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.

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*.