encarada, na medida em que parece estar aí a ser transmitida a ideia de que essa ligação é irrecuperável nos moldes em que originalmente foi concebida, pois o que recuperamos é só já o cadáver de Eurídice.

Esta relação tem um especial enfoque na poesia lírica portuguesa, desde logo no cancioneiro medieval, uma vez que, no ensaio «De la poésie portuguaise» da obra *Tempo e poesia*, Eduardo Lourenço sublinha «uma nota que dá ao lirismo português a sua própria característica: a mediação da Natureza. Assim os cantos que evocam a

[14] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, Obras Completas, III Volume, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016, p. 223.
[15] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 223.
[16] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 223.
[17] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 223.
[18] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 223.
[19] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 223.

ausência do amigo são precedentes de uma certa interpelação poética das ondas do mar, do pinheiro verde, da aveleira florida»[20].

4.2. A relação ser-humano-natureza e os poetas

Neste sentido, convido-vos para um pequeno périplo pela interpretação por parte de Eduardo Lourenço de alguns dos poetas portugueses a partir da relação entre o ser humano e a Natureza.

Miguel Torga

Em Miguel Torga, no ensaio «O desespero humanista de Miguel Torga e o das novas gerações», da obra *Tempo e poesia*, mesmo com a ressalva de que, pese embora esta seja a visão mais imediata da sua obra, não é tudo o que há para ver no poeta transmontano, Eduardo Lourenço encontra nele os traços de um *humanismo naturalista*, concebendo-o como «o apologista direto da Natureza e de uma Natureza contemplada em sua coroa virgindade»[21].

Eugénio de Andrade

Em Eugénio de Andrade, no ensaio «Eugénio de Andrade ou o paraíso sem mediação», da obra *Tempo e poesia*, Eduardo Lourenço destaca o sentido mágico que o poeta confere aos elementos da Natureza tais como *a fonte*, *as estrelas*, *as flores*, *os pássaros*, enquanto «pedras basilares de um universo paradisíaco» e por meio dos quais «o seu poetar atribui-se como vocação o acesso ao paraíso dos homens»[22].

É o acesso a um *paraíso sem mediação* que Eduardo Lourenço vê em Eugénio de Andrade na medida em que a separação entre o ser humano e Natureza é encarado pelo próprio ser humano como um fenómeno estranho. A Natureza, na sua dimensão paradisíaca, deveria estar naturalmente ao dispor do ser humano, sem barreiras, sem limitações, como explica o filósofo português:

> Tudo deveria estar entre nós, sem fadiga nem dor, como nas fontes. Os céus, as montanhas e os mares igualmente se deviam oferecer a rapidez leve do nosso voo. Que assim não seja e o sonho nos exige mais dor que a simples vida parece-nos intolerável. O que nos fascina sugere-nos uma fabulosa decadência. A Natureza parece-nos distante da Natureza, o homem separado do homem e da Natureza, porque ao mesmo tempo algo nos segreda que tudo está próximo de tudo. É desta unidade, menos perdida que sepulta, que a fonte e o voo nos

[20] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 677.
[21] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 116.
[22] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 126.

> falam em silêncio. E essa anónima nostalgia devido tal que desperta o poeta que dorme em cada homem. Mas só o verdadeiro poeta responde ao apelo com a palavra adequada[23].

António Ramos Rosa

Em António Ramos Rosa, no ensaio «Poética e poesia de Ramos Rosa ou o excesso do real», da obra *Tempo e poesia*, Eduardo Lourenço vê uma relação dinâmica de pertença entre a corporalidade humana e a própria Natureza, as quais se integram uma na outra, reciproca e interminavelmente: «O corpo reenvia à natureza inteira, a natureza ao corpo e na possessão de um se lê a possessão intérmina do outro» – afirmação que ilustra com o seguinte verso do poeta algarvio: «"bebo a Terra pelos ombros"»[24].

Cesário Verde

Em Cesário Verde, no ensaio «Os dois cesários», da obra *Tempo e poesia*, Eduardo Lourenço vê em *Nós*, escrito pelo poeta lisboeta, um «poema bucólico, ecologista avant la lettre», o qual

> transforma-se aos poucos em poema-diatribe – antecipando os próximos de Junqueiro – e converte-se em acusação do novo universo industrial, da expressão mais dinâmica da Civilização, potenciando ao máximo um complexo de inferioridade cultural que terá no futuro outras versões mas nenhuma tão vívida, tão inocente e tão absurdamente lúcida e inoperante como a de Cesário[25].

Para Eduardo Lourenço assistimos à vingança do pobre, mas salutar «mundo do Sul» contra a socialmente doente «Europa do Norte», o que, por sua vez, faz com que o fascínio detetado por Eduardo Lourenço que tem como objeto o «Grande Norte» alterne agora com o fascínio pelo «Portugal campestre»[26].

Eduardo Lourenço compara o *Nós*, de Cesário Verde, com o *Faute de l'Abbé Mouret*, de Émile Zola, encontrando em ambos a seguinte imagem: «Expulso da cidade, foco de infeção, o homem, ao contrário de Adão, ou Adão avisado, descobre no campo, na Natureza, o seu paraíso»[27].

[23] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, pp. 126-127.
[24] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 196.
[25] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 326.
[26] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 326.
[27] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 326.

Teixeira de Pascoaes

Em Teixeira de Pascoaes, no «Prefácio a Marânus», da obra *Tempo e poesia*, se Eduardo Lourenço considera que «É um lugar-comum, diante destes e outros versos, evocar o *panteísmo* de Pascoaes», exorta a uma possibilidade de interpretar esse poema enquanto *assimilação*, na medida em que admite que

> Talvez não seja de todo inadequado, mas com a condição de ressonância heterodoxa, de assimilar esse Pan-Deus em Deus-Pan, substância de todas as coisas, ao Homem mesmo, ao sujeito que reconhece em si "a Noite originária", como reconhece todas as formas de natureza e do espírito enquanto expressão e fruto da sua própria confusão com a "Noite, virgem. Mãe da criação, das almas, dos fantasmas e de aquelas edémicas manhãs"[28].

Sophia

Em Sophia de Mello Breyner Andresen, no ensaio «Para um retrato de Sophia», da obra *Tempo e poesia*, Eduardo Lourenço reflete sobre as reservas panteístas já evidentes na juventude da poetisa portuguesa, pese embora a identificação entre ser humano e Natureza presente em toda a sua obra poética:

> Mesmo que em osmose com toda a natureza, cantando-a porque ela mesma é um canto, a jovem Sophia nunca se entregou sem reservas aos êxtases panteístas da sua suposta divindade. Cedo, o lirismo dionisíaco dos seus primeiros poemas se mostra ambíguo como dionysos, o Deus do duplo rosto a quem os seus vinte anos se consagraram[29].

Fiama

Em Fiama Hasse Pais Brandão, no ensaio «Fiama ou o inelutável», da obra *Tempo e poesia*, Eduardo Lourenço identifica na poetisa portuguesa a conceção de uma Natureza ambígua dentro da qual nos encontramos, imbuídos nela e ela em nós, desafiando a compreensão da Natureza enquanto relação sujeito-objeto, quando escreve:

> A Natureza não é uma realidade a que possamos aceder como a um jardim celeste criado para nossa contemplação. É um monstro ambíguo que como a baleia de Jonas nos transporta no seu seio e que nunca – salvo em ficção – se deixará contemplar do exterior. Poucos poetas como Fiama tiveram uma consciência tão viva deste habitar dentro do que não tem nome – e nós chamamos, para não nos sentirmos perdidos de todo, Natureza, Vida, Mundo, Deus[30].

[28] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 343.
[29] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, pp. 473-474.
[30] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 636.

Vasco Graça Moura

Em Vasco Graça Moura, no ensaio «Vasco Graça Moura – um ensaísmo em arquipélago», da obra *Tempo e poesia*, Eduardo Lourenço destaca o interesse do poeta português pela renascença e, especificamente, pelo período final da renascença que, segundo Eduardo Lourenço, Jorge de Sena popularizou com o nome de *maneirismo*, caracterizando-o como «tempo da dupla postulação, a da apoteose da Natureza e do natural, sublimado no culto de Eros»[31].

Camões

Em Camões, no texto «A amorosa iniciação», da obra *Poesia e Metafísica*, Eduardo Lourenço vê a Natureza concebida na sua dimensão divina e erótica, movida por eros:

> O Eros camoniano é filho de um século de sangue e ócio, de curiosidade prometeica e contemplação extasiada do mundo nunca dantes imaginado. Mensageiro e senhor dos deuses e dos homens envolve a criação inteira na cega e clarividente pulsão da vida que outrora o paganismo encarnar no deus Pã. De novo ressuscitada nos faunos, dríades, náiades, tritões, deuses e ninfas, a Natureza como Deus, através dos poetas que lhe escutam a submersa música sepulta pelo Dies Irae durante séculos, encarrega Eros de estabelecer a mediação entre as realidades divinas e humanas. O seu papel é o de humanizar os deuses e divinizar os homens, como o Poeta, verbo da ação transfiguradora do Amor no mundo e amador exemplar, no-lo recorda: "Os Deuses faz descer ao vil terreno/ E os humanos subir ao Céu sereno"[32].

Alberto Caeiro (Fernando Pessoa)

Em Fernando Pessoa, no texto «Walt Whitman e Pessoa», da obra *Poesia e metafísica*, Eduardo Lourenço estabelecendo uma comparação entre o *Cristo whitmaniano* e a *Eterna Criança* de Alberto Caeiro, vê nesta «o elo entre um eu solitário e a Natureza, a maneira de irem «os três pelos caminhos que há»»[33].

Já no ensaio «O infinito Pessoa», incluído na mesma obra, outro aspeto interessante que importa salientar prende-se com a sua conceção de Natureza. Segundo Eduardo Lourenço, na poesia de Alberto Caeiro:

> a própria Natureza não é uma totalidade, mas multiplicidade pura, «partes sem um todo»: "Vi que não há Natureza/ Que Natureza não existe./ Que há montes, vales, planícies,/ Que há árvores, flores, ervas,/ Que há rios e pedras/ Mas que não há um todo a que isso pertença/ Que um conjunto real

[31] E. Lourenço, *Tempo e poesia*, p. 651.
[32] E. Lourenço, *Poesia e Metafísica*, Gradiva, Lisboa 2002, pp. 9-10.
[33] E. Lourenço, *Poesia e Metafísica*, p. 183.

> e verdadeiro/ É uma doença das nossas ideias. A Natureza é parte sem o todo/ Isto é talvez o tal mistério de que falam"[34].

…

Observa-se, neste sentido, uma matriz comum na análise de Eduardo Lourenço à poesia portuguesa: a identificação entre ser humano e Natureza, uma Natureza paradisíaca, divina, bucólica, campestre, dispersa, um oscilante paganismo, uma envolvência mágica que o ser humano procura abraçar, sem mediação, superando a relação sujeito-objeto, porque ela nunca deixou de ser parte integrante e constitutiva do mesmo.

Considerações finais: Heterodoxia ou o Espírito da Heterodoxia

Neste artigo analisámos algumas referências de Eduardo Lourenço que tocam pontos essenciais do pensamento ecológico, os quais vão desde a relação intrínseca do ser humano com a natureza até às ameaças e perigos implicados na ação humana.

Porém, encontramos no pensamento de Eduardo Lourenço um termo ou uma ideia que possa ir mais fundo e explicar o sentido interno em que se movem e articulam todos estes pontos? Quanto a mim, essa ideia surge em Eduardo Lourenço na figura de Migdar ou do Espírito da Heterodoxia.

Comecemos por compreender em que consiste o mesmo. No «Prólogo sobre o espírito da heterodoxia», de *Heterodoxia I*, Eduardo Lourenço começa por escrever que: «O velho mito germânico de Migdar, a serpente que morde em círculo a própria cauda, é um símbolo de sugestões perpétuas»[35]. Depois de enunciar algumas dessas sugestões e afirmar que todas elas são Migdar, Eduardo Lourenço define este conceito ao concluir que «o reconhecimento de Migdar como essência da realidade, chama-se Heterodoxia»[36].

Esclarecendo o termo heterodoxia que o mito de Migdar ilustra, Eduardo Lourenço diz que

> heterodoxia é a convicção de que o real não é apenas a cabeça mordendo sem hesitações, nem a cauda devorada sem resistência, mas o inteiro movimento de morder e ser mordido, a paixão circular da vida por si mesma. O movimento da cabeça, devorando com a certeza de assistir um só caminho,

[34] E. Lourenço, *Poesia e Metafísica*, pp. 219.

[35] E. Lourenço, *Heterodoxias*, Obras Completas, I Volume, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011, p. 31.

[36] E. Lourenço, *Heterodoxias*, p. 31.

> pode receber o nome de Ortodoxia, assim como a convicção inversa de não existir caminho algum pode designar-se por Niilismo. Fiel ao símbolo que representa e à vida que nele se manifesta, a heterodoxia não é o contrário de ortodoxia, nem de niilismo, mas o movimento constante de os pensar a ambos. É o humilde propósito de não aceitar um só caminho pelo simples facto de ele se apresentar a si próprio como único caminho, nem de os recusar a todos só pelo movimento de não sabermos em absoluto qual deles é, na realidade, o melhor de todos os caminhos[37].

Transportando as implicações deste modo de pensar para a ecologia, consideramos que elas espelham algo a que poderíamos dar o nome de (e esta é uma hipótese minha) ecologia heterodoxa, isto é, uma ecologia que conceba a relação entre o ser humano e a natureza como Migdar, aquele que morde e que é mordido, aquele que pertence à natureza e que lhe é alheio, que está apartado dela e quer pertencer-lhe, mas que afinal sempre lhe pertenceu: Mas quem se atreve a conceber-se fora da Natureza? – relembramos a questão de Eduardo Lourenço. Talvez apurando as suas imperfeições.

Midgar, é, pois, não aceitarmos aquilo que poderíamos designar por ecologias ortodoxas, que procuram garantir a permanência do ser humano no topo da hierarquia dos elementos da natureza e ao mesmo tempo não aceitamos também aquilo que poderíamos designar por ecologias niilistas, que veem na destruição do ser humano a única solução para o problema ecológico.

Migdar é, pois, não aceitarmos a ideia das ecologias ortodoxas de que existe uma única solução para o problema ecológico e ao mesmo tempo não aceitarmos também a ideia das ecologias niilistas da inexistência de uma solução possível, dando a causa ecológica como perdida por não sabermos qual é, afinal, a melhor solução.

Em termos ecológicos, Migdar pode ser interpretado, em suma, como um pensamento gregário, de diálogo, que põe em relação a harmonia perdida entre o ser humano e a Natureza.

[37] E. Lourenço, *Heterodoxias*, p. 31.

Referências bibliográficas

Lourenço, E., *Heterodoxias*, Obras Completas, I Volume, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011.

— «Inauguração da sede do CEI», CEI: centro de estudos ibéricos, [Publicado em] 10 de setembro de 2005, [Consultado em] 22 de janeiro de 2024.

— «Não sei fazer outra coisa a não ser pensar». Expresso, [Publicado em] 2 de julho de 2017, [Consultado em] 22 de janeiro de 2024.

— *O labirinto da saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*, Publicações D. Quixote, Lisboa 1992.

— *Poesia e Metafísica*, Gradiva, Lisboa 2002.

— «Público, 20 de Março 2000 (1960)». Cruzeiro, M. – M. Baptista, *Tempos de Eduardo Lourenço: Fotobiografia*, Campo das Letras, Porto 2003, p. 131.

— *Tempo e poesia*, Obras Completas, III Volume, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2016.

LUÍS G. SOTO[1]

O LABIRINTO DA SAUDADE DESDE FORA E DEPOIS

***O labirinto da saudade* from outside and after**

Abstract

In this text, my aim is to analyse and interpret *O labirinto da saudade* from the perspective of the years since 1982, and with a distant gaze from outside Portugal. In my reading, I emphasise the main thread and essential aspects of Eduardo Lourenço's critical reflection on the mentality of the Portuguese when thinking about their country in history and up until the last decades of the 20th century. The central theme is the revision of the image of Portugal, the conceptions provided by literature, dominant in political culture, used by the elites and shared by the people. Lourenço points to four key formulations, from Camões, Eça, Pascoaes and Pessoa, which later in their political and cultural use, in the thinking of the elites and in the popular imagination, are characterised by hyperbole and unrealism. Hence the difficulties, distortions, and inability to understand history and the present, diagnose problems, promote solutions, and develop effective and constructive courses of action. Lourenço makes these reflections on Portugal within the

[1] Universidade de Santiago de Compostela. Orcid: https://orcid.org/0000-0003-2607-3390. Este trabalho insere-se no contexto do Projeto de Investigação: «La práctica ambiental y la ética de la consideración de los animales salvajes en el contexto de la crisis climática: un enfoque largoplacista (EALONG) / Environmental practice and wild animal ethics in the context of the climate crisis: a longtermist approach (EALONG)» (PID2022-142980NB-I00) do Ministerio de Ciencia e Innovación de Espanha.

framework of a general analysis and critique of contemporary Western culture, as I have also highlighted in my reading, emphasising their relevance and topicality.
Keywords: Portugal, ideology, culture, politics, Eduardo Lourenço.

Resumo
O nosso propósito é analisar e interpretar *O labirinto da saudade* com a perspetiva dos anos, desde 1982, e com um olhar forâneo, desde fora de Portugal. Pela nossa parte, ressaltamos o fio condutor e aspetos essenciais da reflexão, e crítica, que Eduardo Lourenço realiza da mentalidade dos portugueses ao pensar o seu país na história e até as últimas décadas do século XX. O tema central é a revisão da imagem de Portugal, as conceções fornecidas pela literatura, dominantes na cultura política, usadas pelas elites e partilhadas pelo povo. Lourenço assinala quatro formulações matriciais, provenientes de Camões, Eça, Pascoaes e Pessoa, que depois no seu uso político e cultural, no pensamento das elites e o imaginário popular, se caraterizarão pela hipérbole e o irrealismo. De aí, dificuldades, distorções e incapacidades para perceber a história e o presente, diagnosticar os problemas, promover soluções e desenvolver cursos de ações eficazes e construtores. Lourenço faz estas reflexões, sobre Portugal, no quadro de uma análise e crítica gerais da cultura ocidental contemporânea, como também ressaltamos na nossa leitura, salientando a sua pertinência e atualidade.
Palavras-chave: Portugal, ideologia, cultura, política, Eduardo Lourenço.

Introdução: desde fora e depois

A nossa primeira leitura de *O Labirinto da Saudade*[2] deveu ser em finais da década de 80 ou começos da de 90 do século XX. De facto, tenho a segunda edição de 1982, em fotocópia, porque naquela altura o livro, esgotado, era impossível de conseguir. Agora, vou relê-lo uns 30 anos depois. Quando fiz a primeira leitura, queria saber de Portugal, mas também, como efeito indireto, aprender de nós mesmos, os galegos. A minha leitura foi desde fora, pois, mas não desde longe.

Agora, 30 anos depois, conto, no meu haver, com outras leituras sobre Portugal e da literatura portuguesa, nomeadamente alguma da mais citada por Lourenço. Das reflexões filosóficas, ou filosófico-sociais, sobre Portugal, saliento a de José Gil, *Portugal, Hoje. O Medo de Existir*[3], e a de Boaventura de Sousa Santos, *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*[4]. Algo direi depois sobre estas duas obras, que nalguns

[2] E. Lourenço, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Publicações Dom Quixote, Lisboa 1982, 2ª edição.

[3] J. Gil, *Portugal, Hoje. O Medo de Existir*, Relógio d'Água, Lisboa 2005, 2ª edição.

[4] B. de Sousa Santos, *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, Almedina, Coimbra 2012, 2ª edição.

aspetos acho próximas do *Labirinto da Saudade*.

Por outra parte, há 30 anos, de cultura portuguesa, pouco mais lera eu do que Pessoa: depois, sobretudo por prazer e lazer, fui lendo Camões, Eça, Pascoaes… que se contam entre as referências preferidas de Lourenço nos ensaios que nutrem o seu texto, que leva como subtítulo «Psicanálise Mítica do Destino Português».

1. O labirinto: âmago e perspetiva

Este subtítulo, «Psicanálise Mítica do Destino Português», esclarece, mas por outro lado engana acerca do teor do livro, pois precisa e confunde acerca do sentido do título. Este, *O Labirinto da Saudade*, de entrada enigmático, resulta esclarecido pelo subtítulo. Numa primeira vista de olhos, sem lermos o livro, cabe pensar que este versará acerca da saudade, cuja temática (natureza, formas, teorizações, movimentações, etc.), qualificada de labirinto, o autor vai tentar desentranhar ou, pelo menos, cartografar ou, como mínimo, percorrer[5]. Ora, o subtítulo, a referência ao «destino português», dissipa essa impressão. Como depois confirma a leitura, o labirinto da saudade é, sem mais, Portugal. Que é identificado metonimicamente por um traço próprio dele, a saudade. E esta, a saudade polimorfa e multiuso, remete metaforicamente para uma identidade (e uma entidade) labiríntica.

No entanto, com essa adição, «psicanálise mítica do destino português», o título pode parecer irónico, … à vista do labor, diríamos hoje, de desconstrução psicanalítica que se avizinha, segundo parece anunciar esse subtítulo. Porém, no texto não há psicanálise[6]: esta expressão é empregue como «análise da alma ou a mentalidade». De tal maneira que o subtítulo completo vem a dizer: análise da alma (i.e., das mentalidades) e os mitos relacionados com o destino de Portugal, isto é, da coletividade portuguesa. Em consequência, o título «o Labirinto da Saudade», como se comprova lendo o livro, tem algo de irónico, mas não muito: é a proposta de uma incógnita e um estímulo para a sua resolução. Em nosso ver, Lourenço, nos seus ensaios, pratica a ironia, mas esta é crítica e construção. Nada a ver com a impugnação e a demolição, exceto com ânimo crítico e construtivo.

De facto, Lourenço carateriza a sua atitude como a perspetiva de um «ausente»[7]. O qual indica por uma parte a sua exterioridade com relação a Portugal, e a temática tratada. Porém, a sua ausência inclui o retorno ao cenário português, ao labirinto da saudade, pelo menos, como personagem público, exatamente como ensaísta. E, como

[5] Por este motivo, em homenagem consciente e expressa a Eduardo Lourenço, titulei assim o meu livro sobre a saudade: L. G. Soto, *O labirinto da saudade*, Laiovento, Santiago de Compostela 2012, p. 13.

[6] Ou muito pouca, apenas, e sobretudo, como indicação de pesquisas que se poderiam realizar. Por exemplo, «Portugal, uma mina para Freud…» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 144-146).

[7] Lourenço (*O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 16-17) diferencia a sua perspetiva da diáspora, a emigração e o exílio. Em nosso ver, o «ausente» não deixa de referir, ou pelo menos ecoar, as três.

tal, exerce não apenas como analista, com objetividade e imparcialidade, mas também como intérprete, somando a essas qualidades a implicação e a responsabilidade. Como «ausente» coloca-se fora, mas também assume uma presença, antes e depois dessa ausência, que acrescenta ao olhar de fora, objetivo e imparcial, a implicação e responsabilidade de estar dentro.

2. A imagem de Portugal: hipérbole e irrealismo

Como explica Lourenço[8], no texto preliminar, o assunto medular de *O Labirinto da Saudade* é a imagem de Portugal. O tema protagoniza, de uma forma ou outra, os vários ensaios que compõem o livro. Desde diversos ângulos e com diversas perspetivas, Lourenço realiza uma indagação crítica, e por vezes irónica, em torno a significadas representações de Portugal, histórico-sociológicas, lavradas mormente no âmbito da literatura.

Falamos, como o autor, em imagens, mas sob este nome achamos conceções que não são apenas conceituais, senão que abrangem elementos discursivos, narrativos e iconográficos. Jogando com a linguagem, vale dizer que se trata de conceições, pois alumbram ou dão lugar a discursos, narrativas e imaginários, mesmo iconografias. São como discursos, nos quais se espera que, numa dada altura, os ouvintes se tornem em participantes, que, por sua vez, retomem e transmitam, não apenas as mensagens, mas também a palavra. E o mesmo acontece com as narrativas: os ouvintes deverão converter-se em narradores e, a seguir, entregar as narrativas e a narração. E com, e como, os discursos e as narrativas vão também os imaginários e as iconografias.

Seguindo Lourenço[9], salientamos quatro imagens, devidas às obras de Camões, Eça de Queiroz, Pascoaes e Pessoa. Estas quatro imagens, próprias da consciência letrada, não são alheias à compreensão popular. Marcam como uma linha do real e, as quatro, estão abaladas por uma dupla formulação hiperbólica, ora em positivo ora em negativo. Infelizmente, como não deixa de sublinhar Lourenço, essas duas hipérboles, apesar de fantasiosas, são as constitutivas, mormente, da consciência (e vontade) histórica e social de Portugal. Quer dizer, são as imagens preferidas e escolhidas, tanto pelas elites, sobretudo as classes dirigentes, quanto pelo povo, incluídas as camadas populares, para pensar Portugal: quer dizer, para se fazerem uma ideia de si próprios e para atuar em consequência. O qual, como também sublinha Lourenço, tem como consequência que a ação social, tanto a direção política quanto o obrar popular, levam à inoperância, no que diz respeito a enfrentar e resolver as questões que, no devir histórico e no ser social, verdadeiramente afetam, e mormente prejudicam e travam, a vida de Portugal. Inoperância, e mesmo inatividade, a gozar

[8] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 13-16.
[9] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 85-126.

e/ou a sofrer fantasias euforizantes ou deprimentes, e fatalismo frente ao real.

Lourenço[10] centra, e sintetiza, a sua crítica das imagens e contraimagens de Portugal no seu «irrealismo». Este consiste numa dupla ignorância, negativa e positiva: desconhecimento mais recusa do real e do saber acerca do real. Exatamente, o denegado é a fragilidade e a subalternidade de Portugal, a fraqueza e a dependência que, dalguma maneira e nalguma medida, limita, endógena e externamente, o controle do seu próprio destino. Este desamparo foi, outrora, compensado e até superado por uma visão da história em termos providencialistas e, mais recentemente, místicos e/ou esotéricos[11]. E, complementarmente, por uma ficção (delírios) de grandeza, manifestos ainda à inversa nas contraimagens redutoras, forçosas e forçadas mesmo[12]. Assim, diz brilhantemente Lourenço[13], o «Portugal menino Jesus das nações», por exemplo, após o 25 de abril, o Portugal revolucionário que dá lições de democracia e descolonização à sociedade ocidental, onde chegou por força e tarde. Mais recentemente, dizemos nós, caberia falar do «bom aluno» da União Europeia[14].

Pela nossa parte, vamos pegar nas imagens literárias, mas Lourenço[15], ainda que as ressalta, não se limita a este imaginário cultural. De facto, presta muita atenção à história, não apenas à historiografia, e à atualidade social, à vista dos dados fornecidos pelas ciências e a informação pública. Neste sentido, são muito interessantes as suas observações e a sua reflexão acerca da transformação da imagem de Portugal, com foco e centro no povo, do Estado Novo à Revolução de Abril. Segundo aponta Lourenço[16], ambas as imagens, a elaborada por Salazar e a propagada pelos revolucionários, nas quais o povo é fulcral, coincidem no fundo, ou em última instância, em que fazem do povo um sujeito passivo. Nas nossas palavras, esse sujeito passivo, no Estado Novo aparece como uma «bela adormecida», que a Revolução de Abril converte num «motor imóvel». Ambas as imagens, para cada perspetiva (direita/esquerda) a outra, são sobrestimadas e subestimadas, causando alternativamente encarecimento e denigração, mas sendo o resultado semelhante: miragem e quietude. Em suma, irrealismo, na perceção e na atuação.

[10] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 19s, p. 69s, …

[11] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 21.

[12] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 22.

[13] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 39.

[14] Mas, pela nossa parte, também o contrário: L. G. Soto, «Democracia, y filosofía, como apoderamiento. Portugal, por ejemplo», in Antonio Campillo y Delia Manzanero (coords.), *Actas II Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Universidad de Zaragoza 2017, vol. V, pp. 9-22.

[15] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 25-68.

[16] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 59-64.

3. Quatro imagens: Camões, Eça, Pascoaes, Pessoa

Porém, Lourenço[17], sem deixar de apontar as derivas hiperbólicas, vai explorar as imagens matriciais, a partir da inicial e germinal, desenvolvida por Camões, sobretudo em *Os Lusíadas*. Dois seriam os vetores: a nação e o império. Ou dito com maior precisão: o nascimento da nação e a expansão pelas Descobertas. Nestes dois pontos é pertinente, em nosso ver, a comparação com a Espanha, que é, junto com a Europa, uma referência de confronto e medida com Portugal.

Quanto à nação, não estamos a pensar, como lembra Lourenço[18], que Portugal é uma nação unitária e que Espanha é, como também afirma lembrando Ortega y Gasset, uma nação invertebrada. O que pretendemos apontar, como diferença, é que Portugal é uma nação com data (e lugar) de nascimento, e com uma identidade definida contra um outro, exatamente, Castela. E aí, não sem alguma cautela, caberia quiçá acrescentar: Castela e, posteriormente, Espanha. Frente a isto, Espanha não tem data, nem lugar, de nascimento, nem uma identidade bem definida, nem internamente nem para fora, ainda que na sua história tenha havido também outros, grandes e pequenos. Não ter data nem lugar de nascimento significa não haver uma origem à qual retornar, não ter um espelho em que se contemplar. Por suposto, a intelectualidade espanhola, nomeadamente no final do século XIX e no começo do XX, com a perda de Cuba e Filipinas em 1898, tem-se debruçado sobre o problema de Espanha: o que é? Para onde ir? Donde viemos? Porém, trata-se de debates muito abertos, com respostas não pacíficas, conflituais e mutantes, que visam muito mais o presente e o futuro do que o passado.

A segunda diferença, entre Portugal e a Espanha, diz respeito à colonização[19]. Esta, para a Espanha, tem data e lugar de nascimento, mas, o que agora importa ressaltar é que é um processo que, com a independência das chamadas colónias, mudou, mas não acabou. O que concluiu foi o império, mas mudando também o imperialismo noutro tipo de relação. Como outrora, atualmente os países chamados hispano-americanos fazem parte, eminente, da economia, a política e a cultura espanholas. Podemos denominar este processo, e estas relações de interação, que antes sob o império foram mestiçagem, como descolonização. Mas também globalização: uma globalização que, via exploração, colonialismo, mestiçagem e emigração (nas duas direções), vem de muito atrás.

Regressando, com Lourenço, a Portugal, a imagem devida a Camões teria duas componentes: a nação e o império. Exatamente: o nascimento, formação e constituição da nação, como sujeito político soberano, e as descobertas e expansão

[17] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 87-88.

[18] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 13.

[19] Na esteira de Oliveira Martins, aristocrática (Portugal) vs plebeia (Espanha): Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 42.

marítimas, que alargam os limites da nação, como potência colonizadora e imperial. E daí procedem também dois integrantes nucleares das imagens hiperbólicas de Portugal: o nacionalismo e o imperialismo.

Por uma parte, o nacionalismo, entendido como hipertrofia da nação como sujeito político. A nação brinda um magnífico retrato (literário, histórico, etc.) que estimula, mas também encobre, quando não consegue projetar-se ou converter-se em povo, i.e., num sujeito interclassista, atuante no político e operante no social, em ambos os planos com papel protagonista[20]. Isto reveste especial gravidade a partir do século XIX. Porém, em todo o caso, o desajuste entre a imagem e a realidade leva ao efeito contrário: a hipérbole positiva, um complexo de superioridade, conduz a um complexo de inferioridade, uma hipérbole negativa. Outra imagem, esta negativa e deprimente, também falsa e maléfica, nos seus efeitos, como a hipérbole euforizante.

Por outra parte, como assinala Lourenço[21], Portugal é pioneiro na mundialização do capitalismo europeu, nomeadamente, na expansão territorial do domínio económico da burguesia europeia. É, neste sentido, a justo título uma potência colonizadora e imperial. Mas, pela minha parte, entenderia a palavra potência em termos de Aristóteles: uma potência, que não chega a ser *in actu*. Em palavras de Lourenço[22], tratar-se-ia de um imperialismo sem império e, semelhantemente, de um império sem imperialismo. Em consequência, a noção de império, e de colonização, presta-se à hipérbole e a hipertrofia: porque nomeiam tarefas não cumpridas (ou só de modo incompleto) e pendentes de realizar. Como a nação, esta imagem, o Império, estimula e encobre, e do sentimento de superioridade leva ao de inferioridade. E das duas maneiras, pode resultar paralisante, para a ação política e a obra social coletivas.

No século XIX, a Geração de 70 combaterá as imagens hiperbólicas de Portugal e desenvolverá uma consciência crítica da realidade política, social e cultural portuguesa. De entre os seus membros, por conhecermos a sua obra, salientamos Eça de Queiroz. Sob a sua pena, na sua representação literária da vida portuguesa, a nação e o império ficam reduzidos à província, com o que significa de atraso, fragilidade, subalternidade e mesmo dependência no económico, o político, o social e o cultural[23]. Da riqueza hiperbólica passa-se, cai-se, à pobreza consubstancial. O outro com o qual, para medir a realidade portuguesa, se estabelece a comparação é, sob o nome de Civilização, a Europa burguesa, economicamente desenvolvida, politicamente avançada, socialmente culta, … nomeadamente, sobretudo, a França e ainda o Reino Unido[24]. Em suma, aqueles países onde triunfa e campeia, não sem sacudidas, o capitalismo industrial, a governação liberal, a tolerância cívica, a

[20] Cf. O povo segundo Michelet (R. Barthes, *Œuvres complètes*, édition d'Éric Marty, Seuil, Paris 2002, vol. I, pp. 416-419).

[21] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 133.

[22] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 45.

[23] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 97.

[24] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 102.

cultura mercantilizada. Anotemos, de passagem, países, a França e o Reino Unido, caracterizados pela sua condição nacionalista e um imperialismo então incipiente. A Espanha, para a Geração de 70, não ocupa esse lugar de grande outro. Porém, para um membro significado dela, como Antero[25], constitui um outro análogo, que comparte uma sorte semelhante à de Portugal e que pode converter-se num parceiro singular numa luta comum para superar os atrasos e entraves padecidos e encontrar e construir a senda do progresso.

Segundo Lourenço, a imagem crítica que oferecem Eça e a Geração de 70 joga um papel positivo, pois deixa aos seus sucessores valiosas indicações, mormente por via negativa, assinalando os males, sobre a tarefa que é necessário empreender: a modernização de Portugal. Nesse sentido, cumpre dotar o país de uma nova imagem: estimulante, orientadora, regeneradora. Nesta empresa, Lourenço salienta os contributos de Pascoaes e Pessoa. Ambos os dois, segundo o nosso autor, mergulham nas raízes e linhas identitárias tradicionais, a nação e o império, mas a sua singularidade estriba em fazê-lo com uma perspetiva endógena e, à par, universalista. Isto quer dizer que, para Pascoaes e Pessoa, Portugal deve procurar a sua essência e sentido em si mesmo, tomando-se a si próprio como a principal e axial das referências, mas dentro de uma perspetiva e com um horizonte neta e nitidamente universalistas.

Assim, Pascoaes esculca o próprio em termos metafísicos, comparáveis com filosofemas da metafísica ocidental[26]. Em nosso ver, com a sua filosofia e o movimento impulsado em torno à saudade teria franqueado a possibilidade de um entroncamento entre a cultura letrada e a cultura popular. Possibilitando, desta maneira, que a nação se encarnasse no povo. Reparemos como as teorizações e poetizações, alambicadas, de Pascoaes em torno à saudade estão, ao mesmo tempo, próximas de experiências gerais do povo, da gente comum lesada pelo flagelo da emigração e as turbulências nas relações pessoais. Além disso, a saudade, em si e, correlativamente, na sua tradução política, longe de ficar atrapada no passado, alumbra um projeto de futuro[27]. A renovação social-cultural propugnada por Pascoaes e propiciada pela Renascença Portuguesa[28], assim como por outros movimentos similares das décadas iniciais do século XX, ficará travada estancada, por longos anos, pela instauração do Estado Novo.

De igual maneira, Pessoa significa uma volta a si: pensar em si, a partir de si. Aprofundar na singularidade, com uma perspetiva e um horizonte universalistas. Ao mesmo tempo, supera toda a visão ancilar a respeito de toda cultura outra, nomeadamente europeia[29]. Procura e opera uma mutação da personalidade

[25] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 101.

[26] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 112.

[27] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 109-110.

[28] A. Ribeiro dos Santos, *A Renascença Portuguesa. Um movimento cultural portuense*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto 1990.

[29] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 114-115.

portuguesa, lançada em direção ao futuro e inserida na impersonalidade universal[30]. Simplificando, vale dizer que Pessoa revisita a história de Portugal, relançando a nação e resgatando o império, mas desprovido de imperialismo. Exerce, a justo título, e como ele diria, de Super-Camões. Em nosso ver, muito próximo da sua ideação achar-se-ia o atual conceito e projeto da Lusofonia, tal como caberia entendê-la a partir do pensamento filosófico político desenvolvido por Agostinho da Silva[31].

É importante sublinhar, ao falarmos de Pascoaes e Pessoa, na esteira da reflexão de Lourenço, o retorno a si para pensar o próprio e projetá-lo na universalidade, sendo o próprio, também, padrão universalista. Além da atitude singular de Pascoes e Pessoa, Lourenço assinala a desaparição, com o progredir do século XX, da cultura europeia como outro modelo e ideal regulador. Nas suas palavras, escritas em finais da década de 60, a outrora chamada cultura é agora caos cultural[32].

Nesta breve panorâmica das imagens de Portugal, despontam algumas notas que as aproximam do medo de existir, sobre o que reflexionará José Gil, e da autoflagelação, denunciada por Boaventura de Sousa Santos. Além do estrito medo de existir, consubstancial com a oscilação hiperbólica paralisante, Lourenço[33] ressalta a incapacidade portuguesa para registar os traumatismos nacionais, … temática que leva à «não inscrição» extensa e fundamente pensada por Gil[34]. Por outro lado, esse mesmo movimento oscilatório aquietante tem algo, não pouco, de autoflagelação e de incapacidade da intelectualidade, e até os dirigentes, para transmitir essas imagens ao povo e agitar a consciência e a vontade da gente portuguesa[35], … o que não fica longe do «excesso de diagnose», sobre o qual reflexiona Sousa Santos[36].

4. Uma imagem popular de Portugal

Eduardo Lourenço, que publica estes ensaios entre 1968 e 1978, salienta essas quatro imagens históricas, que simplificamos com os nomes de Camões, Eça, Pascoaes e Pessoa. Mas, também, de contínuo, aponta para a atualidade. E algumas dessas indicações caberia agrupá-las sob o nome de uma imagem popular de Portugal. Que seria como o contraponto, e o complemento e até a prolongação, dessas quatro imagens procedentes, e caraterísticas, da cultura letrada.

[30] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 115-116.

[31] Uma palavra sobre a «filosofia portuguesa» e Agostinho da Silva: Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 37-40.

[32] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 199.

[33] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 45.

[34] Gil, *Portugal, Hoje*, op. cit., pp. 15-23.

[35] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 79.

[36] Sousa Santos, *Portugal*, op. cit., pp. 36-42.

Variando um pouco os termos de Lourenço[37], esta imagem popular, i.e., sustentada por amplas capas da população, constaria dos seguintes traços: a deserção do trabalho, a entrega à fatalidade, o cuidado do aparato, o hábito da ostentação. Estes traços possuem um fundo de verdade: fazem parte de como, ante um visitante forâneo, se apresenta a gente portuguesa. Porém, esse mesmo visitante, com uma observação algo mais atenta e contínua, descobre neles aparências ou, mais exatamente, signos que é necessário interpretar.

Quanto ao trabalho, em nossa opinião, para o povo[38], antes do que um mal que convém evitar, é um bem escasso, e necessário, que custa conseguir. Esta escassez levou, e leva, muitos portugueses à emigração[39] ou, alternativamente, a praticar a economia informal[40]. Além disso, mas também por isso mesmo, este bem escasso, o trabalho, está muito repartido em Portugal. Em dois sentidos: o sobre-emprego, muitas pessoas fazem o mesmo trabalho e o multi-emprego, uma pessoa faz vários trabalhos. O efeito combinado destes dois fatores, sobre-emprego e multi-emprego, é a aparência (e mais do que aparência) de inatividade, inoperância e ineficácia. O usuário, que non percebe estes fatores, constata que há muita gente para um trabalho e, portanto, ninguém trabalha e, por outra parte, que cada trabalhador se ocupa pouco com o seu trabalho e, portanto, outra vez, ninguém trabalha. E isto é, ainda em conclusão, porque ninguém quer trabalhar. Paralelamente, esta conclusão, essa falsa conclusão, parece confirmada pela valorização negativa do trabalho feita pelo trabalhador, por pessoas que o rejeitam, mas não por tratar-se de trabalho, senão pelo facto de ser precário, uma exploração: carga excessiva e mal pago. Ainda, complementarmente, o alarde de ócio e consumo, que fazem os emigrantes em férias, parece confirmar esta deserção portuguesa do trabalho. Confirmação mais firme, e conclusão mais falsa, se o visitante, o observador, não percebe que esses populares entregues ao ócio e o consumo são emigrantes. Enfim, tudo isto leva-nos a pensar que as circunstâncias, pelo menos nos últimos trinta anos, antes desmentem, que rubricam, o desafeto do povo português pelo trabalho.

O segundo traço, a confiança na sorte e a resignação perante a fatalidade, que assinala Lourenço, é, em nossa opinião, pouco observável. Ou porque foi desaparecendo com o decorrer do século XX ou porque, persistindo, é algo muito recôndito. Pela nossa parte, é constatado na atitude prévia e posterior a respeito de acontecimentos desportivos. A um otimismo infundado segue uma resignação consabida. Ora bem, fora das competições desportivas, não é frequente achar este

[37] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 139-148.

[38] Em nosso ver, na atualidade não se dá, ou pelo menos não é percetível, uma transferência da mentalidade anti-trabalho, peculiar da classe aposentada, expressa na frase «o trabalho para o preto» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 140).

[39] Vigorosamente denunciada, em si e nas suas mistificações, por Lourenço (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., pp. 127-137).

[40] Cf. Sousa Santos, *Portugal*, op. cit., pp. 69-88.

otimismo infundado. Pode haver, em termos gerais, uma atitude esperançosa em demasia, que, por exemplo, na viragem do século XX ao XXI, pode ter sido aproveitada para incentivar na gente comum um consumo no limite das possibilidades.

O terceiro traço, o que denominamos o cuidado do aparato e que Lourenço[41] concretiza, brilhantemente, naquilo que chama a «mobilidade psíquica», em nosso ver, permanece[42]. E constitui, para quem visita Portugal reiteradamente ao longo dos anos, algo desconcertante: os portugueses, os seus próprios amigos, são, de cada vez, diferentes. Esta qualidade é muito percetível na língua portuguesa e no uso que os seus falantes fazem dela. Para o forâneo, é uma língua muito difícil de aprender. Inclusivamente, para um galego, que comparte muito linguisticamente com o português. Em cada visita a Portugal, às vezes só com alguns meses de intervalo, comprova que a língua portuguesa mudou: a televisão, os meios, os seus próprios conhecidos e até os amigos falam diferente: usam palavras estranhas, giros novos, expressões desconhecidas. O domínio adquirido cai por terra: de novo, é necessário recomeçar a aprender. É como se todos, do estado aos particulares, se tivessem posto de acordo em falar assim… de uma maneira que, na próxima visita, será diferente. Um outro componente fundamental disto que chamamos o cuidado do aparato é a cortesia, a educação e correção no trato, que é uma caraterística salientável da sociedade portuguesa, cultivada individual e coletivamente como uma conquista de civilidade.

O quarto traço, o hábito da ostentação vem sendo, em nosso ver, o equivalente popular das hipérboles cultas. Pela nossa parte, referimos esse hábito, próprio dos particulares, a um orgulho de coletividade. Ou seja, na nossa opinião, as pessoas, em Portugal, não ostentam para dar-se valor a elas próprias, mas para presumir de País. Pela minha parte, concretizaria esse hábito de ostentar na peculiaridade de que, em Portugal, qualquer coisa, o objeto mais banal, pode atingir a categoria de ser, dentro da sua espécie, o melhor do mundo. Isto vale para pessoas, instituições, vegetais, animais, … qualquer sujeito ou objeto português pode receber, por parte de um natural do país que o mostra a um forâneo, a qualificação de melhor do mundo. Ora bem, isto, em meu ver, pode dar lugar a uma perceção errada pelos forâneos: crer que o povo português é presumido e, pior do que isso, que vive numa conceção hiperbólica de si próprio. Não é assim. Em nossa opinião, quando um português (nos) diz que algo é o melhor do mundo, não está a crer, e não pretende que acreditemos, que isso é o melhor do mundo: está a dizer que está convicto de que isso é algo bom e quer partilhar com o outro, connosco, esse desfrute. Pretende pôr em relevo um valor e fazer partícipes, disso próprio, os outros. E, fazendo isso, cumpre com um seu dever como português e orgulha-se de ser português.

[41] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 144.

[42] Registada e salientada no medo de existir, no «pequeno infinito» (Gil, *Portugal, Hoje*, op. cit., pp. 48-51).

5. Excurso galego

Estas duas imagens, a letrada e popular, caberia compará-las com outras similares ou díspares daquela entidade/identidade, a Galiza/a galega, em que me posicionei para ler Lourenço e falar de Portugal? Acho que só faz sentido comparar nuns termos muito restritos.

Em primeiro lugar, as imagens cultas da Galiza são muito recentes e estão restringidas a minorias sem quase capacidade de penetração e extensão na população. Há alguma exceção, proveniente da literatura. Rosalía, nomeadamente, representa o paradigma: a imagem da Galiza na literatura dela e as imagens dela e da sua obra transferidas para a (cultura da) Galiza. Mas, estas imagens entroncam com o próprio imaginário popular e não são apenas uma elaboração e o resultado de uma propagação ideológica[43]. Até tempos recentes, a Galiza foi uma entidade desestruturada em termos sociais e, mais ainda, em termos políticos[44]. Só marginalmente, e nos últimos séculos, produziu a sua própria ideologia.

Em segundo lugar, estas circunstâncias, esta desestruturação, também incidem decisivamente nas imagens populares, que são mormente sociais e escassamente políticas. O centro delas é o trabalho: a entrega e dedicação ao trabalho, como meio de vida e, além disso, como modo de vida. Neste ponto, falha a hipótese de ética protestante como fermento da valorização do trabalho e a acumulação capitalista[45]. A população galega, na Galiza e na emigração, consagra-se ao trabalho, vive para o trabalho e realiza-se no trabalho. Daí, em consequência, muito pouca confiança na fortuna, exceto a material, e pouca resignação perante a fatalidade. Nestes dois traços, pois, por vias e em formas diferentes, não deixa de haver similitude com a gente portuguesa. No entanto, coincidem mais nos outros dois traços. Os galegos também cuidam da aparência e praticam o hábito da ostentação. De uma maneira algo diferente. Assim, se os portugueses se disfarçam por meio da mobilidade psíquica, os galegos procuram, sobretudo, passar despercebidos: buscam a aparência da insignificância. E quanto à ostentação presumem, sobretudo, da terra, a comida e o trato humano, usando qualificativos quase tão hiperbólicos como os congéneres portugueses.

[43] Que, contudo, é importante: C. Baliñas, *Rosalía de Castro, entre a poesía e a política*, Edicións do Patronato, Vigo 1987.

[44] Galiza atinge o estatuto de autonomia em 1936, mas a autonomia só se torna efetiva a partir da constituição espanhola de 1978 e com o novo estatuto, aprovado em 1981. Cf. L. G. Soto, «A Galiza e o Galeguismo: autoconsciência e autodeterminaçom», *Nova Renascença 72/73* (1999/2001) 59-82.

[45] Lourenço (*O labirinto da saudade*, op. cit., p. 141) acolhe a tese de Weber.

6. Duas figuras: a criança-rei e o príncipe exilado

Gostava ainda de comentar umas figuras que falam da perspicácia de Lourenço e do interesse, hoje e doravante, do seu *Labirinto da Saudade*. Por suposto, cabe associar estas figuras às imagens de Portugal, mas, como o dito acerca destas, vão além da realidade portuguesa de antes e de agora.

Há uma figura que, para mim, é uma mostra de agudeza e longa visão analítica e hermenêutica: a criança-rei. Lourenço[46] assinala a sua aparição no Portugal de 70, no passado século XX. E vaticina uma influência nefasta no porvir na forma da identidade individual e na formação da identidade coletiva portuguesas. Nem é necessário dizê-lo, hoje a criança-rei impera por toda a parte, não apenas em Portugal, até o ponto que uma meditação como a de Lourenço é, hoje, não apenas politicamente incorreta, mas socialmente impraticável.

A criança-rei é a filha/o que representa o eixo e o centro da vida parental. Tudo é feito para satisfazer a criança, cujos desejos, como todo o seu modo de ser, se tornam normativos: indicam o que deve fazer-se e até como deve ser feito. O resultado: uma criança e depois um adulto egoísta. Atenção, não ouçamos neste qualificativo apenas o seu significado moral tradicional, pois implica também um atranco cognitivo. O egoísmo abrange, no indivíduo-monarca, tanto as suas perceções quanto as suas atuações: o conhecimento e a consciência, e a vontade e o comportamento. O ego-rei não vê nem o real (as cousas) nem o outro (as pessoas). Vive na fantasia: imagina o real (o mundo) e imagina-se perante o outro (o par, a gente). Não estabelece relações, não interatua, não tem comunicação nem faz comunidade… exceto com um mundo-objeto e um outro-objeto, à medida do seu ego. Ora, estes, o mundo-objeto e o outro-objeto, devolvem em espelho a imagem que ao rei (criança, adulto) lhe corresponde: um ego-objeto. Em consequência, o ego-rei é calculável e manipulável. Acaba por devir um átomo de uma sociedade sem laços, composta de sonâmbulos (pela sua pouca consciência) a executar um baile orquestrado (dada a sua pouca vontade), mormente por elites económicas e políticas internacionais. Assim é, mais ou menos como em Portugal por toda a parte, o cidadão global.

Uma outra figura que Lourenço[47] aplica à vida intelectual portuguesa, mas que acho perfeitamente generalizável alhures é o príncipe exilado. Verdadeiramente, ilustra o funcionamento da indústria e o mercado culturais. Que, de modo contínuo e periódico, propõem figuras (pensadores, literatos, artistas) geniais chamadas a ocupar um lugar de privilégio no seu campo. Infelizmente, a imensa maioria destes príncipes e princesas terá de exilar-se (i.e., desaparecer) sem chegar a reinar. Eis a lógica do mercado, segundo a qual tudo quanto aparece é genial e votado à perdurabilidade, e a conveniência dos mandarinatos culturais, potenciadores de produtos vácuos que

[46] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 145s.
[47] Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 193s.

não estropiem, e antes bem reforcem, a sua dominância. Para Lourenço, o príncipe autoinstitui-se, autoproclama-se. Pela nossa parte, introduzimos essa variação: as/os futuras/os exilados são investidos e aclamados pela indústria e o mercado, sob a batuta ou com o aplauso dos mandarins, culturais.

A modo de conclusão: imagens, espelhos, miragens

Com estes dois últimos excursos, quisemos apontar como Lourenço, nos seus ensaios, ainda sem deixar de pôr o foco sobre a realidade portuguesa, excede de contínuo as circunstâncias de tempo e lugar. Este sentido da generalidade, a sua vocação de não intranscendência, assim como a relativa exterioridade e a assumida implicação do seu olhar sobre Portugal, torna próximo, e muito interessante, *O Labirinto da Saudade* para aqueles que, como eu, o lemos desde fora, ainda que não longe, e muito, muito, depois, 30 ou 40 anos depois. Interessante, não apenas para sabermos de Portugal, mas para aprendermos de nós mesmos, vendo imagens, espelhos, miragens.

Referências bibliográficas

Baliñas, C., *Rosalía de Castro, entre a poesía e a política*, Edicións do Patronato, Vigo 1987.

Barthes, R., «Michelet», in *Œuvres complètes*, édition d'Éric Marty, Seuil, Paris 2002, vol. I, pp. 291-449.

Gil, J., *Portugal, Hoje. O Medo de Existir*, Relógio d'Água, Lisboa 2005, 2ª edição.

Lourenço, E., *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*, Publicações Dom Quixote, Lisboa 1982, 2ª edição.

Ribeiro dos Santos, A., *A Renascença Portuguesa. Um movimento cultural portuense*, Fundação Eng. António de Almeida, Porto 1990.

Soto, L. G., «A Galiza e o Galeguismo: autoconsciência e autodeterminaçom», *Nova Renascença 72/73* (1999/2001) 59-82.

— *O labirinto da saudade*, Laiovento, Santiago de Compostela 2012.

— «Democracia, y filosofía, como apoderamiento. Portugal, por ejemplo», in Antonio Campillo y Delia Manzanero (coords.), *Actas II Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, Universidad de Zaragoza, 2017, vol. V, pp. 9-22.

Sousa Santos, B., *Portugal. Ensaio contra a autoflagelação*, Almedina, Coimbra 2012, 2ª edição.

LUÍSA BORGES, JOAQUIM PINTO[1]

EDUARDO LOURENÇO: MISTÉRIO E CRÍTICA, O SORTILÉGIO DA ESCRITA

Eduardo Lourenço: mystery and criticism, under the spell of writing

Abstract

This article discusses Eduardo Lourenço's essay writing, considering it a turning point in Portuguese and European essay writing. Starting from Eduardo Lourenço's critical reservations regarding the Portuguese Philosophy movement, we reflect on his Metaphysical reflection unfolded on two levels: the physical materiality of his discourse as criticism and metacriticism; and its object, embodied in a constant reflection on Time or temporality. We will therefore consider how the poetic-philosophical dimension of Eduardo Lourenço's thought is rooted, ontologically, in a meta-criticism that is, in the limit, an anti-theory of literature, insofar as this is required by the objects themselves or by poetic texts.

Keywords: *Saudade*, double, osmosis, abyss, shatter

Resumo

Este artigo discorre acerca da escrita ensaística de Eduardo Lourenço considerando-a como um ponto de viragem na ensaística portuguesa e europeia. Partindo das reservas

[1] Investigadores do Instituto de Filosofia da faculdade de Letras da Universidade do Porto

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a15

críticas de Eduardo Lourenço, ao movimento da Filosofia Portuguesa, refletimos acerca da sua reflexão Metafísica desdobrada em dois planos: a materialidade física do seu discurso enquanto crítica e metacrítica; e o seu *objeto*, consubstanciado numa reflexão constante sobre o Tempo ou a temporalidade. Consideraremos, assim, como a dimensão poético-filosófica do pensamento de Eduardo Lourenço radica, ontologicamente, numa meta-crítica que é, no limite uma anti-teoria da literatura, na medida em que essa é uma exigência requerida pelos próprios objetos ou pelos textos poéticos.
Palavras-chave: Saudade, duplo, osmose, abismo, estilhaçar

...não somos mais do que o que sonhamos nos sonha…
Eduardo Lourenço

Falar sobre o pensamento de Eduardo Lourenço afigura-se como uma tarefa difícil; pensar e escrever sobre a escrita de Eduardo Lourenço afigura-se como uma tarefa extraordinariamente difícil. São conhecidas as reservas críticas de Eduardo Lourenço, no *Labirinto da Saudade*, relativas ao movimento da Filosofia Portuguesa ou ao próprio Saudosismo[2], avisos à navegação crítica pelas águas oceânicas da Saudade, que podem ser entendidos, porventura, numa dimensão estético-política. Nesta nossa pequena navegação adentro da escrita de Eduardo Lourenço iremos limitar a nossa cabotagem a dois aspetos que, no contexto da enunciação escrita do pensamento de Eduardo Lourenço, se nos afiguram como importantes, a saber, a sua reflexão Metafísica desdobrada em dois planos: sendo o primeiro, a materialidade física do seu discurso acerca do que nomeia, em «Crítica e Metacrítica», nas linhas auto-prefaciais que antecedem *Tempo e Poesia*, como «acto crítico autêntico», sendo este o seu método de abordagem reflexiva; e o segundo, o seu objeto, ou aquilo que nomeia como «o fio condutor do que venho fazendo», isto é, «uma reflexão constante sobre o Tempo. Ou melhor, a temporalidade»[3]. Dado que para Eduardo Lourenço a sua biografia se encontra plasmada nas análises e revisitações críticas dos textos dos autores, em particular dos poetas acerca dos quais, preferencialmente, escreveu (pensamos aqui em Pascoaes e, sobretudo, em Antero, Guerra Junqueiro, Camões ou Pessoa), e que, segundo as suas próprias palavras «eu falo de mim em todos os textos»,

[2] Neste ensaio, Eduardo Lourenço refere-se ao Movimento 57 como o «famigerado movimento da célebre filosofia portuguesa», expressão crítica, porventura forte, mas que representa para Lourenço «talvez a primeira tentativa de uma *contra-imagem cultural* da realidade portuguesa para inverter toda a mitologia 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». Eduardo Lourenço, «Da Literatura como interpretação de Portugal», *O Labirinto da Saudade, Psicanálise Mítica do Destino Português*, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1982, pp. 37, 38, 85-126.

[3] Eduardo Lourenço, *in Diário de Notícias*, 21/3/1998.

sejam estes «sobre política, literatura, ou qualquer outra coisa»[4], deixaremos também de fora destas nossas breves anotações as balizas biográficas ou mesmo, bibliográficas do Autor.

Escritor de múltiplos ensaios compilados, no decorrer dos anos, em numerosos volumes acerca de temas de cultura, política, de prosa ficcional, mas sobretudo de poesia, sempre enraizados em meditações filosóficas, numa demanda acerca dos lugares referenciais – ou da sua perda - para a cultura portuguesa numa radical, decantada e, por vezes, desencantada pós modernidade ocidental e universal; o pensamento de Eduardo Lourenço desenvolve-se numa escrita que se assume como um lugar de psico-análise, quási fenomenológica, quási existencial que, apesar de fundeado em alguns dos referenciais, criticamente tomados dos três mestres da inquietação, o par Freud-Jung, Marx e Nietzsche, ou por causa disso mesmo, não se estrutura este pensamento – nem vocacional, nem intencionalmente – num edifício concetual sistemático, seja ele qual for. Mas antes opta pelo que de paradoxalmente líquido e fluído, mas também de incandescente e ardente pode ser a assumpção dialética e dialógica, de raiz mais intuitiva, mais chegada a Platão do que a Aristóteles, e subjaz a uma prática ensaística, libertada de redes analíticas e concetuais prévias… menos escolasticamente presa a pressupostos de correntes ou movimentos literários e filosóficos... e mais anarquicamente livre de peias…

Daqui a adoção de alguns títulos, particularmente significativos como *Heterodoxias* (1949, 1967), ou a combinação em títulos de ideias quase eivadas de uma popularização da cultura, ou de uma cultura *pop* como *O Marxismo Nunca Existiu* (1976) ou *O Canto do Signo* ([1957-1993]1994)…, títulos que atestam a vocação de polemista do autor, potenciando o seu distanciamento crítico e a sua insubordinada autonomia, as suas viagens e radicações pelos lugares de distanciamento geográfico europeus e brasileiro que foi escolhendo e percorrendo, nunca perdendo, não obstante, o pé e o pulso relativamente à vida político-cultural portuguesa, mas antes revisitando-a, por dentro, de forma obsessivamente crítica. Esta insubornável independência crítica, livre de barricadas ideológicas ou literárias, valeram-lhe incompreensões, *desleituras*, antipatias e epítetos, como os de João Gaspar Simões, em artigo crítico no *Diário de Notícias* (de 13-10-83), onde este termina uma aparente e, na verdade, mordaz glosa elogiosa a *Poesia e Metafísica* ([1960]1983) com a frase «E este não é o menor dos encómios que poderão bafejar um grande ensaísta como Eduardo Lourenço: grande ensaísta, não grande crítico, entenda-se»[5].

Com efeito, parece ter escapado a João Gaspar Simões a dimensão poético-filosófica do pensamento de Eduardo Lourenço radicando esta, ontologicamente, numa meta-crítica herdeira como, certeiramente, apontou Guilherme d'Oliveira Martins «de Herculano e de Garrett» e que «centrando-se na exigência emancipatória

[4] Eduardo Lourenço, *in Diário de Notícias*, 21/3/1998.
[5] J. G. Simões, *Diário de Notícias* (13/10/83).

da Geração de 70», cultuou, radicalmente, a «crítica enquanto fator de liberdade e progresso», *demarcando*-se «da religiosidade tradicional» e *buscando* «um sentimento universal»[6]. Trata-se aqui, não da realização – apenas - de uma crítica literária, mas da práxis de uma meta-crítica, isto é, como referiu Eduardo Prado Coelho, de «uma ontologia da literatura (que é simultaneamente, na sua linha de fronteira, uma anti-teoria da literatura (…)»[7] … Há uma ideia de caos, de desordem geradora[8] que é a declinação de uma herança romântica já decantada pela ironia do realismo ou mesmo da sua paródia surrealista. Tanto o idealismo hegeliano, quanto o materialismo dialéctico seriam as duas faces de uma mesma «tentação humana», exprimindo ambos, desde o *Génesis* bíblico uma «tentação do absoluto» que se jogaria nas imagens da necessidade e da aparência[9], numa impossível coincidência dos opostos, manifesta em toda a sua tragicidade no salto de fé proposto por Kierkegaard: «A fé não precede a reflexão, salta-a»[10].Não se trata de realizar metódica ou sistematicamente um processo, como nas dialécticas hegeliana ou marxista, mas de o desfazer por meio de uma dialéctica existencial, vivida e sentida e não abstrata ou conceptualmente pensada. Não há nenhum «movimento universal do Espírito» ou da «Matéria», mas a descrição de um encontro existencial e trágico, entre o Humano e o Divino, que se realiza numa dialéctica do desespero que é, paradoxalmente, o lugar sentimental da origem da fé e da falha emocional ou pecaminosa que é a sua míngua. O salto de fé é duplo, faz-se sobre a razão e para dentro de um Abismo hiante inominável; o mais longe deste salto não é razão, nem método, nem sistema; é um mais fundo para baixo porque o abismo está dentro do coração humano.

Dois caminhos, aparentemente diversos, se abrem neste mergulhado salto, mas que no seu discorrer, ou na sua ascensão que é uma queda se entrelaçam: a criação demiúrgica que a poesia realiza e ou a implosão estilhaçada do poeta ou do sujeito dessa queda, nesse anti-processo processional. A aceitação genuína de um destino abissal parte de um abandono, de uma entrega de corpo e de alma – e do corpo e da alma – a esse vazio hiante: uma ausência de si a si, uma rendição absoluta e incondicional a uma Ausência radical, a um Nada que é o tudo do que o ser humano não é. Um destino que é um desejo insaciável de sentido. E eis que a mais radical consciência romântica ocidental se abeira das portas da modernidade, nas palavras de Eduardo Lourenço, acerca da *dialéctica* mítica da nossa modernidade:

> O espírito da Modernidade é o de uma epopeia do Negativo, o que não quer dizer, ao menos para nós, uma negativa epopeia. Com ele entramos no

[6] G. O. Martins, «Eduardo Lourenço», https://www.eduardolourenco.com/textos/textos/00-Guilherme-Oliveira-Martins.html, Centro Nacional de Cultura. Consultado em 08/03/2024.

[7] E. P. Coelho, «Missão Impossível», *Público-Leituras* (sábado 27/5/1995).

[8] Cfr. A. C. Franco, *O triângulo mágico. Uma Biografia de Mário Cesariny,* Quetzal, Lisboa, 2018, p.61.

[9] E. Lourenço, *Heterodoxias* (Obras Completas,2), Gulbenkian, Lisboa, [1949] 2012, pp.70-71, 74.

[10] Lourenço, *Heterodoxias*, op. cit., pp. 280-282.

> reino do anti-herói, passivo em Flaubert, activo em Baudelaire e Rimbaud, já profeticamente gémeo do novo-herói da marginalidade triunfante que hoje nos rodeia assinalando o termo da dissolução do universo burguês[11].

A suposta ordem racional e sistémica de uma crítica literária, tanto presencista, como neo-realista cede lugar ao caos criador de uma meta-crítica que é uma poética, pois essa é uma exigência requerida pelos próprios objetos ou pelos textos poéticos de que essa mesma crítica se ocupa. Esta meta-crítica opera, na expressão de Eduardo Lourenço, por osmose, como se, afirma Eduardo Lourenço, «o meu discurso sobre ela fosse uma espécie de duplo, não do seu próprio discurso (…) mas da claridade, da evidência interna, do movimento, em suma, da vida iluminante, que na obra existe, por ser o que é»[12]. Há uma urgência, nas obras mesmas, que clama por uma interpretação diversa, também, tanto do simbolismo saudosista quanto do idealismo racionalista sergiano, ambos de matriz mais estética um e mais conceptual, o outro, irmanados, para além das suas evidentes diferenças, por um mesmo intelectualismo, demasiado redutor. Há um *pathos* intelectual e passional que está inscrito na obra, em particular na poesia, e que dita as condições mesmas da sua exegese. A luz da obra, a sua iluminação e, portanto, a sua meta-crítica está, em parte, cifrada na sua literalidade e historicidade, mas estas devem ser entendidas não à luz da sua circunstância epocal presente, mas da luminosidade que aportam tanto do e ao passado, quanto do e ao futuro. Por esta razão, a meta-crítica ou a poética interpretativa de Eduardo Lourenço é uma metafísica.

Uma vez aqui chegados, afiguram-se como fundamentais o título e, sobremaneira, o subtítulo de *O Labirinto da Saudade,* a *Psicanálise Mítica do Destino Português;* e em «Poética Mítica», no primeiro capítulo do volume *Tempo e Poesia,* o ensaio inaugural, «Esfinge ou a Poesia». A Saudade não é vista aqui como um mero ismo estético-literário, mas como um arquétipo na sua dimensão mítico-simbólica profética e futurante. Estamos sob o signo da contaminação discursiva que o anti processo processional da osmose poético-literária e filosófica reflexiva e discursiva inaugura. Quando falamos de metafísica, falamos de uma concepção arquetípica do espaço e do tempo, especificamente portuguesa, ligada inextricavelmente ao espaço e tempo, europeus, e do entrançado complexo da ligação da Europa ao mundo, por meio da qual esta se manifesta. Os dois polos que, sinteticamente, referenciam e simbolizam os nós deste entrelaçado baraço são as obras de Pascoaes e de Pessoa, declinadas a partir dos arquétipos da Natureza, da Noite e do Abismo, como prefigurações ou manifestações da Ausência e do Nada, como hipostasias ou hierofanias modernas para uma poderosa e mistérica sobrenaturalidade que o cristianismo na sua dimensão

[11] E. Lourenço, «Dialéctica Mítica da Nossa Modenidade», *Tempo e Poesia*, Relógio d'Água, Lisboa, 1987, p. 186.

[12] E. Lourenço, «Crítica e Metacrítica», *Tempo e Poesia*, Relógio d'Água, Lisboa, 1987 p. 18.

institucional já não representa. Concepção basilar da reflexão de Eduardo Lourenço dada pela condição de possibilidade crítico-criativa que a osmose é, e que, tendo suscitado previsíveis abalos na temporalidade do Estado Novo, havia de gerar progressiva aceitação depois de Abril de 1974. A este propósito, muitas referências poderíamos sinalizar quer em Pascoaes, quer em Pessoa, semelhantes àquelas acerca das quais Eduardo Lourenço reflete, ao longo da sua extensa obra. Escolhemos ilustrar este ponto com uma breve citação de Pascoaes, a partir da edição de 1916 de *A Beira, Num Relampago* (sic), e que reza assim:

> As cidades lembram chagas roendo a verde epiderme da terra. E o homem é um microbio mau que destróe a Natureza. (…) Eis-nos em frente da Sé (…). Sobre um solo de esqueletos desfeitos, perante imagens sangrentas do Senhor, há vultos de mulher ajoelhados. Vestem de negro. Exalam penitencia e viuvez. A distancia, o murmurio das suas rezas perde o sentido, e é o som duma aragem que perpassa. E Deus saberá distinguir a voz humana da voz das cousas?[13] (…) [E mais à frente, conclui, Pascoaes] o riso português encobre um Deus defunto (...)[14].

E com outra, mais longa, possivelmente de 1914, do inevitável *Livro do Desassossego* de Pessoa:

> Pertenço a uma geração que herdou a descrença na fé cristã (nota*: no facto christão*) e que criou em si uma descrença em todas as outras fés. Os nossos pais tinham ainda o impulso credor, que transferiam do cristianismo para outras formas de ilusão. Uns eram entusiastas da igualdade social, outros eram enamorados só da beleza, outros tinham a fé na ciência e nos seus proveitos, e havia outros que, mais cristãos ainda iam buscar a Orientes e Ocidentes outras formas religiosas, com que entretivessem a consciência, sem elas oca, de meramente viver. // Tudo isso nós perdemos, de todas essas consolações

[13] Veja-se, quanto mais não seja, a título de curiosidade, a interessante semelhança entre estas palavras de Pascoaes e a seguinte meditação autobiográfica de Eduardo Lourenço de 1991: « De regresso de um passeio breve abro a cancela do jardim e deparo comigo absorto diante do cipreste que projecta a magra sombra no branco da casa. Assim, distraído de mim, no intervalo de nada, descobri num segundo que são as coisas que nos amam e não o contrário. Em silêncio amparam-nos por existir sem ter consciência e esta calada vida é um olhar pousado sobre nós. Um aceno sem olhos, um abraço sem mãos. De quem?», E. Lourenço, «O Romance Diário de Eduardo Lourenço», [Vence, 3 de Fevereiro de 1991], «Público-Magazine», *Público*, Lisboa (21/IV/1996), p. 48. A forma-fórmula parece próxima do *Livro do Desassossego* ...«Meditei hoje, num intervalo de sentir…»... e o conteúdo deambulatório, bem como a conclusão, próxima de Pascoaes… Ou seriam, antes ou também próximos de Rousseau nos *Devaneios do Caminhante Solitário*? Recordemos que este livro de Rousseau foi escrito nos seus derradeiros anos, provavelmente, entre 1776 e 1778. O livro seria publicado postumamente em 1782. Nele se conjugam as deambulações do filósofo pela natureza com a reflexão característica do ensaio filosófico e a escrita diarística.)

[14] T. Pascoaes, *A Beira Num Relampago*, Edição da «Renascença Portuguesa», Porto, 1916, pp. 81, 85 e 80.

> nascemos órfãos. Cada civilização segue a linha íntima de uma religião que a representa: passar para outras religiões é perder essa, e por fim perdê-las a todas. // Nós perdemos essa, e às outras também[15].

As duas vozes parecem sintonizar-se, a partir da mesma égide tutelar e mistérica de uma mesma Ausência, que o sortilégio da escrita de poesia invoca, evoca, esconjura e realiza, segundo Eduardo Lourenço, tomando, não obstante, diferentes direções: «Como a de Pessoa, a visão de Pascoaes está suspensa de uma Ausência, mas de uma ausência sensível, diversa do nada proliferante de que a de Pessoa é o símbolo»[16], afirma Eduardo Lourenço[17]…

O clássico labirinto grego de Teseu retoma, no caos da modernidade e da pós modernidade, o seu intrínseco carácter arcaico, animal, selvático e mistérico. O sinuoso e frágil fio de Ariadne é tecido, passo a passo, por entre paredes moventes e caleidoscópicas onde se projetam imagens vertiginosas, ou caminhos feitos e desfeitos de um caos originário, mas sempre gerador de palavras de preces ou de imprecações que vão mudando, constantemente, de lugar, numa sobreposição de espaços e de tempos ininterrupta… Mas as paredes e o termo, mesmos, deste labirinto representam o Abismo da condição humana, enquanto um destino visionário e profético, como se o labirinto fosse o trilho traçado pela serpente Midgard, mordendo permanente e indiscriminadamente… a sua própria cauda ou o próprio corpo real, mítico e místico do seu percurso… um destino que se entende a si mesmo como uma vocação, uma maldição e uma danação e, simultaneamente, como a sua celebração poética, mistérica e sortílega.

E aqui, como Ricoeur, na esteira de Nietzsche, Eduardo Lourenço retoma, recupera ou, talvez, melhor dito, reinventa a metáfora solar da Luz e da iluminação como o *pathos* ensaístico ou discursivo da modernidade. A poesia existe, é a Obra ou a vida iluminante, este é o seu corpo -textual - labiríntico e serpentino. Não interroga, responde. A meta-crítica é o seu duplo, a sua sombra, paradoxalmente clara e evidente que a figura incandescente de Teseu, portadora de sentido libertador, constrói e desconstrói a cada passo, mirada ou morada da hermenêutica do seu sentido ou caminho. Escreveu Pascoaes em Santo Agostinho, em 1945: «Toda a luz é perseguida por uma sombra; e é na sombra que devemos perscrutar a incógnita da

[15] F. Pessoa, *Livro do Desassossego por Bernardo Soares,* Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha, Prefácio e Organização de Jacinto do Prado Coelho (1), Ática, Lisboa, [s.d., posterior a 1914?] 1982, p. 195.

[16] E. Lourenço, «Prefácio», T. Pascoaes, *Marânus*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1990, p. 8.

[17] Embora também tenha afirmado, em ensaio dedicado ao Orfeu, «Uma sensibilidade que quer atingir a transparência da inteligência acaba por mergulhar a inteligência na confusão luminosa da sensibilidade. Parte da dialéctica de Pessoa repousa sobre esta fatalidade da consciência.», E. Lourenço, «*Orfeu* ou a Poesia como Realidade», *Tempo e Poesia*, Relógio d'Água, Lisboa, 1987, p.48.

luz»[18]. A Noite abissal de fundura e precipício e abismal de perplexidade humana não apenas se inscreve nesta dinâmica dialéctica entre Luz e Sombra, como será em Pascoaes lugar de origem primeva, caótica e genésica e de términos de sentido, igualmente caótico, em Pessoa, poderemos perguntar-nos? Todavia, não podemos esquecer que a serpente Midgard é uma prefiguração do arquétipo da Ouroboros, a mítica serpente ancestral que desenha, no seu movimento circular ininterrupto, a representação de uma infinitude, sem princípio, nem fim, ou a sua justaposição ou indefinição permanentes. Metamorfose, ressurreição, fertilidade, transcenção de limites, mais do que ascensão e queda. Recordemos que não há religiões de mistério – ou poucas haverá – que não tenham a serpente, tanto na sua dimensão ctónica, quanto aurífera como atributo, entre muitos outros sortilégios, como o da cura catártica ou da sabedoria… Mordeduras que ferem e cauterizam.

Terminamos com duas conclusões estas brevíssimas anotações. A primeira. Integra-se o pensamento de Eduardo Lourenço e a sua expressão escrita ensaística dentro de uma linhagem da Filosofia Portuguesa que conjuga naquele oxímoro passional – im-mas-possível ou passível - poesia e filosofia ou Filosofia e poesia, cujos casos, mais diversamente paradigmáticos seriam Antero, Guerra Junqueiro, Pascoaes ou Pessoa.

A segunda. Não será, pois, porventura, demasiado ousado pensar, dizer e escrever que… Há uma ensaística pós Eduardo Lourenço que terá de pensar-se a si mesma como uma meta-crítica, entendida esta como uma poética da própria crítica; ou que, do menos, terá de ter como referência a proposta poético-filosófica hermenêutica e interpretativa, mas, de igual modo, criativa de Eduardo Lourenço. De algum modo, todos os leitores-críticos de poesia hão de ser, mesmo que se queiram a si mesmos como contra-discípulos, ainda assim, e até por essa mesma razão, discípulos de Eduardo Lourenço.

[18] T. Pascoes, *Santo Agostinho (Comentários)*, Livraria. Civilização, Porto, 1945.

Referências bibliográficas

Coelho, E. P., «Missão Impossível», «Leituras», *Público* (sábado, 27/5/1995).

Franco, A. C., *O triângulo mágico. Uma Biografia de Mário Cesariny*, Quetzal, Lisboa, 201

Lourenço, E., *O Labirinto da Saudade, Psicanálise Mítica do Destino Português*, Publicações D. Quixote, Lisboa, 1982.

— *Tempo e Poesia*, Relógio d'Água, Lisboa, 1987.

— «O Romance Diário de Eduardo Lourenço», [Vence, 3 de Fevereiro de 1991], *Público*, Lisboa (21/IV/1996).

— *Diário de Notícias* (21/3/1998).

— *Heterodoxias* (Obras Completas,2), Gulbenkian, Lisboa, 2012.

Martins, G.O. «Eduardo Lourenço» https://www.eduardolourenco.com/textos/textos/00-Guilherme-Oliveira-Martins.html . Centro Nacional de Cultura. Consultado em 08/03/2024.

Pascoes, T., *A Beira Num Relampago*, Edição da «Renascença Portuguesa», Porto, 1916.

— *Santo Agostinho (Comentários)*, Livraria Civilização, Porto, 1945.

— *Marânus*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1990.

Pessoa, F., *Livro do Desassossego por Bernardo Soare*s, Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha, Prefácio e Organização de Jacinto do Prado Coelho (1), Ática, Lisboa, [s.d., posterior a 1914?] 1982.

Simões, J. G., *Diário de Notícias* (13/10/83).

MARIA LUÍSA MALATO[1]

EDUARDO LOURENÇO: A «COINCIDÊNCIA DOS OPOSTOS» E A «FIGURA» DO OXÍMORO

Eduardo Lourenço: the «coincidence of opposites» and the «figure» of the oxymoron
Abstract

O Esplendor do Caos is a paradigmatical book of Eduardo Lourenço that proposes us, right from the title, the expression of a dialectical thought. However, it does not propose us a dialogue between successive forms of orthodoxy and heterodoxy, thesis and antithesis, rule and transgression: rather the permanente and necessary tension between Chaos and Order, the author seems to value both the Splendor of Chaos and the Proportion of Order. It brings together essays scattered over almost a decade (like *Ocasionais*, in 1984, or *Destroços*, in 2004), but there's little that's occasional or scattered about it. It was published in 1998, 500 years after Vasco da Gama's arrival in India. And yet we seem to be proposing an aimless journey as a model, an adventure with no origin other than the inorganic itself, even if the purpose is the *imperium*. Is Chaos still a place of creation? What is the Splendor of Chaos? Mere juxtaposition? Significant chance?

[1] Universidade do Porto/ ILCML/ IF; Orcid: https://orcid.org/0000-0002-5836-8532; borralho@letras.up.pt. Este artigo foi escrito no âmbito da investigação desenvolvida no Instituto de Filosofia (colaboradora) e no Instituto de Literatura Comparada (investigadora), Unidades I&D financiadas por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia (respetivamente e UIDB/00502/2020 e UIDB/00500/2020).

Perhaps Eduardo Lourenço disturbs us because of this amplified oxymoron.
Keywords: Eduardo Lourenço, Oxymoron, *Coincidentia oppositorum*, Chaos, Sublime, Rhetoric

Resumo

O Esplendor do Caos é um livro de Eduardo Lourenço que tem, desde logo no título, a expressão de um pensamento dialético. Todavia, não nos propõe um diálogo entre formas sucessivas de ortodoxia e heterodoxia, tese e antítese, regra e transgressão: antes a permanente e contemporânea tensão entre o Caos e a Ordem, valorizando o autor tanto o esplendor do Caos como a proporção da Ordem. Reúne ensaios dispersos por quase uma década e aproxima-se de livros colocados sobre idêntica desorganização (como *Ocasionais*, de 1984, ou *Destroços*, de 2004), mas pouco tem de ocasional ou disperso. Foi publicado em 1998, 500 anos depois da chegada de Vasco da Gama à Índia. Porém, parece propor-nos como modelo uma viagem sem rumo, uma aventura sem outra origem remota que não seja a própria aventura, ainda quando a finalidade é um *imperium*. É o caos ainda lugar de criação? O que é o esplendor do caos? Mera justaposição? Acaso significativo? Talvez Eduardo Lourenço nos perturbe por causa deste vasto oxímoro.
Palavras-chave: Eduardo Lourenço, *Coincidentia oppositorum*, Oxímoro, Sublime, Retórica

Quando imagino Eduardo Lourenço, sempre ele me aparece a andar e a conversar, ainda que a maior parte do tempo em que o vi ele estivesse sentado e em conferência com muitos. Andar e conversar são, todavia, a imagem mental que dele tenho, como se ambas as ações, andar e conversar, fossem a melhor representação do seu pensamento, fluido e dialogante. Tento perceber a minha representação como se ela fosse um sonho ou o desenho de uma criança: a representação é mais um produto da minha imaginação do que da minha observação, mas a minha imaginação parece ser mais verdadeira que a minha observação. Imagino Eduardo Lourenço a conversar andando, ou a andar conversando, como se as duas ações fossem uma só…

Não está numa Escola de Atenas, como se eu o tivesse posto no quadro de Rafael. Também não há oposição entre ele e o seu companheiro de caminhada. Um não estende a palma da mão e o outro não aponta para os céus, com o indicador em riste. Gesticulam ambos, com gestos redondos. Estão também sozinhos, sem discípulos ou espetadores nas escadas de um templo. Não há templo: só um caminho que a custo se vê entre as ervas que podem a todo o momento fechar o caminho. Não reconheço o companheiro, mas, na minha memória feita de coisas imaginadas, cruzam-se a minha lembrança de Eduardo Lourenço e os passeios com meu pai, ao longo de um canavial, e ele afiava uma cana para me fazer uma flauta. Coloco-os no mesmo local, com a mesma displicência que usa um poeta ou um doente de alzheimer. Limo a realidade e não me preocupa tanto o nome que as coisas tiveram como me atrai a sua comum funcionalidade. A história é sobre aquele tempo único em que Hermes passeava com Apolo. Hermes, ou Mercúrio para

os latinos, era o deus das trocas, da interpretação, da inter-pret-ação, a técnica de fazer equivaler preços ou valores, deus dos tradutores, dos comerciantes e dos ladrões: Hermes tinha nascido de madrugada e antes da noite cair já tinha roubado todo o rebanho de Apolo. Foi para compensar Apolo que Zeus obrigou Hermes a oferecer-lhe a lira. Dizem também que, nesse dia único, Hermes pediu a Apolo o dom da profecia, que é também uma espécie de equivalência entre o passado e o futuro. Outros dizem que ele não pediu nada, só andava caminhando com Apolo – deus da razão e da poesia – quando viram no meio do matagal à beira do caminho, duas serpentes que lutavam uma com a outra. E Hermes teria pegado no seu cajado, ou no cajado de Apolo, e o teria espetado entre elas. Enrolaram-se então ambas as serpentes no bastão, e deixaram de lutar: o caduceu, símbolo da conjugação dos opostos, ficaria como insígnia de Hermes.

Talvez a minha cabeça saiba, melhor do que a minha consciência, porque se juntam assim as leituras de Eduardo Lourenço, os caminhos percorridos com meu pai e a história do caduceu de Apolo, ou de Hermes. Eduardo Lourenço foi representando para mim, ao longo dos anos em que o leio, uma memória de paz e uma profecia de perturbação, em que nunca dou por acabado o sentido das histórias (da História também). Por vezes fecho os seus livros porque eles me abalam demasiado as ideias que eu quero, ou julgo, fixas. E por essa mesma razão que por vezes fecho livros de Platão ou Nietzsche, nunca abuso de Jung e da literatura hermética (a de Hermes?), que sempre acabo por reabrir. Plutarco ou Shakespeare têm por vezes o mesmo efeito, ao narrar as ironias da História. As *Vidas Paralelas* não são tanto uma contraposição de heróis gregos e romanos, mas uma visão iterativa da *hybris* ou da *philotimia*, que nos mostra o lado luminoso e negro de cada personagem, destinada a repetir erros de percurso. E o mesmo sucede com o rei Lear.

Talvez seja isto que faz a arte. Talvez a arte *seja* isto. Em Eduardo Lourenço ou em Agustina Bessa Luís: Hermes e/ ou Apolo, o cajado e a lira, um de cada vez, trocando as artes, ambos me viram o pensamento ao contrário, levando-o às últimas consequências. Talvez por isso me agradam os oxímoros em ambos. Os melhores oxímoros são como os aforismos, matérias igualmente condensadas e transportáveis:

> O autêntico aforismo não é uma arte – é uma espécie de pastorícia cultural. Não está destinado a divertir nem a chocar as pessoas, mas, acima de tudo, propõe-se transmitir uma orientação. É uma lição. E não o pretexto para uma pirueta. […] O sábio é o homem que amou tanto a casa em festa como a casa em luto, e o fim e o princípio de todas as coisas.[2]
>
> O amor é o invisível no habitual.[3]

[2] A. Bessa Luís, *Dicionário Imperfeito*, sel. Manuel Vieira da Cruz, Luís Abel Ferreira, Guimarães Editores, Lisboa 2008, p. 12.

[3] *Ibid*, p. 17.

Talvez seja ainda o que nos seduz em Kierkgaard, em Camus, ou em Montaigne. Ou até em Heidegger ou em Bachelard, ou Simmel, ou no derradeiro Barthes. Na verdade, o preceito do caduceu de Apolo, ou Hermes, a da coincidência dos opostos, *coincidentia oppositorum*, é o mais terrífico dos desafios que podemos colocar ao pensamento: exige de nós o pressuposto de que, no fim de cada ideia, se encontra, no seu percurso ou limite, o contrário do que nela buscámos. Bondade? Justiça? Beleza? O desejo de Bondade leva à severidade do crime: lembra-me muitas vezes a mãe de Filinto Elísio (agora reparo no que de paradoxal tem o nome arcádico) a acusar o filho no Santo Ofício para lhe salvar a alma… O desmedido desejo de Justiça elimina a misericórdia, que não é senão uma injustiça que permite corrigir a outra desmesura que é repetir *ad nauseam* a lei de Talião… A sede de Beleza inflama a arte e, no limite, leva-nos a colocar um cão faminto numa sala de exposições para nos fazer ver a omnipresença da morte… Tantos Infernos que nascem do Paraíso. E não nasceram tantos Paraísos também de Infernos? Paraísos prosaicos, imprevistos: «Quero-lhe tanto, como a comida quer o sal»[4], afiançava uma princesa de um conto português dizendo o mesmo que Cordélia, a filha mais nova de Lear…

Se interesse há em estudar estas questões na obra de Eduardo Lourenço é porque as questões retóricas nunca são mera «retórica»: nunca se trata aqui de adorno, mas de intensidade persuasiva. Nesse sentido, a Retórica cruza-se com a Estética, como sucedia em Aristóteles ou Isócrates. Para que haja qualidade retórica (a qualidade da fluência, que, em grego, está no prefixo *rhe*), é preciso que haja uma unidade ou um diálogo, entre a forma e o conteúdo, e que essa unidade seja reconhecida pela audiência, confundindo-se com naturalidade. Mas essa fluência/ naturalidade (reconhecível pela audiência, ainda que de uma forma inconsciente) pode ser assumida pelo orador, pelo escritor, pelo sujeito, que desde logo se persuade a si próprio da sua autenticidade. Somos a forma que queremos dar à nossa substância…

O que digo nada tem de original certamente, desde logo no que toca à bibliografia passiva de Eduardo Lourenço, já alvo de vários estudos sobre a sua retórica. Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi sublinham a importância de saber ler retoricamente Eduardo Lourenço, já que a sua escrita «exige uma capacidade de leitura não primária ou estereotipada, reivindica uma epistemologia adequada. […] Ironias, paradoxos, hipérboles, elipses, antonomásias, e tantas outras, são figuras recursivas, de matriz literária, inteligentemente usadas, numa economia faustosa da arte de pensar»[5]. Já numa obra de *Estudos* sobre Eduardo Lourenço como a que cuidadosamente organizou Maria Manuel Baptista, podemos salientar múltiplos ensaios sobre aspetos atinentes. Daniela

[4] T. Braga, *Contos Tradicionaes do Povo Portuguez*, Livraria Universal de Magalhães e Moniz Editores, Porto 1883, Conto 50: «O sal e a água», p. 122.

[5] M. Calafate Ribeiro/R. Vecchi, *Eduardo Lourenço: uma geopolítica do pensamento*, Ed. Afrontamento, Porto 2023, p. 14.

Oliveira, em «A Língua no Imaginário Lusófono»[6], estudou em Eduardo Lourenço as estratégias do exemplo, da analogia e da metáfora: o «engenhoso pensador», apanharia o seu leitor numa «teia argumentativa», e provocaria em muitos aquela mesma sensação de ficar preso como uma mosca no seu tranquilo propósito. Maria Teresa Magalhães realça precisamente essa sensação de desconforto: Eduardo Lourenço é, segundo esta investigadora[7], um pensador retoricamente «inconfortável». Patrícia Sacadura realçará a estratégia indutiva de Eduardo Lourenço, que parte quase sempre do caso prático, para a teorização sobre a *praxis*: tal estratégia indutiva seria uma forma de preterição, de previsão e antecipação retórica das críticas a que se vê sujeito, dada a solidão do seu raciocínio[8]. Liliana Fernandes, num estudo que se deve ler como paralelo aos restantes, lerá, agora na estratégia da analogia, uma idêntica construção da liberdade de pensamento[9]. Turíbia Figueiredo referiria o oxímoro como estratégia estilística que devia ser lida em conjunto com a dimensão irónica, metafórica e até hiperbólica.[10]

Talvez seja ainda o pensamento do oxímoro, que Eduardo Lourenço sublinhou em Hegel ou em Fernando Pessoa, que o levou a fazer tese académica precisamente sobre *O Sentido da Dialética no Idealismo Absoluto*. Não podemos deixar de aproximar a tese de licenciatura de Eduardo Lourenço de um conhecido título de James Hutchinson Stirling, *The Secret of Hegel*, que teve a primeira edição em 1865. Hegel é aqui também o filósofo que condensa dois Kants, o da Razão Pura e o da Razão Prática. Hegel é um pensador que – de uma forma ainda mais clara que Kant, segundo Stirling – não desejou senão reconciliar opostos e neutralizar o atomismo materialista.

> Here is the secret of Hegel, or rather a schema to a key to it: Quantity - Time and Space - Empirical Realities. […] Empirical Realities, so far as they are Quantities (what is other than Quantity in them has other Categories to correspond to it), are but a further potentiating of the outwardness of the thought Quantity, but a further materialisation, so to speak. Here lies the germ of the thought of Hegel that initiated his whole system. The universe is but a materialisation, but an externalisation, but a heterisation of certain thoughts : these may be named, these thoughts are, the thoughts of God.[11]

[6] D. Oliveira, «A Língua no Imaginário Lusófono», in M. Manuel Baptista (coord.), *Estudos*, Ed. Ver o Verso, Maia 2006, vol. I, pp. 57-69.

[7] M. T. Magalhães, «Lourenço, Agostinho da Silva e Pessoa: a proximidade transposta em distância ou um quase-equívoco argumentativo», in M. Manuel Baptista (coord.), *Op. Cit.*, pp. 85-94.

[8] P. Sacadura, «A Odisseia diarística», in M. Manuel Baptista (coord.), *Op. Cit.*, pp. 95-110.

[9] L. Fernandes, «Liberdade Francesa – Ficção ou Realidade?». in M. Manuel Baptista (coord.), *Op. Cit.*, pp. 135-147.

[10] T. Figueiredo, «A maravilhosa cegueira da Nova Poesia», in M. Manuel Baptista (coord.), *Op. Cit.*, pp. 71-83.

[11] James Hutchison Stirling. *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*, 2nd ed., Oliver & Boyd & Simpkin, Marshall & Co., Edinburgh/ London 1895, pp. 84-5.

Será fácil demonstrar a declarada rutura de Eduardo Lourenço com a ortodoxia católica ou cristã. Mas é mais fácil ainda perceber a sua profunda religiosidade, feita de ligações, religações a que não é alheia a sua *matriz* católica. Simbolicamente, o Prémio Árvore da Vida-Padre Manuel Antunes 2020 foi-lhe atribuído em abril de 2021, pela Igreja Católica, através do Secretariado Nacional da Pastoral da Cultura, mas nunca lhe chegou a ser pessoalmente entregue. Talvez significativamente, o P.e Manuel Antunes era também um religioso heterodoxo que recorria com frequência «à lógica da polaridade dialéctica»[12]. O fascínio de Eduardo Lourenço pelo mito parece precisamente derivar dessa convergente religiosidade primordial, que vem até de antes da Igreja, matriz da sua matriz. Uma das etimologias do *mythos* remete precisamente para essa voz muda dos deuses:

> Do meu eterno presente corria para a alvorada dos tempos e também ao encontro dos que ainda não existem numa luz unida, sem começo nem fim. A minha luz, a luz de Deus em mim, eu como luz de Deus, era uma só coisa. Por isso eu existia antes que Abraão existisse. […] Eu disse uma vez que nenhum esplendor humano pode igualar o do lírio dos campos. Mas é porque os olhava no espelho de Deus, nos meus próprios olhos.[13]

O mitólogo tem sempre presente um tempo e um espaço transversal. Ora também Eduardo Lourenço valorizará sempre, aqui *et passim*, como Hegel e Stirling, a percepção intelectual de um Tempo e um Espaço transversais que o aproximam de Deus, ainda que sempre evite pronunciar o seu nome em vão: «Quando nós falamos de Deus nós falamos sempre de 'outra coisa'»[14]; «O tempo é ininvocável»[15]. Essa unidade variável e una de Deus, ou do Tempo, vai também encontrando a sua melhor expressão nos oxímoros dos poetas que lê, comenta e prefacia, como Camões, autor de um «requiem épico»; Cesário Verde, poeta duplo; Antero de Quental, que viu nas Descobertas o início da decadência; Teixeira de Pascoaes, que realça em nós a «saudade do futuro»; Garrett, eterno clássico romântico; Albano Martins, atento desde os primeiros versos à «secura verde» que existe em tudo... Ou nos oxímoros de historiadores que viram na História de Portugal uma «intrínseca loucura», como Oliveira Martins; um Portugal-menino-jesus-das-nações, como Agostinho da Silva… Ou ainda nos daquele engenheiro que, no *Labirinto da Saudade*, lhe definia Portugal

[12] *V. g.*, em M. Antunes, «Iluminismo», *Enciclopédia VELBC. Ed. Século XXI*, Verbo, Lisboa 2000, vol. 15, cols. 482-492.

[13] *Público*, 20/3/2000, cit. por Maria Manuela Cruzeiro/Maria Manuela Baptista *Tempos de Eduardo Lourenço - Fotobiografia*, Campo das Letras, Porto 2003, p. 131.

[14] E. Lourenço, «Do discurso 'Sobre Deus'» [6, 1968] *O Tempo e o Modo, Antologia*, CNC/FCG, Lisboa 2003, pp. 109-112.

[15] Eduardo Lourenço, «Sobre o Tempo», Baptista, Maria Manuel (ccord.), *Cartografia Imaginária de Eduardo Lourenço. Dos críticos.* Ver o Verso, Maia 2004, p. 16.

como «um povo de pobres com mentalidade de ricos»[16]…

Talvez tenha sido ainda a totalidade paradoxal de Fernando Pessoa que o tenha interessado como poeta e pensador: exotérico e ortodoxo, esotérico e heterodoxo. Também ler o oxímoro em Fernando Pessoa seduziu José Augusto Seabra[17], Roman Jakobson[18], João Barrento[19] ou António Apolinário Lourenço[20]... Abreviadamente, o processo de mitificação é um processo cíclico de oximorização das antíteses. Prova abundante forneceria o primeiro poema da *Mensagem*, «Ulisses», a premissa primeira desse «nada que é tudo», réstia de sol: «O corpo morto de Deus,/ Vivo e desnudo. […] Assim a lenda se escorre/ A entrar na realidade,/ E a fecundá-la decorre./ Em baixo, a vida, metade/ De nada, morre»[21]…

Tomemos como argumento de autoridade o comentário que deste poema de Fernando Pessoa fez António Apolinário Lourenço: «Com recurso ao oximoro, fica aqui *perfeitamente insinuada* a natureza utópica do grande sonho veiculado pelo poeta neste livro: o Quinto Império»[22]. Faz-se aqui sem dúvida referência, ainda que também através de um oxímoro («perfeitamente insinuada») a um modelo hermenêutico através do qual Eduardo Lourenço procura, segundo os argumentos de Maria Manuel Baptista, compreender uma esfera cultural não excluindo dela uma reflexão «tendencialmente utópica»[23]. A dimensão utópica é sempre amargo-doce, pelo menos tão doce quanto amarga. Com efeito, escreveria João Barrento sobre essa outra duplicidade:

> Como Pessoa, Eduardo Lourenço é o ensaísta-poeta para quem Portugal funcionou como uma espécie de metonímia, *um* mundo que reflecte o estado *do* mundo, lido quase sempre e*x negativo*, ou pelo menos com aquele substrato de ironia kierkegaardiana presente em ambos. Ao ler-nos, e aos nossos desastres, Pessoa e Lourenço fazem-no com recurso às figuras dominantes da antítese e do paradoxo, do oxímoro e da ironia construtiva que os lançam para os terrenos de uma escrita e de constelações de pensamento típicas daquela écriture *du dés-astre* (Blanchot) que os colocam fora das órbitas habituais, sem referências nem "pares", em pleno espaço da *heterodoxia*.[24]

---

[16] E. Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, Gradiva, Lisboa 2020, p. 127.

[17] Cf. J. A. Seabra, *Oxímoros*, Granito Editores, Porto 2001.

[18] Jakobson, Roman (1970). «Os oximoros dialéticos de Fernando Pessoa», *Linguística. Poética. Cinema*. Trad. de Haroldo de Campos *et alii*, Ed. Perspectiva. São Paulo 2007, pp. 93-118.

[19] Cf. J. Barrento, *O Género Intranquilo, Anatomia do Ensaio e do Fragmento*, Assírio e Alvim, Lisboa 2010.

[20] Cf. A. A. Lourenço, *Fernando Pessoa*, Edições 70, Lisboa, 2009.

[21] F. Pessoa, *Mensagem*, Parceria António Maria Pereira, Lisboa 1934, Obra édita disponível *online*: http://arquivopessoa.net/textos/1274 (acesso em 20/3/2024).

[22] A. A. Lourenço (ed.), *Mensagem*, de Fernando Pessoa, 2008, p, 82, itálico nosso.

[23] Cf. M. M. Baptista, *Eduardo Lourenço. A paixão de compreender*, Asa, Porto 2003.

[24] No mesmo livro de João Barrento, dialogando com o ensaio «As pedras brancas de Eduardo Lourenço», se devem ler as «Afinidades Electivas», umas folhas manuscritas sobre "Mon maître à penser".

Se é verdade que também em Eduardo Lourenço ocorre aquele processo de transposição identitária que ele quase sempre realçava nos autores que lia – «transforma-se o amador na coisa amada», pois em si tem a parte desejada – então mais facilmente se compreende a obsessão pelo oxímoro. Ele exprime o encontro e a busca, esse estar não estando, já que o vivo e puro amor de que o autor é feito o leva como matéria simples a buscar sempre a forma. É nesse sentido que aqui definimos Eduardo Lourenço pelo seu *corpus*, pelos seus livros e autores de que foi alimentando o seu pensamento. O seu *corpus* é a sua retórica: daí ele também afiançar que, ao longo da sua longa vida de ensaísta, só fez autobiografias. A sua atitude é de «sismógrafo de si mesmo», a sua metodologia é a de alguém «distraidamente atento»[25]. Mas o seu objetivo é entender uma sinfonia inaudível, como a que lhe sugere Jolivet: «Variações do espírito não sobre as águas mas obre o lugar onde as procuramos em vão, despidos de todos os poderes. O nada busca-se a si mesmo, o caos procura um nome para o seu tormento»[26].

O interesse de Eduardo Lourenço pela crítica de Adolfo Casais Monteiro parece advir dessa *matrioska* do mundo. Também para Adolfo Casais Monteiro a obra de Fernando Pessoa oferecia ao leitor moderno uma rara unidade, «como que uma névoa luminosa» dentro da obscuridade que é a do «poço sem fundo dos mundos que o homem alcança». E específica: «Que a multiplicidade de planos não nos iluda: que importa quanto se contradigam certos heterónimos, se ao fim nos resta uma impressão de totalidade?»[27]. Ora em Eduardo Lourenço encontramos esse mesmo fascínio e consciência de uma oposição no mesmo termo, que não implica contradição: «O Pessoa é sempre ele e o contrário dele», afirmaria Eduardo Lourenço.[28]

Temos a forma que esculpimos em nós, pois não há outra. Nesse sentido se deve usar aqui o oxímoro, e o termo «figura retórica». O termo retórico da «figura» vem da escultura: significa «dar forma», «moldar». A «figura» dá forma ao pensamento, é o pensamento, e o pensamento torna-se identificável por essa «figura». Se figura matricial há no pensamento de Eduardo Lourenço, essa figura é o oxímoro: não uma oposição entre pensamentos, correntes, indivíduos ou coletividades, mas o (re) conhecimento de uma natureza dinâmica, feita de opostos que se complementam numa mesma unidade, sem princípio ou fim. Um tempo *im-per-feito*, isto é, literalmente, *não-completamente-acabado*.

É nesse sentido que o pensamento de Eduardo Lourenço é feito de completa imperfeição – a que busca em si, a que encontra nos outros e em Portugal, no Brasil

[25] Eduardo Lourenço *apud* P Sacadura, «A Odisseia diarística», in M. Manuel Baptista (coord.), *Op. Cit.*, p. 102.

[26] E. Lourenço, *Tempo da Música. Música do Tempo*, org. Barbara Aniello, Gradiva, Lisboa 2022, p. 47.

[27] A. C. Monteiro, *A poesia de Fernando Pessoa*, org. José Blanco, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1999, p. 56.

[28] P. Poma, F. Ribeiro [Entrevista a Eduardo Lourenço], «Eduardo Lourenço: amigo dos poetas", Revista *Desassossego*, Número Especial: Coletânea de Entrevistas. 13, 24, Abril 2021.

que há em Portugal, ou o Portugal que há no Brasil, uma lusofonia híbrida e variável, ou os emigrantes em França, ele próprio em Vence, vendo Portugal de longe... Há sempre uma unidade feita de contradições aparentes. Também assim ele entende a Europa, ou os Estados Unidos da América. *Um* mundo *no* mundo, um nada que é tudo: «É fatal. Quando falamos de mitos acabamos por nos tornar mitológicos. […] Bolas! O homem não tem essência: fá-la com a sua marcha, que nem era uma marcha, mas várias, como sabia Édipo».[29]

É certo que aplicamos aqui a palavra «oxímoro» no sentido retórico vasto que lhe confere Heinrich Lausberg[30]. Como figura retórica, o oxímoro pode apresentar-se sob múltiplas formas e conjugado com muito diferentes figuras, desde logo como variante da antítese, a oposição entre grupos de palavras isoladas ou sintaticamente coordenadas. Mas o oxímoro, mais incisivamente que a antítese no seu sentido mais amplo, instala no leitor/ espectador uma tensão irrecusável, que, em Eduardo Lourenço, constantemente se desdobra em mil outras tensões, sem nunca se resolver. Refira-se a tensão (subtil, mas crescente) que o oxímoro estabelece, muitas vezes partindo de uma rígida e conhecida antítese/ oposição:

a) entre o portador da qualidade (substantivo, verbo) e a qualidade em si (adjetivo, advérbio). Partindo, por exemplo, de um exercício de Filosofia Comparada, a própria ideia de Caos e Ordem são reversíveis, independentemente da cultura portadora da qualidade: «[…] a mitologia grega, contrariamente à visão bíblica, imaginou que, no princípio, era o caos. […] Na verdade, só um povo naturalmente amante da ordem, da harmonia, embora sensível a tudo o que pudesse perturbá-la, poderia ter concebido a ideia de 'caos', não apenas como ameaça no coração do cosmos, com a sua regularidade e as suas leis, mas como, por assim dizer, condição de toda a ordem. Em suma, o caos como exorcismo».[31]
b) entre as qualidades (entre adjetivos ou entre advérbios). Sobre a pintura de Vieira da Silva escreverá Eduardo Lourenço que o «mais impenetrável e insubordinável tornou-se familiar e habitável, embora sempre à beira de precipícios, de perspectivas abismais, de vertigens e terrores que são, e serão sempre – até em sonhos – a *rançon* da nossa frágil espacialidade. Mas tudo quanto podia conquistar-se a partir dessa fragilidade, uma tímida e intemerata mão o realizou por nós»[32].
c) entre o prefixo e o radical na mesma palavra. Eduardo Lourenço usa por vezes a palavra «extraordinário», partindo-a em duas partes semanticamente

[29] E. Lourenço, *Ocasionais I*, A Regra do Jogo, Lisboa 1984, p. 51.

[30] H. Lausberg, *Elementos de Retórica Literária*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1972, parágrafo 389.3, pp. 230-1.

[31] E. Lourenço, *O Esplendor do Caos*, Gradiva, Lisboa 2002, pp. 5-6.

[32] E. Lourenço, *O Espelho Imaginário. Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, Gradiva, Lisboa 2023, p. 123.

antagónicas: a excepcionalidade *vs.* a vulgaridade. Leiam-se, nesse sentido, as referências a um «extra-ordinário Fernando Pessoa»[33], ou a um «extra-ordinário» Agostinho da Silva[34].

d) entre sentidos diferentes da mesma palavra, aproximando e distinguindo, como sucede com a antanáclase. É nesse intuito que Eduardo Lourenço usa frequentemente palavras como «Acaso», «Por certo», «Sem dúvida» que, na língua portuguesa, querem dizer incerteza, mesmo exprimindo segurança. Ao receber o Prémio Camões, afirmará, por exemplo, que «Um ensaísta é uma criança que brinca no adro da Cultura. Sem dúvida para evitar que os seus servidores o tomem por Deus. E pior ainda, que eles mesmos se tomem por Deus»[35]: a incerteza é aqui uma suspeita de ironia (a da criança, do louco, do poeta, do bobo ou do estrangeiro): uma possibilidade para dizer o que normalmente não é dito, destruindo em catadupa, primeiro, a arrogância de discípulos, depois, a arrogância dos mestres. Mas o mesmo processo ocorre, por exemplo, com a palavra «metafísico», em que frequentemente ocorrem dois sentidos que em geral se anulam: o que está *para além do* que é físico e o que está *na continuidade do* físico[36]. O mesmo se passa com as palavras «decomposição» ou «definição», ou outras em que o prefixo «de-» pode querer significar negação, mas também enfatização. Também uma frase aforística como «Somos todos índios a título póstumo»[37] nos merece considerações sobre a ambiguidade de tais índios», viajantes, invasores, que chegam à América do Ocidente, ou à Índia do Oriente? Não será por acaso, cremos, que a epigrafe do ensaio «Caos e Esplendor», abrindo *O Esplendor do Caos*, é uma citação de Hermann Hess, extraída da sua *Viagem ao Oriente* (1933), quando nunca se pretende falar da Ásia: «Em parte alguma uma unidade, um centro, um ponto em volta do qual a roda gire»[38]…

De certa forma, estas subtilezas do oxímoro em Eduardo Lourenço não devem ser lidas sem esta permanente inversão do pensamento, que também se exprime pelo quiasmo (inversão cruzada de objetos e qualidades). É como se, para cada oxímoro, houvesse até a possibilidade, quase automatizada, de inverter as qualidades do portador da qualidade (substantivo, verbo) e qualidade em si (adjetivo, advérbio). Até que

[33] E. Lourenço, *O Esplendor do Caos*, pp. 225-236.

[34] E. Lourenço, «Um homem extra-ordinário", in Luís Machado; Agostinho da Silva, *A* última *conversa. Agostinho da Silva*, Editorial Notícias, Lisboa 2002, Prefácio.

[35] E. Lourenço *apud* C. Mendes de Sousa, «Eduardo Lourenço: a cidade, o poema», in *Relâmpago*, n.º 22, 4/ 2008, p, 104.

[36] M. M. Baptista, *Estudos*, Vol. I, p. 93 e p. 108.

[37] E. Lourenço, *A Morte de Colombo*, p. 33.

[38] E. Lourenço, *O Esplendor do Caos*, p. 5.

ponto é Fernando Pessoa um «nacionalista místico» ou um «místico nacionalista»?[39] Até que ponto «a questão do casamento» não é «o casamento em questão»? Não serão «as descobertas como mito» tão determinantes quanto «o mito das descobertas»?[40]

Lausberg realçará a importância destes estratagemas retóricos nos discursos com «graus fracos de credibilidade», isto é, discursos que, de certa forma têm consciência de um desproporcionado poder de ortodoxos e heterodoxos, vozes da *eudoxa* ou críticos dela, entre juízes e oradores. O oxímoro seria então uma figura do «pensamento débil» (Gianni Vattimo), ou uma tática da «retórica da sedução», oposta à «retórica do predador» (Michel Meyer), a par de outras figuras do pensamento, como a ironia (perguntar em vez de afirmar), a litote (preferir a formulação negativa à afirmativa), ou o eufemismo (adoçar a amargura do sentimento)…

Nesse sentido retórico, o oxímoro pode igualmente ter como sinónimos conceitos que, nas ciências, podem ser explicados por outras palavras. É o que sucede com a palavra «osmose», que parece agradar especialmente a Eduardo Lourenço por com ela, *tertium genus*, conseguir fugir a rótulos bipolares.

> [Paola Poma]: Numa entrevista a Maria Ivone Ornelas de Andrade, o Professor se declara um "leitor osmótico" e faz questão de distinguir os tempos diferentes da paixão literária (tempo da ofuscação) e o da paixão filosófica (tempo da abertura). Me lembrei do Pessoa que dizia ser um poeta inspirado pela filosofia e não um filósofo inspirado pela poesia. E o Sr.?
>
> [Eduardo Lourenço]: Nem uma coisa nem outra. Eu fui definido no princípio como sendo um ensaísta. Basta. Ensaísta é uma coisa vaga, serve para tudo. De maneira que também posso caber aí.[41]

A «osmose» parece-nos um conceito biológico que se pode associar à figura retórica do «oxímoro». A osmose é uma propriedade que permite a certas substâncias penetrar ou sair pelas membranas das células, de forma a garantir um determinado fim criativo: a alimentação, a reprodução ou a defesa (involuntária e ocasional). De certo modo, a osmose confunde-se e opõe-se à «simbiose», palavra que Eduardo Lourenço não usa senão para marcar a pertinência da oposição. A simbiose, ao contrário da osmose, é interpretada pela biologia como uma estratégia desproporcionada, em que um ser se serve de outro para sobreviver – sugando-lhe a seiva, o sangue, ou servindo-se da verticalidade alheia para alcançar a luz: as vantagens, ainda quando são mútuas, visariam somente um egoísmo individual a que é alheia a reciprocidade (tão valorizada por Stirling, em Hegel).

[39] E. Lourenço, *A Nau de* Ícaro, Gradiva, Lisboa 1999, p. 184.

[40] E. Lourenço, *A Morte de Colombo*, Gradiva, Lisboa 2005, p. 35.

[41] P Poma, F. Ribeiro [Entrevista a Eduardo Lourenço], «Eduardo Lourenço: amigo dos poetas", Revista *Desassossego*, Número Especial: Coletânea de Entrevistas. Vol. 13, n.º 24, Abril 2021.

Uma vez mais, não se trata de opor sentidos objetivos ou consensuais (o preto ao branco, o caos à ordem, a colonizador ao colonizado), mas de estudar o sentimento híbrido, nunca puro, com que usamos as palavras e as confundimos com as coisas. Os oxímoros de Eduardo Lourenço são feitos de conotações, dos sentimentos que as palavras guardam. Vivem também numa *matrioska*, em que a figura maior esconde figuras menores, figuras dentro de figuras, interrogações dentro de interrogações. O que é ser Português? O que é ser Europeu? Afinal, o que é Ser?

As imagens mais recorrentes na sua obra envolvem quase sempre uma coincidência de opostos: «a vida que exige a morte», e «a morte que exige a vida», o «espelho que devolve» e o «espelho que distorce», a «manta feita de retalhos», a «errância» e a «busca», a «deriva final», o «avesso do paraíso», a «transcendência histórica», a «imagem» e a «miragem», o antiquíssimo «rio que é sempre o mesmo» e ainda o «rio que é sempre diferente». O mais do que nos quer falar é do inefável que há no dizível e do dizível que há no inefável… Oxímoros.

Eduardo Lourenço tem-os especialmente em conta quando escolhe o título dos seus livros, ainda que eles não sejam óbvios, porque raramente são oposições denotativas. *A Nau de* Ícaro não é uma oposição entre transportes móveis e formas imóveis, como o labirinto: é ainda um labirinto que se navega, uma forma de navegação para quem não soube voar. A nau portuguesa é simultaneamente o pormenor de um quadro de Bruegel, o Velho, e o dado que reproduz e antecipa «A queda de Ícaro». *O Gibão de Mestre Gil* não marca qualquer contraste literal entre o gibão e o mestre Gil: é sobretudo uma anacronia perene (desde logo entre a vulgaridade do gibão e a especialidade do mestre), para depois da leitura do livro se tornar uma validação irónica das polémicas em que o próprio Eduardo Lourenço participou. Constata ele que as partes em disputa estão unidas pelo «comum desinteresse», e até comum «desprezo» pela compreensão dos processos dialéticos. Semelhante ironia perpassa em *A Morte de Colombo*, síntese da morte, lugar-comum, com Colombo, lugar-próprio. Ou hipoteticamente pel'*A Casa Perdida*, título que pensava ser adequado ao seu diário: como se o presente fosse feito de passados desaparecidos. *O Esplendor do Caos* é ainda essa emergência do caos num tempo presente, em que é expectável a ordem. Trata-se invariavelmente de um jogo de expectativas, depressa frustradas pela existência, e pela linguagem em que ela se traduz. Em Eduardo Lourenço, há sempre a consciência de quem não sabe (ou não pode) distinguir o cachimbo da representação do cachimbo:

> Enquanto dura, o que nós chamamos o caos evoca a ideia não apenas de confusão e desordem dos elementos, mas uma espécie de incapacidade do espírito para compreender e, ainda menos, dominar um estado de coisas, do mundo, da sociedade, da história, onde não se vislumbra a sombra de uma ordem.[42]

[42] E. Lourenço, «Caos e Esplendor", *O Esplendor do Caos*, p. 5.

Curiosamente, o título do capítulo, «Caos e esplendor», é uma previsível antítese que Eduardo Lourenço transformará em oxímoro no título do livro: *O Esplendor do Caos*. O título do livro é mais abrangente que o título do capítulo, mas sintomaticamente mais condensado e invertido, ganhando peso a palavra «esplendor». O livro, publicado nos Estados Unidos da América no início do século, pouco depois dos ataques de 11 de setembro, levantava o desconforto do sublime: pode o caos ter «esplendor»? Acabou por ser editado em inglês com o título do capítulo: *Chaos and Splendor & Other Essays* (2002). Como falar desse terrífico sublime de que já falava Longino, Boileau, Burke, Kant, Schiller? Como pode a ordem sair do caos? Não será ele já a intuição e o exorcismo de diferentes ordens?

> É neste plano que a vivência da caoticidade não só é neutralizada como se volve em vivência inversa, a do esplendor mesmo de uma pluralidade de "ordens" – como se fossem outros tantos mundos –, tão legítimas umas como as outras, como se a humanidade saísse radiosa das suas arcaicas cavernas para viver como uma possibilidade indefinida de se "divertir" pelo simples facto de ser capaz de converter a desordem dos seus desejos, o conflito da sua vontade, numa outra espécie de ordem que tem menos a ver com a antiga maneira de fazer história e ser história do que com a possibilidade de a tomar como pretexto para a sua existência cada vez mais virtual.[43]

O Esplendor do Caos vai focando outras tantas formas de «ordem» do mundo contemporâneo, o fim do século XX. Como vai longe, na verdade, a «valorização do indivíduo» tal como foi exaltada a partir do Renascimento! Como parece já desadequada a «exaltação das nações» num mundo tão globalizado! Eduardo Lourenço escreveu *O Esplendor do Caos* no princípio dos anos noventa do século passado, antes de qualquer impacto das redes sociais, da definição do algoritmo, das bolhas de pensamento estanque, de validamento interno. O livro, de 1994, ainda que o autor não tenha observado os efeitos da internet e a democratização de novos suportes culturais – sempre desestabilizadores porque cheios da novidade de novas formas de manipulação perante espectadores ingénuos – vai desdobrando um admirável mundo novo. Fala-nos dos dias já sem noite, da noite já sem breu, da amnésia do não-lugar, do não-tempo, da moral ditada pela eficácia ou pela vitória – *be a winner*… Esse novo individualismo contemporâneo, alheio ao bem e ao mal e sem consciência espácio-temporal, julga-o representado pelos *gangs* de jovens californianos que declaram não querer nada, não visar nada senão existir. Existir em oposição a uma sociedade que "não os deixa existir".

[43] *Ibid,* p. 10.

> Nada disto é novo, mas o que é novo é que este estado de coisas tem uma correlação estreita com a estrutura íntima da ordem (ou desordem) económico-política que é a nossa neste momento. O grau maior ou menor de *existência política* – ou tecnológica, económica, cultural – ou o défice de imagem de um povo só pode ser compensado por um messias, um salvador, que desça por nós ao limbo para nos fazer existir.[44]

O Caos é ainda o Nada? «O nada busca-se a si mesmo, o caos procura um nome para o seu tormento»[45]. Mas pensar o Nada é já vencê-lo, torná-lo Caos. Poderia Eduardo Lourenço escrever sobre este Esplendor do Nada, que claramente o lanceia? Poderia ele repetir James H. Stirling, «The Struggle to Hegel», *O Segredo de Hegel*?

> We are to understand, then, that Hegel, from first to last, is but touching or tapping, into its various successive forms, the primitive or original cell of the Notion — or the triune Reflexion. There is the crystal sphere — tap it — lines of reflexion glance in it by which there are seen two in one or a triple unity, Becoming, in which both Being and Nothing nestle.[46]

Referências bibliográficas

Antunes, M., «Iluminismo», *Enciclopédia VELBC. Ed. Século XXI*, Verbo, Lisboa 2000, vol. 15, cols. 482-492. Antunes

Baptista, M. Manuel (coord.), *Estudos*, Vol. I, Ed. Ver o Verso, Maia 2006.

— (coord.), *Cartografia Imaginária de Eduardo Lourenço. Dos críticos.* Ver o Verso, Maia 2004.

— *Eduardo Lourenço. A paixão de compreender*, Asa, Porto 2003.

Barrento, João, *O Género Intranquilo, Anatomia do Ensaio e do Fragmento*, Assírio e Alvim, Lisboa 2010.

Bessa Luís, Agustina, *Dicionário Imperfeito*, sel. Manuel Vieira da Cruz, Luís Abel Ferreira, Guimarães Editores, Lisboa 2008

Braga, Teófilo, *Contos Tradicionaes do Povo Portuguez*, Livraria Universal de Magalhães e Moniz Editores, Porto 1883.

Cruzeiro, Maria Manuela / Baptista, Maria Manuela, *Tempos de Eduardo Lourenço - Fotobiografia*, Campo das Letras, Porto 2003.

Jakobson, Roman, *Linguística. Poética. Cinema*. Trad. de Haroldo de Campos *et alii*. Ed.Perspectiva, São Paulo 2007.

[44] *Ibid,* pp. 28-29.

[45] E. Lourenço, *Tempo da Música. Música do Tempo*, p. 47.

[46] J. H. Stirling, *Op. Cit.*, p. 212.

Lausberg, Heinrich, *Elementos de Retórica Literária*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1972.

Lourenço, António Apolinário (ed.), *Mensagem*, de Fernando Pessoa, Angelus Novus/ Centro de Literatura Portuguesa, Coimbra 2008.

— *Fernando Pessoa*, Edições 70, Lisboa, 2009.

Lourenço, Eduardo, «Do discurso 'Sobre Deus'»[6, 1968] *O Tempo e o Modo, Antologia*, CNC/ FCG, Lisboa 2003, pp. 109-112.

— *A Morte de Colombo*, Gradiva, Lisboa 2005.

— *A Nau de* Ícaro. *Seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Gradiva, Lisboa 1999.

— *Destroços. O Gibão de Mestre Gil e Outros Ensaios*, Gradiva, Lisboa 2004.

— *Heterodoxias*. Obras Completas I, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2012.

— *O Espelho Imaginário. Pintura, Anti-Pintura, Não-Pintura*, Gradiva, Lisboa 2023.

— *O Esplendor do Caos*, Gradiva, Lisboa 2002.

— *O Labirinto da Saudade*, Gradiva, Lisboa 2020.

— *Ocasionais I*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1984.

— *Tempo da Música. Música do Tempo*, org. Barbara Aniello, Gradiva, Lisboa 2022

Machado, Luís; Agostinho da Silva, *A* última *conversa. Agostinho da Silva*, Editorial Notícias, Lisboa 2002.

Monteiro, Adolfo Casais, *A poesia de Fernando Pessoa*, org. José Blanco, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 1999.

Pessoa, Fernando (pseud. Bernardo Soares), *O Livro do Desassossego*, Recolha e transcrição dos textos de Maria Aliete Galhoz e Teresa Sobral Cunha.Ática, Lisboa 1982

— *Mensagem*, Parceria António Maria Pereira, Lisboa 1934. Disponível *online*: http:// arquivopessoa.net/textos/1274 (acesso em 20/3/2024).

Poma, Paola; Ribeiro, Fernando [Entrevista a Eduardo Lourenço], «Eduardo Lourenço: amigo dos poetas», Revista *Desassossego*, Número Especial: Coletânea de Entrevistas. Vol. 13, n.º 24, Abril 2021.

Ribeiro, Margarida Calafate/ Vecchi, Roberto, *Eduardo Lourenço: uma geopolítica do pensamento*, Ed. Afrontamento, Porto 2023,

Seabra, José Augusto, *Oxímoros*, Granito Editores, Porto 2001.

Sousa, Carlos Mendes de, «Eduardo Lourenço: a cidade, o poema», in *Relâmpago*, n.º 22, 4/ 2008, pp. 93-108. Disponível *online*: https://repositorium.sdum.uminho.pt/ bitstream/1822/78024/1/Eduardo%20Lourenc%CC%A7o.%20A%20cidade%20o%20 poema.pdf (acesso 20/3/2024).

Stirling, James Hutchison, *The Secret of Hegel: Being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter*, 2nd ed., Oliver & Boyd & Simpkin, Marshall & Co., Edinburgh/ London 1895. Disponível online: https://archive.org/details/thesecretofhegel00stiruoft/ (acesso em 24/3/2024).

MIGUEL REAL

O JOVEM EDUARDO LOURENÇO

The Young Eduardo Lourenço

Abstract

When Eduardo Lourenço released his first philosophy book in 1949, *Heterodoxy*, a nine-pointed constellation dominated the Portuguese philosophical and literary universe against which he asserted: the neorealist affirmation; the Marxist philosophy of Bento de Jesus Caraça and Vasco de Magalhães-Vilhena; the concept of Reason by António Sérgio; the affirmation of the Portuguese Philosophy Movement by Álvaro Ribeiro and José Marinho; the still very much alive historical legacy of the *Presence* magazine; the affirmation of surrealism; the further affirmation of the Eagle (III Series) and the question of Teixeira de Pascoaes' theory of saudade; the affirmation of the glorifying policy of Estado Novo policy; the European novelty of Existentialism.

Keywords: The Young Eduardo Lourenço; heterodoxy.

Resumo

Quando Eduardo Lourenço lançou o seu primeiro livro de filosofia em 1949, *Heterodoxia*, dominava o universo filosófico e literário português uma constelação de nove pontas contra a qual se afirma: a afirmação neorrealista; a filosofia marxista de Bento de Jesus Caraça e Vasco de Magalhães-Vilhena; o conceito de Razão de António Sérgio; a afirmação do Movimento da Filosofia Portuguesa de Álvaro Ribeiro e José Marinho;

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a17

o legado histórico ainda muito vivo da revista *presença*; a afirmação do surrrealismo; a ainda afirmação da Águia (III Série) e a questão da teoria da saudade de Teixeira de Pascoaes; a afirmação da política glorificante da política do Estado Novo; a novidade europeia do Existencialismo.
Palavras-chave: Eduardo Lourenço Jovem, Heterodoxia.

Na década de 1940, quando Eduardo Lourenço frequenta a Universidade de Coimbra, estudante do curso de Histórico-Filosóficas, defronta-se com um cerrado complexo de posições culturais e filosóficas, cada uma encastoada em si própria, tornada mais fortaleza ideológica do que ponto de vista filosófico.

O universo cultural e filosófico português desdobrava-se então numa espécie de estrela de nove pontas:

1.

A afirmação neorrealista, inscrita na redação das revistas *Diabo* e *Sol Nascente*, extintas em 1940, prolongada na criação da revista *Vértice* (de que Eduardo Lourenço foi um dos fundadores em 1942) a partir da direção de Joaquim Namorado, em 1945, e na publicação das obras constantes dos "Novos Cancioneiro", na poesia, e "Novos Prosadores" no romance. Após a publicação de *Gaibéus*, de Alves Redol, em 1939, de *Esteiros*, de Soeiro Pereira Gomes, em 1941 e, no campo da poesia, de *Rosa dos Ventos*, de Manuel da Fonseca, em 1940, os anos 40, década auroral e genesíaca para a abertura mental do jovem Eduardo Lourenço em Coimbra, assistem à emergência do clímax estético do neorrealismo com a publicação de um largo leque de obras dos melhores autores desta corrente, Carlos de Oliveira, Fernando Namora, Mário Dionísio, Políbio Gomes dos Santos, João José Cochofel, Álvaro Feijó, Mário Braga, e igualmente os veteranos Alves Redol e Manuel da Fonseca. Nos anos 50, já Eduardo Lourenço leciona na Alemanha e, depois, em França, inicia-se, internamente, o processo crítico do neorrealismo, com *Uma Abelha na Chuva*, de Carlos de Oliveira, publicado em 1953, e, externamente, com *Mudança*, de Vergílio Ferreira. Influenciado pelo existencialismo, Urbano Tavares Rodrigues, companheiro de Eduardo Lourenço em Paris, estilhaça o fervor prosélito rígido marxista do neorrealismo das duas décadas anteriores com *Bastardos do Sol,* de 1959, e *Os Insubmissos*, do ano seguinte. Assim, o neorrealismo para Eduardo Lourenço guardou sempre a auréola mítica de uma literatura jovem e militante, tão mais entusiasmada quanto mais ousava desprezar os processos estéticos em nome da afirmação de uma justiça social universal. Por isso, no livro por que procede ao deve e ao haver da sua relação com o neorrealistas, *Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista*, de 1968, a crismará Eduardo Lourenço de literatura ideológica, expressão de uma filosofia

dogmática e de uma política de resistência social no campo da arte. Espantoso é – em termos de influência mental – perceber como e por que o jovem Eduardo Lourenço, convivendo em Coimbra com os grandes autores do neorrealismo, frequentando os cafés da «Baixa» com eles, porventura lendo avidamente panfletos políticos da oposição clandestina, não só não se deixou contaminar pela dialética marxista e pelo fogaréu estético do neorrealismo como os critica, em termos filosóficos, logo no seu primeiro livro, *Heterodoxia I*, de 1949, apresentando, dois anos depois, uma sólida alternativa à visão estética do materialismo histórico e dialético em «Esfinge ou a poesia», publicado em Árvore. O corte mental do jovem Eduardo Lourenço com o neorrealismo é, igualmente, um corte com Coimbra, já que muito raramente se refere às obras dos críticos literários neorrealistas de Lisboa, Pedro Ramos de Almeida, «Rodrigues Soares» / Pinto Loureiro e Mário Dionísio.

2.

Em 1939, sai a público o primeiro livro de filosofia marxista publicado em Portugal, *Progresso. História de uma Ideia*, de Vasco de Magalhães-Vilhena, colega de Eduardo Lourenço, ambos como assistentes de Joaquim de Carvalho, e, em 1941 e 42, os dois volumes de *Conceitos Fundamentais da Matemática*, de Bento de Jesus Caraça, animados igualmente por um pensamento materialista dialético. Para além do fulgor estético, representado pelo neorrealismo, tudo era novo, em Portugal, no campo do marxismo, um pensamento de justiça social e de libertação dos povos, vinculado à «Frente Popular» francesa, à Guerra Civil de Espanha, de 1936 – 39, e à luta contra o fascismo em Itália e o nazismo na Alemanha. Porém, logo em *Heterodoxia I*, Eduardo Lourenço critica ferozmente qualquer sistema de pensamento que reduza a liberdade de espírito e a liberdade de ação à determinação de uma classe social. Em contraponto ao marxismo, opõe a ética kantiana vista sob a perspetiva de uma «pluralidade infinita de consciências» (Leibniz), radicada numa «dialética da participação» (Louis Lavelle). Escapava assim o estudante Eduardo Lourenço à fortíssima e pregnante influência do racionalismo marxista, que, entre outros textos, em «Ideologia e Dogmatismo», de 1967, inserido em *Heterodoxia II,* criticará vivamente.

3.

A afirmação racionalista neo-cartesiana e neo-kantiana representada por António Sérgio, Câmara Reis e Sílvio Lima (este último seu colega na Universidade de Coimbra), por vezes de tendência socializante (António Sérgio), por vezes de tendência liberal (Joaquim de Carvalho), com forte expressão teórica e social na

revista *Seara Nova*. A opção filosófica pelo estudo de dois autores, Hegel e Leibniz (porventura influenciado por Joaquim de Carvalho, de quem foi assistente na Universidade), neutralizou a influência do neorracionalismo francês de Lachelier e Brunschvicg, de que o pensamento de Sérgio é tributário. Influência de Kant em Eduardo Lourenço, apenas, e de um modo vago, a ética, sobretudo os conceitos de «autonomia da vontade» e «liberdade», bem presentes em *Heterodoxia I*. Eduardo Lourenço colaborou na *Seara Nova*, mas o seu primeiro artigo publicado nesta revista, «Literatura e simplicidade de espírito», de 1958, que mereceu honras de primeira página, é já um libelo existencialista contra o sentido civilizacional da Europa, longe, muito longe do ideário racionalista socialista e social-democrata que a revista de Câmara Reis privilegiava.

4.

A afirmação espiritualista da «Filosofia Portuguesa», inaugurada em 1943 com a publicação do livro de Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, desencadeando uma fortíssima polémica que dividiu a intelectualidade portuguesa. Em 1955, porém, no I Congresso de Filosofia em Portugal, realizado em Braga, é já aberta uma secção de comunicações intitulada, justamente, «Filosofia Portuguesa», acolhendo institucionalmente, ainda que de fora da Universidade, a existência de um genuíno e original pensamento especulativo português. De pensamento cosmopolita, leitor de autores contemporâneos existencialistas, Eduardo Lourenço, desde os seus primeiros textos na *Vértice*, repudia a existência deste tipo de filosofia segundo a ideia diretriz (de Pe. Manuel Antunes, em «Haverá filosofias nacionais?», 1959) «se é nacional, não é filosofia; se é filosofia, não é nacional». Segundo o jovem Eduardo Lourenço, o marxismo tornara a filosofia «científica» e o espiritualismo aristotélico cristão de Álvaro Ribeiro tornara-a «nacional». Ambos os modos de pensamento constituíam, para o estudante e assistente universitário Eduardo Lourenço, duas faces de um mesmo dogmatismo (a «ortodoxia»), cuja intenção maior residia no esvaziamento da «inquietação universal» filosófica que apontava a Liberdade como fundamento da Verdade e esta como horizonte da Liberdade (posição ética de inspiração kantiana).

5.

A afirmação do legado histórico da revista *presença*, encerrada em 1940, mas ainda fortemente influente, de José Régio, João Gaspar Simões e Adolfo Casais Monteiro, que teorizava, na crítica literária, que cada texto estético deveria ser fundamentado por uma diferencialidade gramatical, ideológica, filosófica e cultural da língua e do

pensar comuns, expressão psicológica da diferencialidade do autor. Não o bizarro pelo bizarro, o estranho pelo estranho, como uma espécie de experimentalismo literário, mas o que é bizarro e estranho porque, ainda que o tema tratado seja corrente, a abordagem literária e o estilo, expressões da individualidade do autor, se constituem como absolutamente originais. Cadeia de diferenças, a história da literatura torna-se, assim, uma cadeia de individualidades singulares, de genialidades autorais que, vinculados à vida, ou o que José Régio designa por «expressão vital», representam, cada uma, picos estéticos que evidenciam a própria evolução histórica da língua. Cada obra literária é, assim, para José Régio, expressão de uma intenção profunda, original e autêntica da personalidade do autor. Conhecer a língua é conhecê-la como expressão vital e comum do todo da sociedade, mas conhecer a obra literária é evidenciar a diferencialidade singular do texto face à língua comum, ou seja, a sua expressão estética. João Gaspar Simões e Adolfo Casais Monteiro, profundamente antirracionalistas, consideram existir um «mistério» no fundo do trabalho estético sobre a língua. Reside justamente neste «mistério» a origem da obra literária, não havendo assim uma metodologia segura transmissora do seu conhecimento. Em última análise, apenas o poeta compreende o poeta, o artista o artista. A crítica literária está condenada a ser a montra do esqueleto de uma obra de arte. O crítico, caso não possua vocação artística, e, portanto, não saiba espontaneamente ressuscitar o *quid* estético presente no texto, torna-se um mero jornalista que não atinge o coração do leitor, apenas atinge a sua razão, suprema perversão da pedagogia que, em vez de atrair, força a memorizar para compreender. A crítica da poesia feita por quem a não sente apenas realça esquemas formais que, por natureza, asfixiam o «élan vital» criador da arte. Suprema forma de arte, a poesia é incomunicável caso o leitor não tenha experimentado sensações, sentimentos, emoções semelhantes às descritas no poema. O romance, diferentemente, pode ser transmitido, não o seu sangue (o estilo do autor), não os seus nervos (as situações emotivas que narra), mas o seu esqueleto, a estrutura da ação, a intriga, a descrição da personalidade das personagens. Depois de uma inclinação para os textos dos autores neorrealistas, seus colegas em Coimbra, como crítico literário da *Vértice*, Eduardo Lourenço publica, quatro textos cujo conteúdo o afasta decididamente da estética presencista: em 1951, o citado «Esfinge ou a poesia"; em 1955, «*Orpheu* ou a poesia como realidade»; neste mesmo ano, *O Desespero Humanista de Miguel Torga e o das Novas Gerações*; em 1957, «O irrealismo poético ou a poesia como mito», onde, pela sua metodologia nova, evidencia, por um lado, um corte radical com a tradição do estatuto da obra como reflexo da biografia, das sensações, dos sentimentos, dos pensamentos e das peripécias da vida do autor, de que Régio é direto sucessor com o *distinguo* de considerar o autor como genial, e, logo, possuir uma biografia exótica ou «diferente». Do mesmo modo, devido à influência europeia existencialista em Eduardo Lourenço, que atinge o pico justamente entre 1952 e 1956, este considera a poesia da *presença* (José Régio) e de Miguel Torga (dissidente da *presença* desde 1930) como renovação e atualização,

em época de profundo drama histórico (duas Guerras Mundiais) da expressão lírica e angustiada («desesperada») da consciência poética tradicional e permanente na história da poesia portuguesa. Em 1960, num artigo de duvidoso e politizado título, «*Presença* ou a contrarrevolução do modernismo português» (inicialmente sem ponto de interrogação, depois com este após crítica de Adolfo Casais Monteiro), Eduardo Lourenço estatui esta revista como profundamente marcada pelo veio lírico e melancólico poético português, mais próximo de António Nobre, Guerra Junqueiro e Teixeira de Pascoaes do que de *Orpheu*, de Fernando Pessoa e Mário de Sá-Carneiro, de cuja poesia Régio se autoconsiderava difusor e continuador.

6.

A afirmação surrealista, provinda de Lisboa, através da obra poética de Cruzeiro Seixas, António Maria Lisboa e, sobretudo, de Mário Cesariny de Vasconcelos, que Eduardo Lourenço, sem nunca lhe ter dedicado um artigo analítico (como o fez a Eugénio de Andrade, a Sophia de Mello Breyner Andresen ou a António Ramos Rosa), considerava a verdadeira sucessora da «aventura ontológica» da ilimitadíssima liberdade poética de *Orpheu*.

7.

A afirmação do novo espiritualismo filosófico desde 1911, com a fundação por Teixeira de Pascoaes da «Renascença Portuguesa» e a publicação da II série da revista *A Águia*, erigindo a «saudade» como o coração de Portugal e o sentimento permanente e unitivo da cultura portuguesa, diferenciador da dos restantes povos europeus. Teixeira de Pascoaes surge, assim, aos olhos do estudante Eduardo Lourenço, tanto como o grande poeta de *Marânus* (elemento positivo) quanto como o propugnador de um nacionalismo português encastelado no interior de si próprio (elemento negativo), espécie de prolongamento social diferido do casticismo neogarrettiano, que Eduardo Lourenço recusará, considerando-o, posteriormente, como expressão do «labirinto» (a saudade) enviezador e sem saída da cultura portuguesa e da história de Portugal ao longo de cerca de três séculos (XVII a XX).

8.

A afirmação política glorificante e esfuziante do nacionalismo do Estado Novo (Exposição do Mundo Português, em 1940), transformando o espiritualismo legítimo e vivo de Teixeira de Pascoais e Álvaro Ribeiro em Providencialismo, isto é, segundo

Eduardo Lourenço, no «irrealismo prodigioso» por que Portugal, país politicamente frágil e culturalmente pobre desde o século XVII, substitui a consciência real da sua fragilidade internacional e menoridade política, pela consciência heróica passada de povo pioneiro dos Descobrimentos. A esta exaltação e glorificação do passado, cuja leitura perversa foi realizada em perfeição pelo Estado Novo em *Mensagem*, de Fernando Pessoa, cortina ilusória de um presente de miséria económica, Eduardo Lourenço propõe, em 1949, no primeiro capítulo de *Heterodoxia I*, um «Diálogo com a Europa».

9.

Finalmente, a afirmação existencialista, corrente de pensamento europeu mais importante entre as décadas de 1930 e 50, a cuja influência Eduardo Lourenço não fica imune, principalmente a partir das obras de S. Kierkegaard e de A. Camus, mas também não adere. Como filosofia, Eduardo Lourenço tematiza o existencialismo em dois longos artigos para a *Revista Filosófica,* de Joaquim de Carvalho (nºs 10 e 12, de Maio e Dezembro de 1954), intitulados «A situação do existencialismo», pelo conteúdo dos quais se constata a sua "visão sociológica" do existencialismo como um pensamento do "fim" ou do esgotamento da civilização ocidental desde a profunda rutura ontológica assinalada pela obra de Nietzsche, da obra poética do «modernismo» francês (Baudelaire, Verlaine, Rimbaud…) e da obra estética em geral desde a emergência dos pintores impressionistas. Porém, juntamente com a interpretação ontológica da poesia de *Orpheu*, Lourenço analisa não o existencialismo como doutrina (J.-P. Sartre, Martin Heidegger, Gabriel Marcel), mas a atmosfera mental existencialista, ateia, individualista, crítica de posições essencialistas ou substancialistas em filosofia, valorizadora tanto ou mais do universo sensível e sentimental (os «existenciais» de Heidegger; a «emoção» de Sartre) do que do racional, irrompe muito cedo no pensamento do jovem Eduardo Lourenço, tanto no texto «Nada - um invulgar romance espanhol ou a metafísica que um romance suporta», (*Seara Nova*, nº 1089, 1948), quanto no texto «Literatura e simplicidade de espírito», (*Seara Nova,* nº 1078, 1948), quanto, ainda, em «Ideia de uma historiografia existencial do pensamento português» (*Unicórnio*, ed. José-Augusto França, 1951), em cujo título utiliza um sucedâneo da palavra «existencialismo».

Este era, em síntese brevíssima, o universo cultural que acolheu o caloiro Eduardo Lourenço quando subiu pela primeira vez a escadaria da Universidade. A longa maturação do processo de crítica aos nove raios do complexo cultural português de meados do século XX iniciou-se em 1949, com a publicação do seu primeiro livro, e só terminou em 1978, ano de publicação do seu livro maior, *Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. A esse desconforto intelectual que sentira face aos sistemas estéticos, ideológicos e filosóficos que se lhe ofereciam, designou-o,

aos 26 anos, por «heterodoxia», mais visando exprimir a inquietação de quem não se sente bem em casa alheia do que construir uma nova e real casa alternativa. Duas certezas tinha o jovem Eduardo Lourenço, de que Portugal vivia culturalmente em estado comatoso («Europa ou o diálogo que nos falta»), e de que a causa deste estado de decadência agónica, sublimado numa ilusória política imperial grandiloquente, residia na identificação ontológica entre «Verdade» e «Absoluto» (Deus, a Razão, a História, a Classe Social), isto é, na permanência transversal à sociedade portuguesa (Estado e Oposição) da «ortodoxia», justamente definida por atitude ética dogmática e rígida, crente num total conhecimento do Homem, da História e, sublime histeria, maravilha do desassombro português, de Deus. Eduardo Lourenço, jovem, definiu-se como «heterodoxo» porque se sabia justamente dominado pela inquietação da verdade, não pela sua posse, e, buscando-a, sentia um Nada sem face nem voz, emergido entre os livros de todos os filósofos, que angustiosamente lhe garantia ser a Verdade irmã-siamesa da Liberdade. Ser heterodoxo aos 26 anos não é ter para oferta um sistema filosófico constituído. É, ao contrário, não ter outro horizonte que o do deserto, outro céu que o negro do terror da ausência de toda a certeza e outro chão que a insegurança intelectual para, na ação, tomar uma posição firme e determinada. Ser heterodoxo como o era o jovem Eduardo Lourenço significava mais a afirmação da coragem de recusar e contestar as duas ortodoxias omnipotentemente dominantes (o catolicismo dogmático de Gonçalves Cerejeira e o comunismo dogmático de Álvaro Cunhal) do que prestar um conteúdo argumentativo concreto à sua posição. Em 1960, onze anos depois, o já não jovem Eduardo Lourenço, no «Segundo prólogo sobre o espírito da heterodoxia» (só publicado em 1987), confessa o fracasso da heterodoxia, não rara confundida com o racionalismo iluminista e auto-suficiente de António Sérgio. Com efeito, a ortodoxia impregnara de tal modo "organicamente" o tecido mental português que ser ortodoxo (assumir posições sólidas, absolutamente verdadeiras e totalmente incontestáveis) era ser português. Mas Eduardo Lourenço não desistiu. Em cerca de trinta artigos e três ou quatro livros foi apresentando uma alternativa à visão portuguesa da Verdade – figurou e praticou uma nova crítica literária (de que só sentia companheiro na aventura o longínquo Jorge Sena, a residir em São Paulo ou em Santa Bárbara, e, mais perto, em Lisboa, Vergílio Ferreira, outro «heterodoxo»), contestando a crítica literária impressionista, presencista, neorrealista e estilística (de Dámaso Alonso, praticada em Portugal por Jacinto do Prado Coelho); contestou as interpretações biografistas, psicológicas, sociológicas e estilísticas de Pessoa, os seus mais importantes artigos eram publicados em revistas minoritárias (Árvore, Cadernos do Meio-Dia, os *Córnio* de José-Augusto França, *Europa*, de Urbano Tavares Rodrigues), poucos na *Colóquio-Letras*; as suas críticas tornaram-no o arauto de uma nova geração de poetas (Eugénio de Andrade, Sophia, Raul de Carvalho, António Ramos Rosa, Egito Gonçalves…) e de uma nova geração de romancistas (Almeida Faria, Artur Portela, Filho, José Cardoso Pires, Maria Velho da Costa…); contestou a dialética hegeliana e marxista

e desenhou uma nova filosofia, inspirada em Nietzsche (o conceito de "decadência" da Europa), em Leibniz (as "inumeráveis consciências"), no existencialismo (o «Nada» ou a «Ausência de Ser») e no individualismo concreto, sofrido e sofrente, feito de tremor e terror, de Kierkegaard; contestou o totalitarismo, afirmando-se pela existência de uma "democracia adulta" em Portugal; libertou-se da inspiração sergiana da juventude presente em «Europa e o diálogo que nos falta» e propôs, desde 1958, em «Exército ou a cortina da ordem», uma nova definição do ser português, o "irrealismo prodigioso", a capacidade de nos ausentarmos face a problemas reais e de nos deliciarmos nas nuvens do imaginário, tendo como permanente padrão de comparação a gesta heroica dos Descobrimentos, nossa pátria de sonho. Em 1978, vinte e nove anos depois, esgotado de pensamento solitário, Eduardo Lourenço deu à luz *Labirinto da Saudade* e Portugal, que até então o ignorara, com exceção de um pequeno número de intelectuais, reconheceu-o como o pensador da «Portugalidade», da «identidade nacional», o novo «filósofo» português. A heterodoxia cumprira-se, era aceite, recusada, debatida, criticada, pertencente ao domínio geral. Com a perda do Império, a solidificação da democracia e, sobretudo, com a adesão e entrada de Portugal na Comunidade Europeia (1980, 1986), o relativismo cético e a atitude crítica, dubitativa, fonte da investigação e da insatisfação, generalizaram-se, matando as ortodoxias por ausência de motivação, e, desde 1976, impera em Portugal, generalizada, a visão eduardina ou laurentina[1] da permanente mas incompleta complementaridade entre Verdade e Liberdade – a sua tese de 1949: a Liberdade como fundamento da Verdade e esta como horizonte da Liberdade.

O triunfo da heterodoxia acompanhou a sua morte. As ortodoxias dogmáticas tinham desaparecido e cada português lúcido era, agora, sem o saber, um heterodoxo. Seguindo o movimento geral social, o português tornara-se sem esforço heterodoxo, digamos que se tornara um heterodoxo inocente, sem culpa nem remorso do tempo angustiosamente sofrido pelo "pai" da sua heterodoxia, aquele que vira na liberdade a constitutividade intrínseca de cada homem e, recusando as «hossanas» católicos e os «amanhãs que cantam» comunistas se exilara voluntariamente em 1954, buscando pátrias livres e pensamentos livres. O lema político erguido por Mário Soares em 1975, na Alameda da Fonte Luminosa, em Lisboa, «A Europa Connosco», constituiu a expressão social concreta do triunfo da heterodoxia. Em 1978, com a publicação de *Labirinto da Saudade*, realiza-se teoricamente. Triunfo da heterodoxia em 1978, morte da heterodoxia em 1978. Morte por dissolução no corpo da sociedade. A heterodoxia tornou-se o ar respirado pela nova geração de portugueses europeus. E, como o ar, tornara-se invisível.

[1] Habitualmente, designamos o pensamento de Eduardo Lourenço por "eduardino", Maria Manuel Baptista por "lourenceano" e Carlos Leone por "laurentino". Não raro, aproximamo-nos de Carlos Leone, mas não de "lourenceano", muito menos de "lourencista", como ouvimos referir num colóquio na Guarda. Como o cânone de interpretação do seu pensamento se encontra em processo de feitura, devemos esperar uma boa dezena de anos para se saber qual o designativo que imperará.

Porém, vendo na Europa o eldorado bem-aventurado da Terra sem Mal, tornámo-nos europeus com a mesma inocência angélica, isto é, ingénua e dogmática, com que no passado fôramos imperiais e colonialistas, como a ortodoxia católica imaginara ser Portugal o Paraíso terrestre sob o Estado Novo e como a ortodoxia comunista imaginara ser a União Soviética o «Sol da Terra». Neste sentido, tornámo-nos heterodoxos porque a democracia e a liberdade a isso nos impunham, mas, dentro da heterodoxia, logo buscávamos uma Terra Prometida, mãe consoladora e remédio de todos os males. Povo «irrealista», tornávamos acéfala e acriticamente a heterodoxia na mais violenta ortodoxia, motor pensante da maioria dos políticos portugueses desde os anos 90. Era então preciso ressuscitar a heterodoxia, a genuína, não a de massas. E Eduardo Lourenço, desde os princípios da década de 1980, ressuscita-a, repensando a Europa, de que dois livros seus dão plena expressão – *Nós e a Europa ou as Duas Razões* (1988) e *A Europa Desencantada. Para uma Mitologia Europeia* (1994). Nestes dois livros, absolutamente marcantes do pensamento europeu dos finais do século XX, Eduardo Lourenço, recusando o apelo do ilusório cântico embalador das sereias, que canta a benignidade paradisíaca da Europa, evidencia que este continente se encontra hoje tão decadente quanto Portugal o fora desde o século XVII, e que Europa, desde a Guerra do Golfo (1991), saiu para «fora da História», em nada internacionalmente contando senão para dar apoio à potência unipolar Americana, esta sim, fautora triunfante da História. A morte do Portugal imperial coincide com a morte da Europa, caminhando ambos para o «grande sono» dos povos desprezados pela História, como o chinês e o grego, adormecidos ao longo de dois mil anos depois de terem atingido um clímax civilizacional inaudito.

Após a Queda do Muro de Berlim, em 1989, a implosão da União Soviética em 1991 e a exuberância cultural, política e militar dos Estados Unidos da América – única superpotência mundial -, Eduardo Lourenço debruça-se sobre o que inicialmente designou por "planetarização", depois «mundialização» americana e atualmente designa, como todos nós, por «globalização» – é um novo pensamento seu aplicado ao estilo de vida e à cultura americana fundada no prazer e no divertimento, que designa pela cultura da «Disneylândia». A heterodoxia entra assim, a partir de 1998, com a publicação de *Esplendor do Caos*, cujo artigo homónimo deveria ser de leitura obrigatória em todos os cursos superiores do país, mesmo os de veterinária, mas sobretudo as de sociologia, cujos professores se tornam obtusos governantes, numa terceira e última fase.

RUI LOPO[1]

APROXIMAÇÃO AO QUASE CONCEITO DE *HETERODOXIA*

Heterodoxy: An Almost Concept

Abstract

This study seeks to summarize Eduardo Lourenço's conceptualization of *Heterodoxy* at various moments: first as any alternative to orthodoxies, then as a spirit or attitude of evasion, then as a supplementation and a process of detecting totalizing or crystallizing elements in philosophical, cultural and ideological thought. Accordingly, dialectics is assumed as a display of contradictions without solubility, pointing to a tragic attitude. For Lourenço, the *essay*, following Montaigne, is the literary form best suited to deal with the plurality of reality and culture, irreducible to any form of totality or unification. I suggest the need to include Lourenço's *heterodoxy* in the history of Portuguese perspectives about the *essay* as an historical and literary *genre.* Further exploration would be necessary to place this notion in the history of criticism as an extension of the literary text or as a form of applying philosophical hermeneutics.

Keywords: Heterodoxy, Orthodoxy, Essay and *Essayism*, Literary Critics, Hermeneutics

[1] Bolseiro do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a18

Resumo
Este estudo procura resumir a proposta de Eduardo Lourenço de conceptualização da *Heterodoxia* em vários momentos, primeiro como alternativa às ortodoxias, depois como espírito ou atitude de fuga, suplementação ou detecção de elementos totalizantes ou cristalizantes no pensamento filosófico, cultural e ideológico. Neste sentido a operação dialéctica é assumida como jogo de contradições sem solubilidade, apontando a uma atitude trágica. O *ensaio*, desde Montaigne, seria a forma literária mais apta a dar conta da pluralidade do real e da cultura, irredutível a qualquer totalidade ou unificação. Procura-se ainda inserir o autor na história dos posicionamentos portugueses quanto ao ensaio, deixando em aberto a inscrição do autor na história das noções de crítica como continuadora do texto literária e/ou partícipe da hermenêutica filosófica.
Palavras chave: Heterodoxia, Ortodoxia, Ensaio e Ensaísmo, Crítica, Hermenêutica

Dedicado ao Miguel Real

A heterodoxia não é o contrário de ortodoxia, nem de niilismo, mas o movimento constante de os pensar a ambos.

I

Eduardo Lourenço em seus textos de 1949 situa *Heterodoxia* como o ponto de recuo a partir do qual se procede à recusa das ortodoxias e suas limitações. Também a estatui como movimento: exercício, estratégia ou arte da fuga a quaisquer modos de pensar que possam ser limitadores do pensamento futuro, no sentido de um cerceamento das suas virtualidades e aberturas possibilitantes: variantes, transposições, inversões, traduções, deslocações de sentido e de perspectiva. Se a ortodoxia é dada, – logicamente positiva (e/ou só posicionalmente lógica), efectiva, fáctica, consistente, autojustificada e assim enformante, – num sentido logicamente negativo, a heterodoxia parece desprovida destas qualidades, e indefinida nas suas asserções, autolimitando-se – neste primeiro momento do pensar – a recusar ou afastar-se de corpos doutrinários mais ou menos sistemáticos e impositivos que surjam como dogmas. A sua aceitação inibiria o processo e o exercício reflexivo que, em sua autoconsciência, procure evitar pressupostos tidos por necessários e autoevidentes enquanto pontos de partida. Quaisquer premissas em geral deverão ser esclarecidas como conclusões de respostas ainda informuladas. Joga-se nisto algo

de essencial quanto ao método hermenêutico aqui ainda implícito[2]. Neste sentido, *Heterodoxia* aponta para um limite do pensamento, ou para um pensamento que está em busca dos seus limites, estatuindo-se mais como um *espírito* reflexivo do que como colocação tética ou posicionamento teórico dado e historicamente circunscrito. Daí que o apresentemos como um conceito deliberadamente incompleto, porque aberto, quase um conceito, porque menos e mais do que *isso*.

Podemos, sem nos afastarmos da verdade histórica, desencriptar na *Heterodoxia* de 1949 um tentame de elaboração duma via alternativa aos modos como o catolicismo (principalmente encarado sob o modo como filosoficamente se oferecia enquanto *neotomismo*) e o marxismo eram então apresentados como figuras sistemáticas e totalizantes de interpretar a realidade[3]. Esta recusa, evitação e fuga implica recusar várias premissas destes sistemas (ou de um certo seu entendimento dogmático, dito *ortodoxo*) para tal recorrendo a fontes tão diversas como as fortíssimas injunções cépticas e relativizadoras do ensaísmo radicado em Montaigne; as suspeições perspectivistas de base nietzschiana e a fundamental teoria do *eterno retorno*; o contributo da dialéctica hegeliana (sobretudo em sua abertura à tensionalidade e à historicidade contraditória dos fenómenos); o influxo existencialista em sua apologia do valor da singularidade e autenticidade do indivíduo sobre os sistemas que lhe amputariam a irredutibilidade (inserindo-o numa qualquer totalidade amorfa); a fenomenologia (de base husserliana) que prosseguindo e radicalizando a revolução copernicana de Kant procurou gnosiologicamente recuar às bases do pensar até nelas desvendar um espaço vazio de pensados, denunciando as premissas muitas vezes inconscientes das doutrinas como respostas a perguntas que não foram formuladas ou que ficaram silenciadas. Decifrar as próprias premissas dos sistemas como respostas a perguntas coloca-as no seu devido lugar de momentos já tardios de construção do pensar e não como inevitáveis pressupostos lógicos ou pontos de partida necessários. Neste sentido poderíamos, assumindo um brutal esquematismo, apresentar o espírito de *heterodoxia* lourenciano como o conjunto das seguintes propostas:

> A parte é irredutível ao todo; a Vida é irredutível ao Ser, a existência é irredutível aos sistemas (religiosos ou ideológicos); o indivíduo é irredutível a qualquer ideia de totalidade; a pluralidade é sempre mais verdadeira, ainda que contraditória, relativizadora, parcial, do que qualquer unidade sempre limitativa.

[2] Abstemo-nos para já de procurar apresentar a dimensão de *método* que a *heterodoxia* de Lourenço parece incluir e propor, para o que se exigiria um diálogo historiográfico-filosófico com a tradição crítica e hermenêutica que noutro lugar procuramos desenvolver.

[3] Reflectiu José Marinho sobre as *Escolásticas* que mutuamente se ignoram e alimentam. Referia-se, de forma algo equiparativa, aos entendimentos dogmáticos do catolicismo e do marxismo, que apareciam como hegemónicos e quase monopolizadores da vida intelectual pública dos anos 40 e 50 do século XX no nosso país. O diálogo, ou coincidência ideativa, entre estes dois pensadores (a propósito das suas noções de tempo, por exemplo) não foi ainda convenientemente detectado e apresentado.

A heterodoxia recusa a *tenta*ção *de unidade* que sempre afecta o pensamento, assumindo a *consci*ência *da pluralidade* tensional e contraditória dos problemas culturais e filosóficos. Por outro lado, pode ver-se a heterodoxia como lugar de uma síntese não fechada nem definitiva, como uma instância de combinação de possibilidades sem viso de totalização e enclausuramento. Em vez de entender esta *síntese* ao modo ecléctico, haveria antes que assumi-la como um lugar de liberdade que implicaria a ousadia de a suportar em todas as suas consequências teóricas e sócio-existenciais. Enquanto atitude teórica, deve ser-lhe reconhecida a *boa-fé* e a *sinceridade* de um exercício que a si próprio se assume como um auto-questionamento público. Não lhe pode ser colocada a exigência de se apresentar como um receituário que não reivindica, não possui e não parece almejar. Neste sentido, a um nível culturalmente propedêutico, oferecer um simples suplemento ou complemento de alma a uma mera opinião conjunturalmente dominante – um dogma, uma certeza, um consenso –, ou a uma oposição dilemática em presença, por mais modesto que tal nos pareça, *já é heterodoxia* em exercício e frutificação. A referência à imagem da serpente que devora a própria cauda, Migdar, serve para esquematizar a ideia de que ortodoxia significaria assumir a verdade única da voracidade, niilismo seria assumir a inelutabilidade de ser devorado. Heterodoxia seria uma operação mental de segundo grau: não a conciliação destas posições, mas a consideração da necessidade de às duas pensar em simultâneo. Lourenço não chega aqui a colocar o niilismo como uma outra ortodoxia possível, preferindo encará-la como uma anti-ortodoxia que poderia ser, de algum modo, superada pela heterodoxia. Mas essa superação de modo algum o anula. Este *eterno retorno* parece apontar aqui para a constatação trágica da insolubilidade dialéctica, como José Gil e Fernando Catroga sublinharam.[4]

II

O espírito de heterodoxia parece preferir circular entre aporias, assumindo tensões e expondo contradições, apontando a pluralidade do mundo dos valores e das verdades, em vez de optar por algum dos pólos das ortodoxias ou almejar sínteses impossíveis. Assim, poderá constatar-se que, num primeiro momento biográfico de conceptualização da heterodoxia, esta tem como pano de fundo a disputa do catolicismo e do marxismo pela hegemonia cultural (assim como pela mente do jovem pensador) e pelo reconhecimento da sua enorme (in)capacidade de dar respostas a quaisquer questões formuláveis. A problematização do catolicismo (enquanto base estruturante do pensar) dá lugar a um estado de caoticidade marcado

[4] Talvez fosse oportuno estabelecer aqui um diálogo não só com Nietzsche mas porventura com Raul Proença e seu peculiar tratamento do *eterno retorno* principalmente através dos ensaios críticos que Santana Dionísio lhe dedica em 1946 e 1949.

pela perplexidade e por uma busca de saídas filosóficas fundamentadas. Num segundo momento, há que reconhecer que são outras as questões que se procuram e que o espírito de heterodoxia se radicaliza como modo de evitar não especificamente aquela oposição ideológico-cultural mas quaisquer aporéticas díades e irresolúveis dilemáticas para que a história das ideias nos convoca desde a antiguidade e *sempre-já*. Isto é, a heterodoxia também pode ser vista como uma insituação temporal, um sair para fora da conjuntura actual em que se está inscrito (que pode ser sempre por diversos modos interpretada como bloqueada e bloqueante), rumo a uma acronia[5]. Por outro lado, recordemos como em textos de maior fulgor teórico, e não só, mas especialmente, a propósito da Poesia, vemos este aspecto (que aqui estamos apenas a apontar) ressurgir como negação da noção de *actualidade* e subsunção da busca dos sentidos da existência e da história numa interrogação metafísica sobre o tempo. A isto não será indiferente a crítica do historicismo, embora em certos momentos se identifique abusivamente o hegelianismo-marxismo em geral como uma forma de historicismo, obliterando a diversidade das suas declinações e formulações interpretativas.

Neste ponto talvez se possa melhor compreender que a forma literária mais apta a expressar a heterodoxia, depois do que ficou dito, coincida com o *ensaio*, enquanto construção fragmentária e inacabada associado à pluralidade estilística e liberdade discursiva. Assim, o pedido de boa-fé ao leitor, que coincide com a afirmação de que o seu pensar heterodoxo ensaisticamente expresso promana dessa mesma atitude ético-gnosiológica, não pode deixar de ecoar o breve proémio de Montaigne à sua grande Obra. A boa-fé de que Montaigne se reclama e que para si também reivindica distancia-se tanto das clássicas *captatio benevolentiae* de tipo moral como da cartesiana afirmação racional da universalidade do bom senso, que hoje nos (a)parece, afinal, bem irónica.

Num primeiro momento, Lourenço afirmara que aquele que é ortodoxo não poderia ser livre, ideia que mais tarde viria a renegar apercebendo-se que tal faria da sua heterodoxia uma ortodoxia potencial. Afinal, aquele que livre e conscientemente assume um pensar que outros vêem como ortodoxo pode, por um lado, estar a dilatar os limites dessa ortodoxia, abrindo-a a novas possibilidades, antes impensadas. Por outro lado, é concebível que a máxima possibilidade de fruição da liberdade seja a da sua renúncia.

A autoconsciência pensante que aqui se exerce leva necessariamente a questionar as fontes, os limites e as instâncias de si própria. Se não se descobriu nenhuma verdade nem se quer por isso ilegitimamente inferir que só a ausência de verdade pode ser afirmada como verdadeira, há que situar o lugar da razão neste processo: o *amor da*

[5] Este ponto poderia ser desenvolvido exemplificando com o recuo de Lourenço às gerações de *Orpheu* e *Presença*, saindo da sua *actualidade* e procurando retomar o fio de um processo cultural português que se estaria a desenvolver e que teria sido interrompido.

verdade pode ser até fiel a uma Razão entendida como sua medida, assumindo-a mesmo como direcção do seu agir, mas não como uma realidade que se possuísse ou pudesse abarcar. Neste sentido, recusa-se aqui substancializar a razão, mas aceita-se que ela possa atuar como critério. Este critério parece actuar ao modo daquela sinceridade que se reivindica para aquele que a si mesmo se critica no acto de criticar o pensamento em geral. Neste sentido, em momento imprevisto do processo de pensar o espírito de heterodoxia, olhando para a verdade, renomeia-se (ou re-assume-se) o incognoscível e o inexistente como o Ausente. Parece que à recusa de se magnificar a razão sucede a maiusculação de uma negação que se assume como assombrante e que não se quer reificar, para não redundar em novo absurdo lógico, e, todavia, não se consegue enjeitar a presença dessa ausência, sequer como limite, bloqueio ou cerco. Mais do que explicitadamente lógica, ela é pressentida como metafisica. Se num primeiro momento a heterodoxia servia para denunciar e superar ortodoxias, agora parece servir para expor um vazio.

Explicitando um pouco o que tão esquematicamente apontámos, não é como enquadramento cultural[6] ou biográfico que importa referir o interesse de Lourenço por Kierkegaard e algum existencialismo (e mesmo pelo personalismo cristão), mas por o espírito de heterodoxia lançar um olhar de profunda suspeita sobre todos os sistemas totalizantes que de alguma forma sacrificam o indivíduo ou, pelo menos, o vêem como obstáculo, impedimento ou filtro no acesso à verdade, tida como necessariamente impessoal. Isto é, mesmo que se aceitasse a antiga noção de verdade como totalidade (na nossa época retomada por Hegel), esta teria de comportar ou incluir a inscrição individuada dos humanos. Hegel interessa a Lourenço na medida em que desenvolveu a compreensão da relatividade histórico-cultural das noções e dos fenómenos culturais, sempre dependentes de causas e condições, na

[6] A *originalidade* atribuída a Lourenço, ainda que inequívoca, na relatividade a que os estudos culturais nos obrigam, afere-se pela maior ou menor ênfase que se atribua às rupturas ou continuidades históricas. Só como anotação apontamos como o autor de *Heterodoxia* é tributário da posição filosófica e cultural singular de Joaquim de Carvalho, divulgador da fenomenologia entre nós e de uma interpretação de Husserl; está a dialogar tacitamente com o autor de *Ensaio sobre a Essência do ensaio*, Sílvio Lima; partilha de uma nova historiografia cultural (que nessa novidade se distancia das modalizações positivistas), como a praticada por Hernâni Cidade e Jacinto Prado Coelho; dialoga com Cruz Malpique e muito especialmente com Fidelino de Figueiredo, o que ainda não terá sido devidamente sublinhado, enquanto absorve o espírito ensaístico de Sérgio (de quem muito mais tarde se afastará em termos que importaria situar e que à luz dos textos dos anos 40 nos parecem contraditórios); de Hegel que, via Croce, lhe chegara por Vitorino Nemésio. A leitura de Fernando Pessoa que tanta importância terá para o autor de *Fernando, Rei da nossa Baviera*, muito deve a Adolfo Casais Monteiro e sua teoria da crítica como continuação da literatura; sua valorização do criador dos heterónimos como primeiro descobridor do Nada na literatura portuguesa, o autor autêntico e expressor da autenticidade ao ponto de se estatuir como o grande assíncrono do século, o autor que podia ter conviventes, mas não tinha contemporâneos, não por ser antecipador mas um construtor do futuro. A sua solidão seria assim metafísica neste sentido. Adjectivá-lo como precursor opera deliberado anacronismo porque aquilo que ele pioneirou ou de que foi precursor só pôde ser constatado *a posteriori* pelo simples facto de que não existia. Foi neste sentido que Casais afirmou que Pessoa ainda não tinha leitores porque só depois de o lermos é que nos tornamos seus leitores possíveis. É preciso tê-lo lido para vir a ser capaz de o ler.

sua parcelaridade inscrita em situações conflituais, a partir do coração dinâmico do movimento dialéctico, a contradição. Não pode, todavia, aceitar a identificação do ser com a totalidade e a definição deste todo como conceito de si próprio. A proposta de heterodoxia parece hipostasiar essa contradição ao ponto de rejeitar a possibilidade de que ela seja superada, superadora ou superável. A contradição parece então transformar-se numa experiência avassaladora e aporética. O pensador afasta-se da dialéctica rumo à assunção de um pensamento trágico.

III

De referir ainda o "Segundo Prólogo sobre o Espírito de Heterodoxia" (não na versão publicada em 1967 mas na versão datada de 1960 e só editada em 1987) onde o autor erige as suas hesitações em atitude filosófica e concede a pregnância de autenticidade e vitalidade em pensadores que antes julgara servos de um espírito ortodoxo, como alguns ditos *espirituais* que entretanto conhecera[7]. Neste sentido, poderá o espírito de Heterodoxia ser aproximado das formas de filosofia não sistemática e mesmo i- ou a-lógica, poética ou sapiencial? A poesia seria então não um modo de dizer algo que de outro modo pôde ser pensado mas como única linguagem possível. A língua domina-nos de modos que não compreendemos ou sequer consciencializamos. Daí a necessidade de proceder à desmontagem da miticidade presente nas afirmações culturais em geral. E como se definirá esse conceito de *mito* que permanentemente ressurge, senão como avatar do que antes se dizia ortodoxia? E a mitanálise a praticar não implica reduzir a mito ou encarar só como mito aquilo que como muito mais do que *isso* actua? E como interpretar a dimensão aforística deste ensaísmo? Estará ele assim procurando a sentença justa (ajustada ou ajustante?) na poesia que estuda? E o diálogo com o romancista, *filósofo do homem contemporâneo*, no dizer de Casais, não se apresenta como modo por excelência de continuar a expressar um *espírito* de permanente renovação do inconcluível?

[7] A grande inflexão do *segundo prólogo* parece-nos ser tributária do decisivo encontro com Agostinho da Silva que lhe surge sempre na figura de uma excentricidade que teria inibido aprofundada análise da sua obra filosófica. Talvez Agostinho lhe tenha aparecido como figura da autenticidade que procurava mas não podia suportar na primeira definição de heterodoxia, levando a considerá-lo um ser genuinamente vivo mas *ortodoxo*. Não podemos deixar de relacionar este passo com o revelador desconforto que sentiu quando Óscar Lopes o qualifica como um ensaísta católico. Lourenço insurge-se então contra essa interpretação que o escalpeliza ao modo como ele próprio lidou com seus objectos: detectando as ortodoxias de que inelutavelmente partem embora delas se procurem escapulir, ou reinterpretar no viso de viver em liberdade e espírito crítico. Talvez por isto numa breve passagem posterior se confesse transmigrado para uma *ortodoxia*, ainda que *metafísica*.

RUI MIGUEL MESQUITA[1]

RESGATE E TRIANGULAÇÃO: EDUARDO LOURENÇO LÊ PASCOAES E PESSOA

Retrieval and Triangulation: Eduardo Lourenço reads Pascoaes and Pessoa

Abstract

In his essay "On Literature as an Interpretation of Portugal", Eduardo Lourenço reinterprets the history of Portuguese literature in the last two centuries. This reinterpretation is based on the revaluation of the idea of Portugal as a dominant literary theme. This "national theme" was most thoroughly explored by Fernando Pessoa, giving him not only a unique character in literary modernism, but also a defining role in the history of modern Portuguese literature. However, such exploration would not have been possible without Teixeira de Pascoaes' previous poetic experience, particularly through its elevation of this poetic experience above any kind of historical constraints. This essay aims to address some of the aspects by which Pascoaes' example foreshadows Pessoa's work and Eduardo Lourenço's own interpretation as well, at the same time it constitutes a possibility that is yet to be fulfilled within the scope of Portuguese culture.

[1] Investigador Colaborador do Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa. ORCID: 0000-0001-5747-458X. Contacto: ruimiguelmesquita@gmail.com. Este artigo foi escrito no âmbito da investigação desenvolvida no Instituto de Literatura Comparada, Unidade I&D financiada por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia (UIDB/00500/2020 - https://doi.org/10.54499/UIDB/00500/2020).

Keywords: Eduardo Lourenço; Fernando Pessoa; Teixeira de Pascoaes; literary modernity; national consciousness.

Resumo

No seu ensaio "Da Literatura como Interpretação de Portugal", Eduardo Lourenço procede a uma reinterpretação da história da literatura portuguesa nos dois últimos séculos. Essa reinterpretação assenta na valorização da ideia de Portugal enquanto tema literário dominante. Este "tema nacional" foi sumamente explorado por Fernando Pessoa, o que lhe confere não só um carácter único no modernismo literário, mas também um papel definidor na história da literatura moderna portuguesa. No entanto, tal exploração não teria sido possível sem a experiência poética prévia de Teixeira de Pascoaes, particularmente na elevação dessa experiência acima dos condicionalismos históricos. O presente ensaio pretende abordar alguns dos aspectos pelos quais o exemplo de Pascoaes prenuncia a obra de Pessoa e também a própria interpretação de Eduardo Lourenço, ao mesmo tempo que constitui uma possibilidade ainda por cumprir no âmbito da cultura portuguesa.

Palavras-chave: Eduardo Lourenço; Fernando Pessoa; Teixeira de Pascoaes; modernidade literária; consciência nacional.

Em Fevereiro de 1975, Eduardo Lourenço proferiu na Fundação Gulbenkian uma conferência, depois reunida em *O Labirinto da Saudade*, com o título promissor "Da Literatura como Interpretação de Portugal: de Garrett a Fernando Pessoa". O argumento central desta conferência é resumido por Eduardo Lourenço da seguinte forma: «desejamos insinuar que a nossa história literária dos últimos cento e cinquenta anos (e se calhar todas as nossas outras «histórias»...) poderão receber desta ideia simples, a saber, que foi orientada ou subdeterminada consciente ou inconscientemente pela preocupação obsessiva de descobrir *quem somos e o que somos como portugueses*» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.81). É uma tentativa audaciosa de re-periodização da história da literatura portuguesa: por cima dos diferentes movimentos, escolas e gerações, nas palavras de Eduardo Lourenço, «a partir de Garrett e de Herculano, Portugal, enquanto realidade histórico-moral, constituirá o núcleo da pulsão literária dominante» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.78). Este "tema nacional" configura uma linha de continuidade que agrega então a literatura portuguesa maior desde o dealbar do romantismo; e é uma novidade poderosa, uma vez que cria um antes e um depois: as preocupações humanistas e universais que marcavam a grande literatura dos séculos anteriores são superadas pelo dito "tema nacional", que liga de forma indissociável a formação da individualidade poética com a problematização da sua identidade nacional e acentua o contraste da personalidade imaginária com a fragilidade histórica, inaugurado com peso e estrondo por Garrett no seu *Frei Luís de Sousa*.

Fernando Pessoa assume um papel fundamental nesta re-periodização da literatura portuguesa, na medida em que, embora satisfaça os critérios de uma abordagem historiográfica mais tradicional, manifesta sempre algo que foge a essa caixa conceptual. De acordo com a grelha conceptual proposta por Eduardo Lourenço nesta conferência, esse algo irredutível é esse mesmo "tema nacional", visto que motiva uma relação diferenciada com a modernidade literária. Esta clivagem entre a urgência do "tema nacional" e as preocupações universais que orientam a modernidade literária cria para a obra de Pessoa um espaço à parte dentro do modernismo português que não pode ser explicado meramente como efeito de uma acutilância superior. Como também refere Eduardo Lourenço, em comparação com Almada Negreiros, «o único autêntico modernista em sentido estrito sintonizado com *o vanguardismo (ou sucessivos vanguardismos) da época*, o modernismo de Pessoa não foi e nunca será apologia e delírio da quotidianidade presente e suas fulgurações, mera apologia do novo, mas consciência das *indissolúveis contradições do mundo moderno* e da mesma modernidade» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.113). Este modo de estar dentro da modernidade e ao mesmo tempo estar fora reflecte as próprias circunstâncias de Pessoa: simultaneamente dentro da realidade histórica portuguesa e fora dela, ora contestando-a, ora antepondo-lhe um espaço utópico, um futuro do futuro em rigor definível apenas pela qualidade de não poder ser minimamente condicionado pelo circunstante.

Mas, como Eduardo Lourenço também lembra, Pessoa não poderia conceber este "futuro do futuro" se não tivesse sido preparado por uma "visão de fogo" que procurará sempre ultrapassar. Essa visão de fogo é a obra poética de Teixeira de Pascoaes, a quem Eduardo Lourenço dedica uma parte fulcral, mas nem sempre valorizada, da sua conferência. Nas palavras de Lourenço, «não há em toda a nossa literatura um diálogo-combate mais fundo e complexo que o que entrelaça as aventuras poético-espirituais de Pascoaes e de Pessoa» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.98). A especificidade do destino poético de Pessoa não pode ser convenientemente explicada sem referir o "desafio" que a obra de Pascoaes lhe colocou, não esquecendo o modo como esse "desafio" foi também uma manifestação da vontade de "reconquistar a terra natal", de "reparação do laço orgânico" (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.104) com o Portugal que a sua educação na África do Sul poderia fazer esquecer definitivamente. Pascoaes representou assim para Pessoa o elo possível, um jeito conveniente de recuperar uma certa convivência literária com a cultura e a história portuguesas, que o exemplo da literatura portuguesa oitocentista, entendida neste sentido como uma literatura diminuída para um país diminuído, poderia fazer perigar. Este perigo duplo, tanto o de uma cultura portuguesa diminuída, como o de uma formação adoptiva de matriz britânica, moldaria então esse "diálogo-combate" de Pascoaes com Pessoa, e a argumentação de Eduardo Lourenço faz lembrar que o significado das "aventuras poético-espirituais" de ambos os poetas extravasa um mero problema da história da literatura portuguesa: em causa está a génese de uma

nova forma de não só pensar o país, como também de renovar o mundo, isto é, de participar num reencantamento da consciência nacional e, ao mesmo tempo, de uma consciência universal.

Outro não é o propósito daquela figura pela qual os dois autores se cruzaram mais proximamente: o ensaio de Pessoa, "A Nova Poesia Portuguesa Sociologicamente Considerada", publicado na revista de Pascoaes, *A Águia*, em Abril de 1912, onde é lançada a profecia de um "Super-Camões". Se, como afirma Eduardo Lourenço, «a verdadeira missão que ele [Pessoa] se atribui ao profetizar-se como *Super-Camões* é a de resgatar o subconsciente nacional não tanto de históricos e acidentais complexos de dependência *mas de si mesmo*, transfigurando a gesta particular de um pequeno-grande-povo, em *gesta da consciência universal*» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.105), então a fertilidade do encontro entre Pascoaes e de Pessoa residirá no poder de transformar esse subconsciente nacional, de criar para ele uma nova história, que não estivesse circunscrita pelos reveses históricos e pelos referidos "complexos de dependência" cuja produção ocupou a grande parte da literatura oitocentista maior. Esta missão de transfiguração universalista da consciência nacional passaria então a ser o eixo de avaliação pelo qual Pessoa julga a obra de Pascoaes (e a sua própria obra futura), mas não só, pois é um eixo legado a toda a literatura vindoura, e assim Eduardo Lourenço pode construir todo o seu friso crítico sobre a literatura portuguesa dos dois últimos séculos com base na reapreciação crítica de Pessoa, que funciona como uma chave-mestra que permite desvendar o enigma português.

O "tema nacional" que une as formulações de Pascoaes, Pessoa e Eduardo Lourenço afigura-se assim uma reactualização constante de uma excepção nacional que, para manter esse mesmo carácter excepcional, necessita sempre daquele resgate e transfiguração já descritos por Eduardo Lourenço. Não é um caminho percorrido por uma linha histórica contínua, mas sim um percurso quebrado, em que cada segmento se destaca dos precedentes e concretiza a sua premonição de eviternidade. Dito de outra forma, há, nestes termos, uma condição nacional imutável, carácter este que só a contínua renovação dos seus temas e pressupostos permite preservar. Este é com certeza um aspecto paradoxal dessa condição, na medida em que, para obtermos uma resposta minimamente coerente, parece haver a necessidade de formular perguntas sempre diferentes. Aliás, os ensaios de Pessoa sobre a "nova poesia portuguesa" (não esqueçamos que, nesse mesmo ano de 1912, Pessoa publicou em *A Águia* um outro ensaio, "A nova poesia portuguesa no seu aspecto psicológico") não deixam de revelar uma aguda tendência dialética, na medida em que Pessoa assume a plena consciência de que a perspectiva evolucionista adoptada nestes dois ensaios estabelece uma relação nada linear entre progressão cultural e desenvolvimento histórico-político (Zenith, *Pessoa*, op. cit., p.318), um potencial factor de instabilidade que, na verdade, só pode ser controlado pela insistência do referido "tema nacional".

É precisamente a preocupação comum com o "tema nacional" que fomenta o referido "diálogo-combate", de tal modo que a solução poética de Pessoa terá de ser,

nesta perspectiva, entendida aos ombros de Pascoaes, como se a sua rejeição fosse simultaneamente a sua continuação. Essa rejeição já estaria preparada na própria obra de Pascoaes, na medida em que o seu grande contributo relativamente ao "tema nacional" é precisamente o aparente descaso que dedica em relação às glórias passadas que estiveram na base de vários discursos nacionalistas e mais ainda ao contraste entre essas glórias passadas e as circunstâncias lúgubres de um presente pouco convidativo. Eduardo Lourenço salienta incansavelmente a necessidade sentida por Pascoaes de construir uma identidade nacional resistente a qualquer experiência histórica, uma espécie de inocência original que só a poesia poderia actualizar.

Como refere o ensaísta, «Pascoaes subtrairá a mesma *pátria* à *História*, enquanto aventura guerreira e política, passada ou próxima, para a instalar definitivamente no seu ser *ideal* que é simultaneamente a transmutação idealizante e idealista mais genial que o tema *pátria* acaso inspirou» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.98). Esta transfiguração do ser pátrio, "idealizante e idealista", que Pascoaes iniciou está então no cerne do desafio que pôs à consciência poética de Pessoa e, na verdade, a toda a literatura portuguesa subsequente. Por via dessa transfiguração, é possível englobar, ao mesmo tempo, uma perspectiva abrangente sobre as contradições da Modernidade e o referido "tema nacional"; a consciência poética portuguesa consegue uma perspectiva panorâmica da Modernidade precisamente porque foi subtraída à História e aos seus acidentes. Esta consciência *extra mundum* constituiu então a grande inovação de Pascoaes, a que Pessoa não poderia ficar indiferente. «O verbo de Pascoaes rasura ou dissolve a nossa pequenez objectiva, onde enraízam todos os temores pelo nosso futuro e identidade, instalando Portugal, literalmente falando, *fora do mundo* e fazendo desse *estar fora do mundo* a essência mesma da Realidade», remata Eduardo Lourenço (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.98).

Na verdade, diríamos mesmo que há uma triangulação entre Eduardo Lourenço, Pascoaes e Pessoa. Eduardo Lourenço permite-se uma interpretação do destino português a partir da sua literatura, sem atender sobremaneira às suas condições políticas, sociais e económicas, porque o grande rasgo de Pascoaes e, na sua esteira, de Pessoa, foi então o de propor uma ideia de Portugal que não estivesse dependente dessas condições; uma ideia propriamente poética, a realizar enquanto desenvolvimento de uma individualidade poética. Neste sentido, a modernidade de Pascoaes passa pela forma como soube ultrapassar o discurso contrastivo que marcou a literatura portuguesa maior do século precedente, desde Garrett a Eça, e a preocupação destes autores sobre como situar um processo de formação individual num momento histórico marcado pela oposição entre as façanhas passadas e uma experiência pessoal marcada pela desilusão, pela decadência e pelo ressentimento. É precisamente esta capacidade de ultrapassar esses discursos e preocupações que importa reter da obra de Pascoaes, até pelas suas implicações políticas que naturalmente, em 1975, não poderiam ser esquecidas: pois o discurso nacionalista do Estado Novo foi em grande parte uma reacção, em todos os sentidos da palavra, à jeremíada de

decadência peninsular que a grande literatura do século anterior tinha desenvolvido. Pelo contrário, a obra de Pascoaes distingue-se pela forma como evita esse tom de decadência, de ressentimento; torna-se assim relevante para outros domínios que extravasam o estritamente literário.

A ausência de "ressentimento cultural" na obra de Pascoaes assume, na teorização de Eduardo Lourenço, um valor exemplar que vai para além da reacção contra o pânico anímico que caracterizou a cultura portuguesa oitocentista ou do ensejo que ofereceu a Pessoa e à Geração do Orfeu para reconstruir a sua própria noção de Portugal. Julgamos que a "boa consciência" que atravessa e unifica a obra de Pascoaes é salientada por Eduardo Lourenço como tendo um valor de exemplo face aos problemas vividos em Portugal e no mundo ocidental em 1975. Por oposição a um presente marcado por clivagens muito acentuadas, sem possibilidades visíveis de conciliação, o mito da Origem proposto por Pascoaes, no qual assenta essa "boa consciência", tem a virtude de sugerir um mundo onde essas clivagens estão plenamente integradas, sem perder nenhumas das suas contradições. Pelo contrário, é precisamente por força dessas contradições que a Origem pascoaliana pode reunir em si toda a potência máxima do universo. Os sucessivos pares de opostos que sustentam a construção poética de Pascoaes, muitas vezes criticados como uma demonstração do facilitismo de alguma da sua obra (atentemos, por exemplo, na entrada que Óscar Lopes lhe dedica na sua *História da Literatura Portuguesa*), são resgatados por Eduardo Lourenço (como também, de uma maneira afim, Cesariny o fez) como um exemplo *in actu* das contradições motrizes que fundamentam a poesia de Pascoaes — a começar pela justaposição de um certo discurso sublime tardo-romântico e de um outro mais prosaico.

O carácter desconcertante da leitura de Pascoaes é assim revalorizado por Eduardo Lourenço. Trata-se de muito mais que um fôlego poético bastante desigual; há uma recusa do imperativo de "absoluta modernidade" que lança um conjunto de desafios a que Eduardo Lourenço procura responder na sua reinterpretação de Portugal por via da literatura. A dita "boa consciência", essa ausência única de ressentimento, mesmo no sentido nietzschiano, não seria possível sem uma concepção muito própria do tema nacional que Eduardo Lourenço persegue nessas páginas. É uma concepção que revela tanto uma vertente histórica como uma outra poética; ou seja, Pascoaes desvaloriza um discurso imperativo da modernidade literária pelo mesmo motivo que desvaloriza um discurso ressentido e acusador sobre os sucessivos infortúnios históricos de Portugal. Há uma instância anterior e original que, em última análise, justifica e corrige esses "deslizes"; como Eduardo Lourenço salienta, a grande singularidade de Pascoaes foi a forma como soube entrelaçar esse mito da Origem com o próprio tema nacional, encontrando um Portugal arquetípico cujos destinos vagos e incertos nunca poderão ser descobertos na sua história ou no seu território, mas nas individualidades poéticas que inspira. Ou seja, enquanto inspirar os poetas, Portugal pode sair, em "boa consciência", da história e dos mapas, dando

um remate final à inquietação dramática mostrada de forma inaugural por Frei Luís de Sousa.

A desterritorialização operada na poesia de Pascoaes pode assim ser interpretada de formas insuspeitáveis. O carácter *extra mundum* da sua natureza não é apenas uma manifestação daquela noite caótica e primordial cuja sombra se estende por todo este universo poético; é também uma exortação vivencial, um apelo a dimensões criadoras e espontâneas do ser humano que as vicissitudes históricas podem toldar (mas nunca aniquilar). O argumento fundamental de Eduardo Lourenço, na sua leitura de Pascoaes, é precisamente este: Pascoaes consegue interromper um ciclo contínuo de acusação e ressentimento porque situa a condição histórica de Portugal, ou a ideia dessa condição, *extra mundum*, desterritorializada mesmo quando plasmada na paisagem muito específica do Marão. A ideia de Portugal resiste, na perspectiva de Pascoaes, à pressão histórica precisamente porque é algo que precede e excede os acontecimentos históricos ocorridos dentro do seu território; é uma ideia intocável. Trata-se de um ideal aproximativo, que pode orientar ou suscitar a acção prática, mas que, de qualquer maneira, não será nunca plenamente cumprido. A haver uma "história verdadeira" de Portugal, seria, nesses termos, a citação daqueles instantes de revelação dessa sua ideia primordial, um esforço a que, de resto, Pascoaes se dedicou, mormente nas suas conferências sobre os "Poetas Lusíadas", nas quais desenvolve à saciedade o preceito de que "quanto mais poético, mais verdadeiro".

No momento em que Eduardo Lourenço proferiu esta sua conferência, no início de 1975, esta concepção da história da literatura portuguesa (ou da história de Portugal, *tout court*) assumiria um lugar naturalmente polémico. Numa altura em que a questão colonial estava ainda à espera de uma resolução definitiva, a ideia pascoaliana de que, em última análise, a sua independência não constituiria uma perda ou amputação da identidade portuguesa, teria o seu quê de inusitado. O lugar destacado que Eduardo Lourenço atribui, na sua psicanálise mítica do destino português, à obra pascoaliana não pode deixar de ser associada à prometida facilidade com que esta obra resolve a dita questão colonial sem prejuízo para a identidade portuguesa. Digamos que é uma latência antropológica, em vez de geográfica: a identidade portuguesa mede-se pelas figuras que a tentam atualizar, não pelos territórios que ocupa. Do mesmo modo, as clivagens culturais e políticas são, nesta perspectiva, subsumidas pela primazia ontológica dessa noite estranhamente fulgurante da nação, de modo que os conflitos históricos pudessem ser entendidos como ultimamente integráveis no duro processo, porque trágico, de actualização de uma ideia que, na verdade, só é atualizável interiormente, como expansão da dimensão criadora do ser humano. Todos os acidentes históricos, na sua conflitualidade, são detalhes do processo trágico de descoberta de um destino individual porque poético, poético porque individual.

Neste sentido, não há uma oposição entre o ser português e o ser universal. Nos termos da facilidade com que Pascoaes entrelaça o tema nacional, a sua "arte de ser português", com as preocupações da grande literatura universal ou, pelo menos,

ocidental, tudo é por fim origem; e é por via desta familiaridade original que se abre o espaço singular de Pascoaes na história da literatura portuguesa e ocidental, pois é um espaço que rompe com uma série de preocupações e figuras de estilo que haviam marcado a evolução da poesia portuguesa no século XIX. O tema nacional é completamente reformulado; a atenção crescente à expansão urbana e aos novos registos discursivos daí decorrentes, mesmo num poeta genericamente afim como António Nobre, é bastante mitigada; é reatada uma preocupação filosófica, característica do Romantismo europeu, mas em geral ausente do Romantismo português, se bem que desenvolvida posteriormente nos sonetos anterianos (embora com uma dilaceração e uma dualidade que contrasta com a originalidade fundamental da poesia de Pascoaes). Em suma, «foi esta síntese poderosa de visionário romântico de inspiração neoplatónica e gnóstica — o único puro que possuímos — que a consciência poética e crítica de Pessoa submetem à prova" (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 103). A singularidade da obra de Pascoaes não seria tão evidente se não houvesse aquela resposta de Pessoa, capaz de a retirar ainda mais das contingências históricas e de lhe garantir uma relevância universalista, pois, como também lembra Lourenço, «era de uma visão incandescente e afim que ele mesmo [Pessoa] partia — leitor consciencioso da linhagem romântica inglesa e do platonismo que a banha ou transfigura — quando entra em contacto com a poesia de Pascoaes, lugar sumo da transubstanciação da experiência lusíada despida dos seus aspectos anedóticos» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.103). Seríamos tentados a dizer que a coerência final da obra de Pascoaes muito deve à repercussão que obteve junto do jovem Pessoa, porventura mais do que às suas características próprias; como se essa repercussão destilasse a mais pura essência da poesia pascoaliana, é a sua recepção por parte de Pessoa que, na interpretação de Eduardo Lourenço, remata a construção de um espaço próprio e singular da obra de Pascoaes no âmbito da literatura portuguesa moderna.

Por outro lado, esta é também uma possível resposta quanto às dúvidas sobre as linhas de continuidade na sua profusa obra; a perspectiva hoje mais aceite é a de que, como refere António Cândido Franco, há dois Pascoaes, divididos pelo seu contacto com a física quântica e a teoria da relatividade (Franco, *A Literatura de Teixeira de Pascoaes*, op. cit., p.140 e passim). Esse contacto é descrito na obra charneira que é *O Homem Universal*, sendo que o primeiro Pascoaes é o poeta do Saudosismo, devedor de uma tradição tardo-romântica com o seu quê de serôdio, ao qual se segue um segundo Pascoaes, informado pelos novos avanços científicos e demonstrando um fascínio continuado pelas figuras representativas em devir que plasma nas suas grandes biografias; o segundo Pascoaes inaugura, na interpretação de António Cândido Franco, uma outra modernidade - "quântica" - na poesia portuguesa, por oposição à modernidade "tecnológica" da geração de Orfeu. A interpretação de Eduardo Lourenço propõe antes um Pascoaes uno e indissolúvel, se bem que essa unidade englobe multiplicidades e contradições às quais não é retirado nada da sua plena força

original; uma unidade da qual Lourenço retira importantes consequências políticas. A revalorização operada por Eduardo Lourenço da obra de Pascoaes é melhor descrita na sua afirmação de que «a *modernidade* de Pascoaes é de outra espécie, intrínseca e não aleatória. *Em poesia alguma portuguesa se encontra encarnada e operante a intuição moderna por excelência que faz do homem (ser imaginante e imaginário) a substância mesma da Realidade*» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.99). Vale a pena reter destas palavras a ideia de que a Realidade está consubstanciada numa entidade individual que excede o meramente factual (porque "imaginante e imaginária"). A afirmação de que o ser humano, na sua dimensão individual e suprafactual, é a medida da Realidade não deixa de ocupar um espaço singular no discurso ideológico e político dos anos da Revolução de Abril, mormente na sua fase mais clivada; afigura-se-nos como uma possível saída ao mítico "povo" que hegemonizava o discurso político, de inspiração marxista ou não. Embora Lourenço reconheça que esse "povo" está muito presente na obra de Pascoaes, essa presença afirma-se pela manifestação de «um Povo-Saudoso, quer dizer, de povo que apercebe em tudo quanto toca a sombra da ilusão e da morte, mas a uma e outra exige a promessa da vida» (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p. 100s). Essa promessa de vida não deixaria de constituir um desafio tanto aos contemporâneos de Pascoaes, a começar por Pessoa que sentiu esse desafio como nenhum outro, como aos contemporâneos de Eduardo Lourenço, num período de extrema aceleração histórica; em causa estaria esta exortação a extrair de um real diminuído ou mesmo do nada, "da ilusão e da morte", uma realidade plena e universal, ou seja, por outras palavras, a extrair vida das pedras mitificadas do Marão.

Quando, no prefácio à última edição de *Marânus*, Eduardo Lourenço refere a "ausência sensível" da visão de Pascoaes, por contraste com um "nada proliferante" que a obra pessoana representa lidimamente (Pascoaes, *Marânus*, op. cit., p. VIII), o poeta amarantino é mais uma vez citado como um contrapeso face à pressão hegemónica exercida pela obra pessoana sobre a cultura portuguesa do século passado. É uma forma de, reconhecendo a centralidade de Pessoa na história da literatura moderna, insinuar a presença de outras modernidades, que trazem uma promessa diferente do poeta da *Mensagem*. Na verdade, em vez dessa proliferação que torna os poetas posteriores em quase-heterónimos, havendo uma quase impossibilidade de fugir a uma apropriação pessoana, Pascoaes é citado de forma a tornar "sensível" uma ausência a preencher, tanto quanto é possível preencher dentro de cada individualidade poética aquilo que, na visão pascoaliana, será sempre inatingível e, por isso mesmo, sumamente impulsionador. Este impulso transfigurador contrasta com o bloqueio porventura induzido pela fragmentação pessoana ou pela dispersão em Mário de Sá Carneiro. Se o mesmo Sá Carneiro criticou Pascoaes pela sua "pouca arte", o que Eduardo Lourenço e inúmeros leitores não deixam de confirmar (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.99), essa "pouca arte" não tem de ser vista impreterivelmente como uma modernidade falhada, mas sim como uma outra natureza de modernidade, que nos insinua algumas possibilidades escondidas.

Por outras palavras, a obra de Pascoaes insinua uma série de possibilidades a cumprir na história da literatura moderna, como ponto de fuga do sentido único que, dada a sua dinâmica revolucionária, a Geração de Orfeu lhe imprimiu. O influente ensaio sobre a Geração da Presença, como possível contrarrevolução do modernismo português, pode por isso, uma vez considerada essa "ausência sensível" da obra de Pascoaes, ser lido a outra luz. Aquilo que pareceria imperativo afinal não o é; a noite transfigurada de Pascoaes sugere a possibilidade de outras auroras. A própria separação entre um Pascoaes inicial, saudosista, e um Pascoaes final, de que as grandes biografias são a obra mais representativa, tal como ela tem sido proposta pela crítica mais recente, é subtilmente infirmada por esta interpretação: é impossível separar os dois Pascoaes, visto que a sua obra foi, logo desde a sua concepção, múltipla e contraditória. Ocupa por isso mesmo um espaço singular dentro da literatura moderna portuguesa, pois a sua natureza sincrética, assimilativa, contrapõe-se ao discurso *anti*, excludente e assertivo de uma boa parte da modernidade literária portuguesa. Podemos vislumbrar algum lamento de Eduardo Lourenço quando lastima que a experiência poética de Pascoaes tenha sofrido tantas simplificações abusivas ou míticas (Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, op. cit., p.99); mas valerá sempre como afirmação de que são sempre outros os caminhos.

Referências bibliográficas

Franco, A. C., *A Literatura de Teixeira de Pascoaes: Romance de uma Obra*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2000.

Lourenço, E., *O Labirinto da Saudade: Psicanálise Mítica do Destino Português*, Círculo de Leitores, Lisboa 1988 [1978].

Pascoaes, T., *Marânus*, pref. Eduardo Lourenço, Assírio e Alvim, Lisboa 1990 [1911].

Zenith, R., *Pessoa: an Experimental Life*, Penguin, London 2022.

SÍLVIA BENTO[1]

PESSOA E A CULTURA DA *MITTELEUROPA* – A PARTIR DO OLHAR DE EDUARDO LOURENÇO

Pessoa and the culture of *Mitteleuropa* – from the perspective of Eduardo Lourenço
Abstract

One of the singularities of Eduardo Lourenço's reading of Fernando Pessoa is his careful appreciation of a certain affinity (rarely identified by critics) between aspects of the Portuguese poet's oeuvre and Central European culture. Rejecting the repeated image of Pessoa as a poet with an almost exclusively English or Anglo-Saxon background (with Shakespeare, Milton and Whitman as his masters), Lourenço emphasises the strange presence of the figure of Louis II of Bavaria, *Rei-Virgem*, *Rei-Sombra*, *Rei-Sonho* in Pessoa's imagination, namely in the post-symbolist prose poem «Marcha fúnebre para o rei Luís Segundo da Baviera», included in *O Livro do Desassossego*. Lourenço's evocation of Louis II of Bavaria (a very personal myth of Fernando Pessoa's, and almost completely absent from Portuguese culture) constitutes the possibility of elaborating a theory about the relevance of the Central European monarch, a mad king in love with Wagner's music, who dreamt himself Lohengrin or Parsifal, at the heart of Pessoa's poetic thought, especially with regard to the notions of 'non-love', the 'call of nothingness' and the 'desire for death', which we analyse here as expressions of a pure and eminently poetic existence, or, in other words, an aesthetic existence, exclusively aesthetic, as defined by Schopenhauer's pessimistic philosophy. Eduardo Lourenço's essays «Dois príncipes da

[1] Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

DOI: https://doi.org/10.21747/21836892/fil41a20

melancolia: Fernando Pessoa e Luís da Baviera» and «Fernando Pessoa ou o não-amor» are the main objects of our reading, followed by Thomas Mann's short story *Tristan* as a conclusion to our brief study.
Keywords: Eduardo Lourenço; Fernando Pessoa; Thomas Mann

Resumo
Uma das singularidades da leitura de Fernando Pessoa desenvolvida por Eduardo Lourenço consiste na apreciação atenta de uma certa afinidade (parcamente identificada pela crítica) entre aspectos da obra do poeta português e a cultura centro-europeia. Rejeitando a imagem reiterada de Pessoa enquanto poeta de formação quase exclusivamente inglesa ou anglo-saxónica (tendo Shakespeare, Milton e Whitman como mestres), Lourenço procurou sublinhar a estranha presença da figura de Luís II da Baviera, *Rei-Virgem*, *Rei-Sombra*, *Rei-Sonho* no imaginário pessoano, designadamente no âmbito do poema em prosa de recorte pós-simbolista «Marcha fúnebre para o rei Luís Segundo da Baviera», integrado em *O Livro do Desassossego*. A dedicação de Lourenço à evocação de Luís II da Baviera (mito pessoalíssimo de Fernando Pessoa, sem expressão no contexto da cultura portuguesa) constitui a possibilidade de elaboração de uma teoria em torno da relevância da figura do monarca centro-europeu, rei louco apaixonado da música de Wagner, que se sonhava a si mesmo Lohengrin ou Parsifal, no âmago do pensamento poético de Pessoa, especialmente no que concerne às temáticas do "não-amor", do "apelo do nada" e do "desejo de morte", que aqui analisaremos como expressões de uma existência pura e eminentemente poética, ou, se quisermos, uma existência estética, exclusivamente estética, tal como desenhada pela filosofia pessimista de Schopenhauer. Os ensaios de Eduardo Lourenço «Dois príncipes da melancolia: Fernando Pessoa e Luís da Baviera» e «Fernando Pessoa ou o não-amor» serão os nossos principais objectos de leitura e comentário; seguidamente, procuraremos, por nossa conta e risco, convocar o conto *Tristan* de Thomas Mann como elemento de conclusão do nosso breve estudo.
Palavras chave: Eduardo Lourenço; Fernando Pessoa; Thomas Mann.

I.

Pessoa é o poeta do *não-amor*, inserindo-se – como que ao arrepio, como que contra-corrente – na cultura poética portuguesa, ela mesma uma "canção de amor ininterrupta"[2]. Pessoa, o poeta do não-amor: é assim que Lourenço descreve o poeta português e que o enquadra, clamando a sua dimensão singular e solitária, no nosso panorama poético. O ensaio que nos oferece esta imagem de Pessoa – o

[2] E. Lourenço, «Fernando Pessoa ou o não-amor», in *Fernando Pessoa, Rei da nossa Baviera*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986, p. 62.

ensaio «Fernando Pessoa ou o não-amor», incluído na colectânea *Fernando, Rei da nossa Baviera* (1986) – termina com a evocação da figura de Luís II da Baviera. Segundo Lourenço, Pessoa, «no mais profundo de si (…), percebeu-se e viveu-se como um duplo anónimo de Luís II da Baviera"[3]. Como ler esta relação? A que luz compreender esta visão de Pessoa como um duplo do monarca bávaro, o esteta louco, o mais fervoroso apaixonado da música de Wagner?

Haverá que ter presente o quadro de profundo esteticismo da segunda metade do século XIX, momento em que o pensamento pessimista de Schopenhauer, tal como formulado em *Die Welt als Wille und Vorstellung*, se transforma no espírito no tempo, no sabor da época. *Esteticismo* e *Pessimismo* são os dois elementos culturais que definem este período. Schopenhauer é o iniciador de ambos, e Wagner aquele que os traduz em arte, em música. É o esteticismo que se afirma – aliado ao desejo de não-vida, de não-ser (tal como escreve Schopenhauer, interpretando o monólogo de Hamlet, «um absoluto não-ser seria muito preferível"[4]) – e, portanto, da arte, do sonho, da ficção do mundo e da ficção de si mesmo. Luís II da Baviera, wagneriano (e, portanto, schopenhaueriano) é a encarnação perfeita de uma *existência estética*, puramente poética, uma vida que encontra o seu valor e o seu fundamento no amor à arte, sendo por esta redimida.

O não-amor em Pessoa, o tema de destaque do ensaio de Lourenço, expressa, pois, um dos primados da existência poética. É de não-amor vivido ou vivenciado, de não-amor carnal, que aqui se fala. Pois a existência poética, que, acima de tudo, se ama a si mesma, não integra um outro carnal, físico, marca de mundanidade baixa e vulgar. Ama-se a Beleza, com maiúscula, ou a ideia de Beleza, tal como Schopenhauer a recuperou de Platão. Ora, Lourenço percorre diversos momentos da obra de Pessoa onde a temática do não-amor se afigura desenhada: em Álvaro de Campos, em Ricardo Reis e em Alberto Caeiro, cada um deles marcado por uma ausência do amor…. É muito ilustrativo o modo como Lourenço aborda os poemas eróticos de Caeiro, o Pastor Amoroso – porventura, e à primeira vista, uma excepção à regra no contexto desta poesia do não-amor. Todavia, curiosamente, e tal como sustenta Lourenço, os poemas eróticos de Caeiro reiteram o anti-erotismo – ou o "angelismo sexual"[5] – de toda a obra de Pessoa. Leiamos Lourenço a este respeito:

> Ele é o primo-génito, ele é mesmo o Mestre, aquele que incarna – mesmo se apenas como ficção – a consciência em harmonia com a Natureza. Estamos pois no reino da écloga e é natural esperar pastores e pastoras, disfarçados em 'pensamentos' ou vice-versa. Mas a felicidade deste novo Virgílio é feita

[3] Eduardo Lourenço, «Fernando Pessoa ou o não-amor», in *Fernando Pessoa, Rei da Nossa Baviera*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986, p. 78.

[4] A. Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, tradução de M. F. Sá Correia, Lisboa, Edições 70, 2021, IV, §59, p. 406.

[5] E. Lourenço, «Fernando Pessoa ou o não-amor», cit, p. 71.

> *precisamente* da ausência de relações humanas. A natureza é natureza 'sem gente'. A pura contemplação ou sensação da Natureza basta para se ser feliz. Alberto Caeiro é Adão no paraíso antes da criação da Mulher.[6]

O horror a outrém, o horror ao amor, cumpre-se na exclusão do outro e da relação erótica. O *angelismo sexual* é expressão da "solidão ontológica"[7] do poeta, que só poderia criar uma "poesia do não-amor", em que o outro – a Mulher – é nada. Esta poesia do não-amor, que decorre de um vazio ou de um nada afectivo e erótico, é, escreve Lourenço, "análoga, na sua inversão, ao que denominamos classicamente *sofrimento de amor*"[8]. Trata-se, pois, de um novo e estranho sofrimento de amor que se inscreve, com Pessoa, na poesia portuguesa, toda ela um lirismo em torno do amor. Mas também este nada afectivo e erótico de que padece Pessoa é, sublinha Lourenço, "ferida"[9].

Esta poesia do não-amor afigura-se mais perceptível no poema dramático *Fausto – Tragédia Subjectiva*. Eis-nos, aqui, perante uma outra marca do parentesco poético de Pessoa com a cultura germânica. Segundo Lourenço, «Fernando Pessoa serve-se do Fausto para exprimir o drama do seu coração gelado em face do 'eterno feminino' […] vive[ndo] o drama da *impotência* de amar"[10]. Tomemos o Terceiro Acto de *Fausto*, que trata, segundo as palavras do Poeta, «da luta da Inteligência para passar à Vida, que, neste ponto, é, como é de esperar, ilustrada pelo Amor, isto é, por uma figura feminina, Maria [versão pessoana de Gretchen, ou Margarida], a quem Fausto *tenta saber amar*"[11]. Ora, o Fausto de Pessoa encontra-se profundamente distante do donjuanismo e da vontade de vida do Fausto de Goethe: este Fausto pessoano é aquele que sente «o horror metafísico da Acção"[12]. Este Fausto é aquele que não sabe amar – mas num sentido muitíssimo diferente do sentido que encontramos em Goethe, pois o Fausto pessoano é aquele que tem horror ao amor, horror à intimidade carnal, horror à entrega de si a outrém.

> O amor causa-me horror, é abandono,
> Intimidade, mostrar (…) do ser
> E eu tenho do alto orgulho a timidez
> E sinto horror a abrir o ser a alguém,
> A confiar n' alguém. Horror eu sinto

[6] E. Lourenço, «Fernando Pessoa ou o não-amor», cit, p. 71.
[7] E. Lourenço, «Fernando Pessoa ou o não-amor», cit, p. 62.
[8] E. Lourenço, «Fernando Pessoa ou o não-amor», cit, p. 62.
[9] E. Lourenço, «Fernando Pessoa ou o não-amor», cit, p. 62.
[10] E. Lourenço, «Fernando Pessoa ou o não-amor», cit, p. 67.
[11] F. Pessoa, *Fausto*, edição de Teresa Sobral Cunha, prefácio de Eduardo Lourenço, Lisboa, Relógio d' Água, 2013, p. 133.
[12] F. Pessoa, *Fausto*, cit, p. 211.

A que perscrute alguém, ou levemente
Ou não, quaisquer recantos do meu ser.
Abandonar-me em braços nus e belos
(Inda que deles o amor viesse)
No conceber de tudo me horroriza;
Seria violar meu ser profundo,
Aproximar-me muito doutros homens;
Uma nudez qualquer – espírito ou corpo –
Confrange-me: acostumei-me cedo
Nos despedimentos do meu ser,
A fixar olhos pudicos, conscientes
Demais. Pensar em dizer 'amo-te'
E 'amo-te' só – só isto me angustia…
Pensar que ao rir (e mesmo que não o seja)
Exponho uma íntima parte de mim,
Para poder amar eu precisava
Esquecer que sou Fausto o pensador.[13]

Mais à frente, lemos a mesma repugnância perante o outro carnal, que só poderá ser amado na sua condição de ser irreal:

Ó horror metafísico de ti!
Sentido pelo instinto, não na mente"
Vil metafísica do horror da carne.
Medo do amor…
(…)
Pudesse eu amar sem que existisses
E possuir-te sem que ali estivesses![14]

Amar-te sem que existisses – amar o outro como imagem poética, sem corpo nem carne. Amar a pureza da beleza isenta de carnalidade – eis a única forma de Fausto, alma fria, coração gélido, poder amar Maria, símbolo do estranho "Eterno Feminino" pessoano.

II.

No ensaio «Dois príncipes da melancolia: Fernando Pessoa e Luís da Baviera»,

[13] F. Pessoa, *Fausto*, cit, p. 142.
[14] F. Pessoa, *Fausto*, cit, p. 160.

texto originalmente escrito em francês e publicado na colectânea *Mythologie de la Saudade* (1997), Lourenço segue a proposta da melancolia enquanto elemento de afinidade entre o poeta português e o Rei-Louco:

> Nada faria prever que um dia a vida e o destino tão distantes de um príncipe de sangue e de um modesto empregado de escritório de uma capital da extrema Europa seriam evocados juntamente. Poeta de todos os sonhos impossíveis, Fernando Pessoa fez de Luís da Baviera uma figura do seu reino de melancolia e Luís povoou de castelos fantasmagóricos o seu reino de verdade para neles abrigar e exorcizar uma incurável melancolia. Para além da distância do tempo e do estado, estaremos perante dois irmãos em melancolia?[15]

Evocando o pessimismo schopenhaueriano e o quadro de angústia niilista e finissecular que marca esse período, Lourenço debruça-se sobre a questão do apelo do nada e da morte e descreve, nos seguintes termos, o monarca bávaro: «Luís da Baviera (…) encarna o amante perfeito da morte"[16]. A Morte, a mais sedutora figura feminina da «Marcha Fúnebre para o Rei Luís Segundo da Baviera», é a única mulher a quem o poeta deseja eroticamente unir-se. A Morte, esse estranho e mórbido Eterno Feminino. Seguindo ainda o fio condutor de *Fausto*, tomemos o Quinto Acto, encerrado pela Voz da Noite:

Volta a meu seio, que não conhece
Enigma ou deuses porque os não vê,
Volta a meus braços, neles esquece
Isso que tudo só finge que é.

Meus ramos tecem dosséis de sono,
Meus frutos ornam o arvoredo;
Vem a meus braços em abandono
Todos os deuses fazem só medo.
Não há verdade que consigamos,
Ao Deus dos deuses nunca hás-de ver…
Dosséis de sono tecem meus ramos.
Dorme sob eles como qualquer.[17]

E Fausto assim lhe corresponde, entregando-se ao apelo da Noite (no Epílogo):

[15] E. Lourenço, «Dois príncipes da melancolia: Fernando Pessoa e Luís da Baviera» in *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999, p. 167.

[16] E. Lourenço, «Dois príncipes da melancolia: Fernando Pessoa e Luís da Baviera», cit, p. 169.

[17] F. Pessoa, *Fausto*, cit, p. 258.

Tenho eu a dimensão e a forma informe
Da sombra e no meu próprio ser sem forma
Eu me disperse e suma!
Toma-me, ó noite enorme, e faz-me parte
Do teu frio e da tua solidão,
Consubstancia-me com os teus gestos
Parados, de silêncio e de incerteza,
Casa-me no teu sentido de (…)
E anulamento… Que eu me torne parte
Das raízes nocturnas e dos ramos
Que se agitem ao luar… Seja eu p'ra sempre
Uma paisagem numa encosta em ti…
Numa absoluta e (…) inconsciência
Eu seja o gesto irreal do teu luzir
E a cor do teu luar nos altos montes
Ou, negrume absoluto teu, que eu seja
Apenas quem tu és e nada mais…
Suspende-me no teu aéreo modo.
Comigo envolve as estrelas e o espaço!
E que o meu vasto orgulho se contente
De teu ser infinito, e que a vida tenha
Piedade por mim próprio no consolo
Da tua calma inúmera e macia…[18]

A sedução da Noite apresenta-se como o único elemento erótico deste quadro poético. Evoquemos, seguidamente, a «Marcha Fúnebre para o Rei Luís II da Baviera» e a figura feminina da Noite, adornada de sedas e damascos, repleta de dádivas e ofertas a quem a ame mais do que à vida, expressão do Eterno Feminino que consola o Rei Louco, «Imperador da Morte e do Naufrágio», «Senhor Rei da Desesperança»[19]. O fascínio desta figura feminina simboliza, de modo perfeito, o apelo do não-ser schopenhaueriano – e a ele sucumbem o Poeta, assim como o Rei louco.

> Vem ao meu carinho, que não sofre mudança; ao meu amor, que não tem cessação! Bebe da minha taça, que não se esgota, o néctar supremo que não enjoa nem amarga, que não desgosta nem inebria. Contempla, da janela do meu castelo, não o luar e o mar, que são coisas belas e por isso imperfeitas; mas

[18] F. Pessoa, *Fausto*, cit, pp. 265-266.
[19] F. Pessoa, *Livro do Desassossego*, edição de Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Relógio d' Água, 2013, p. 130.

> a noite vasta e materna, o esplendor indiviso do abismo profundo!
>
> Nos meus braços esquecerás o próprio caminho doloroso que te trouxe a eles. Contra o meu seio não sentirás mais o próprio amor que fez com que o buscasses! Senta-te ao meu lado, no meu trono, e és para sempre o imperador indestronável do Mistério e do Graal, coexistes com os deuses e com os destinos, em não seres nada, em não teres aquém e além, em não precisares nem do que te sobre, nem do que te falte, nem sequer mesmo do que te baste.
>
> Serei tua esposa materna, tua irmã gémea encontrada. E casadas comigo todas as tuas angústias, reservado a mim tudo o que em ti procuravas e não tinhas, tu próprio te perderás em minha substância mística, na minha existência negada, no meu seio onde as coisas se abismam, no meu seio onde as almas se abismam, no meu seio onde os deuses se desvanecem.[20]

Aos olhos de Lourenço, Luís II apresenta-se como a encarnação perfeita da existência poética, puramente poética, a existência que não integra a vida, e que se dedica, de modo pleno e inteiro, à adoração do sonho e do irreal, da beleza sem carne, sem mundo, sem dimensão concreta. Tal como escreve Pessoa: «Teu amor pelas coisas sonhadas era o teu desprezo pelas coisas vividas (…) Rei-Virgem que desprezaste o Amor, Rei-Sombra que desdenhaste a luz, Rei-Sonho que não quiseste a Vida!"[21]. No mesmo tom, Lourenço sublinha:

> No sentido próprio, Luís da Baviera nunca chegou a entrar na vida. […] Assim perdeu a razão e, por fim, a vida. Queria salvar-se sonhando-se Lohengrin e Parsifal, que, por seu turno, eram já figuras de um sonho de loucura sublimada, concebidas para regenerar o mundo. Como não lhe era dado ser um [verdadeiro Lohengrin nem] um verdadeiro Parsifal, optou por viver a sua vida como uma ópera, teatro do mundo como puro sonho.[22]

A biografia mais cativante que conhecemos de Luís da Baviera é, pois, o filme de Luchino Visconti, *Ludwig* (1973), obra que retrata a busca de Ludwig pela beleza ideal. Ludwig, encarnado em Helmut Berger, surge a nossos olhos como um homem superior e sublime, possuidor de um coração ingénuo e nobre, que se movimenta exclusivamente no mundo da arte e da música, «entre pompas, dono doloroso dos palácios que o não satisfazem, mestre dos cortejos e dos aparatos (…) esquecido e desconhecido, reinando entre pedras foscas e veludos velhos, no seu trono ao fim do Possível, com a sua corte irreal cercando-o, sombras, e a sua milícia fantástica, guardando-o, misteriosa e vazia"[23]. De modo profundamente desconcertante,

[20] F. Pessoa *Livro do Desassossego*, cit, pp. 129-130.
[21] F. Pessoa *Livro do Desassossego*, cit, p. 132.
[22] E. Lourenço, «Dois príncipes da melancolia: Fernando Pessoa e Luís da Baviera», cit, p. 176.
[23] F. Pessoa *Livro do Desassossego*, cit, pp. 129-130.

Wagner é-nos apresentado como um ser baixo, ordinário, vil; o seu contraste com a excelência de carácter de Ludwig é abissal. E, no entanto, Wagner é, ele mesmo, o artista absoluto – Ludwig é, por sua vez, e somente, a encarnação existencial da sua arte. Ludwig, existência puramente estética, não amou ninguém, nenhum ser mundano, de carne e osso – o objecto mais próximo de tal amor seria a beleza perfeita do rosto de Sissi (interpretada, no filme de Visconti, por Romy Schneider).

III.

A novela *Tristan* de Thomas Mann, publicada em 1903, poderia ser aqui pertinentemente convocada. Sabemos que a obra de Mann se encontra repleta de personagens que representam (como se tratasse de arquétipos) existências estéticas – talvez a mais célebre seja a de Gustav Achenbach em *Der Tod in Venedig*. Ora, *Tristan* é uma novela escrita sob o signo da música de Wagner. A narrativa passa-se num sanatório situado numa região montanhosa chamada Einfried – o sanatório na montanha, eis-nos perante um *topos* literário relevantíssimo no imaginário alemão. A novela tem como protagonista um escritor medíocre, mas esteta irrepreensível, Spinell, hóspede do sanatório. *Herr* Spinell encarna, de modo perfeito, uma existência estética à maneira finissecular, ou seja, exultantemente decadente. Eis como Mann descreve o estranho e excêntrico Spinell:

> Imagine-se um indivíduo moreno no princípio dos trinta, de estatura imponente, cujo cabelo nas têmporas começa nitidamente a embranquecer, cujo rosto redondo, branco, um pouco inchado, não mostra o mais leve sinal de qualquer pêlo de barba. Não estava barbeado – ter-se-ia visto; flácido e descolorado, apenas uma penugem dispersa o cobria aqui e ali, como nos garotos. O que lhe conferia um aspecto bem esquisito. Os olhos, de um castanho-claro levemente avermelhado, brilhantes, tinham uma expressão suave, o nariz era achatado e um pouco carnudo de mais. Além disso, o Sr. Spinell possuía um lábio superior arqueado e poroso, de carácter romano, grandes dentes cariados e pés de proporções raras. Um dos senhores com pernas descontroladas, cínico e galhofeiro, tinha-o baptizado pelas costas de 'o lactente putrefacto'; mas isso era malicioso e pouco pertinente. Vestia bem e à moda, jaquetão preto e colete às pintinhas coloridas.
>
> Não era sociável nem cultivava afinidades com alma alguma. Só de vez em quando podia ser acometido por uma disposição jovial, afectuosa e transbordante, o que acontecia sempre que o Sr. Spinell caía em estado estético, quando a visão de algo belo, a harmonia de duas cores, um vaso de forma nobre, a montanha iluminada pelo pôr do sol o levavam a exprimir a sua admiração em voz alta. "Que beleza", dizia ele, inclinando a cabeça para o

> lado, ao mesmo temo que elevava os ombros, escarranchava as mãos e franzia nariz e lábios. "Céus, vejam como é belo!". E era capaz, na comoção de tais momentos, de abraçar às cegas as mais distintas personalidades, homem ou mulher não importava…[24]

A chegada ao sanatório de Gabriele, a jovem esposa do grande comerciante Klöterjahn, é motivo de celebração estética por parte de Spinell. Gabriele é uma jovem mulher casada com um homem de ação prática. O contraste entre Spinell e Klöterjahn é sublinhado de forma intensa por Mann: trata-se do contraste entre uma existência poética e uma existência prática, activa, terra-a-terra, filistina. Se quisermos, trata-se da dicotomia, tão explorada na prosa de Mann, entre Arte e Vida.

O esteta Spinell, também ele, à sua maneira, um poeta do não-amor, ama o rosto de Gabriele – Gabriele enquanto imagem bela, justamente; nunca enquanto ser dotado de vida e carnalidade. Tenha-se presente o seguinte diálogo entre ambas as personagens:

> - Hoje, no meu passeio da manhã, vi uma bonita mulher… Céus, era mesmo bonita! – disse ele, inclinando a cabeça para o lado e escarranchando as mãos.
> - Verdade, senhor Spinell? Então descreva-ma!
> - Não, isso não posso. Se o fizesse, dar-lhe-ia uma imagem imperfeita dela. Só vi a senhora de passagem, olhei-a só de relance, a bem dizer nem a vi. Mas a sombra desmaiada dela que recebi foi suficiente para estimular a minha fantasia e me deixar levar comigo uma imagem dela que é bela… Céus, que beleza!
>
> Ela riu-se:
>
> - É essa a sua maneira de olhar para mulheres bonitas, senhor Spinell?[25]

O êxtase do amor de Spinell por Gabriele é inteiramente mediado pela arte, que se introduz como elemento de intimidade, e, igualmente, como modo de salvaguarda e distanciamento físicos. Trata-se do momento em que Gabriele toca, ao piano, *Tristan* de Wagner, designadamente o Prelúdio e repetidas vezes o motivo do desejo. É neste momento que o amor entre ambos se cumpre, excluída a manifestação física – pois a música de Wagner, e puramente a música de Wagner, se define como o elemento de mediação que realiza o auge do sentir amoroso. Um sentir sem corpo, com efeito. E um amor que é, todo ele, estético, porque cumprido através da arte – e, como tal, mais absoluto do que o amor carnal. Spinell e Gabriele são variações modernas de Tristão e Isolda, os amantes supremos – cujo amor, debatendo-se contra os obstáculos da existência vulgar, trivial e aceitável, apenas se poderá consumar de

[24] T. Mann, «Tristão» in *Contos*, tradução de Sara Seruya, Maria Manuela Pena Gomes, Maria Lin de Sousa Moniz e Teresa Seruya, Lisboa, Bertrand Editora, 2013, pp. 126-127.

[25] T. Mann, «Tristão», cit, p. 133.

modo perfeito, além-morte[26].

Mas este Tristão da novela de Mann, o escritor medíocre Spinell, é um falso Tristão, demasiado afectado, demasiado diletante, demasiado decadente, na arte e na vida, símbolo de uma existência incapaz de amar – o rosto e a figura de Gabriele são contemplados pelo olhar do esteta refinado, não pelos olhos de um homem que ama e sofre por amar. No final da novela, Klöterjahn, o grosseiro marido de Gabriele, desvela todas as máscaras de Spinell, reduzindo-o ao ridículo do seu ser. Spinell é um falso Tristão… Em boa verdade, Spinell não ama outro ser que não a própria Beleza, com maiúscula, a Ideia de Beleza. Este amor, moldado pelo esteticismo finissecular, não possui sofrimento nem verdade. É, todo ele, arte – artifício, ficção, não-vida.

Referências bibliográficas

Lourenço, E., «Dois príncipes da melancolia: Fernando Pessoa e Luís da Baviera» in *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999, pp. 167-179.

— «Fernando Pessoa ou o não-amor» in *Fernando Pessoa, Rei da nossa Baviera*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1986, pp. 55-79.

Mann, Th., «Tristão» in *Contos*, tradução de Sara Seruya, Maria Manuela Pena Gomes, Maria Lin de Sousa Moniz e Teresa Seruya, Lisboa, Bertrand Editora, 2013, pp. 120-163.

Pessoa, F., *Fausto*, edição de Teresa Sobral Cunha, prefácio de Eduardo Lourenço, Lisboa, Relógio d' Água, 2013.

— *Livro do Desassossego*, edição de Teresa Sobral Cunha, Lisboa, Relógio d' Água, 2013.

Rougemont, D. de, *O amor e o ocidente*, tradução de Ana Hatherly, Lisboa, Moraes Editores, 1982.

Schopenhauer, A., *O Mundo como Vontade e Representação*, tradução de M. F. Sá Correia, Lisboa, Edições 70, 2021.

Visconti, L. (realizador), *Ludwig*, escrito por Luchino Visconti, Enrico Medioli e Suso Cechi d'Amico, produzido por Mega Film, Cinétel, Dieter Geissler Filmproducktion, KG Divina-Film, 1973.

[26] A propósito do mito de Tristão e Isolda e da sua influência nas concepções de amor que desenham o pensamento ocidental, seria interessante ler o brilhante livro de D. de Rougemont *O amor e o ocidente* (1939).

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abraão, 96, 108, 146, 154, 192
Achenbach, G., 239
Adão, 157
Agamben, G., 49, 50, 52, 53, 57, 89, 90, 91, 101, 107
Agostinho, santo, 139, 183
Almeida, J., 14
Alonso, A., 210
Amado, J., 120, 121
Amaral, A.L., 145
Andrade, E. de, 46, 145, 156, 208, 210
Andrade, M.I.O. de, 197
Andresen, S. de M.B., 44, 145, 158, 208, 210
Aniello, B., 13
Antunes, M., 192, 200, 206
Apolo, 188, 189, 190
Aristóteles, 10, 83, 91, 169, 179, 190
Augé, M., 77
Aurélio, D.P., 33-44
Bach, J.S., 13
Bachelard, G., 190
Baliñas, C., 174, 176
Baptista, M.B., 97, 108
Baptista, M.M., 84, 91, 97, 107, 153, 162, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 200, 211
Barrento, J., 193, 200
Barros, J. de, 38
Barthes, R., 36, 44, 169, 176, 190
Baudelaire, C., 181, 209
Belo, R., 145
Benjamin, W., 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57
Bento, S., 231-240
Berto, A., 145
Bessa Luís, A., 34, 123, 189, 200
Binet, A.M. de A., 23-33
Blanco, J., 194
Boavida, J., 98, 107
Boileau, N., 199
Bonola, G., 52, 57
Borges, L., 177-185
Braga, M., 204
Braga, T., 200
Brandão, F.H.P., 145, 158
Bré, B.R., 61-70
Brémonde, H., 19
Bruegel, 198
Bruno, S., 139
Brunschvicg, L., 206
Burke, E., 199
Caeiro, A. (F. Pessoa), 30, 159, 233, 234
Caeiro, A.C., 83, 91
Caetano, M., 42
Camões, L.V. de, 12, 24, 38, 43, 86, 111, 133, 136, 140, 145, 152, 155, 159, 163, 164, 165, 166, 168, 171, 178, 192
Campillo, A., 167, 176
Campos, A. de (F. Pessoa), 27, 29, 30, 32, 140, 233
Campos, H. de, 193, 200
Camus, A., 137, 138, 139, 190, 209
Candido, A., 109, 110, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125
Caraça, B. de J., 203, 205
Cardiello, A., 30, 32
Carneiro, F.S., 42
Carneiro, M. de S., 229
Carreiras, H., 65, 70
Carvalho, J. de, 46, 54, 97, 139, 145, 205, 206, 209, 218
Carvalho, R. de, 210
Castro, F., 91, 97, 107
Catroga, F., 15, 16, 20, 216
Cechi d'Amico, S., 241
Cerejeira, M.G., 210
Cesariny de Vasconcelos, M., 180, 185, 208, 226
Chateubriand, F.-R. de, 140
Chesterton, G.K., 48
Cochofel, J.J., 40, 145, 204
Coelho, E.P., 180, 185
Coelho, J.P., 183, 210

Colombo, C, 196, 197, 198, 201
Cordélia, 190
Correia, M. de S., 241
Correia, N., 150
Cortesão, J., 47
Costa, M.V. da, 16, 123, 210
Costa, P.P., 13
Costa, R., 14
Costa, T., 13
Cruz, M.V., 189
Cruzeiro, M.M., 91, 97, 98, 107, 153, 162, 192, 200
Cunha, E. da, 114, 118, 119, 120
Cunha, T.S., 183, 185, 201, 234, 235, 236, 237, 238, 241
Cunhal, A., 210
Debord, G., 77
Derrida, J., 49, 50, 52, 53, 54, 56, 57
Descartes, R., 139
Dionísio, J., 33, 100, 108, 145
Dionísio, M., 204, 205
Dionísio, S., 216
Duarte, P., 93-108
Eliot, T.S., 34
Elísio, F., 190
Espinosa, B. de, 38
Eurídice, 155
Faria, A., 210
Faustino, M., 30, 32
Feijó, A., 204
Feijó, L., 91
Feijó, R., 46, 89
Fernandes, J.M., 65, 70
Fernandes, L., 191
Ferreira, D.M., 145
Ferreira, J.G.., 145
Ferreira, L.A., 189, 200
Ferreira, V., 34, 46, 204, 210
Figueiredo, T., 191
Flaubert, G., 181
Fonseca, M. da, 204
Fontes, A., 121
Foucault, M., 139
França, J.-A., 35, 36, 44, 209, 210
Franco, A.C., 180, 185, 228, 230
Freitas, M., 83, 91
Freud, S., 165, 179
Galhoz, M.A., 183, 185, 201
Galvão, W., 119, 125
Garrett, A., 12, 140, 179, 192, 222, 225
Gil, F., 139
Gil, J., 15, 16, 19, 20, 139, 164, 171, 173, 176, 216
Giroux, H., 105, 106, 107
Goethe, J.W. von, 47, 234
Gomes, M.M.P., 240, 241
Gonçalves, E., 210
Hamlet, 233
Hatherly, A., 241
Hegel, G.F., 11, 46, 81, 82, 85, 91, 139, 142, 191, 192, 197, 200, 201, 206, 218
Heidegger, M., 82, 83, 84, 89, 91, 95, 96, 107, 142, 190, 209
Helder, H., 145
Henriques, A., rei, 37
Herculano, A., 179
Hermes, 188, 189, 190
Hesíodo, 36
Hess, H., 196
Hölderlin, F., 142
Homero, 36
Horta, M.T., 145
Huntington, S., 64, 65, 66, 70
Ícaro, 56, 57, 111, 112, 125, 197, 198, 201
Jakobson, R., 28, 32, 193, 200
Janowitz, M., 66, 70
Jesus Cristo, 48
Júdice, N., 24, 32
Jung, C.G., 29, 32, 179, 189
Junqueiro, G., 157, 178, 184, 208
Kant, I., 104, 107, 191, 199, 206, 215
Kayser, W., 138, 147

Keats, J., 143
Kierkegaard, S., 11, 24, 26, 35, 46, 96, 97, 107, 137, 138, 139, 142, 180, 209, 211, 218
Klee, P., 56
Lacerda, A. de, 145
Lachelier, J., 206
Laclau, E., 53
Lambert, M.F., 83, 91
Lausberg, H., 195, 197, 201
Lavelle, L., 205
Lear, 189, 190
Leibniz, G.W., 205, 206, 211
Leme, C.C., 20
Leone, C., 211
Letria, J.J., 18, 19, 20
Lima, J.T.P., 11, 54, 57, 80, 81, 91, 94, 100, 107, 128, 136
Lima, S., 46, 97, 205
Lindhal, H., 43, 44
Lins do Rego, J., 121
Lisboa, A.M., 208
Lohengrin, 26, 231, 232, 238
Longino, D., 199
Lopes, J.C., 14
Lopo, R., 213-219
Losa, M., 10
Loughlin, H., 43, 44
Loureiro, P., 205
Lourenço, A.A., 193
Lourenço, E., 183
Luís da Baviera, 140, 141, 232, 235, 236, 238, 241
Lutero, M., 52
Macedo, H., 145
Machado, L., 196, 201
Magalhães, M.T., 191
Magalhães, P.C., 65, 70
Magalhães-Vilhena, V., 203, 205
Malato, M.L., 187-201
Mann, T., 46, 232, 239, 240, 241
Manzanero, D., 167, 176
Marcel, G., 209
Marinho, J., 203, 215
Martins, A., 145, 192
Martins, A.M.A., 148
Martins, M.A., 146
Marx, K., 42, 44, 53, 179
Matos, G. de, 111
Mattoso, J., 38, 44
Medioli, E., 241
Meirinhos, J.F., 9-14
Mendes de Sousa, C., 196
Mendonça, J.T. de, 148
Mesquita, R.M., 221-230
Messiaen, O., 13
Meyer, M., 197
Michelet, J., 169
Midas, 85
Milton, J., 231, 232
Miranda, M., 17, 20
Moniz, M.L. de S., 240, 241
Montaigne, M. de, 10, 11, 48, 86, 91, 137, 138, 139, 190, 213, 214, 215, 217
Monteiro, A.C., 145, 194, 206, 207, 208, 218
Monteiro, H., 77, 79-91, 93-108, 95, 97, 98, 99, 108, 201
Monteverdi, C., 155
Mora, A. (F. Pessoa), 24, 29, 30
Moura, V.G., 145, 159
Namora, F., 204
Namorado, J., 145, 204
Natário, M.C., 13, 14, 15-20, 88, 91, 128, 136
Negreiros, A., 145
Nemésio, V., 145
Nietzsche, F., 24, 29, 30, 32, 46, 89, 90, 139, 179, 183, 189, 209, 211, 216
Nobre, A., 140, 145, 208
Nogueira, W., 119

Oliveira Martins, G. d', 45-48, 148, 179, 180, 185
Oliveira Martins, J.P. , 140, 168, 192
Oliveira, C. de, 40, 46, 145, 204
Oliveira, D., 191
Oliveira, I. de A. d', 109-125
Orfanoudaki, K., 13
Orfeu, 146, 155
Ortega y Gasset, J., 168
Osório, A., 145
Outeirinho, M.F., 13, 14
Parménides, 36
Parsifal, 26, 231, 232, 238
Pascoaes, T. de, 16, 84, 140, 145, 158, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 171, 178, 181, 182, 183, 184, 192, 203, 204, 208, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230
Paulo de Tarso, 52
Pereira, M.B., 104, 108
Pessoa, F., 11, 12, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 43, 44, 87, 133, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 159, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 171, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 191, 193, 194, 196, 197, 201, 208, 209, 210, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 241
Pina, M.A., 145
Pinho, A., 13
Pinto, A.C., 65
Pinto, J., 177-185
Pires, J.C., 210
Platão, 10, 36, 80, 88, 89, 91, 139, 179, 189, 233
Poma, P., 194, 197, 201
Portela, A., 210
Poussin, N., 155
Queiroz. E. de, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 225
Quental, A. de, 24, 47, 133, 136, 140, 145, 146, 148, 178, 184, 192
Ramos, G., 121
Ramos, L.C.V., 149-162
Ranchetti, M., 52, 57
Real, M., 203-212
Redol, A., 204
Regazzoni, S., 52, 53, 57
Régio, J., 145, 206, 207
Reis, C., 205, 206
Reis, J.E., 137-148
Reis, R. (F. Pessoa), 32, 233
Ribeiro, A., 110, 115, 116, 117, 203, 206, 208
Ribeiro, B., 140
Ribeiro, F., 194, 197, 201
Ribeiro, M.C., 91, 95, 108, 190, 201
Ribeiro, N., 29, 32, 190, 203
Ricoeur, P., 183
Rimbaud, A., 181, 209
Rodrigues, U.T., 204, 210
Rosa, A.R., 157, 208, 210
Rosa, J.G., 110, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 145, 204
Rouanet, S., 51
Rovatti, P.A., 52, 57
Ryan, B., 30, 32
Sá Carneiro, M. de, 145
Sacadura, P., 191
Salazar, A. de O., 54, 167
Sampaio, N. de, 145
Santos Silva, A., 13
Santos, A.R. dos, 170, 176
Santos, B.S., 164, 171, 176
Santos, D.S.G. dos, 71
Santos, J.T., 98, 108
Santos, P.G. dos, 204
Sartre, J.-P., 209
Schiller, F., 199
Schlegel, F., 140
Schneider, R., 239

Schopenhauer, A., 24, 29, 139, 231, 232, 233, 241
Seabra, J.A., 145, 193, 201
Searle, J.S., 43, 44
Sebastião, rei, 26
Seixas, C., 208
Semele, 85
Sena, J. de, 34, 145, 159, 210
Sepúlveda, P., 35, 44, 143, 148
Sérgio, A., 203, 205, 210
Seruya, S., 240, 241
Seruya, T., 240, 241
Shakespeare, W., 31, 189, 231, 232
Silva, A. da, 171, 191, 192, 196, 201
Silva, J.P, 127-136
Silva, M.H.V. da, 41
Silvério, J., 13
Simmel, G., 190
Simões, J.G., 179, 185, 206, 207
Soares, B. (F. Pessoa), 25, 141, 183, 185, 201
Soares, M., 211
Soares, M.L., 55, 57, 86, 91, 100, 101, 107, 108, 112, 124, 125
Soares, R., 205
Soromenho-Marques, V., 104, 108
Soto, L.G., 163-176
Sousa, C.M. de, 86, 91, 95, 96, 107, 108, 128, 144, 145, 146, 148, 201
Soveral, E.C., 139
Stirling, J.H., 191, 192, 197, 200, 201
Tavares, S., 145
Teseu, 183
Tieck, L., 140
Torga, M., 145, 156, 207
Ulisses, 28, 44, 193
Unamuno, M. de, 47, 121, 139
Urbano, C.M., 17, 20
van Gogh, V., 74
Vattimo, G., 197
Vecchi, R., 49-57, 91, 95, 108, 190, 201
Verde, C., 140, 145, 157, 192
Verlaine, P., 209
Vicente, J.N., 97, 108
Vieira da Silva, M.H., 195
Vieira, A., 41, 111
Vieira, M., 200
Viriato, 43
Visconti, L., 239, 241
Wagner, R., 74, 231, 232, 233, 239, 240
Walker, N., 43, 44
Weil, S., 50, 57
Whitman, W., 30, 159, 231, 232
Xenakis, I., 13
Xenófanes, 36
Zenith, R., 230
Zeus, 85, 189
Zola, E., 157

ESTATUTO EDITORIAL E NORMAS DE PUBLICAÇÃO

NORMAS EDITORIAIS

A *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* publica artigos com prévia submissão a dupla avaliação anónima por pares.
Filosofia publica **artigos** e **recensões** em alemão, castelhano, francês, inglês, italiano, português.

1. NORMAS GERAIS

— Cada artigo deverá começar com o nome do **Autor** (em corpo normal e centrado) e com o **Título** integral (em corpo normal, a negrito e centrado). Numa nota, marcada com o símbolo *, deverá ser incluída a afiliação institucional do autor e outras informações relevantes (eventual projeto em que o estudo se insere; endereço email, etc.).

Nome do autor *
Título e subtítulo

— Antes do texto do artigo, deverão ser incluídos **resumos** em inglês (este antecedido pelo título do artigo traduzido, quando não seja nessa língua) e português, assim como até 5 **palavras-chave**
— No final do artigo deve ser incluída a lista de **referências bibliográficas** completas, seguindo as normas de descrição bibliográfica indicadas a seguir.
— Todas as **citações** deverão ser apresentadas entre aspas: « » (não utilizar as vírgulas altas " " para citações).
— **Citações longas** no corpo do texto podem ser apresentadas em parágrafo próprio, destacado e em corpo de tamanho 10 e sem aspas.
— As **notas** deverão ser inseridas e numeradas automaticamente como notas de pé de página.
— Os números das notas deverão surgir antes da pontuação. ex.: «Penso, existo»[1].
— Os ***itálicos*** poderão ser usados apenas para as expressões em línguas clássicas ou estrangeiras e em títulos de obras ou de revistas.
— Para além dos itálicos, **não serão admitidas outras apresentações gráficas** (negritos, sublinhados, palavras totalmente em maiúsculas, espaçamentos anormais, etc.).
— O texto **não** pode ter nomes de autores todo em maiúsculas.
— Admitem-se as **abreviaturas** habituais: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. O uso de outras abreviaturas não é permitido.
— No caso de serem utilizadas **fontes especiais** (grego, hebraico, árabe, ou transliterações com caracteres especiais), deverá ser enviada uma cópia em formato PDF, com as fontes embebidas. No início do artigo deverá ser claramente indicado o uso de fontes especiais com o respetivo nome.
— O texto deve ser enviado pronto para impressão. Aos autores será enviado um conjunto de **provas para revisão**. Por razões técnicas, não serão admitidas revisões substanciais ou longas.
— Os artigos são submetidos em formato Word / texto em https://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/about/submissions (em caso de dificuldade, p.f. escreva para filosofia.revista@letras.up.pt).

2. CITAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS NAS NOTAS

Todas as citações devem obedecer às seguintes indicações e normas:
— As informações bibliográficas devem permitir a total identificação do texto ou estudo citados.
— A primeira citação deverá ser completa. As citações sucessivas da mesma obra ou artigo deverão ser abreviadas de um modo claro.
— **Não usar** palavras completas ou nomes nem em letras MAIÚSCULAS nem em VESALETES.

CITAÇÕES DE ARTIGOS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor, «Título do artigo entre aspas», *Título da Revista em itálico,* número do volume (ano de publicação) número de páginas:

Nota: Na primeira citação, o título da Revista não pode ser abreviado.

Ex. 1: P. Engel, «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia,* série II, 18 (2001) 165-176.
2ª citação: Engel, «La volonté de croire…», art. cit., p. 167.
Ex. 2: G. Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
2ª citação: Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

CITAÇÕES DE LIVROS
Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor, *Título do livro em itálico,* (coleção: facultativo) Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas.
Ex. 1: L. Coimbra, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. Santos, (Obras de Leonardo Coimbra, 2) Livraria Tavares Martins, Porto 1958, p. 170.
2ª citação: Coimbra, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.
Ex. 2: A. Janik – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.
2ª citação: Janik – Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.
Ex. 3: J-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, (Problèmes et controverses) Vrin, Paris 2005, p. 191.
2ª citação: Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

CITAÇÕES DE ESTUDOS EM OBRAS COLECTIVAS
Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor, «Título do estudo, entre aspas», em Nome do editor em Versaletes (ed.), *Título completo do volume em itálico*, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas (colecção: facultativo).
Ex.: R.J. Hankinson, «Philosophy of Science», in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.
2ª citação: Hankinson, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

CITAÇÕES DE EDIÇÕES ANTIGAS E DE EDIÇÕES CRÍTICAS
Nome do autor, *Título em itálico*, Nome do Editor, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas ou linhas (colecção: facultativo).
(nos casos consagrados devem ser usados os modos de referência em uso, cfr. ex. 1 e 2)
Ex. 1: Platão, *Rep*. 531b; Tomás de Aquino, *Sum. Theol*. I-II, q. 95, a. 3.
Ex. 2: Aristóteles, *Sobre a alma*, trad. A.M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez, (Obras completes de Aristóteles) Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).
2ª citação: Aristóteles, *Sobr a alma*, op. cit., III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117)
Ex. 3: Lúcio Aneu Séneca, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J.A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.
2ª citação: Séneca, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

CITAÇÕES DE MANUSCRITOS
Cidade, Biblioteca, Fundo, identificação do manuscrito, folia/folium.
Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.
Nota: Na primeira citação o nome da biblioteca não pode ser abreviado.

3. BIBLIOGRAFIA FINAL (em ordem alfabética)
Alonso Dacal, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
Engel, P., «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia,* série II, 18 (2001) 165-176.
Janik, A. – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996.

PUBLICATION GUIDELINES

Papers published by the *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* are submitted to anonymous double peer review.
Filosofia publishes **articles** and **reviews** in English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

1. GENERAL INSTRUCTIONS

— Each paper should begin with the Author's Name (in normal caps and centred), with the **full title of the paper** (in normal caps, boldface and centred). In a footnote marked by * must be included the affiliation and other information on the Author:

Author Name *
Title. And subtitle

— Before the paper itself include **Abstracts** in the language of the paper and in English and up to 5 **Key words** (if the paper is in English it must be translated into Portuguese – the editorial staff can help in this).
— At the end of the article must be included the **list of complete bibliographical references**, using the bibliographical guidelines.
— All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas " " for quotations).
— **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached and indented, and in type 10 with 1 blank line before and 1 after the quotation, and without quotation marks.
— **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.
— The **footnotes** numbers should appear before any punctuation mark closing the clause, ex.: «Cogito, sum»[1].
— **Italics** are to be used only for short classical or foreign language expressions or titles of books.
— Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)
— The text can not have the names of authors in all caps.
— Common **abbreviations** are allowed: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.
— If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), a PDF copy with embedded fonts. In a note to the publisher it must be clearly stated the use and name of special fonts.
— The text must be ready for print. **A set of galleys** will be sent to the author **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.
— Proposals must be submitted online as a word file in https://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/about/submissions or sent by email to filosofia.revista@letras.up.pt

2. CITATIONS IN NOTES

All citations must comply with the following indications and guidelines:
— The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
— The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
— **Do not write** words or names in ALL caps nor in SMALL caps.

CITATIONS OF ARTICLES

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics,* volume number (year of publication) page numbers:
Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

Ex. 1: P. Engel, «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia,* s. II, 18 (2001) 165-176.
2nd citation: Engel, «La volonté de croire…», art. cit., p. 167.
Ex. 2: G. Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
2nd citation: Alonso Dacal, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

CITATIONS OF INDIVIDUAL BOOKS
Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics,* (collection: optional) Publisher, place of publication year of publication, page numbers.
Ex. 1: L. Coimbra, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. Santos, (Obras de Leonardo Coimbra, 2), Livraria tavares Martins, Porto 1958, p. 170.
2nd citation: Coimbra, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.
Ex. 2: A. Janik – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.
2nd citation: Janik – Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.
Ex. 3: J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, (Problèmes et controverses), Vrin, Paris 2005, p. 191.
2nd citation: Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

CITATIONS OF STUDIES IN miscellaneous WORKS
Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).
Ex.: R.J. Hankinson, «Philosophy of Science», in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.
2nd citation: Hankinson, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

CITATIONS OF CLASSICAL WORKS AND CRITICAL EDITIONS
Author's name, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, page numbers or lines (collection: optional).
(in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)
Ex. 1: Plato, *Rep*. 531b; Thomas Aquinas, *Sum. Theol*. I-II, q. 95, a. 3.
Ex. 2: Aristóteles, *Sobre a alma*, trad. A.M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez, (Obras completes de Aristóteles) Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).
2nd citation: Aristóteles, *Sobre a alma*, op. cit., Liv. III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117)
Ex. 3: Séneca, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J.A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.
2nd citation: Séneca, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

CITATIONS OF MANUSCRIPTS
City, Library, Collection, shelf mark, folium/folia.
Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.
Note: In the first citation, the name of the Library cannot be abbreviated.

3. FINAL BIBLIOGRAPHY (in alphabetical order)
Alonso Dacal, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.
Engel, P., «La volonté de croire et les impératifs da la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia,* série II, 18 (2001) 165-176.
Janik, A. – S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996.

ESTATUTO EDITORIAL

A *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* foi fundada em 1972. A primeira série publicou 4 tomos em 2 volumes, em 1972 e 1973. A publicação foi retomada em 1985, iniciando-se então a sua atual IIª série. Em 2014 (volume 32) a revista assumiu o seu nome atual: *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*.

Área científica e objetivos

Filosofia visa contribuir para a criação e a transmissão do conhecimento nas diferentes áreas da Filosofia e da História da Filosofia e não possui orientação disciplinar, de escola ou de método

Filosofia publica estudos inéditos no âmbito da Filosofia, ou de outras áreas disciplinares, quando sejam considerados contributos relevantes para o debate ou o conhecimento filosóficos.

Filosofia procura manter um elevado padrão de qualidade, bem como a regularidade e pontualidade da publicação, de modo a assegurar aos autores e aos leitores a participação nos debates em curso na comunidade filosófica.

Filosofia rege-se por padrões de rigor, clareza e fundamentação académica e científica nos textos que publica, adotando a prática da dupla avaliação anónima por pares.

Temas e secções

Filosofia tem as seguintes secções: — Estudos; — Estudos críticos (sobre obras recentes); —Recensões; — Notícias; — Crónica. Se se considerar adequado, a revista poderá criar novas secções, de modo permanente ou ocasional.

Filosofia, se o Conselho de Redação assim o decidir, poderá publicar volumes temáticos, ou dossiers temáticos (Comemorações; Homenagens; Atas; etc.).

Línguas de publicação

A revista tem caráter internacional e, por isso, publica textos nas mais importantes línguas académicas europeias (Alemão; Castelhano; Francês; Inglês; Italiano; Português).

Arbitragem

A revista adota as melhores práticas de transparência e rigor na arbitragem. Todos os artigos e estudos críticos são submetidos a leitura anónima por 2 especialistas externos, que poderão fazer sugestões de alteração do respetivo conteúdo. As propostas de alteração são submetidas ao autor, que as deverá integrar até a versão ser considerada final pelos editores. Em casos não decididos pelos 2 avaliadores, o artigo é submetido a um 3º leitor anónimo externo.

O Diretor e o secretariado de redação asseguram o anonimato de todo o processo de arbitragem, bem como a resolução de todos os conflitos de interesses.

Organização editorial

A revista é dirigida pelos seguintes órgãos: Diretor, Conselho Editorial, Conselho de Gestão.

O Diretor dirige e organiza a publicação da revista, é responsável pelo processo de arbitragem eterna e independente; organiza as colaborações nas diferentes secções da revista; é responsável por todos os atos administrativos necessários à edição, que pode delegar no Secretariado / Editorial staff. São ainda funções do Diretor: presidir ao Conselho Editorial; manter informado o Conselho Científico. O Diretor não avalia artigos submetidos para publicação. O Diretor é designado pelo Conselho Editorial por um período de dois anos.

O Conselho Editorial (CE) é o órgão consultivo da revista. É composto por um máximo de 20 académicos e investigadores convidados, nacionais e estrangeiros, mantendo um equilíbrio entre as diferentes áreas e orientações filosóficas. São designados por um período de 4 anos, renováveis uma vez. As suas funções são: apresentar propostas para números temáticos; sugerir propostas de colaboração a publicar pela revista; colaborar na arbitragem externa e anónima de artigos submetidos para publicação; colaborar com o Conselho Editorial e com o Diretor indicando

árbitros externos e independentes adequados para os artigos submetidos para publicação.

O Conselho de Gestão (CG) é constituído por todos os professores do Departamento de Filosofia. Funções: assessorar o Diretor; definir as orientações científicas da revista; definir padrões de qualidade; decidir sobre a publicação de números temáticos; determinar regras de arbitragem externa e independente; aprovar as normas redatoriais dos textos; aprovar o modelo gráfico da revista; aprovar ou alterar o Estatuto Editorial da Revista; pronunciar-se sobre assuntos que lhe sejam submetidos pelo Diretor; indicar os membros do Conselho Científico, procedendo à sua rotação ou renovação periódica. O Conselho de Gestão reúne uma vez por ano, por convocatória do Diretor.

O Secretariado de Redação (SR) inclui pessoal técnico de apoio, os Editores de secção, os Editores convidados de números monográficos. O secretariado é uma estrutura de apoio coordenada pelo Diretor para o assessorar nas diversas tarefas e etapas da produção editorial da revista. Os membros do SR não avaliam artigos submetidos para publicação.

Código ético

A revista rege-se pelos princípios da ética editorial em publicações académicas e segue o "Code of Conduct for Journal Editors" do Committee On Publications Ethics (COPE).

A revista adota uma prática de transparência e respeito ético no processo de avaliação de artigos e na publicação dos artigos avaliados. Para garantir a transparência do processo de avaliação, todos os avaliadores anónimos subscrevem uma declaração relativa a conflitos de interesses.

A revista rejeita de modo ativo e explícito qualquer forma de plágio ou de fraude académica (informação falsa, não verificada ou lesiva de terceiros). Os autores são os únicos responsáveis pela fiabilidade e autenticidade do conteúdo dos seus trabalhos.

Os artigos submetidos são verificados através de software de detecção de plágio.

A denúncia de publicação de material plagiado, manipulado ou fraudulento será investigada pelo Conselho Científico e por 2 avaliadores independentes. A revista reserva-se o direito de suspender a qualquer momento ou retirar de publicação qualquer artigo onde seja identificado plágio ou qualquer outra conduta académica inapropriada.

Autores e Copyright

Os autores comprometem-se a publicar trabalho original, não antes publicado e assumem a responsabilidade pelo trabalho que publicam.

Os autores devem formatar os seus textos de acordo com as regras editoriais da revista, dando especial atenção à identificação rigorosa de todo o material ou conteúdo citado.

Ao submeterem os seus artigos para publicação na revista, os autores concordam com as práticas de difusão em acesso aberto dos artigos, assegurando-se os seus direitos dentro dos acordos e licenças "creative commons" Attribution-NonCommercial-NoDerivs.

Os autores não pagam qualquer taxa para avaliação ou publicação dos seus artigos.

A republicação de qualquer artigo carece de autorização escrita do Autor e da revista.

Publicidade

A revista não aceita publicação de material patrocinado. A revista aceita a oferta de obras para recensão, mas não aceita recensões patrocinadas por editoras, nem orientações quanto ao conteúdo das recensões.

A revista aceita a publicação de publicidade de editoras.

Distribuição e permutas

Os autores de artigos, notícias ou recensões têm direito a 2 exemplar impressos. Aos autores é fornecido o PDF com o respetivo artigo, que pode ser livremente difundido.

Os membros do CR e do CE têm direito a 1 exemplar impresso da revista.

A revista mantém permuta com revistas congéneres. Os títulos permutados são depositados na Biblioteca Central da Faculdade.

A distribuição comercial da revista e o serviço de assinaturas são assegurados pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Edições

A revista tem dupla edição: impressa (para permutas, venda, assinaturas e autores) e online em acesso livre.

O número de páginas de cada volume é variável, de acordo com o tema ou o período abrangido, oscilando entre 150 e 300 pp.

A revista adota os princípios defendidos pela "Open Access Scholarly Publishers Association".

Endereço online: http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/

Repositório online FLUP: http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim

A revista tem a classificação "verde" no código de cores Sherpa-Romeo para as publicações em acesso aberto: http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658

Periodicidade

Anual

Registos

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

Depósito legal (Portugal): 175913/02

Correio eletrónico da revista

filosofia.revista@letras.up.pt

Sede da redação / contacto postal

Filosofia. Revista

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Portugal

Edição / Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

EDITORIAL STATUTE

The Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia was founded in 1972. Four issues in two volumes were published in the first series, between 1972 and 1973. Publication resumed in 1985, initiating its current series II. In 2014 (volume 32) the journal has assumed its present name: Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Scientific area and objectives

The purpose of Filosofia is to contribute to the creation and transmission of knowledge in the various areas of Philosophy and History of Philosophy. It is not biased towards any specific subject, school of thought or methodology.

Filosofia publishes unpublished studies in Philosophy or other areas, when these are considered relevant contributions to philosophical debate or knowledge.

Filosofia seeks to maintain a high standard of quality, as well as timely publication, so as to assure its authors and readers the opportunity to participate in ongoing debates within the philosophical community.

Filosofia is guided in the texts it publishes by standards of rigor, clarity and academic and scientific grounding, adopting the practice of double blind peer review.

Themes and sections

Filosofia has the following sections: — Studies; — Critical notices; — Reviews; — News; — Chronicle. If considered appropriate, the journal may create new sections, either permanently or on occasion.

Filosofia, should its editorial board so decide, may publish thematic volumes or sections thereof (Memorials; Festschriften; Proceedings; etc.).

Publication languages

The journal has an international character. As such, it publishes texts in the most relevant European academic languages (Castilian; English; French; German; Italian; Portuguese).

Refereeing

The journal adopts the best practices of transparency and rigor in refereeing. All articles and critical studies are read anonymously by two external specialists. Should these specialists recommend acceptance, this may be conditional on alterations. In this case the author would be expected to revise accordingly until the version is considered final by the editors. In cases undecided by the two referees, the paper is given to a third anonymous external reader.

The editor and the editorial staff ensure anonymity throughout the entire reviewing process, as well as the resolution of all conflicts of interest.

Editorial management

The journal is directed by the following organs: Editor, Editorial Board, Managing Board.

The Editor (E) directs and organizes the journal's publication; he/she is responsible for the external and independent refereeing process; organizes cooperation in different sections of the journal; is responsible for all administrative acts necessary for publication, which he/she may delegate on the editorial staff. The Editor's functions also include: to preside over the Editorial Board; to keep the Scientific Board informed. The Editor does not evaluate papers submitted for publication. The Editor is appointed by the Editorial Board for a period of two years.

The Editorial Board (EB) is a consultative organ of the journal. It is composed of a maximum of 20 invited, both national and foreign, academics and researchers, in such a way as to preserve a balance between the different philosophical areas and orientations. These are appointed for a period of 4 years, renewable once. Its functions are: to present proposals for thematic volumes; suggestions for cooperative work to be published by the journal; to cooperate with the external and anonymous peer reviewing of articles submitted for publication; to cooperate with the Scientific Board and with the Editor, suggesting external independent referees, suited to the articles submitted for publication.

The Managing Board (MB) is composed of all the professors in the Department of Philosophy. Functions: to advise the Editor; to define the journal's scientific guidelines; to define standards of quality; to decide on the publication of thematic issues; to determine the rules for external and independent refereeing; to approve the editorial norms for texts; to approve the graphic style of the journal; to approve or modify the journal's Editorial Statutes; to pronounce on matters submitted to it by the Editor; to appoint the members of the Scientific Board, according to their periodic rotation or renewal. The Managing Board assembles once a year on the Editor's call.

The Editorial Staff (ES) includes technical support personnel, section editors, and invited editors for monographic issues. The Editorial Staff is a support structure coordinated by the Editor to provide advising in the several tasks and stages of the journal's editorial process. The Staff's members do not evaluate articles submitted for publication.

Ethical code

The journal is governed by the principles of editorial ethics in academic publications and follows the "Code of Conduct for Journal Editors", by the Committee On Publication Ethics (COPE).

The journal adopts a practice of transparence and respect in the process of evaluation and publication of submitted articles. To ensure transparency in that process, all anonymous referees sign a declaration concerning conflicts of interests.

The journal explicitly and unequivocally rejects all forms of plagiarism or academic fraud (the deliberate providing of false, unverified, fraudulent or injurious information). The authors are solely responsible for the reliability and authenticity of their work's content.

The submitted articles are verified with plagiarism detection software.

Reports of published plagiarized, manipulated or fraudulent material will be investigated by the Scientific Board and two independent arbiters. The journal reserves the right at any moment to suspend or withdraw from publication any article where plagiarism or fraud is detected, or where there is evidence of any other inappropriate academic conduct.

Authors and Copyright

The authors commit themselves to publish original, not previously released work, and they assume the responsibility for the work they publish.

The authors must format their texts according to the journal's editorial guidelines, paying special attention to the rigorous identification of all quoted material or content.

In submitting their articles for publication in the journal, the authors agree to the practices of open access dissemination of the articles, their rights being assured within the agreements and licenses of "creative commons" Attribution-nonComercial-NoDerivs.

The authors do not pay any fee for evaluation of publication of their articles.

The republication of any article requires a written authorization from the Author and the journal.

Advertising

The journal does not accept publication of sponsored material. It accepts the offer of works

for reviewing, but not reviews sponsored by publishing companies, nor directives concerning the content of the reviews.

The journal accepts the publication of advertising from publishing companies.

Distribution and exchanges

The authors of papers, news or reviews are entitled to 2 printed exemplars. The authors receive the PDF with the respective paper, which can be freely distributed.

The members of the EB and the SB are entitled to 1 printed exemplar of the journal.

The journal holds exchanges with similar journals. The exchanged titles are deposited in the Faculty's Central Library.

The commercial distribution of the journal and the signature service are maintained by the Faculty of Arts of Porto University.

Editions, Open access and Repository

The journal has double edition: printed (for exchanges, selling, signatures and authors) and online, freely accessed.

The number of pages for each volume varies according with the theme or the time period, from 150 to 300 pp.

The journal espouses the principles upheld by the "Open Access Scholarly Publishers Association".

Online address: http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/
Online FLUP repository: http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim

The journal has "green" classification in the Sherpa-Romeo color code for publications in open access: http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658

Periodicity
Annual

Registers
ISSN: 0871-1658
ISSN-e: 2183-6892
Legal Deposit (Portugal): 175913/02

Journal's email address:
filosofia.revista@letras.up.pt

Postal address
Filosofia. Revista
Departamento de Filosofia
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n
4150-564 Porto.
Portugal

Publisher
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica, s/n
4150-564 Porto.