

DELI PRELO

REVISTA DA IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA

15

1987/ABRIL-JUNHO



DECADÊNCIA/PESSIMISMO

Revista trimestral
ISSN 0871-0430

Propriedade

Imprensa Nacional-Casa da Moeda, E. P.

Director

Diogo Pires Aurléio

*Direcção, Redacção
& Administração*

R. de D. Francisco Manuel de
Melo, 5, 5.º

1092 Lisboa Codex

Telef. 693414

Telex 15328 INCM CP

Distribuição

Digilivro

Rua das Chagas, 2, 1200 Lisboa

Orientação gráfica

Vasco Rosa

Composição e impressão

Officinas gráficas da INCM

Preços

Número avulso 500\$00

Assinatura (4 números) 1700\$00

Este preço não se aplica aos números especiais

Tiragem

3000 exemplares



Resurreição, quadro de Joaquim Gonçalves, Casa
Museu Teixeira Lopes, Gaia (Porto). Formenor.

15

Abril-Junho 1987

2 Editorial

7 Portugal: esplendor e morte. Carta inédita de Agos-
tinho da Silva a Hernâni Cidade

Decadência/pessimismo

12 A decadência, ou interrogações de um Portugal
hamletiano, por António Machado Pires

19 Basílio Teles: o nacionalismo republicano, do deca-
dentismo ao autoritarismo, por Manuel Villaverde
Cabral

35 O pessimismo nacional. Textos de Manuel Laran-
jeira

46 O suicídio de Manuel Laranjeira, por Bernard Mar-
toco

65 António Patrício e a utopia da morte, por Vasco
Graça Moura

O niilismo europeu

73 O niilismo europeu, por Friedrich Nietzsche

78 O niilismo segundo Nietzsche, por Nuno Nabais

89 Actualidades INCM

A «IDEOLOGIA PORTUGUESA»

Raros temas andarão tão evitados de ambiguidade como o da decadência e, no entanto, raros serão também aqueles que, ao longo dos últimos cem anos, ressurgiram tanta vez e em tão diversos contextos. A decadência, tal como o progresso, essa outra ideia estruturante dos tempos modernos, é indefinível. Os mesmos factos que a uns aparecem como seus sintomas evidentes poderão revelar-se a outros como não menos evidente indicador de normalidade ou simples crise. Tudo depende da perspectiva, dos intuítos e do critério de onde se parte: moral ou político, militar ou cultural, biológico ou demográfico. Seja como for, o grau de subjectividade patente numa apreciação da história a essa luz será sempre bastante para a desqualificar, conforme têm observado os vários críticos das teorias do declínio das culturas. Já em 1961, referindo-se à principal dessas teorias, Raymond Aron fazia notar: «No momento em que uma sociedade se torna técnica e científica, Spengler considera-a decadente, porque este género de sociedade o horrorizava pessoalmente. Ao referir-se à decadência, mais não faz que exprimir uma antipatia subjectiva.»

Desacreditada aos olhos da mais recente historiografia, nem por isso a decadência deixou, no entanto, de se insinuar como ideologia de recurso em situações as mais inesperadas. Dir-se-ia mesmo que ela constitui um inevitável contraponto às expectativas geradas pela racionalidade tecnológica e, de uma forma geral, por todo o optimismo inerente à filosofia das luzes nas suas diferentes metamorfoses, reaparecendo ao mínimo sinal de contrariedade, venha este de um sobressalto económico ou de uma qualquer insuficiência nos mecanismos de integração social. Contra Hegel e a racionalização absoluta do real, o niilismo nietzschiano ou o pessimismo de Schopenhauer. Contra a ideia fáustica de uma sociedade em permanente invenção de si mesma e em progressivo acréscimo de recursos, a convicção de um fatalismo que traz ciclicamente o declínio e a necessidade de renovação. Mesmo em sociedades como a norte-americana, vulgarmente considerada como desti-

tuda de história e, por isso mesmo, projectada à nascença para o futuro, sem possibilidade de medir o presente por um passado mais ou menos mítico — dispositivo essencial do decadentismo — mesmo aí, a ideia de decadência conheceu, em nossos dias, já nos finais da década de 70, uma voga semelhante em tudo à de optimismo que lhe haveria de suceder. A vastidão da literatura que sobre o assunto então se publicou é bem esclarecedora a respeito da natureza e das funções que a decadência pode ser chamada a desempenhar. Num artigo saído em Agosto de 1980, onde se atenuava o alcance do fenómeno e se lhe atribuíam por única base de sustentação a inferioridade dos Estados Unidos face à União Soviética em matéria de armamento convencional, Octavio Paz chamava a atenção para o que nele havia de mais actuante: «As virtudes da decadência, embora menos apregoadas, são mais urbanas, subtis e filosóficas do que as do progresso: a dúvida, o prazer, a melancolia, o desespero, a lembrança, a saudade. O progresso é brutal e insensível, desconhece o matiz e a ironia, fala por meio de proclamações e slogans, caminha sempre depressa e nunca pára a não ser quando esbarra contra um muro. A decadência mistura o suspiro com o sorriso, o ai de prazer com o de dor, pesa cada instante e detém-se até nos cataclismos: não é uma arte de morrer, mas de viver diante da morte. Creio, no entanto, que o fascínio dos Norte-americanos se deve menos aos encantos filosóficos e estéticos da decadência que ao facto de ela ser a porta de entrada da história. A decadência dá-lhes aquilo que eles sempre procuraram: a legitimidade histórica. As religiões guardam zelosamente as chaves da eternidade, que é a negação, ou melhor, a dissolução da história; a decadência, pelo contrário, abre aos povos adventícios — sejam eles Romanos ou Aztecas, Assírios ou Mongóis — esse modesto sucedâneo da glória eterna que é a fama terrestre. Os Norte-americanos sentiam a sua modernidade radical como um pecado original histórico. A decadência lava-os dessa mancha.»

Que dizer, entretanto, de nações que sempre se pensaram isentas dessa mancha, de nações, como Portugal, onde a decadência não é vivida como acesso à história mas como distância em relação a essa mesma história? Aqui, efectivamente, o passado, longe de ser sentido como uma falta, apresenta-se como um excesso mítico em confronto com o qual toda a situação presente estará condenada por insuficiência e ao mesmo tempo seduzida por messianismos redentores. Não há decadentismo a que não esteja subjacente a ficção de um Quinto Império — de

crisandade ou de mera civilização — a não ser talvez o decadentismo que em definitivo se assume como tal e se cristaliza em momento estético nas obras de Baudelaire ou de Verlaine, de Gabriel d'Annunzio, ou de Gustave Moreau. Por isso é que a decadência se apresenta sempre como uma espécie de autoflagelação ou, pelo menos, de necessidade de um autodesvelamento que viabilize o reencontro com o ser supostamente originário e autêntico de um povo.

*Herculano e Garrett, em quem pela primeira vez se revela a vontade de insuflar no corpo político saído da revolução uma alma nacional, já acusam alguma descrença quanto à possibilidade de religar as novas instituições ao núcleo histórico em redor do qual se forjou a independência. Mas o que neles é ainda tragédia de alguém que se diz ninguém ou que se sente morrer com a pátria, à Geração de 70 há-de aparecer como comédia de Zé Ninguém amodorrado e alheio ao passar dos comboios do progresso. O desafio, para os românticos, era conjugar a civilização com a especificidade cultural do País, desenterrando do amontoado de histórias, tradições, costumes e falas um rosto capaz de se olhar a si próprio e de se afirmar no concerto das nações. Para a geração de Antero, em contrapartida, já pouco mais importa que a civilização em abstracto, esse lugar de onde a nação, por motivos que vão ser inventariados, lhe parece irremediavelmente afastada. Não admira que só nas conferências do Casino se inicie, de facto, o ciclo da decadência até aos nossos dias glosado por sucessivas elites intelectuais e políticas, todas elas tentadas a explicar em termos de cultura o que era do domínio económico ou administrativo e a refugiar-se, alternadamente, ou numa história levada à caricatura, ou num futuro que pela sua distância servirá apenas como pretexto de acusação ressentida a tudo e a todos. Há quem fale, a este respeito, de ideologia portuguesa *, e talvez não seja difícil reconhecer-lhe alguma pertinência, tal é a sucessão de discursos em que, no decorrer deste século, se mistura a moral e a política, onde as crises se imputam em exclusivo à corrupção e onde, enfim, o subjectivíssimo conceito de decadência reaparece a fazer as vezes de uma adequada análise dos factos.*

Desalojar uma tal ideologia do lugar preponderante que tem ocupado não é tarefa que se condense em algumas páginas, nem é, por conse-

* Vide Manuel Villaverde Cabral, artigo publicado neste número, pp. 19-33.

guinte, esse o objectivo desta recolha. Os textos que se seguem deverão, pois, entender-se como simples contributo para um debate que desde há algum tempo vem aflorando no nosso meio, se bem que raras vezes se reivindicue explicitamente desse programa. Acima de tudo, interessou-nos verificar como a decadência e o pessimismo funcionam em alguns autores que abertamente se situam nesse terreno movediço, deixando para melhor oportunidade o apuramento das razões por que o decadentismo veio a conhecer entre nós fortuna tão duradoira e a coabitar com tão diversificados pendores intelectuais e políticos. Com um presentimento: o de que, interrogando o passado, mais concretamente, algumas obras do início do século, é ainda o presente que se continua a questionar.

Diogo Pires Aurélio

P. S. — Por motivos que têm a ver unicamente com uma reestruturação de natureza técnica, o presente número da Prelo sai com um atraso considerável. Pelo facto, pedimos desculpa aos leitores e, em particular, aos assinantes, comprometendo-nos a reparar, tão cedo quanto possível, essa falha na publicação da revista.



LA BARRIDA

[Illegible text in box]

CANCRO

MAR OCEANO

EQVINOCIAL

RIO DAS MATONIAS

ELPERV

[Illegible text in box]

SH

MAR DOS VL

Portugal: esplendor e morte

Carta inédita de Agostinho da Silva a Hernâni Cidade

«Principiou para Portugal a época em que poderá atingir maior esplendor, com uma condição, a de morrer como Estado»—esta, em resumo, a «tese» contida no documento que a seguir se revela e que constitui, na sua formulação algo paradoxal, a síntese exacta dessa tensão entre o sublime e o trágico que foi sempre um dos meios mais fecundos da cultura portuguesa.

O teor desta carta, só por si, justifica que seja divulgada, aqui e agora, quando são decorridas quase duas décadas sobre o momento em que foi escrita. Não para que se verifique o acerto de algumas das suas intuições, porventura coincidentes com outras ao tempo conhecidas, ainda que de natureza e intuítos bem diversos. O que verdadeiramente nela surpreende é a transposição para um quadro de referências em certa medida mitológico de uma crise circunstancial que a essa luz atinge a plena visibilidade e se dá a ver como ferida intermitentemente aberta na consciência



que os Portugueses têm de si mesmos. Por isso se integra num conjunto de estudos dedicados à decadência e ao pessimismo em autores cujo eco, embora nítido, aí se apresenta moderado pela visão redentora que, em contraponto, se lança sobre o mundo de língua portuguesa.

Dá-se, além disso, o caso de o destinatário da carta ter sido o Prof. Hernâni Cidade, nome a quem as letras portuguesas devem muito e de quem se comemora, precisamente este ano, o primeiro centenário. Seja, pois, a sua publicação também uma homenagem a esse incansável estudioso de Camões, Vieira, Bocage e tantas outras figuras da cultura lusitana, que foi igualmente o fundador e o primeiro director da revista Colóquio.

Aos seus continuadores e actuais responsáveis pela revista, David Mourão-Ferreira e Luís Amaro, que nos revelaram e sugeriram para publicação este documento, bem como ao seu autor e à Dr.^a Helena Cidade Moura, que amavelmente nos autorizaram a publicá-lo, aqui ficam os nossos agradecimentos.

PRELO

159-12 59th Avenue
Flushing New York 11 365

26.9.68

Meu querido Mestre Doutor Hernâni Cidade

Estou-lhe mais uma vez imensamente grato pela sua carta para o Queens College, e muito mais pela carta que a acompanha, com tão penhorante interesse pelo que estou fazendo aqui e pelo que posso pensar da presente crise portuguesa. Quanto ao primeiro ponto, vim apenas como professor visitante, por um semestre; não espero engrenar muito no sistema das eficiências americanas, mas acho que poderei contribuir em alguma coisa para a experiência da «exportabilidade» da cultura portuguesa, isto é, para o aquilatar do seu valor universal; se as coisas correrem bem, creio que ficará nos meus alunos a idéa de que a cultura portuguesa, no que realizou e no que virá a realizar, tem possibilidades de solução de problemas para os quais eles não têm saída. Desta vez os portugueses emigrados, voluntários ou não, devem deixar de lado a idéa de que vêm ajudar a europeizar ou civilizar Portugal: vêm ajudar Portugal a civilizar o mundo, que bem precisado anda disso. Isto se liga à matéria das suas outras perguntas. Creio que principiou para Portugal a época em que poderá atingir maior esplendor, com uma condição, a de morrer como Estado; admito a causalidade em história, mas, no caso

de Portugal, mais a vejo como final do que como inicial, a não ser que se vá um grau mais acima e se diga simplesmente causa, pondo-a ao mesmo tempo como inicial e final; parece-me que a causa da independência de Portugal e sua consolidação reside na *missão* que tinha de cumprir e que não poderia realizar jungido ao resto da Península. Parece-me também que essa missão não foi dada por pronta em 1580 porque havia que fazer o Brasil (por isso creio que o 1.º de Dezembro é sobretudo uma data brasileira) e ainda continuou em 1823 porque havia a tentar o mesmo para a África. Mas creio que hoje tudo o que Portugal podia fazer nesses domínios está feito e que a demora metropolitana em África, como administração, só poderá daqui por diante prejudicar o que a cultura, com o auxílio do Brasil, ainda pode fazer; o essencial em Angola ou Moçambique é que se conserve a língua; o resto virá. Cabe a Portugal agora virar-se para seus irmãos mais próximos e criar novas nações: na Península mesmo uma Federação europeia dos povos ibéricos; por ela, ajudar o Brasil a fazer o mesmo nas Américas; o mesmo, igualmente, para a África e mesmo para a Ásia, onde as Filipinas são uma irmã desgarrada. A essa constelação de nações, assente na capacidade de compreensão universal do Português, caberia essencialmente a missão de instaurar a Paz no mundo, para além das guerras em que se envolverão as grandes potências de hoje. A paz interna entre os homens de cada grupo, a paz internacional entre os agrupamentos naquele final construir da «cristandade» de que falava e entendia o Camões. Se é essa a missão de Portugal, e creio que é, o que morre e os que vão viver só podem encaminhá-lo para tal: é outra vez Deus escrevendo direito por *nossas* linhas tortas. O que Portugal devia era ver agora claramente a situação, liquidar o problema de África e propor, a uma Espanha reformada, a Federação, com autonomia de Galegos e Catalães e Bascos, com para estes uma disposição futura que os fizesse, com os bascos do lado de lá, elo de ligação com a França. Não creio que gente do governo ou da oposição esteja preparada para tais tarefas, que seriam as mais «económicas». O que provavelmente se vai dar é o início de uma época de confusão, com o governo tentando imitar métodos passados, mas sem o conjunto de predicados, qualidades e defeitos, de quem os instaurou, e a oposição sem programa, nem organização nem idéia do conjunto da situação internacional, e fragmentando-se em grupos, tal qual como do outro lado. O ultramar aproveitará a oportunidade para a independência (ficando tão «independente» das forças económicas mundiais como está hoje o resto da África), mas será uma independência «branca», rodesiana, com todas as fatais consequências futuras, não uma independência multi-racial como, apesar de tudo, a fez o Brasil. Como não será possível nenhum entendimento entre as facções em luta dentro de Portugal, parece-me previsível uma intervenção de NATO, Pactos Ibéricos, Zonas de influência e não sei que mais. E o deslindar disso tudo para se chegar ao que se poderia ter alcançado com muito menos dificuldades virá confirmar que as tais *nossas* linhas são mesmo tortas. Estou seguindo o noticiário de Portugal com o interesse que calcula, mas com o pessimismo que cabe; com o otimismo da solução final, que dessa nem um momento duvido.

Quanto às relações culturais com o Brasil, são elas prejudicadas sempre por uma ignorância fundamental, ou duas: a de que os dois países *não são* estrangeiros e de que portanto não há que haver entre eles «relações culturais» como não há entre o Minho e o Algarve; a outra é a de que o Brasil foi feito, não digo administrado, pelos «liberais», chamemos-lhes assim, portugueses, ao passo que Portugal, desde o Senhor D. João II, foi domínio dos absolutistas (mesmo quando, depois do Cérco do Porto, «viraram» constitucionais): o brasileiro está em conflito ideológico e de comportamento com o português — e isso só pode mudar com a total mudança de Portugal. Tudo o que se fizer em cima disso de «relações culturais» é falso e destinado à falência; por isso fiz o Centro em Brasília como dedicado fundamentalmente ao estabelecer das raízes portuguesas da cultura brasileira, como fiz o mesmo para as africanas com o Centro da Bahia (e se verá como realmente não tiveram grande importância fora de pequenas áreas) e como tenciono fazer com um de Estudos Indígenas que já deixei juridicamente criado em Brasília e não sei se vingará ou não. De resto, o Centro de Brasília não trata só disso; gostaria de o pôr a averiguar de tudo o que os Portugueses lançaram pelo mundo [estamos, por exemplo, copiando os livros de registo da paróquia de Nossa Senhora de África em Ceuta, vasculhando o Archivo General de Sevilla para documentação sobre a fronteira sul do Brasil (Questão de Colónia, etc.), estudando o urbanismo português de Nagasaqui e continuo com o sonho de ter uma delegação em Mazagão, outra em Malaca e de voltar a Goa] — tudo isto no meio da hostilidade do Brasil, real, embora disfaçada, e da indiferença de Portugal. Acho, porém, que se ganhará a partida; por uma simples razão: a de que tem de ser ganha.

Vê no que dá fazer perguntas? Mas a resposta tem, sobre as que lhe dava no Porto, a vantagem de ser à máquina.

Agostinho da Silva

Decadência/pessimismo

*Escritos sobre a Geração de 70,
Basílio Teles, Manuel Laranjeira e
António Patrício,
com inéditos de Basílio Teles
e uma recolha de textos dispersos de
Manuel Laranjeira sobre
o «pessimismo nacional»*

A decadência, ou interrogações de um Portugal hamletiano

por António Machado Pires

1. A crise de identidade

Foi sempre uma constante dos últimos dois séculos da história da cultura portuguesa a interrogação hamletiana do *ser* ou *ndo ser* português, do sobreviver na Europa culta e no mundo da civilização moderna. Isto é, afinal, o grande problema da *identidade* nacional. Dessa fragilidade ótica [como disse Eduardo Lourenço no *Labirinto da Saudade* (1978)] decorre o agudizar da consciência nacional de crise e um sentimento de *decadência*. Identidade e decadência são, assim, dois pólos da problemática nacional dos Portugueses praticamente desde fins do século XVIII ou princípios do século XIX. O limiar do século XIX, com o abalo das invasões francesas (a invasão e as respectivas «ideias»), com a ruptura operada pelo Liberalismo (1820), trouxe à cultura portuguesa novas inquietações. Houve sempre no povo português um desejo de *regenerar* alguma coisa, de encontrar na sua história uma raiz mítico-



Eça



Antero



Oliveira Martins

-patriótica e uma essência — mas o processo histórico do Liberalismo e a crise revolucionária dos homens da Geração de 70 aumentam as vozes longínquas que outrora falavam pelos «velhos do Restelo», pelos críticos da expansão, pela voz de Camões, cantor da «austeridade, apagada e vil tristeza». Mas de um longínquo sentimento de decadência nasce um novo sentimento de antidecadência nos homens, nos patriotas da geração liberal.

A ideia negra de fados desfavoráveis e a crítica severa aos governantes parece quase tornarem-se uma constante, a par com um messianismo de sublimação patriótica e um sentimento de missão do povo português que não encontram realização concreta.

Sanadas porém as feridas das guerras liberais, a geração politicamente triunfante procura então *regenerar* e «reconstruir» o país — mesmo que a tarefa seja dura e autocrítica. Em 1837, Herculano, colocado à frente da revista *Panorama*, irá desenvolver uma campanha

de divulgação da história nacional publicando, por exemplo, *O Bobo* (1843), em cuja introdução fala de «uma nação decadente mas rica de tradições», que devem ser ressuscitadas como força anímica colectiva; será ainda o solidário de Vale de Lobos um símbolo da pátria, não só pela sua obra histórica (historiografia ou ficcional-histórica), mas pelo seu exemplo de «antes quebrar que torcer», pelo seu «estoicismo» romântico... Mais irónico e subtil, mais conhecedor das contradições do mundo e dos homens, Garrett não é, porém, menos fervorosamente patriota, antidecadência, sem deixar de ter aguda consciência desta:

[...] vi o Tejo, vi a bandeira portuguesa flutuando com a brisa da manhã, a torre de Belém ao longe... E sonhei, sonhei que era português, que Portugal era outra vez Portugal¹.

Garrett não era só o patriota sonhando com a Torre de Belém e a bandeira; era também o liberal de esquerda criticando o cabralismo e os barões, as rufas esquecidas e os agiotas.

Mais dez anos de barões e de regímen de matéria e infalivelmente nos fuge deste corpo agonizante de Portugal o derradeiro suspiro do espírito².

Garrett frente ao cabralismo, mais tarde Herculano perante a Regeneração — ambos desejosos de progresso, mas ambos reticentes, cada um a seu modo, com a euforia do progresso material que não respeita a identidade cultural...

Mas a Europa do caminho de ferro e do socialismo nascente haveria de abalar fortemente a nova geração que, educada no cabralismo e na Regeneração, tinha como lema reformar a sociedade portuguesa, aproximá-la da Europa culta, agitar as grandes questões da ciência e do trabalho, pois «não pode viver e desenvolver-se um povo isolado das grandes preocupações intelectuais do seu tempo» (diz Antero na Conferência-Programa do Casino em 22 de Maio de 1871). Ora este desiderato passou a ser visado, cada qual à sua maneira, por um grupo de homens que, por ter intervindo na vida portuguesa pelos anos 70-80,

ficou conhecido por *Geração de 70*. Todos sabemos que alguns deles participaram na célebre Questão Coimbrã (1865-66); que das Conferências do Casino (1871) saíram linhas de rumo do Antero socialista, de Eça autor d'*O Crime do Padre Amaro* e d'*O Primo Basílio*, de Teófilo positivista e republicano, «poeta» da história do homem na visão dos tempos da humanidade, Ramalho, elegante pugnador e excogitador de questões sociais n'*As Farpas* (a princípio de braço dado com Eça). Homens, entre mais alguns outros (Batalha Reis, Oliveira Martins, polígrafo e filósofo da história portuguesa, Junqueiro, panfletário e poeta) que, pelos anos 90, se encontravam bastante desiludidos da revolução, em alguns casos até retráidos e místicos, e, enquanto uns chegavam às fórmulas políticas concretas do governo republicano, nomeadamente à presidência, outros escreviam *Últimas Farpas*, ao contrário das primeiras. Evoluções geracionais, movimentos pendulares, alternâncias de povo hamletianamente preocupado com a sua identidade e sempre disposto a renovar, embora com pessimismo, a sua crença no futuro.

O pessimismo da Geração de 70, por exemplo, ficou bem documentado nas célebres Conferências do Casino, quando a 27 de Maio de 1871 Antero disserta mesmo sobre «As Causas de Decadência dos Povos Peninsulares» (Contra-Reforma e Concílio de Trento; absolutismo e consequências das conquistas longínquas). Para além da intenção revolucionária, esta conferência revela influência de Herculano (ao valorizar a Idade Média por oposição à ganância aventureira que fez degenerar os descobrimentos). Depois vêm os eruditos sem crítica no século XVII, a influência nefasta dos Jesuítas na política peninsular, a Inquisição, a Restauração que, já na visão de Oliveira Martins (amigo de Antero, como se sabe), é apenas um «cadáver galvanizado»: Portugal morrera com D. Sebastião e com Camões; a sua identidade já não é a mesma... E nos princípios do século XIX, no Liberalismo, Portugal é, para Oliveira Martins, «o enfermo do Ocidente». Uma visão agónico-pessimista, com lampejos sebastianis-

tas... Importante salientar a visão lúcida de Alberto Sampaio, grande amigo de Antero e historiador. Autor de trabalhos compilados em *Estudos Históricos e Económicos* (Porto, Chardron, 1923), no volume 1 se contém um artigo, «Hontem e Hoje» (datado de Janeiro de 1892), que resume uma austera tese sobre a condição de Portugal como nação decadente: um povo pobre; território exíguo; os primeiros reis conquistam e ainda povoam. Mas esta monarquia agrária foi logo desviada: Ceuta, descobrimentos, grandes viagens, afastando para a aventura o que devia ser o trabalho interno fixador de riqueza própria. «Os melhores tempos são sempre os da propriedade aparente, porque dependem de condições fortuitas» — chamam-se Índia e Brasil. O país foi *sustado* no meio do seu desenvolvimento não criando pesca, navegações e indústria como riquezas próprias. Portugal tornara-se messianista e mercadejante aventureiro *fora* de casa. Como D. Sebastião não vem, emigra-se:

[...] Ontem, como hoje, tem sido sempre uma sociedade de aventureiros [...] O que cada um deseja é que o deixem sair; lá fora será então um homem e mostrará toda a perseverante energia do seu carácter; enquanto que aqui, na sua terra, deixa-se ir à mercê das ambições dos que tomaram o poder e levantaram o cenário que mais lhe agradava. Por isso, quando aparecem estas situações de miséria e penúria, constantes na sua história, a população resigna-se e sofre tudo; ou emigra, acostumada, como está, à aventura. [...] Então a emigração é o último expediente para ele; silenciosa e resignadamente cada um vai partindo, sem talvez uma palavra de amargura. Os que ficam acalentam no fundo do coração sobre todas qualquer esperança que não dependa da actividade colectiva [...] E todos esperam no meio de ruínas que volte a bonança para repetirem mais uma vez a mesma norma de vida do passado³.

Adiamento de actividades realmente produtoras de riqueza própria — à espera da bonança, para repetir os mesmos erros. Visão pessimista do fim do século passado, mas que tem aspectos de um traço estrutural do agir do povo português, paradoxal, difícil de

governar, optimista e pessimista, sebastico e disponível, talvez capaz de «despertar» com as provações, às quais, afinal, acaba por reagir...

2. «Oh, Deus de Ourique, manda-nos o Castelhana!»

Mas a crença no futuro passa por várias asceses ou por provações e purgatórios. Seria mesmo preciso uma grande provação, uma «catástrofe», para acordar este povo?! A sacudida começaria pela invasão castelhana, o vizinho que põe em causa a identidade nacional política e militarmente conquistada, e que gerou a mitologia patriótica à volta de Aljubarrota (padeira, inclusive). O mais velho mito — o mito das origens —, o Deus de Ourique é citado como protector da família Maia (que dele não soube aproveitar), e novamente citado por Eça no jantar do Hotel Central, a propósito dos descabros do governo e das oportunidades perdidas.

Meninos, nada regenera uma nação como uma medonha tarefa... Oh, Deus de Ourique, manda-nos o Castelhana!⁴

E o Deus de Ourique, conta-nos Oliveira Martins no *Portugal Contemporâneo*, já figurava nas proclamações fanáticas do Norte do país, quando os Silveiras, aliados da rainha D. Carlota Joaquina, resistem à proclamação da *Carta* liberal de D. Pedro IV em 1826: o marquês de Chaves era «o novo Gedeão desse povo que em Ourique Deus escolheu para si»⁵.

A que ponto de derrotismo não chegou Eça, quando, na imaginária «catástrofe» (fragmento curto de uma projectada *Batalha do Caia*), ele nos apresenta o país conquistado, vexado, batido, por tudo ter esperado feito e nada ter construído por esforço próprio? Portugal invadido e reduzido ao silêncio por um inimigo *estrangeiro*. E, para mais, nesse invasor estrangeiro simbolizada uma superioridade *rácica* vendo-se nessa

«superioridade de tipo e de raça toda a explicação da catástrofe»⁶. A explicação parece alargar-se do soldado bisonho no mau ar dos quartéis ao *todo* nacional, «abranger toda a cidade, todo o país! Foi esta sonolência lúgubre, este tédio, esta falta de decisão, de energia, esta indiferença cínica, este relaxamento da vontade, creio, que nos perderam . . .»⁷. A provação, condição necessária do ressurgimento? Do acordar as raízes? «Sovados, humilhados, [. . .] tínhamos de fazer um esforço desesperado para viver [. . .] E recomeçava-se uma história nova, um outro Portugal [. . .]»⁸.

Falta, di-lo-á mais tarde Junqueiro, uma alma enérgica ao país, uma alma que parecia vibrar de novo em 1890 perante a afronta inglesa, sacudindo todo o país e mobilizando os intelectuais. Não era, então, o Castelhana, mas o Inglês, que despertava na geração de 90 e nos mais «velhos» o ardor patriótico e nacionalista. Assim nasceu a Liga Patriótica do Norte que, *naturalmente*, como imperativo da consciência nacional, foi buscar Antero em triunfo. E este, no discurso de 7 de Março, afirma a necessidade de «um esforço viril e persistente, para sermos de facto independentes, o que hoje não somos, nem política nem economicamente». O vexame recebido era uma expiação, como a catástrofe ou a invasão do Castelhana . . . :

Portugal expia, com a amargura deste momento de humilhação e ansiedade, 40 anos de egoísmo, de imprevidência e de relaxamento de costumes políticos⁹.

Trauma adivinhado pela Geração de 70, que ainda contribuiu para a sua superação.

3. Paris, de onde vem a crinoline e o positivismo . . .

Depois, afinal, este povo tem o vício ancestral de copiar padrões culturais, falando sistematicamente mal do que é seu, achando encantos e superioridades noutros povos — em especial nessa França, «segunda pátria de todo o espírito bem-nascido».

Curioso o depoimento de Alberto de Queirós (irmão de Eça) a Ramalho sobre a França:

[. . .] O meu amor pela França, que foi e há-de ser sempre a nossa mãe, e a nossa educadora, que nos ensinava a vestir-nos, que nos iniciou com os seus livros em tudo quanto há de belo, grande e generoso, e que com as suas modas não nos deixava parecer um filho abastado das lavouras do Alentejo¹⁰.

Eram o «divino Balzac», «o grande Flaubert», Hugo justiceiro e profeta da história, Michelet, Renan, Proudhon «remexedor de ideias», os vinhos, as carruagens, o feitio dos sapatos — até «essa simples forma das botas explicava todo o Portugal contemporâneo [. . .] — sem originalidade, sem força, sem carácter para criar um feitio seu», estragando pela imitação até à caricatura; e esta apóstrofe que se lê no final d'*Os Maias* (1888), Eça já a fizera na carta de 1884 («A propos du Mandarin . . .»): «car nous imitons ou nous faisons semblant d'imiter en tout la France». Pela altura em que acaba *Os Maias* também Eça escrevia o célebre artigo «O Francesismo» (in *Últimas Páginas*, 1912), onde denuncia a tirânica influência da França (e Portugal «um país traduzido do francês em calão»). Tirânica obsessão? Violenta crítica de Junqueiro:

Ó ditoso torrão da pátria! . . . Que imbecis!
No globo não há mais que uma pátria: Paris.

Paris, a cidade da luz, de onde, diz o autor de *O Conde de Abranhos*, «o mundo recebe com devoção a crinoline e o positivismo».

4. «Muito leviano, muito incoerente . . . Mas tem a raça que o salva»

Esse Gonçalo Ramires que, depois de sovar um provocador, «descobre» a sua força e a força da sua raça, esse fidalgo da Torre em quem Eça, por aposta nacionalista e carinhosa ironia, pôs defeitos e virtudes do ser-se português (até o faz dizer expressamente por

boca de João Gouveia), esse Gonçalo, dizíamos, é um símbolo da crença no Portugal *ente*, no Portugal do futuro (mesmo que naquela obra erradamente africanista). Não interessa agora se a aposta africana e o triunfo de Gonçalo estão ou não *errados* ideologicamente; interessa, isso sim, ver o triunfo do homem sobre si próprio como símbolo da Pátria redescoberto-se, como a *alma* de Junqueiro na *Pátria*, como a *saudade* de Pascoaes na *Arte de Ser Português*, como no Portugal a haver de Fernando Pessoa na *Mensagem*. Em todos a crença-instinto, que vem desde Ourique, incarna em D. Sebastião e se messianiza em várias fórmulas, sejam elas república, salazarismo, revolucionarismo, socialismo, CEE. Não como valor de movimentos em si mesmos, não a sua «verdade» ou «mentira» *objectivas*, mas a sua subjectiva crença; não o que de facto aconteceu, mas o que se pensa ter acontecido, não o que pode acontecer, mas o que deve acontecer — por imperativo das «certezas morais da nossa raça histórica»¹¹, por sentimento de missão, sétima idade, quinto império. E ainda bem — se por isso um país se continua: queda e redenção, condições alternantes para uma caminhada salvífica?

5. «Procrastinare lusitanum est...»

O messianismo de abúlicos que é criticado por José Agostinho de Macedo já em 1810, interpretado por Oliveira Martins (*História de Portugal*), teorizado por Bruno (*O Encoberto*), apostrofado por António Sérgio («Interpretação não romântica do Sebastianismo»), encontra-se também em Eça de Queirós, especialmente n'*A Capital* — como irónica crítica à esperança que se não baseia no aplicado trabalho próprio, mas no trabalho *dos outros* ou no providencialismo do Estado... Atribua-se sistematicamente ao governo «a decadência vil da nação»:

Ninguém parecia ter uma noção exacta de reformas definidas: mas todos, vagamente, confiavam que da República escorreria a felicidade pública, penetrando todas as

classes, até os mais obscuros casebres, com a fecunda universalidade que cai de um astro¹².

«Da República *escorreria* a felicidade pública» (note-se a metáfora que sublinhamos): trata-se agora de uma forma de *messianismo republicano*, o Encoberto agora venerado num ingénuo clube republicano onde se escondem, como uma mola, essas forças revolucionárias nesse fim de «século perturbado por tantos «ismos»... Dos quais os anarquistas cabem num banco da Avenida e mal aparecem romanticamente em algumas obras mais ideologizadas de Teixeira de Queirós (*A Grande Quimera*) ou de Abel Botelho (*Amanhã*, com o socialista Mateus...).

O Sebastianismo não é só o de D. Sebastião: é o mito messiânico em si mesmo, funcionando como um «molde» (o «molde do Encoberto», já o disse António Sérgio), enchendo-se com expectativas corporizadas em *salvadores* que surgem conforme as circunstâncias e quando a crise aperta. O sentimento de decadência tem funcionado como gerador de «messianismos»: D. Sebastião, D. João IV, D. Miguel, Sidónio Pais — república, socialismo — não importa... O que importa é a capacidade de resposta, mitogénica ou não, o renovado direito à esperança, fazendo renascer o país *apesar de tudo*. Como mera esperança? Como Garrett dissera n'*O Arco de Sant'Ana*, o «tão clássico e proverbial português: AMANHÃ VEREMOS», ou o «procrastinare lusitanum est» de Eça n'*A Ilustre Casa de Ramires*? Talvez não só.

O patriotismo, que no fundo nunca completamente abandonou este povo peninsular bastante agarrado às suas tradições, mesmo no meio dos pessimismos dos homens de 70, tem de sofrer novas «versões». Ega explica a Maria Eduarda:

Vossa Excelência não conhece o país, minha Senhora. É admirável. É uma pouca de cera inerte de primeira qualidade. A questão está toda em quem a trabalha¹³.

Parece só ironia, apelo junqueiriano ao «chefe que manda» (*Pátria*, anotações), mas não é só. Lá no fundo

é a ternura de Eça para com o seu país. Ternura que aumenta no fim da vida, quando fechado em Paris. As jeremíacas lamentações, as catilinárias aos governos não secam uma fonte mais íntima de amor à pátria. Mesmo com todos os seus «defeitos», como Gonçalo Ramires.

E o patriotismo (nada tem a ver com a baixa versão do «patrioteirismo») é a superação dos individualismos, é a coesão perante o perigo externo, é a consciência-instinto do que se tem ou deve fazer.

6. «Quem vem viver a verdade | Que morreu D. Sebastião?»

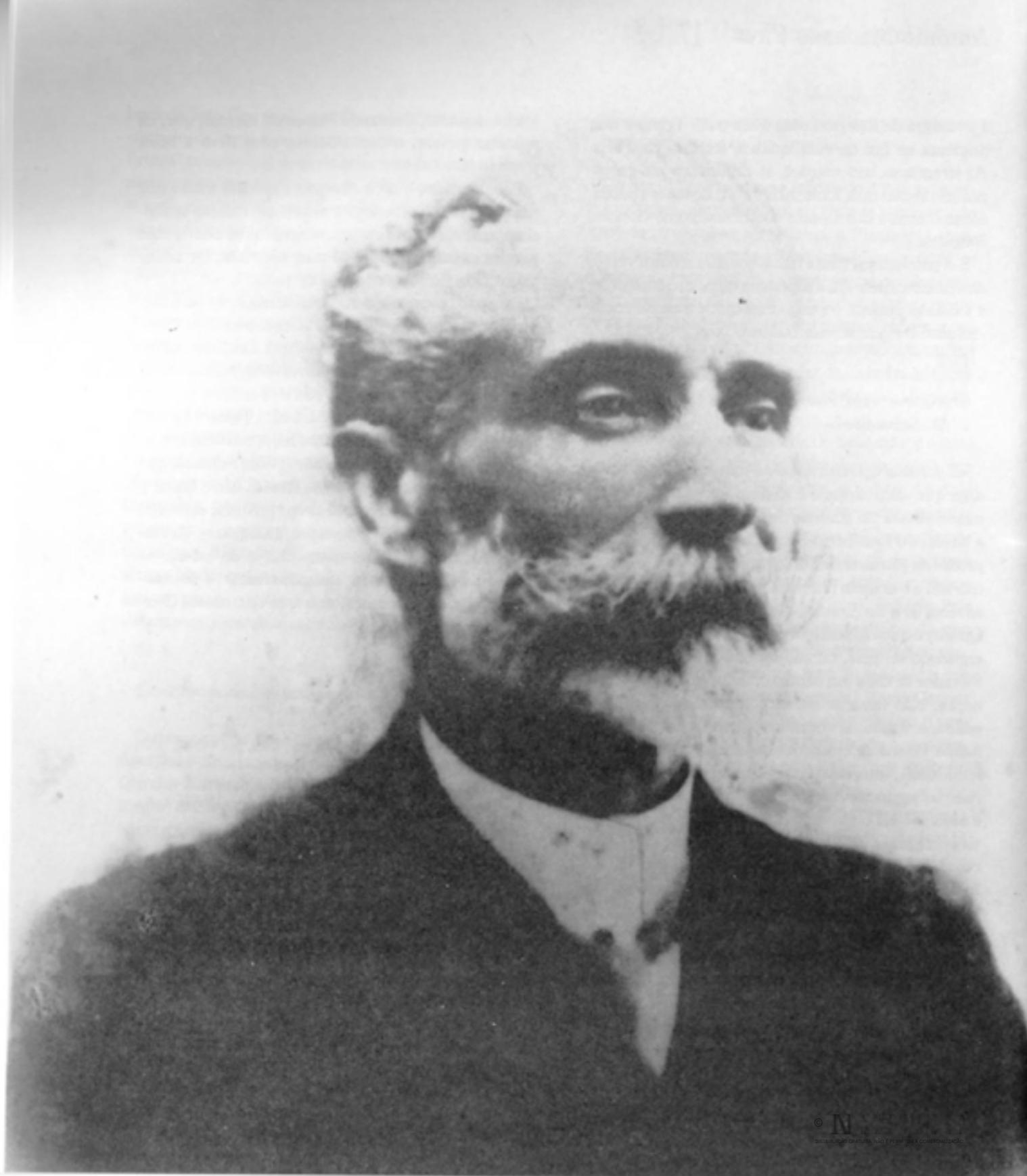
«A verdade que morreu D. Sebastião» — a verdade *dessa* que «caiu no areal e na hora adversa» e que Fernando Pessoa faz símbolo da Renovação, do Portugal a haver, do Encoberto-Alma-Colectiva, «Galaaz com pátria» da pátria na «hora» certa. Mas aqui já D. Sebastião não é o homem histórico concreto que caiu na hora adversa de 4 de Agosto de 1578 e no areal de Alcácer Quibir; é o seu ideal-alma de uma pátria, não homem, erguendo-se, pois, do não-ser com o vulto mítico de Salvador de cada um dentro de si mesmo e da própria nação. Não homem histórico, mas mito. O mito, *o nada que é tudo*. E com este oxímoron enuncia Fernando Pessoa a mais poderosa teoria de salvação que saudosistas, integralistas ou nacionalistas jamais poderiam ter sonhado. A mais elaborada, ao mesmo tempo a mais poética e a mais presa à «carnalidade» da história portuguesa. As figuras históricas do conde D. Henrique, de Afonso Henriques, de D. João II, do Infante, estão ali, numa estrutura de poema alegórico-simbólica, cada um transportando a sua factualidade histórica e sublimando-a na auréola do mito patriótico que os envolve e os projecta sem tempo. *Os Símbolos e Os Avisos* do Encoberto — estes avisos, de clara decifração, primeiro, o Bandarra, segundo, António

Vieira, terceiro, Fernando Pessoa ele mesmo, que, na primeira pessoa, o diz: «Screvo meu livro à beira mágoa».

Para vir, afinal, n'Os *Tempos*, a apontar a *hora* que se anuncia no Nevoeiro, elemento de tradição saudosista, mas também condição negativa necessária mas para se estar na véspera de uma *nova* era. Decadência, estado liminar, não fim de tudo.

Eis, pois, como nos tempos modernos, na «era literária pessoana», se constituiu a mais poderosa mitogenia e histórica antidecadência que a cultura portuguesa jamais conheceu. É desenvolvê-la, parafraseá-la, comentá-la, como se de uma bíblia se tratasse: «*Prece*. || Senhor, a noite veio e a alma é vil. | Tanta foi a tormenta e a vontade! | Restam-nos hoje, no silêncio hostil, | O mar universal e a saudade. || Mas a chama, que a vida em nós criou, | Se ainda há vida não é finda. | O frio morto em cinzas a ocultou: | A mão do vento pode erguê-la ainda. || Dá o sopro, a aragem — ou desgraça ou ansia — | Com que a chama do esforço se remoça, | E outra vez conquistaremos a Distância — | Do mar ou outra, mas que seja nossa» (Fernando Pessoa, *Mensagem*).

- 1 Garrett, *Viagens na Minha Terra*, cap. XXVI.
- 2 *Ibid.*, cap. LIII.
- 3 Alberto Sampaio, «Hontem e Hoje», *ibid.*, pp. 445-46.
- 4 Eça de Queirós, *Os Maias*, cap. VI.
- 5 Oliveira Martins, *Portugal Contemporâneo*, livro 1, II, 1.
- 6 *A Catástrofe*, apenso a *O Conde de Abruzos*, Porto, Lello, 1967, p. 226.
- 7 *Ibid.*, p. 227.
- 8 Eça, *Os Maias*, cap. VI.
- 9 «Expição», in *Província*, número extraordinário, 26 de Janeiro de 1890.
- 10 «A Revolução de Setembro», 12 de Janeiro de 1871.
- 11 Silva Cordeiro, *A Crise nos Seus Aspectos Morais*, Coimbra, 1895.
- 12 Eça, *A Capital*, cap. VI.
- 13 *Idem*, *Os Maias*, cap. XV.



Basílio Teles: o nacionalismo republicano, do decadentismo ao autoritarismo*

por Manuel Villaverde Cabral

Autor pouco conhecido e raramente recordado, Basílio Teles (1856-1923) insere-se no entanto, de forma particularmente paradigmática, no ciclo de meio século que levou a ideologia portuguesa do decadentismo ao autoritarismo. Com efeito, embora o tema ainda se não tenha imposto a todos os estudiosos, a verdade é que, desde o início da década de 1870 até meados de 1920, a elite intelectual portuguesa se foi tornando portadora de uma ideologia cada vez mais coerentemente nacionalista e autoritária. A tese da decadência nacional, sem ser exclusiva a Portugal¹, desempenhou entre nós o papel de irresistível trampolim do nacionalismo para o autoritarismo: quanto mais sensível às com-

parações com as grandes potências do século XIX e quanto mais afectado pelo atraso português, mais o nacionalismo da elite intelectual se acirrava; e quanto mais o nacionalismo se acirrava, maior a tendência desta elite para responsabilizar o regime liberal penosamente instaurado no segundo quartel do século; finalmente, quanto mais crítica perante o liberalismo, mais a *intelligentsia* se foi abrindo às tendências autoritárias que, concomitantemente, se haviam desenvolvido na Europa².

O estudo do pensamento de Basílio Teles não permite captar e analisar todos os passos desta dialéctica intelectual, que continua a carecer de um estudo global, mas à qual já dediquei algumas investigações parciais, todas elas convergentes³. Em contrapartida, ao desenhar o perfil mental e moral de Basílio Teles, é possível demonstrar que o movimento republicano é também parte integrante, através da sua componente nacionalista, daquela mutação gradual e problemática,

* Este texto resulta da adaptação de duas comunicações diferentes apresentadas na Câmara Municipal de Matosinhos (5 de Fevereiro de 1982) e no Colóquio Franco-Português da Fundação Gulbenkian (21-23 de Abril de 1982).

mas nem por isso menos evidente, que levou a *intelligensia* portuguesa do decadentismo ao autoritarismo. Assim, para além das clivagens reais e imaginárias entre Monárquicos e Republicanos e até entre conservadores e progressistas, surgem cada vez mais nitidamente um *pathos* e um *ethos* comuns, aos quais é lícito dar o nome de ideologia portuguesa. Não só ela constitui a matriz de quase toda a produção intelectual e artística nacional, mas também se foi impondo, ao ser progressivamente adoptada por todos os outros segmentos da elite, como pano de fundo dominante das acções e racionalizações políticas até ao advento do Estado Novo, sem que até hoje se tenha dado a plena inversão desta ideologia portuguesa.

1. Retrato do personagem

Afectado por uma misantropia que a idade não deixou de agravar, Basílio Teles recusou sistematicamente todos os cargos públicos que lhe foram oferecidos durante o período republicano, ao mesmo tempo que cultivou deliberadamente uma atitude de «reserva da República» erigida em equivalente ético da sua postura política. Foi essencialmente como escritor e jornalista que participou, portanto, no movimento republicano português e que nele desempenhou o papel de um dos seus mais importantes ideólogos. A obra de Basílio Teles apresenta duas vertentes principais: teoria e análise política, por um lado; teoria e análise sócio-económica, por outro. As duas vertentes estão, contudo, profundamente imbricadas, pois as análises e propostas políticas remetem para os fundamentos sociais e económicos da situação portuguesa no início do século XX tal como ele os via. Finalmente, todas as análises de Basílio remetem, por seu turno, para uma interpretação global da história de Portugal. Esta interpretação apresenta, simultaneamente, traços comuns à ideologia decadentista dominante desde 1870 e traços originais, tanto no plano da filosofia política como no plano prático.

O traço mais original do seu pensamento reside, quanto a mim, no populismo agrário, que funciona no seu sistema mental como *relais* entre o seu nacionalismo exacerbado e as suas inclinações fortemente autoritárias. Na medida em que o seu populismo agrário chegou a conhecer um princípio de transposição urbana, por intermédio daquilo a que ele chamou o «partido radical» no seio do Partido Republicano, Basílio Teles surge, retrospectivamente, como o elo intelectual mais coerente entre o nacionalismo republicano e a ditadura conservadora que pôs termo à experiência da República e a um século de liberalismo em Portugal. É intencionalmente, todavia, que não falo de Basílio como precursor do fascismo. Com efeito, não concebo a história — particularmente a história das ideias — como uma sequência evolucionista em que o presente está constantemente contido no passado e os vivos seriam constantemente falados pelos mortos, mas sim como uma série de rupturas e de desvios inesperados que fazem frequentemente dizer aos mortos aquilo que eles não podiam dizer, com prejuízo daquilo que efectivamente disseram.

Falo, em contrapartida, de um personagem concreto e, o que é mais, de um personagem particularmente idiossincrático. Se houve de facto alguém, na vida política e intelectual da época, que se esquivou às luzes da ribalta e à exibição pública dos seus dotes, foi bem Basílio Teles. Pode-se dizer que ele praticou deliberadamente aquilo a que George Steiner chamava, pensando em Heidegger e Wittgenstein, um «histrionismo negativo». Num país como Portugal, já de si marcado por uma cultura semeada de suicídios e renúncias deliberadas, Basílio elevou a sua atitude de reserva ao estatuto de postura ética, esquivando-se de certo modo ao julgamento dos seus contemporâneos bem como ao nosso. Neste sentido, aplicam-se-lhe bem os versos do autor da *Tabacaria*, quando escrevia: «Não sou nada | Nunca serei nada | Não posso querer ser nada | À parte disso, tenho em mim todos os sonhos do mundo».

1020
A Portuguesa
(projecto d'alterações)

Glória da Ibéria, alto povo Facho da Ibéria
Navegador sem rival,
Ressurge, cria de novo Volta à vida, abre de novo
Um destino a Portugal! Um roteiro a Portugal
D'um passado de grandeza
Não ouves a austera voz
De teus audazes avós De teus lendários avós
Dar-te energia e firmeza?

Amigos, avante!
Sobre a terra e sobre o mar.
Amigos, irmãos!
A Mãe Pátria realçar,
Por seu amor, lutar, lutar.

Desfralda a invicta bandeira
À luz viva do teu céu
Saiba a Europa, a terra inteira
Que Portugal não morreu.
Sorri-te o solo fecundo,
Brada-te o mar tentador, [Beija-te o mar
Que te fizeram senhor
De toda a esfera do Mundo.

Amigos, avante! (bis)

Saída o Sol que desponta
Abre fulgente porvir,
Cada opressão, cada afronta [Cada desdém
Façam-no mais refulgir! [Mais o façam
Os raios desse astro forte
Sejam-te espada e broquel [Vão ser-te espada e broquel
Numa luta sem quartel [Um aliado fiel
P'ra domar pérfida sorte [Contra as pérfidas da sorte

Amigos, avante! (bis)

A Portuguesa
(projecto de alterações)

Glória da Ibéria, alto povo [Facho da Ibéria
Navegador sem rival,
Ressurge, cria de novo { Volta à vida, abre de novo
Um destino a Portugal! { Um roteiro a Portugal!
D'um passado de grandeza
Não ouves a austera voz
De teus audazes avós [De teus lendários avós
Dar-te energia e firmeza?

Amigos, avante!
Sobre a terra e sobre o mar
Amigos, irmãos!
A Mãe Pátria realçar,
Por seu amor, lutar, lutar.

Desfralda a invicta bandeira
À luz viva do teu céu
Saiba a Europa, a terra inteira
Que Portugal não morreu.
Sorri-te o solo fecundo,
Brada-te o mar tentador, [Beija-te o mar
Que te fizeram senhor
De toda a esfera do Mundo.

Amigos, avante! (bis)

Saída o Sol que desponta
Abre fulgente porvir,
Cada opressão, cada afronta [Cada desdém
Façam-no mais refulgir! [Mais o façam
Os raios desse astro forte
Sejam-te espada e broquel { Vão ser-te espada e broquel
Numa luta sem quartel { Um aliado fiel
P'ra domar pérfida sorte { Contra as pérfidas da sorte

Amigos, avante! (bis)

«Autógrafo inédito de um «projecto de alteração» à letra d'A Portuguesa — típico não só do ulcerado nacionalismo de Bastião Teles, como ainda dos muitos documentos que se encontram por explorar no seu espólio depositados no Museu da Literatura (Casa de Ramalhe, Porto).»

Com efeito, sem atingir os momentos de génio de Oliveira Martins nem talvez o rigor analítico de António Sérgio, Basílio Teles sonhou na verdade todos os sonhos do mundo liberal na sua fase de agonia. De todos esses sonhos, há um que nunca deixou de acariciar: foi o de uma ditadura livremente consentida pelo povo para resgate de uma pátria decadente! Basílio levou, pois, a dupla ideologia da decadência e da regeneração nacionais a dar mais um passo no sentido autoritário, mas não podia ainda conceber a ditadura no sentido que lhe damos modernamente, depois do advento dos regimes totalitários no período de Entre-Guerras.

Nascido em 1856, perto do Porto, onde sempre viveu, excepto quando teve de exilar-se após a revolta republicana de 31 de Janeiro de 1891, Basílio pertence pela idade e também pelo temperamento à geração charneira, algo ingrata, entre a grande Geração de 70 e a geração dos dirigentes republicanos que o 5 de Outubro surpreendeu na força da vida. Pertence, pois, a uma geração profundamente nacionalista, minada por um pessimismo cada vez mais acentuado e masoquista, cujo contemporâneo Fialho de Almeida fornece, porventura, a melhor ilustração literária ao substituir a ironia da geração precedente por um sarcasmo cada vez mais amargo. Outro dos seus contemporâneos, Sampaio Bruno, a quem conheceu bem nos círculos republicanos do Porto, elaboraria, como é sabido, uma espécie de solução esotérica e messiânica para a angústia nacionalista, que tem tudo a ver, por seu turno, com o apelo sebástico de um Fernando Pessoa ao chefe carismático, já no tempo da República. Mas Basílio permaneceu demasiado positivista, ou talvez simplesmente demasiado político, embora um político *en chambre*, para aderir quer ao profetismo de Bruno quer ao seu ulterior avatar passadista, o Saudosismo de Pascoais.

Ao invés de Sampaio Bruno, que se lançou desde os 17 anos numa prolífica carreira de publicista, pouco se ouve falar do nosso personagem até ao Ultimato britânico de Janeiro de 1890, que o surpreende já com

a idade de 34 anos. Segundo nos diz no «esboço de história política» que consagrou, quinze anos mais tarde, ao período decorrido do Ultimato à revolta republicana do Porto, Basílio mobiliza-se imediatamente e desempenha um papel activo na formação da Liga Patriótica do Norte, criada em finais de Janeiro de 1890 para organizar o movimento de protesto contra os sucessivos gabinetes monárquicos que se haviam rendido praticamente sem luta ao Ultimato.

Colocando-se sob o patrocínio de Antero de Quental, que tinham ido buscar à sua reclusão, os dirigentes da Liga empreendem a redacção de um Estatuto que pretendia ser, também, uma espécie de programa político de salvação nacional. A iniciativa coube a Sampaio Bruno e Basílio pretende ter colaborado na redacção. Foi nessa altura que começaram, talvez, as desinteligências do nosso personagem com o espírito liberal:

Em vez de se aprovar rapidamente [...] um trabalho que, apesar de inevitáveis defeitos, representava um plano viável e desinteressado, entrou-se em disputas infundáveis... Isto significava que renasciam [...] as meticulosidades enfadonhas, a retórica estéril, os obstruccionismos irritantes do regime parlamentar⁴.

É difícil saber se o autor reflectiu exactamente nestes termos no fogo do combate de 1890. O que é certo, em contrapartida, é que, depois do 31 de Janeiro de 1891, em que Basílio não parece ter desempenhado um papel dirigente, se seguiu um exílio que ele próprio classifica de «mesquinho e irrisório» e durante o qual o nosso personagem meditou naqueles infelizes acontecimentos até à ruminação. Para ele, o 31 de Janeiro não foi apenas uma derrota temporária, mas uma oportunidade perdida, talvez para sempre, de derubar a monarquia e, ao mesmo tempo, instaurar no país um movimento «patriótico e reformador».

É no contexto dessa ruminação sobre o Ultimato e o 31 de Janeiro que Basílio Teles irá aprofundar, já com perto de 50 anos, a crítica do parlamentarismo, ao mesmo tempo que proporá soluções nas quais se podem entrever as primeiras indicações de uma teo-

ria política fortemente autoritária. Em 1907, essa teoria é desenvolvida numa série de artigos, a propósito da ditadura de João Franco, nos quais ataca sobretudo o «dogmatismo democrático» do Partido Republicano. Adiante voltaremos aos artigos de 1907. Tais críticas não passavam, de resto, do aprofundamento das que havia feito ao comportamento dos republicanos já em 1891:

As desconfianças e rivalidades entravam a desmentir os protestos de união e solidariedade, feitos e mil vezes repetidos em nome dos interesses supremos da Nação. Isto significava uma grande verdade — que, nas épocas de crise aguda, só um partido, pela limpidez dos seus princípios, pela força da sua organização e disciplina, é susceptível de salvar uma pátria, restando os insofridos, desviando os pusilânimes, abatendo os intrigantes⁵.

O partido que Basílio Teles tinha em mente pouco possuía de comum, portanto, com o Partido Republicano. Pode dizer-se sem exagero que as linhas citadas acima, bem como passagens inteiras do grosso volume de 1905, são concebidas como uma crítica radical ao parlamentarismo reinante, na opinião dele, não só no sistema político português, mas no próprio Partido Republicano. Veremos também mais adiante o papel que terá desempenhado a concepção do partido revolucionário defendida por Basílio no movimento que conduziu ao 5 de Outubro. Mas não antecipemos.

É necessário assinalar antes, com efeito, que durante o exílio e os anos que se lhe seguiram, Basílio Teles regressou praticamente à obscuridade até ao fim do século. Um dos seus maiores admiradores, o jornalista Joaquim Madureira, que se celebrou sob a República pelas suas diatribes antiparlamentares, recorda uma tentativa de golpe revolucionário, à qual Basílio teria estado ligado em 1898, da qual pouco se sabe mas que, de qualquer modo, não pode deixar de ter sido mais um falhanço para o nosso personagem⁶. Só em 1899 romperá o silêncio, finalmente, com a publicação do primeiro de uma série de quatro livros que virão a lume até 1903: *O Problema Agrícola* (1899), *Estudos Históricos e Económicos* (1901), *Introdução ao Problema*

do Trabalho Nacional (1902) e *Carestia da Vida nos Campos* (1903).

Esta série de trabalhos correspondia sem dúvida a um plano longamente amadurecido, que se traduziu no projecto de uma «Bibliotheca de estudos sociais contemporâneos», na qual publicou os quatro títulos citados, sem que se saiba, contudo, se Basílio Teles tencionava continuar a série ou se considerava haver concluído a equação dos problemas da sociedade portuguesa do seu tempo, sob a tripla dimensão das suas causas, efeitos e remédios. Seja como for, o certo é que ele não voltou a debruçar-se sobre os fundamentos históricos, sociais e económicos da pretensa crise nacional. Depois destas quatro obras, publicou imediatamente a seguir o seu grande livro de história e análise política consagrado ao Ultimato e ao 31 de Janeiro, ao qual já aludimos há pouco. Posteriormente, publicou apenas artigos e brochuras de circunstância, o que não quer dizer, aliás, que sejam destituídos de interesse para o pleno conhecimento do pensamento de Basílio Teles, nomeadamente as suas propostas de organização do Estado republicano e do governo revolucionário e a sua intervenção sobre a questão religiosa⁷.

2. Da teoria da decadência à teoria da ditadura

Foram, pois, os cinco livros escritos nos anos da viragem do século que lhe granjearam a sólida reputação de estudioso competente e avisado que o acompanhará até ao fim da vida. Sampaio Bruno foi sem dúvida um dos primeiros a saudar os seus trabalhos «pelo laconismo luminoso e pela personalidade original das suas ideias»⁸. Na realidade, pode discutir-se a originalidade absoluta das ideias de Basílio, pois não deixamos de escutar, na sua abordagem da sociedade portuguesa, ecos próximos do pensamento liberal crítico, no sentido que lhe dá Nolte, desde Garrett e Herculano até, sobretudo, Oliveira Martins. É verdade, contudo, que Basílio Teles refinou e levou a um ponto extremo, pra-

ticamente inultrapassável, a ideologia da decadência nacional, tal como esta vinha sendo codificada pela *intelligentsia* portuguesa desde a célebre intervenção de Antero nas conferências do Casino.

Há na atitude de Basílio como que uma ciclotimia intelectual — entre a depressão aguda provocada pela sua visão profundamente pessimista da sociedade portuguesa e a exaltação vibrante, mas algo artificial, provocada pela esperança dessa regeneração nacional cuja missão atribuía ao Partido Republicano. Madureira deu-se perfeitamente conta dessa atitude ambígua ao descrever desta maneira o ânimo de Basílio nas vésperas do 5 de Outubro:

Levantar nobre e altiva, imaculada e triunfante, uma Pátria nova, que ele visiona, que ele antevê, que ele desaja, mas em que, sabidas contas, ele não acredita⁹.

Considerado sob esta perspectiva, o Partido Republicano, tal como Basílio e os seus raros adeptos o concebiam, surge inevitavelmente como uma versão extrema do elitismo característico da crise do pensamento liberal: é num punhado de homens corajosos e clarividentes, por definição separados de qualquer segmento organizado da sociedade, que Basílio está a pensar para a tarefa gigantesca de arrancar o país à apatia pantanosa em que, segundo ele, Portugal se encontrava mergulhado há séculos, e resgatar assim, *malgré lui*, um povo essencialmente ignaro e passivo. . .

Há na sua obra múltiplos exemplos deste voluntarismo redentor. Ao mesmo tempo que lança anátemas sarcásticos contra o grupo dos Vencidos da Vida, que segundo ele teriam acabado por alinhar com o cepticismo geral, e que denuncia as teses do «reforço do poder real» como outros tantos estratagemas para salvar uma monarquia podre, Basílio não resiste à tentação do cesarismo militar, como por exemplo nesta longa e inquietante passagem do seu livro de 1905:

Vivendo Portugal em profunda paz, desde muito — o que, deve de passagem dizer-se, não tem contribuído pouco para nos entorpecer a vontade e as faculdades —,

onde encontrar não diremos já um César, um Bonaparte ou um Cromwell, mas um modesto Napoleão III, para fundar um governo de soldados? Se fosse possível desencantar entre nós esse prodígio, seríamos um dos primeiros a aclamá-lo com fervor. Sim!, mil vezes um tirano, duro e frio, contanto que inteligente e patriota, prendendo, deportando, perseguindo, mas impondo à estima do mundo um povo que apenas lhe vem servindo de juguete, do que um bando de politicantes histriões, atascados em torpeza e estupidez. Antes o sangue que o lodo: este suja e avilta sempre, aquele, às vezes, purifica e enobrece. A farsa, escolha-a para si quem quiser; nós preferimos-lhe a tragédia. Porque a tragédia fala ao coração; a farsa só revolve os intestinos.

Resta ainda algures, neste país de escravos, um homem de espada, com energia e capacidade para mandar? Que se mostre, que apareça à luz do dia, sem hesitação nem receio, que nos livre, quanto antes, de um rei antipático e de um parlamento ridículo, e governe em lugar deles, a sério, a valer, restituindo ao exercício do poder a força e a autoridade que lhe faltam¹⁰.

É possível demonstrar, a meu ver, que esta precoce mas ardente capitulação perante as tentações autoritárias — que se apresenta já como a expressão sofisticada de um voluntarismo, simultaneamente elitista e populista, que conduzirá depois da Guerra a diversas variantes do fascismo — decorre de forma assaz orgânica, para empregar um termo caro ao nosso autor, das análises que Basílio acabara de fazer dos problemas sociais e económicos do país. Não é este o momento nem o lugar para fazer essa demonstração. Contentar-me-ei, por isso, com a indicação das linhas de força que mantêm unidos por um mesmo fio imanente, senão lógico, o exame sociológico e o remédio político.

Toda a obra sociológica de Basílio Teles é um panfleto incendiário contra o capitalismo liberal. Se ele aceita o princípio de uma industrialização e uma urbanização limitadas, é tão-só enquanto prolongamentos orgânicos da economia camponesa familiar, rejeitando totalmente o livre-câmbio. Com o objectivo permanente de arrancar a Pátria à decadência em que,

Nov. 27/1927 (Copia)

1927. Nov 17

Meu querido Basilio

Ha alguma vez deparado com um
conselho sobre a possibilidade
de d'um entendimento entre os
elementos conservadores e de esquerda
com politicos para uma tentativa
de accao nacional

Pensei em lancar um manifest
feito ao pais e creio que lho
dejem submeter.

Se lhe digo que eu sou de um
do do pais um intermediario (e inter-
mediario pessoal e nao politico,
mas nenhuma ligacao com um
partido certo com a iniciativa
d'um movimento entre os (brasil). Mas
pela pessoa que me fez o pedido e
pelas intencoes que a podem animar, entendo que
nao devia eximir-me a transmitir-lho.

Uma carta para Basilio Teles*

Meu querido Basilio:

Há alguém que desejaria conversar consigo sobre a possibilidade de um entendimento entre elementos conservadores de diversas cores políticas para uma tentativa de ação nacional.

Pensa-se em lançar um manifesto ao país e creio que lho desejam submeter.

Já lhe digo que eu não sou mais do que um intermediário (e intermediário pessoal e não político, pois nenhuma ligação nem compromissos tenho com os iniciadores de um movimento de opinião). Mas pela pessoa que me fez o pedido e pelas intenções que a podem animar, entendo que não devia eximir-me a transmitir-lho.

Aguardo a sua resposta com a maior brevidade possível, porque assim me solicitam.

[...]

* Tanto esta carta, como as que se reproduzem na página seguinte, pertencem ao espólio de Basilio Teles existente no Museu da Literatura, a cujos responsáveis se agradece a respectiva cedência e autorização para as publicarmos.

Recebi a sua resposta com a
maior brevidade possível, por
que animo me delecto.

Estou ao seu dispor para a cidade,
mas, infelizmente, por estes dias
estou ausente.

Atenciosamente,
Basilio

Basilio

Basilio

Prezado Luís:

Enquanto espero uma decisão, creio que breve, sobre um projecto republicano parecido sobre que já dei por escrito o meu voto, ganhem tempo informando-me:

- 1.º De quem é a pessoa em questão;
- 2.º Se já conta com adherentes de valor e a quem;
- 3.º Se ella e o seu grupo têm programma de reformas concretas, no sentido das linhas gerais;
- 4.º Se a Acção Nacional visa a constituir, ou somente a apoiar de fora, um Gabinete que se comprometa a executá-lo.

Sempre

Seu indolente amigo

B. Teles

Foz - 11, out, 1905

Meu caro Luís:

Meu feixe de recordações — eis o livro que tenho o maior prazer em ofertar-lhe. Incompletas e pálidas, mas coordenadas e, quanto possível, fiéis. A linguagem é dura, às vezes. Para lhe falar porém com franqueza, desde 1890, vêm aluindo infatigavelmente a riqueza a a honra do país.

Comtudo, me aconha ter sempre a seus filhos, e a esta um abraço de seu amigo

B. Teles

A resposta de Bastião Teles

Matosinhos, 1, Março, 1923

Prezado Luís:

Enquanto espero uma decisão, creio que breve, sobre um projecto republicano parecido, sobre que já dei por escrito o meu voto, ganhem tempo informando-me:

- 1.º De [sic] quem é a pessoa em questão;
- 2.º Se já conta com adherentes de valor e seguros;
- 3.º Se ella e o seu grupo têm programma de reformas assente, ao menos em linhas gerais.
- 4.º Se a Acção Nacional visa a constituir, ou somente a apoiar de fora, um Gabinete que se comprometa a executá-lo.

[...]

B. Teles

Foz, 11, Outubro, 1905

Meu caro Luís:

Um feixe de recordações — eis o livro que tenho o maior prazer em ofertar-lhe. Incompletas e pálidas, mas coordenadas e, quanto possível, fiéis. A linguagem é dura, às vezes. Para lhe falar, porém, com franqueza, só lamento que o meu feitiço de *inelectual*, bastante desdenhoso, me não permitisse vergastar com mais crueza os minúsculos celerados que, desde 1890, vêm aluindo infatigavelmente a riqueza a a honra do país.

[...]

B. Teles

segundo ele, se encontra mergulhada, Basílio propõe-se extirpar do seio da sociedade portuguesa o vírus mercantilista que o elemento étnico meridional nela teria inoculado desde o tempo da aventura marítima: «Beduínos do oceano, ciganos do mar», eis o que as descobertas teriam feito dos Portugueses. Foi no seu ensaio de 1901 sobre as crises históricas de 1383-1580-1640 que escreveu que a «crise orgânica da nação» se consumara aquando da derrota do Regente D. Pedro na batalha de Alfarrobeira, dia em que

o Portugal do Sul, mozárabe, burguês, mercantil, cosmopolita e alucinado, reduz à subalternidade — para séculos! — o Portugal do Norte, ariano, guerreiro, agricultor, nacionalista, ponderado e de tradições solidárias¹¹.

Lisboa era, para ele, a sede de uma «tradição intimamente semítica», e o próprio Madureira o declara possuído de verdadeira «alfacinhofobia». Com efeito, às inclinações antiliberais e autoritárias, Basílio acrescenta uma dose de racismo pouco comum no pensamento político português. É verdade que ele não fazia mais do que retomar as teses — francesas em particular — que tendiam, nessa altura, a fornecer explicações históricas e sociológicas em função dos pretensos caracteres étnicos das populações, teses essas que tinham já encontrado eco na cultura portuguesa, nomeadamente no republicano positivista Teófilo Braga. Mas também não deixa de ser exacto que Basílio é o único a interpretar claramente a «crise portuguesa» nos termos de uma luta entre o Sul semita e o Norte ariano!

Semita — e mercantil! Com efeito, ele também se insurge, numa linguagem significativamente patológica, contra os «dois males opostos mas conexos [...] do tumor capitalista e da úlcera do salarizado»¹². Mas não o faz, de modo algum, na perspectiva de ultrapassar o capitalismo por qualquer via socialista ou cooperativista, mas claramente na perspectiva de um regresso ao passado:

É por isso indispensável libertar o Estado das oligarquias que o dominam, e fazer dele o órgão propulsor e o intérprete fiel, a alma inspiradora e a vontade vigilante do Por-

tugal de amanhã, que o mesmo é dizer do Portugal mediévico robustecido e renovado¹³.

A passagem citada, com que conclui o seu primeiro livro, é também significativa por outra razão: o estatismo. Se é certo que apresentei Basílio Teles como um populista, do mesmo modo que se podem detectar nos seus escritos várias reivindicações no sentido da descentralização administrativa, quanto mais não fosse em função do seu «bairrismo» exacerbado, também não deixa de ser verdade que a sua crítica do estado monárquico não se estende ao Estado enquanto tal. Mais ainda do que no caso de Joaquín Costa em Espanha, por exemplo, as críticas contra o Estado central são, em Basílio, bastante veleitárias: efectivamente, se há nele uma forte inclinação populista, é bem no sentido moderno da aliança entre um Estado forte e um povo bom mas fraco.

Voluntarismo, elitismo e estatismo são, pois, a contrapartida, a meu ver inevitável, de uma visão profundamente pessimista da pátria arrastada para a decadência pelo capitalismo liberal, como escreve de entrada logo no seu primeiro livro:

O liberalismo, com o seu carácter de sistema inimigo de qualquer disciplina, e por conseguinte de qualquer indicação da tradição ou duma norma qualquer de autoridade — instituição, lei, costume — era admiravelmente próprio para destruir, nivelar, simplificar; mas era e será absolutamente incapaz de organizar e construir. Devia ser apenas, e é o que na realidade tem sido, o precursor da democracia contemporânea na sua forma extreme [...] a negação, portanto, das noções de dever cívico e de interesse colectivo, das ideias de nacionalidade e de pátria, dos princípios da ponderação equitativa entre os benefícios e os encargos, e a hierarquia necessária das classes e das funções; numa palavra, da própria legitimidade do facto organo-social que se chama Sociedade, resumido e simbolizado no Estado... Examine-se bem nos seus processos e tendências, e ver-se-á que o capitalismo contemporâneo, que não é senão o liberalismo encarado pelo aspecto económico, não é no fundo outra coisa. Um imenso rebanho de almas sem pátria¹⁴.

3. Do populismo ao autoritarismo

Em suma, se Basílio Teles é, simultaneamente, anti-capitalista e anti-socialista, assim como antiliberal e antidemocrata, como situá-lo então do ponto de vista intelectual e político? Já tive oportunidade de afirmar diversas vezes que o pensamento de Basílio Teles representa um dos principais elos na cadeia de capitulações do liberalismo português perante a agitação social e política, engendrada pelo próprio crescimento económico das últimas décadas da Monarquia. É através desse encadeamento de capitulações que o país será conduzido, depois da Guerra de 14-18, ao salazarismo *qua* variante nacional da contra-revolução fascista que então se apoderou de toda a periferia europeia.

Convém, todavia, introduzir matizes nesta afirmação. É necessário, com efeito, tornar claros os mecanismos através dos quais as ideias se emancipam dos seus autores e se põem, por assim dizer, a caminhar pelos seus próprios meios, interpellando novos personagens e dando à luz abortos que os seus antepassados provavelmente não reconheceriam. Se é verdade que Basílio funciona retrospectivamente, na genealogia do autoritarismo conservador, como um dos precursores do fascismo português, não é menos exacto que se trata tão-só de um funcionamento retrospectivo. Tal funcionamento só parcialmente compromete o nosso autor, mostrando, acima de tudo, que o fascismo não é mais, do ponto de vista ideológico, que uma síntese conjuntural implantada sobre as dificuldades estruturais do sistema político, no termo daquilo a que uns chamam crise do capitalismo concorrencial e outros, na esteira de Gaetano Mosca, o crepúsculo do Estado liberal.

Efectivamente, se digo que Basílio Teles não pode ser visto simplesmente como um precursor do fascismo, é porque no terceiro volume da sua biblioteca de estudos sociais — a *Introdução ao Problema do Trabalho Nacional*, de 1902 — o nosso autor fornece indicações claras quanto ao modelo de sociedade e de economia que tinha em mente. Trata-se de uma refutação

da teoria do valor de Marx, deliberadamente situada ao nível da ciência económica e, tanto quanto possível, indiferente aos pressupostos e às implicações políticas do marxismo.

Pretende Basílio Teles saber «que razões teoricamente alegar contra a plutocracia triunfante? E praticamente — de que meios lançar mão para lhe coarctar as opressões?»¹⁵. Mas se o nosso autor partilha as críticas do socialismo relativamente à «plutocracia», a polémica com Marx — escolhido precisamente como o mais radical e mais científico dos socialistas — tem por objectivo mostrar que, ao fim e ao cabo,

não é contra o metal que se brama, é contra o detentor do metal . . . De sorte que um predomínio social, destrutível de pronto talvez pela simples negação de uma superioridade natural pretendida, vem a transformar-se, por um erro profundo e fatal, na questão de apelar uns para dar lugar a outros, de passar de mãos para mãos o poder e a fortuna, de cortar os abusos dos demolidos de agora para os delegar, acaso aumentados, aos triunfadores de amanhã¹⁶.

A partir daqui, opondo-se portanto ao capitalismo e ao socialismo, ambos submetidos, segundo ele, à «fatalidade económica da moeda», Basílio constrói uma espécie de utopia populista extremamente bem articulada. Cada nação mais não seria do que a reprodução alargada — contra as outras nações: aqui residindo o sentido da sua defesa do trabalho nacional — do regime económico e social da comunidade aldeã de pequenos produtores auto-suficientes, ligados unicamente por trocas indispensáveis em que a moeda desempenharia apenas o papel de símbolo destinado a tornar as transacções mais fáceis. No livro seguinte, *A Carestia da Vida nos Campos* (1903), Basílio submete aquele modelo abstracto à prova da observação empírica e, pense-se o que se pensar dos seus pressupostos teóricos e das suas conclusões políticas, o livro apresenta sem dúvida alguma a análise mais profunda e mais brilhante feita até hoje da economia e sociedade camponesas do Noroeste de Portugal, podendo ser favora-

velmente comparado com a melhor literatura populista internacional.

Estou a falar, naturalmente, de populismo agrário. Como bom fisiocrata tardio, Basílio Teles nunca se debruçou sobre a sociedade urbana e industrial, que entretanto se desenvolvia em Portugal. Em contrapartida, não falta na sua obra a previsível crítica do latifúndio, mas a este respeito é de lembrar que Lino Netto, católico e conservador, vai muito mais longe do que ele no ataque à grande exploração agrícola alentejana, propondo no seu livro de 1908 sobre *A Questão Agrária «a colectivização parcial» do latifúndio*¹⁷.

Importa, agora, que nos ocupemos da transposição do populismo agrário para a cidade. Foi sobretudo no meio urbano, efectivamente, que o movimento republicano se desenvolveu e que degenerou depois do 5 de Outubro, através de sucessivas mutações de certos dos seus segmentos, em tendências cada vez mais autoritárias. O Sidonismo é o exemplo mais evidente disso, ao inserir-se no encadeamento autoritário, simultaneamente, como bonapartismo tardio e como fascismo precoce.

A originalidade de Basílio Teles reside no facto de ter estado ligado a este processo desde a alvorada do século XX, senão mesmo antes. Dissemos há pouco que, depois do 31 de Janeiro de 1891, Basílio permanecera silencioso. Ora, não é inteiramente exacto. Com efeito, o falecido Augusto da Costa Dias publicou há alguns anos um manuscrito datado de 1895 ao qual deu o título de *Memórias Políticas*¹⁸. Trata-se de um plano — tanto mais mirabolante quanto mais técnico se apresenta — para um futuro golpe de estado republicano no qual é notório, aliás, que o nosso autor não acreditava muito. O maior interesse do manuscrito reside, na verdade, naquilo que anuncia já o livro sobre o Ultimato, publicado dez anos mais tarde, especialmente tudo quanto diz respeito às críticas ao parlamentarismo congénito do Partido Republicano e à necessidade de aguçar um órgão partidário concebido de maneira eficaz para tomar o poder pela força. E não deixa de ser exacto que Basílio previu, neste texto de

1985, muito do que viria a passar-se depois da implantação da República, desde a adesão maciça dos Monárquicos até às divisões no seio do Partido Republicano.

Nesse manuscrito, temos já uma versão fruste — mas, por isso, talvez mais clara — das teses que desenvolveria a partir de 1905. Nomeadamente, a tese da «legitimidade popular» de que os Republicanos seriam detentores depois do colapso monárquico perante o ultimato inglês, independentemente de qualquer sufrágio, pelo qual o nosso autor não nutria aliás especial simpatia. Nota-se, ainda, uma nítida inclinação para aquilo a que podemos chamar a *politique du pire*: «quanto pior, melhor». Finalmente, Basílio revela já em 1895 a natureza profundamente nacionalista daquilo a que chama o «partido radical», ou seja, a ala republicana empenhada no derrubamento violento da Monarquia e oposta a qualquer transigência com eventuais reformas do regime monárquico: «Foram o sobressalto patriótico e o ressentimento que criaram [...] o partido radical»¹⁹.

Ora, é necessário dar-se conta de que não está aqui em causa o conteúdo programático do Partido, mas sim os métodos de luta. Neste sentido, pode concluir-se que a originalidade de Basílio Teles residirá, até ao 5 de Outubro, em articular o radicalismo dos meios com uma ideologia essencialmente passadista da salvação nacional. É neste mesmo sentido que as suas posições lembram, frequentemente, as da Direita revolucionária do mesmo período, tal como mostrou Zeev Sternhell²⁰. Basílio alude aliás, explicitamente, a esta Direita revolucionária francesa no livro sobre o Ultimato e, quando fala do general Boulanger, é para fazer um comentário irónico sobre a falta de decisão do general... Ironia que estende, então, a todo o Partido Republicano:

Muito democrático, muito igualitário, muito coerente com os princípios que os seus autores preconizavam, mas absolutamente impropício para conspirações e revoluções²¹.

Considerando o seu pensamento político sob aquele triplo ângulo — legitimidade nacional do Republicano, independentemente do sufrágio; radicalismo de processos; política do pior —, não é de admirar que em 1907, aquando do advento de João Franco, Basílio Teles tenha abandonado qualquer prurido democrático a fim de opor à ditadura monárquica um conceito cada vez mais abertamente autoritário de «ditadura revolucionária». Os artigos de 1907 foram reunidos e publicados em 1911, depois da implantação da República, com a seguinte menção: «Penso hoje como pensava quando tracei esses artigos»²². Joaquim Madureira, sempre ele, não deixou de saudar o aparecimento da brochura, ao mesmo tempo que protestava vigorosamente contra o ataque físico de que Basílio acabara de ser vítima por parte da «formiga branca», isto é, os homens de mão do ramo do Partido Republicano favorável a Afonso Costa²³.

Nos artigos de 1907, Basílio começa por encarar a ditadura revolucionária um pouco à maneira romana ou, melhor, à maneira do Comité de Salut Public durante a Revolução Francesa. Seguidamente, arrasado pela sua própria argumentação, admite-a como uma «situação governativa estável, de duração indeterminada»; e por fim, já não exclui

a possibilidade de proscrever, por uma vez, uma instituição essencialmente britânica [...] que nos países continentais só tem servido ora de servil instrumento às opressões e dilates do poder (o nosso parlamento constitui, a este respeito, um modelo), ora de irritante trambolho, como na França, a uma acção governativa de alguma grandeza, coerência e energia²⁴.

E termina num tom que não deixa de prenunciar os argumentos dos futuros defensores da «democracia orgânica»:

Proscrito o parlamentarismo, é evidente que teremos de achar outras fórmulas, ou regras jurídicas, que garantam a harmonia entre as indicações da opinião e os actos da entidade superior, a quem couber a função deliberante e executiva. Observo que, rigorosamente, este regime já não é uma ditadura²⁵.

Em suma, se é verdade que Basílio Teles não se enganava ao escrever, na mesma brochura, que «a crise dos partidos [é] o simples reflexo da crise orgânica por que está passando a sociedade portuguesa», não é menos exacto que a sua concepção da natureza e do papel a desempenhar pelo Partido Republicano neste *crepusculo do Estado liberal* em Portugal, predisponha-o para conceber formas de governo cada vez menos democráticas, para não dizer francamente autoritárias. E se é certo que estamos apenas perante predisposições, quando muito virtualidades, e não perante factos que só se consumariam mais tarde e em conjunturas muito diferentes, também não deixa de ser verdade que Basílio formulou de maneira mais nítida do que ninguém, desde 1907, a opção que despedaçará não só a *intelligentsia* e a classe política, como a própria sociedade portuguesa, durante a República. Opção que Basílio, por sua conta, já havia feito:

Ora, qual destas coisas preferir: um parlamento, por mais genuinamente eleito que se queira supor, que nenhum pensamento comum de governo animaria, ou um gabinete com um plano bem meditado de reformas, prescindindo-se para a sua execução duma assembleia que ou não o entenderia, ou talvez, graças ao prurido de discutir e de emendar, lhe cercearia o alcance e lhe deturparia as intenções?²⁶

4. Conclusão

Sem entrar nos pormenores da crónica política da época, acrescentarei apenas que foi a ditadura franquista que, confirmando a aposta de Basílio em que «quanto pior, melhor», abriu efectivamente um espaço político ao «partido radical», isto é, ao partido dentro do Partido, à associação secreta dentro da organização democrática, e que desencadeou o processo do golpe de estado conduzido pela Carbonária Portuguesa²⁷. Não resta qualquer dúvida que este «partido radical» — comandado a partir de 1907 por Luz de Almeida e Machado Santos — tinha em Basí-

lio o seu mentor intelectual, como o próprio Machado Santos recordou mais de uma vez. Em 5 de Outubro, quando elaborou a sua lista de nomes para o governo provisório, a presidência do ministério e a pasta do Interior eram confiadas à «cabeça bem organizada e [ao] pulso rijo» de Basílio Teles. Em 1916, o fundador da República — então já em luta aberta e violenta com o partido de Afonso Costa — continuava a pensar, num livro em que antecipa o Sidonismo ao propor um regime presidencial plebiscitário, que «o afastamento de Basílio Teles [...] que se vinha preparando há longos anos [...] para gerir a pasta do Interior e orientar uma ditadura revolucionária [foi] o maior crime que se cometeu na eliminação de homens de valor, para que pudessem medrar os cábulas, os vaidosos, os incompetentes e os ignorantes»²⁸.

Contudo, a fazer fé em numerosos outros testemunhos, entre os quais as *Memórias* de José Relvas, Basílio Teles não aceitou efectivamente qualquer cargo público — nem as Finanças, que lhe foram seriamente propostas, nem sequer a pasta do Interior, na qual o «partido radical» o queria ver²⁹. Segundo Relvas, Basílio teria acabado por recusar a pasta das Finanças para acabar de corrigir as provas da sua tradução do *Livro de Job*, tarefa que só levaria a cabo, aliás, dois anos mais tarde... A verdade, provavelmente, é que o papel de Job republicano não lhe desagradava³⁰. Até à morte, recusou efectivamente todos os convites para tomar parte na política activa, preferindo refugiar-se nessa atitude de conselheiro cada vez mais distante em que se baseava a sua reputação de sábio incorruptível.

Em 1913, publica a sua última obra politicamente importante. Trata-se de um pequeno volume consagrado à *Questão Religiosa*, extremamente interessante do ponto de vista filosófico e no qual Basílio se pronuncia claramente a favor do apaziguamento da guerra ideológica introduzida nas relações entre a Igreja e o Estado pelas leis de Afonso Costa³¹. Ao tomar partido, com a sua autoridade de republicano histórico e anticlerical notório, em favor do apaziguamento do

conflito religioso, Basílio Teles colocava-se mais decididamente do que nunca ao lado da República conservadora, oposta à chamada demagogia afonsista. Foi assim que continuou a desempenhar o seu papel de inspirador intelectual das diferentes variantes do «partido radical», apoiando a reforma do sistema político republicano — quer se tratasse da reforma de tom elitista e tecnocrático proposta, por exemplo, pelos grupos de *Pela Grei* e *Seara Nova*; ou da reforma populista proposta por homens como Machado Santos, Joaquim Madureira, Pedro Muralha e todos os Sidonistas da primeira hora.

Num dos seus últimos textos de intervenção política — um artigo publicado em Agosto de 1919 no jornal do novo Partido Republicano conservador, dirigido por Madureira —, Basílio Teles continua a encarar favoravelmente a intervenção do Exército na vida política, sem excluir a possibilidade de uma ditadura militar:

É preferível obedecer a homens para quem a pátria, a lei e a ordem não são, *não devem ser*, apenas palavras vãs, e que receberam em geral uma educação positiva e variada, do que a profissionais da ignorância e da retórica, insusceptíveis de raciocinar jamais com acerto e doutra disciplina que não seja a do grupo a que enfeudaram a sua liberdade de pensar e proceder. O perigo, na hipótese, não está em governar o homem da espada, está só em que o exército se transforme num partido³².

No outro extremo do xadrez político, só aparentemente oposto aos nostálgicos do Sidonismo, o grupo da *Seara Nova* também solicitou e obteve a colaboração distante de um Basílio envelhecido e cada vez mais fechado no isolamento e na pobreza. Foi sobretudo o engenheiro Ezequiel de Campos quem serviu de intermediário entre o velho solitário e o novo grupo de intelectuais elitistas. Ezequiel já se havia inspirado do populismo agrário de Basílio para os seus próprios projectos de reforma do latifúndio apresentados em 1911 numa Câmara indiferente, como de resto lhes voltaria a ser indiferente, para não dizer hostil, em 1924-25, quando Ezequiel, então ministro do governo

Domingues dos Santos, apresentou de novo os seus projectos. Podemos hoje ler no testemunho do capitão Sarmiento Pimentel, antigo chefe de gabinete de Ezequiel de Campos e colaborador activo da *Seara Nova*, uma narrativa que não engana quanto ao papel exercido por Basílio Teles sobre este grupo de intelectuais no sentido da predisposição para uma «ditadura mitigada», para empregar os termos de Pimentel³³.

Muito pouco tempo antes de morrer, Basílio Teles respondia deste modo a Ezequiel de Campos, a propósito do «Apelo à Nação» lançado pelo movimento de União Cívica animado pelo grupo da *Seara Nova*:

Bastante aquém da pavorosa realidade o «Apelo» que há dias me leu em minha casa. Única tentativa a empreender, no mais curto prazo possível [...] Ditadura orientada sempre e só por aquele programa [...] e mantida desde o mínimo de um ano até ao máximo de três [...] Uma força política transitória, com denominação expressiva e clara, «União Cívica» por exemplo, a organizar já, ou o mais breve, apenas com os cidadãos que assumam publicamente os compromissos de aceitar e defender o disposto [...] e não darem por concluído o seu papel sem que o ministério dê por concluída também a sua missão nacional. Para homens, julgo viável o alvitre. Se os meus amigos o rejeitam, queiram então dizer como contam conjurar a catástrofe que reputam iminente³⁴.

Dois meses mais tarde, a 15 de Março de 1923, Basílio Teles morria com a idade de 67 anos. Ezequiel evoca a sua memória com palavras, mais uma vez, de exacerbado nacionalismo. Raul Brandão, também ligado ao grupo da *Seara Nova*, comenta deste modo a morte de Basílio:

O Basílio Teles morreu de fome, não desta fome de quem não tem códea para roer, mas de miséria acumulada e de frio, de isolamento, de negrume e de orgulho também³⁵.

De orgulho também, insistimos nós, pois talvez que a ambição de Basílio Teles visasse, no fundo, mais alto e mais longe ainda do que a dos principais intérpretes do drama republicano. Talvez preferisse para ele a

imagem que, desde o seu primeiro livro, atribuiu a Mouzinho da Silveira, sem dúvida numa inconsciente projecção:

Reformador taciturno, irritável e audaz, que os seus brilhantes e espalhafatosos companheiros [...] qualificavam de doido e intratável [...] Erudito e observador [...] Homem a quem um patriotismo irracional não ofusca o entendimento³⁶.

- 1 Cf. Ernest Nolte, *Three Faces of Fascism. Action Française, Italian Fascism, National Socialism* (trad. do alemão, 1963), Newark, N.J.: New American Library, 1969.
- 2 Para o contexto português, cf. M. V. Cabral, *Portugal na Alvorada do Século XX*, Lisboa: Regra do Jogo, 1979.
- 3 Cf. em especial M. V. Cabral, «História e política nas ciências sociais portuguesas, 1880-1980», in Bolívar Lamounier (org.), *A Ciência Política nos Anos Oitenta*, Editora Universidade de Brasília, 1983, pp. 251-80.
- 4 B. Teles, *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*, Porto: Chardron, 1905; utilizámos a 2.ª ed., com prefácio e índices de Augusto da Costa Dias, Lisboa: Portugália Editora, 1968, p. 126.
- 5 Id., *ibid.*, p. 126.
- 6 J. Madureira, *Caras Amigas — Gente Limpas*, Lisboa: Bastos & C.ª, 1909, p. 93; cf. também «A Carbonária Lusitana de Coimbra. Relatório inédito do Dr. António Augusto Martins», in Luis de Montalvor (org.), *História do Regime Republicano*, Lisboa: Ática, 2 vols., 1932-35, II, pp. 252-56.
- 7 B. Teles, *As Ditaduras. O Regime Revolucionário*, Famacção: Minerva, 1911 (a primeira parte retoma os artigos publicados em 1907 no jornal *A Voz Pública*, do Porto); 2.ª ed., com prefácio de Vital Moreira e estudo introdutório de Fernando Catroga, Coimbra: Atlântida, 1975; B. Teles, *A Questão Religiosa*, Porto: Minerva, 1913.
- 8 Bruno (José Pereira Sampaio), *Os Modernos Publicistas Portugueses*, Porto: Chardron, 1906, p. 417.
- 9 J. Madureira, *op. cit.*, p. 88.
- 10 B. Teles, *Do Ultimatum ao 31 de Janeiro*, 2.ª ed., p. 197.
- 11 B. Teles, *Estados Históricos e Económicos*, Porto: Chardron, 1901, p. 29.
- 12 B. Teles, *Carestia da Vida nos Campos*, Porto: Chardron, 1903, p. 268.

- 13 B. Teles, *O Problema Agrícola*, Porto: Chardron, 1899, p. 259.
- 14 Id., *ibid.*, pp. 44-45.
- 15 B. Teles, *Introdução ao Problema do Trabalho Nacional*, Porto: Chardron, 1902, p. 9.
- 16 Id., *ibid.*, p. 10.
- 17 A. Lino Netto, *A Questão Agrária*, Porto: Empresa Litteraria e Typographica, 1908, parte II, cap. II, pp. 245-46.
- 18 B. Teles, *Memórias Políticas* (1895); fixação de texto, prefácio e índices por Augusto da Costa Dias, Lisboa: Portugalia, 1969. No espólio de Basílio Teles, actualmente depositado no Museu de Literatura (Casa de Ramalde, Porto), encontram-se numerosos outros manuscritos éditos e inéditos a merecer um estudo aprofundado.
- 19 Id., *ibid.*, p. 99.
- 20 Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire, 1885-1914: les origines françaises du fascisme*, Paris: Editions de Seuil, 1978.
- 21 B. Teles, *Memórias Políticas*, pp. 102-3.
- 22 Id., *As Ditaduras*, 2.^a ed., 1975, p. 42.
- 23 J. Madureira (Bras Burity), Na «Ferosa Estrivaria». (Notas dum Diário Subversivo), Lisboa: Clássica Editora, 1912, pp. 56-60.
- 24 B. Teles, *As Ditaduras*, 2.^a ed., 1975, pp. 26-27.
- 25 Id., *ibid.*, p. 27.
- 26 Id., *ibid.*, p. 36.
- 27 Cf. nomeadamente A. Luz de Almeida, «A obra revolucionária da propaganda. As Sociedades Secretas», in Luís de Montalvor (org.), *História do Regime Republicano*, II, pp. 203-51.
- 28 A. M. Machado Santos, *A Ordem Pública e o 14 de Maio*, Lisboa: Lamas & Franklin, 1916, pp. 10-17.
- 29 J. Reivas, *Memórias Políticas* (1907-10), prefácio de João Medina e apresentação e notas de Carlos Ferrão, Lisboa: Terra Livre, 1977, pp. 170-72.
- 30 B. Teles, *O Livro de Job*, Porto: Chardron, 1912. Na «Explicação prévia», B. Teles diz ter reduzido a «comentário conciso o que devia ser a primeira parte de uma obra filosófica que vínhamos delineando *in mente*, há uns poucos de anos», e não é ilícito escutar um eco da sua teoria da decadência/regeneração nacional na forma como apresenta o *Livro de Job*: «A dor que borbulha nele não é das que abatem e aniquilam [...] mas das que estimulam e exaltam, das que transformam a vítima em herói. Sob a sua estrinça mordente palpita exuberante saúde, circular energia moral que baste a gerações inteiras de enfermiços» (pp. VIII-IX).
- 31 B. Teles, *A Questão Religiosa*, nomeadamente pp. 86-87.
- 32 B. Teles, «O Exército e a Política», *O Jornal*, Porto, n.º 9, 9 de Agosto de 1919.
- 33 *Sarmento Pimentel ou Uma Geração Traída. Diálogos de Norberto Lopes com o Autor das «Memórias do Capitão»*, Lisboa: Aster, 1976.
- 34 B. Teles, «Carta», *Seara Nova*, Lisboa, n.º 25, 25 de Julho de 1923.
- 35 R. Brandão, *Vale de Josafat*, Lisboa: Seara Nova, 1933, pp. 237-39.
- 36 B. Teles, *O Problema Agrícola*, p. 34.



O pessimismo nacional

Textos de
Manuel Laranjeira

Nos *Textos Sociais e Políticos*, Manuel Laranjeira refere-se aos casos que mais apaixonaram a opinião pública do país: os adiantamentos ilegais à Coroa Real, as greves, as prisões, a ditadura franquista, o regicídio, o rotativismo dos partidos monárquicos, as eleições para a Câmara dos Deputados, o papel da Educação, a assistência aos alienados, o advento da República e a progressiva decadência de Portugal.

Em todos estes temas, Laranjeira mostrava-se um produto típico da sua época, época caracterizada por um sentimento de decadência da civilização e da cultura que se repercutia nas obras da inteligência europeia, fosse nos romances de Oscar Wilde e de Laforgue, fosse nos ensaios de Unamuno e de Ortega y Gasset, fosse ainda e sobretudo na filosofia de Nietzsche e nos textos dramáticos de Ibsen e de Strindberg, que se interrogavam todos eles sobre o destino e a alma dos respectivos povos. Em Portugal, como se sabe, foi principalmente a partir do Ultimato de 1890, que vem ferir profundamente o brio nacional, que «a sensibilidade literária portuguesa» foi atingida por um sentimento de catástrofe nacional, sentimento que mais se

arreigou no espírito dos Portugueses com os fracassos e as desilusões oferecidos pelo regime republicano. É este sentimento de desalento, de descrença, de decadência impregnando toda a obra de Laranjeira, desde o teatro à poesia, do diário ao artigo político, que levou Miguel de Unamuno a proclamar: «Foi Manuel Laranjeira quem mais me ajudou a penetrar na visão do Portugal trágico de Camilo, de Antero, de Oliveira Martins, de Soares dos Reis.» Tal sentimento está bem patente nos textos sociais e políticos que constituem o volume supracitado, nos quais Manuel Laranjeira nos dá toda a dimensão do seu pensamento político — um pensamento que se enquadra bem dentro da ideologia progressista da época e particularmente da ideologia que informa os princípios defendidos e proclamados pelo Partido Republicano Português, de que era membro no concelho de Espinho.

Francisco Azevedo Brandão

Do prefácio aos *Textos Sociais e Políticos* de Manuel Laranjeira, volume a publicar. As páginas que se seguem foram recolhidas de *O Norte*, n.ºs 2156, 2161, 2167 e 2173 (24 e 31 de Dezembro de 1907 e 7 e 14 de Janeiro de 1908).

Pessimismo nacional

por Manuel Laranjeira

I. O *blagueur* científico, Nordan, analisando o mal-estar contemporâneo, profetiza o Crepúsculo dos Povos. A profecia, afinal, não passava de uma *blague* apocalíptica. Nordan era um judeu, e os judeus são apocalípticos até na *blague*.

Em Portugal, nos últimos anos, está acontecendo um facto, se não igualmente apocalíptico, pelo menos muito parecido como valor demonstrativo.

Diz-se que a sociedade portuguesa vai atravessando uma crise sobregada de sombrio pessimismo, o que é uma verdade de todos os dias; e há quem afirme com argumentos cheios de brilho literário que esse pessimismo é o sintoma claro e indiscutível de uma degenerescência do nosso povo, o que é mera hipótese, se não totalmente errónea, pelo menos infinitamente duvidosa e muito discutível.

Decerto: numa terra onde homens de génios como Antero de Quental, Camilo e Soares dos Reis têm de recorrer ao suicídio como solução final de uma existência de luta inglória e sangrenta; numa sociedade, onde o pensamento representa um capital negativo, um fardo embaraçoso para jornadas pelo caminho da vida; num povo, onde essa minoria intelectual, que constitui o orgulho de cada nação, se vê condenada a cruzar os braços com ironia desdenhadora, ou a deixá-los cair desoladamente, sob pena de ser esterilmente derrotada; num país onde a inteligência é um capital inútil e onde o único capital deveras produtivo é a falta de vergonha e a falta de escrúpulos — o diagnóstico impõe-se de per si. O desalento e a descrença alastram. No ar respira-se cepticismo. E, à medida que o mal-estar colectivo se vai resolvendo quotidianamente, em tragédias individuais, o sentido da vida, em Portugal, parece ser cada vez mais fúnebre e mais indicativo de que vamos arrastados, violentamente arrastados por um mau destino, para a irreparável falência, o de nos afundarmos definitivamente.

Mas porquê? O mal, na verdade, será de morte? Estará isto, como se diz expressiva e resumidamente, irremediavelmente perdido? Estará a raça portuguesa (deixem-me exprimir assim), como agregado autónomo, como indivíduo colectivo, condenado a desaparecer integralmente, isto é, a ser dissolvida na massa comum da espécie humana? Será Portugal, na frase cruel do lorde inglês — uma nação morta, destinada a ser devorada pelas nações vivas?

Eu creio que não. Pelo menos o prognóstico parece-me arrojado e prematuro.

A vida de um povo, como a vida de qualquer ser organizado, apresenta na sua curva representativa uma parte ascensional, de evolução, de progresso, e uma parte descensional, de dissolução, de decadência.

Neste caso, o problema, nas suas linhas essenciais, reduz-se a saber se o que se está passando no seio do povo português representa apenas uma ondulação de perturbação passageira na sua trajectória ascensional evolutiva, ou se representa a sua queda definitiva a sua irreparável senescência, a sua dissolução, em suma.

Sem pretender dilatar-me em considerações, que são de natureza estritamente médica, direi, contudo, que o significado patológico do pessimismo varia consoante as determinantes que o originam. O pessimismo, como a imensa maioria das outras perturbações de que o homem sofre, tem uma génese normal e representa então uma dificuldade adaptativa passageira, vencível, ou tem uma génese francamente mórbida, isto é, assentando num terreno estruturalmente defeituoso, viciado, inadaptável, e neste caso exprime um conflito irreductível que só termina pela morte.

No primeiro caso o pessimismo é tão-somente uma perturbação de crise evolutiva, significando apenas que os povos se transformam e progridem, embora penosamente; no segundo caso, ele é a manifestação clara, iniludível, de um esgotamento senil ou degenerativo, doloroso, e indica o estado desesperadamente agónico de um povo como entidade colectiva.

Ora eu creio que o valor do pessimismo, em Portugal, não tem sido justamente apreciado, e parece-me que esse sombrio prognóstico a respeito dos nossos destinos como povo é ainda, mais do que uma conclusão rigorosamente deduzida, um fenómeno meramente sentimental, derivado desse mesmo pessimismo que está florescendo no nosso país, luxuriosamente, como uma venenosa árvore de morte. O erro está em concluir-se imediatamente, sem um seguro exame prévio, da existência indiscutível do nosso insuportável mal-estar que somos um povo irremediavelmente perdido.

Não basta afirmar que esse vento desabrido de pessimismo trágico, que está soprando sobre Portugal e penetra na alma e na carne portuguesa como um desânimo de morte, é o sinal certo da nossa decadência degenerativa. Sobretudo e antes de tudo, era preciso demonstrar que essa degenerescência existe. Não basta dizer que somos um povo finalmente decadente, porque somos um povo pessimista; seria, antes de tudo, necessário provar que somos um povo pessimista, porque somos um povo definitivamente atacado de senescência.

E tal demonstração não me parece fácil de fazer. Pessimismo, de resto, não implica necessariamente degenerescência, esgotamento agónico.

Não. O que se está passando em Portugal, o desalento que está pesando horrivelmente sobre a vida portuguesa, não é o sinal infalível de que se aproxima a nossa hora extrema. Não, isto ainda não é o Crepúsculo de um Povo.

Mesmo, às vezes, parece que os povos, como os homens por um instintivo horror à morte, quando é chegada a sua hora crepuscular, não gostam de saborear dolorosa-

mente esse venenoso sentimento de assistir à própria agonia e se deleitam a gozar, numa beatitude semiadormecida, a suprema ilusão da vida, a ilusão da imortalidade.

II. Basta lançar os olhos para o estado social português para se compreender imediatamente, desde a sua origem até à sua efloração, todo o nosso mal-estar que os desiludidos e os pessimistas cansados dizem ser o prenúncio certo e infalível da nossa hora crepuscular.

Somos um povo civilizado . . . na aparência, porque a negra realidade é que quatro quintos da população portuguesa nem sequer sabem ler e escrever. Vestimos à moderna, pretendemos viver à moderna, e pensamos e sentimos à antiga. Somos um povo pertencendo pelo aspecto aos tempos dos Direitos do Homem e pertencendo, na verdade, pelo espírito, aos tempos da pedra lascada.

Mas objectar-me-ão: em Portugal existe uma minoria reduzida, uma parcela, embora mínima, que acompanha a civilização moderna e vai nas correntes do pensamento contemporâneo.

Precisamente por isso.

Precisamente porque uma fracção do cérebro português acompanhou o espírito contemporâneo na sua gigantesca evolução; e precisamente porque essa minoria civilizada não sonha ou não pode impor-se à maioria da nação e arrastá-la consigo num avanço progressivo; precisamente desse desnivelamento — é que deriva essa coisa sobreaguda do pessimismo em que se está debatendo o povo português.

Essa harmonia que parece reinar na engrenagem social portuguesa é uma harmonia toda fictícia. A nossa organização social é uma organização mentirosa, sem estabilidade, sem unidade, uma ficção de engrenagem civilizada, encobrindo a torpeza dum parasitismo desenfreado e imprudente.

Para quem não conhecer intimamente a vida portuguesa, o que se está passando neste malfadado país é incoerente, absurdo, inverosímil. E nem sequer é de espantar que, lá fora, alguém que nos observe de longe, ignorante no nosso maquinismo íntimo e apreciando apenas pelas nossas manifestações exteriores visíveis, contraditórias até à mais requintada fantasia, nos declare, duramente, brutalmente, uma nação morta, condenada a ser devorada pelo ventre esfíngico das nações vivas.

Todavia para nós, Portugueses comungando na vida portuguesa do dia-a-dia, assistindo ao desenrolar quotidiano da vida portuguesa, a situação é clara, precisa, iniludível.

Ou devia sê-lo.

Somos um povo sem comunidade de pensar e de sentir; somos um povo percorrendo uma fase trágica de desequilíbrio, um povo, cuja organização, de hora para hora, está perdendo a sua consistência. A alma portuguesa, sob a ilusória aparência de uma unidade cívica, está sofrendo de uma desagregação cada vez mais intensa.

Tão-somente, se existem desagregações patológicas, definitivas, incuráveis, também as há passageiras, fisiológicas, remediáveis.

É por isso que no nosso pessimismo é apenas (e felizmente) o sintoma alarmante de que estamos atravessando uma hora perigosa, decisiva para os nossos destinos como povo.

A vida das sociedades em evolução, como a vida de todos os seres organizados, é, através do seu desenvolvimento, um equilíbrio móvel, isto é, uma sucessão de equilíbrios estáveis cada vez mais perfeitos.

Essa estabilidade móvel, progressiva (deixem-me exprimir assim, paradoxalmente), melhor, essa sucessão de equilíbrios. Cada vez mais perfeitos, mais adaptados, de que resulta a harmonia, a unidade dos indivíduos colectivos, depende da estreita sinergia dos seus elementos.

Em Portugal essa sinergia não existe: os elementos da sociedade portuguesa estão distanciados, secularmente distanciados.

Aí está o germe do nosso mal-estar.

Claro que essa desagregação da sociedade portuguesa se intensifica até à sua dissolução completa; se o equilíbrio não for restabelecido de maneira que a engrenagem social portuguesa volte a funcionar sinergicamente; se esta ficção de organização não for destruída e substituída por uma organização una e harmónica; a nossa existência como nação, como sociedade autónoma, será efémera e as nações vivas podem ir preparando o estômago com aperitivos para o succulento festim.

Simplesmente antes do problemático banquete seja-nos lícito examinar a nossa situação, fazer o nosso rigoroso exame de consciência e reconhecer se é possível ainda tentar o esforço supremo, a reacção salvadora.

Eu, creio que sim, que *isto* se pode salvar ainda, embora este meu acto de fé represente apenas uma pieguice sentimental, um desses sucessos de optimismo que na hora inadiável e solene da agonia nos levam a abraçar desesperadamente a última ilusão, a mais viva e menos destrutível das ilusões — a ilusão da imortalidade.

III. Um simples exame disso, que em linguagem psicológica se poderia chamar distribuição funcional da sociedade portuguesa, bastaria para revelar o estado de desagregação da alma nacional.

Não há coesão cívica. Quer dizer não existe essa condenação selectiva que imprime aos aglomerados sociais, que se chamam povos e nações, essa harmonia, essa unidade, que os caracteriza como indivíduos e os impõe como verdadeiros organismos autónomos, de ordem superior, mercê da sua complexidade estrutural.

Nas sociedades onde essa coordenação existe, num grau mais ou menos perfeito, através das lutas do pensamento, através dos conflitos de ideias, de paixões, de interesses, uma nação subsiste vivaz, indestrutível, derivada dessa mesma sinergia funcional — a vida da nação; um sentimento avulta, mais intenso sobrepondo-se a todos os outros sentimentos — é o sentimento da pátria; um interesse ressalta fundamental, predominante — é o interesse de conservação colectivo, o interesse nacional.

A vida de uma nação não é uma ficção política, não é uma mentira convencional para dividir povos. Existe, é uma realidade patente, como é uma realidade a vida de um homem, apesar de formada pelo agregado de uma infinidade de vidas elementares, como é uma realidade a vida de um enxame de abelhas, por exemplo.

E, assim como no homem existe a noção da própria existência, da própria personalidade e o sentimento de conservação global dominando o interesse da conservação de cada elemento celular; assim como no enxame existe o espírito de colmeia, o instinto de conservação colectiva dominando e disciplinando o instinto de conservação individual: assim também nas sociedades organizadas existe a consciência da própria existência, da própria personalidade e o sentimento da conservação colectiva aflora à superfície de todos os sentimentos de conservação individual.

Os actos de heroísmo e sacrifício pela pátria, em que o instinto da conservação individual chega a ser destruído ou absorvido totalmente pelo sentimento de interesse colectivo, não são afinal afirmações dessa forma superior, mais complexa de vida — a vida da nação.

O mal da sociedade portuguesa é apenas este — a desagregação da personalidade colectiva, o sentimento de interesse nacional abafado na confusão caótica dos sentimentos de interesse individual. Em Portugal não existe o egoísmo da nação vencendo e disciplinando o egoísmo de cada português. A nossa vida política, económica e moral, não tem sido senão uma série lastimosa de actos de egoísmo individual impondo-se despoticamente ao egoísmo colectivo, ao interesse da nação e subjugando-o.

É como se, no organismo de um homem, todos os elementos celulares que o constituem perdessem o instinto de conservação total ou o sacrificassem ao instinto de conservação elementar.

O mal na verdade é profundo. E de facto o povo português tem amargas razões, razões de sobra, para ser pessimista.

A verdade é que na sociedade portuguesa a noção da sua personalidade colectiva, o sentimento de vida nacional, o sentimento de pátria se quiserem, não existe sofrendo-se a todos os outros sentimentos de interesse individual. Existe apenas o sentimento e o espírito intolerante de seita, existe apenas o interesse de quadrilha, mascarados por um messianismo avariado, de ínfima qualidade.

Um dos aspectos mais típicos da vida portuguesa e um dos seus mais funestos é a sua fertilidade messiânica. A cada passo surge um homem que se sente com envergadura e ventre de messias. Por cada messias que aborta, pululam inegotavelmente centos de messias, toda uma falperra do messias. E, quando a nação rola à aventura de messianismo em messianismo, a sociedade portuguesa, lentamente, infatigavelmente, vai-se desenvolvendo e degradando.

Daf, dessa falta de coesão colectiva, dessa progressiva desagregação da alma portuguesa, deriva todo o mal-estar, que vai enublado incansavelmente a vida nacional inteira.

E o que é mais bizarro ainda é que esse sentimento de afirmação da vida nacional não existe vencendo e subordinando superiormente todos os outros sentimentos, nuns por deficiência educativa, por insuficiência de compreensão cívica, noutros por uma exagerada demasia educativa, e noutros sobretudo por corrupção educativa.

Por deficiência educativa não existe ele na quase totalidade da sociedade portuguesa. Quatro quintas partes do povo português não sabem ler nem escrever, quer dizer: sabem falar incompletissimamente. A palavra escrita é imprescindível para a vida social moderna. Actualmente ela é o instrumento mais importante da sociabilidade.

Na complexidade da vida de hoje, o homem que não sabe ler e escrever é um homem incompleto, desarmado para a luta do pão quotidiano. É nestas lastimosas condições de inferioridade social que se encontra a maioria da população portuguesa. Incapaz de receber e transmitir ideias e sentimentos o cérebro da grande massa da sociedade portuguesa, em virtude daquele impiedoso princípio lamarkiano que condena à morte o órgão que não trabalha, definha-se, atrofia-se, lentifica-se, e a alma portuguesa estagna na tranquilidade morta das águas paludosas: acrescente-se a esta lenta agonia do espírito nacional a influência corrupta e secular da educação jesuítica, sinistra e deprimente, e a única coisa que espanta verdadeiramente é a pasmosa resistência deste desgraçado povo que tudo tem sofrido e que ainda não sucumbiu totalmente ao peso do seu mau destino.

Em suma, na imensa maioria da sociedade portuguesa não se formou um carácter cívico em harmonia com a vida moderna e fez-se todo o possível para destruir o carácter cívico antigo. Desta deficiência educativa, o sentimento de vida nacional não evoluiu normalmente e resulta um sentimento, desvirtuado em parte, em parte incompleto.

Por outro lado, uma parte, mínima é certo, da sociedade portuguesa apresenta um avanço educativo relativamente acentuado, vindo deste modo acusar mais exagerada e nitidamente a desarmonia mental e afectiva da nacionalidade. A corrente de internacionalismo, como expressão doutrinária de uma filosofia social nova, mais humana, veio reflectir-se em Portugal. E não era raro ver essa minoria intelectual, essa *élite* pensadora e civilizada, proclamar o ideal de humanidade como o único capaz de ocupar dignamente a actividade e o espírito de um homem superior e desdenhar por estreito e mesquinho o ideal da pátria.

Não vem agora para aqui discutir o valor prático desta doutrina como teoria social. Bastará tão-somente constatar que em Portugal todas as questões de interesse nacional eram encaradas como questões mínimas, insignificantes, por essa minoria inteligente e ilustrada, que, salvo raras excepções, apostilizava que o ideal de pátria devia ser simplificado ou substituído por um ideal mais largo e grandioso — a Humanidade. A vida da nação, o interesse colectivo, eram frequentemente esquecidos, ou relegados para o cesto das questões inúteis.

Este modo de pensar e de sentir traduzia-se por uma abstenção sistemática nos conflitos da vida pública, por uma passividade contemplativa perante os nossos desti-

nos como povo, como nação. Não era precisamente cobardia; era inércia, era indiferença, era o desdenhoso e trágico encolher de ombros de quem se não importa de ver o mundo desabar. Os sentimentos cívicos eram interpretados como sentimentalidades inúteis de um ideal acanhado. E o único ideal belo e magnífico como um generoso delírio de grandeza era o de uma pátria mais vasta, que abrangesse a terra toda.

Finalmente uma outra parte da sociedade portuguesa, constituída pelas quadri-lhas messiânicas, instalava-se parasitariamente no corpo da nação, aproveitando-se da obediência cega, animal, da maioria ignorante, domada a escrava, e ao mesmo tempo da passividade e desleixo, dessa minoria inactiva, requintadamente ilustrada e desdenhosa.

E enquanto exteriormente nós íamos mostrando uma ficção de organização social civilizada, no seio da nossa sociedade, atacada dessa infatigável polilha messiânica, ia-se operando, lentamente, surdamente, esta situação dolorosa de depressão moral, esta situação pavorosa, em que, no dizer hiperbólico de um amigo meu, dentre cinco milhões de criaturas que se sentem esmagadas por um mal-estar insuportável não existem cinco que se entendam para o remediar.

IV. Bem sei a grande objecção dos que crêem e profetizam que *isto* está irremediavelmente perdido.

Lá vamos.

A famosa objecção consiste, afinal, em afirmar — gratuitamente, vê-lo-emos — que o nosso mal tem raízes mais fundas, inextirpáveis, e que a falta de coesão da sociedade portuguesa assenta em factores antropológicos indestrutíveis, isto é, que sobre a raça portuguesa pesa uma fatalidade mórbida originária, de natureza degenerativa, uma tendência irreprimível, progressivamente crescente, para a dissolução. Nestas condições a desagregação da alma nacional significaria mais do que uma psicose passageira: seria uma verdadeira degenerescência psíquica colectiva. Finalmente, o povo português estaria biologicamente condenado.

Simplesmente, tal afirmativa não resiste ao mais simples exame.

As degenerescências assentam sempre num terreno absolutamente improdutivo, numa acentuada incompatibilidade. São o cérebro e o braço português completamente estéreis? É a raça portuguesa uma raça inadaptável?

Educar é adaptar. E alguém já tentou infrutuosamente educar o povo português? Já alguém demonstrou que o espírito português é refractário à aquisição de uma consciência cívica? Já alguém demonstrou que o cérebro português é incapaz de educar-se, de adaptar-se à complexidade da vida moderna?

Não existe na quase totalidade do povo português a consciência da sua existência autónoma, da sua personalidade colectiva? Não existe uma vontade nacional? Não existe o sentimento de pátria, predominando sobre o fundo afectivo da alma portuguesa? Mas alguém já ensinou a esse desgraçado povo o que é ter uma consciência? Alguém já lhe forneceu quanto baste para criar uma vontade cívica, para fazer desabrochar sentimento de amor nacional?

Submete-se esse desgraçado povo, criminosamente desprezado e levemente caluniado, à prova decisiva: Eduquem-no, intensivamente, tenazmente, sem desfalecimentos, e vê-lo-ão florescer e progredir como os povos cheios de saúde.

Porque afinal todos os actos do povo português não são actos de quem agoniza, são actos de quem não sabe, não são escabujos de povo exausto, são actos todos derivados da sua profunda ignorância. Pois que queriam que fizesse um povo que nem sequer sabe ler? Queriam talvez que esse povo fosse resolver a questão social? Queriam talvez que ele se interessasse pelos vastos problemas da filosofia social e se apaixonasse pelos transcendentais ideais de justiça, tal como a concebe e teoriza o homem moderno?

Mas essas belas coisas estão fora da sua percepção e da sua sensibilidade ineducadas, e o tempo mal lhe chega para ganhar o pão com que vai iludindo a sua miséria. Muito faz ele em ir resistindo a quantas desgraças o afligem. E essa resistência pasmosa não está indubitavelmente dando a medida exacta do inesgotável cabedal que existe no organismo português?

Parece que sim. A biologia diz que sim.

As quadrilhas messiánicas bebem-lhe o sangue e vendem-lhe o pão por um preço fabuloso. E esse povo humilde, secularmente escravizado, estupidamente, com uma heroicidade animal que só a ignorância dá, deixa-se sugar, deixa-se morrer de fome, e quando se não resigna a morrer de fome — emigra. A cifra da mortalidade pela tuberculose e a cifra da emigração estão af dizendo com sinistra eloquência o carinho com que se educa o povo português.

Representa esta passividade do povo português, em face da parasitagem que o devora, um profundo sentimento de cobardia? É esgotamento de dignidade? É exaustão da sua dignidade de reagir? Não.

Ninguém lhe ensinou os seus direitos e os seus deveres. Ele dos direitos do homem tem apenas a noção secular, tradicional — obedecer. Os seus direitos de cidadão livre? Mas como querem que ele os defenda, se nem sequer sabe que eles existem? E esta consciência moral de servo que ninguém educa até a transformar numa consciência de homem livre lá se vai debatendo inutilmente a arrancar do ventre da terra-mãe a ilusão da subsistência quotidiana ou, numa fúria animal de viver, emigra à conquista do pão.

Quanto à minoria ilustrada, como não há-de ela ser pessimista, se se sente isolada, inutilizada, nesta atmosfera de ignorância? Se sente triunfar apenas a escória mental e moral da raça portuguesa?

Em Portugal, só uma parte mínima do esforço empregado redundava em trabalho utilizado. O resto é integralmente esforço desperdiçado. Como querem, pois, que haja amor ao trabalho, se o produto do trabalho representa uma insignificância que não valoriza senão uma parte mínima do esforço feito?

Não compensar o trabalho é aniquilar o estímulo de trabalhar. E até certo ponto, se não é justo é pelo menos explicável que homens, que noutro meio seriam prodigiosas fontes de riqueza e de progresso, respondem invariavelmente aos que os incitam a *fazer alguma coisa*: «Não vale a pena.»



Manuel Laranjeira, caricaturado por Amadeo de Souza-Cardoso.

Não; em Portugal não é a degenerescência o que lavra. Há aí incalculáveis energias armazenadas; há aí muita vida, muita saúde, à espera de aplicação útil. Aproveitem-se, canalizem-se. Há ainda alma para refazer todo um Portugal novo.

Não; não é necessário recorrer à hipótese inconsistente da degenerescência colectiva, nem a factores antropológicos, mais duvidosos ainda, para explicar o pessimismo nacional. Este nosso doloroso mal-estar ainda não é o paroxismo de uma raça decadente, ainda não é o crepúsculo de um Povo. O nosso pessimismo quer dizer apenas isto: que em Portugal existe um povo, em que há, devoradas por uma polilha parasitária e dirigente, uma maioria que sofre porque a não educam e uma minoria que sofre porque a maioria não é educada.

E, assim, o nosso pessimismo deixa de ser sintoma trágico de uma enfermidade congénita, irremediavelmente mortal, para ser apenas o sintoma alarmante de que uma doença infecciosa grave, é certo, ataca o corpo da nação. Sim, é visível: a doença da sociedade portuguesa é toda de natureza parasitária. O nosso pessimismo é a sua manifestação dolorosa.

É inegável que essa doença assumiu proporções assustadoras, e atingiu o seu grau crítico, decisivo para os nossos destinos.

Como? Como todas as doenças infecciosas: sendamente, traiçoeiramente, depois de um período de incubação em que o mal apenas se pressente inquieta e vagamente. Para saber como a doença se instalou no corpo e na alma da sociedade portuguesa basta percorrer as páginas da nossa história contemporânea. Contar a história da enfermidade nacional seria contar a história do nosso constitucionalismo.

Um dia a Europa despertou com uma insaciável febre de liberdade. De França soprava um vento áspero que demolia as velhas sociedades. Era preciso reconstituir desde os alicerces sociedades novas com um espírito novo. Subvertia-se um mundo e um mundo surgia. Começava a era dos Direitos do Homem.

Portugal foi convulsionado por essa rajada transformadora, de redenção humana — e também teve um código de povo livre.

Simplesmente, refazer uma sociedade inteira em bases novas não pode ser obra de um dia. Custa muitos esforços, muitos sacrifícios, e só se consegue através de sucessivas adaptações, penosas e tenazes. E enquanto lá fora os povos remodelavam, assimilando os novos ideais, criando um espírito novo, progredindo enfim, em Portugal a polilha daninha e parasitária começava, às escondidas, sendamente, a sua obra de devastação. Era preciso educar o povo, criar nele um novo espírito nacional, uma consciência moral nova, uma vontade colectiva capaz de impor-se na hora trágica da falência; era preciso adaptá-lo aos novos ideais do espírito moderno, transformá-lo numa sociedade livre e consciente. Era preciso, sobre as ruínas e destroços da alma antiga, construir toda uma nova alma portuguesa.

É preciso começar desde o princípio. Desde o princípio. É preciso refazer tudo, refundir a sociedade portuguesa de baixo acima, incansavelmente, obstinadamente,

com o desespero tenaz e glacial de quem se debate contra a morte. A tarefa é árdua, trabalhosa, dolorosa e demanda rios de energia perseverante. Mas é preciso empreendê-la sob pena de nos vermos morrer ingloriamente, indignamente, relesmente, com o desprezo dos outros — e de nós mesmos.

Eu sei que, em virtude de um resíduo ancestral do nosso carácter heróico, ainda há quem espere que *isto* se salve pela intervenção sobrenatural e desconhecida de um acto messiânico.

Não nos iludamos. Ou nos salvamos nós ou ninguém nos salva.

Eu não estou duvidando da redenção messiânica da nação somente porque me repugna acreditar que os milagres lendários de Moisés se repitam nestes escabrosos tempos de determinismo. A razão é sobretudo outra: a experiência da nossa salvação messiânica está tristemente feita. O messianismo em Portugal fez as suas provas e faliu.

Os que tinham verdadeira envergadura messiânica morreram abandonados, desiludidos, aborrecendo os homens e a vida. Os outros, os messias da quadrilha, esses têm um ventre esfíngico e mais difícil de saciar de que o ventre misterioso das nações vivas, quando andam à caça das nações mortas para devorar.

O suicídio de Manuel Laranjeira*

por Bernard Martocq

O modo como é encarado o suicídio, seja na perspectiva moral (os estóicos), religiosa (a tradição judeo-cristã), sociológica (Durkheim), ou psicanalítica (Freud), tem vindo a alterar-se profundamente no decurso da história, e só recentemente é que se começou a resistir à tentação de fazer a sua apologia ou de votar ao desprezo público as suas vítimas, passando, em vez disso, a descrevê-lo e a estabelecer a distinção entre as suas diversas formas. Num recente ensaio sobre o suicídio¹ — ensaio penetrante e convincente, na medida em que junta à informação e à reflexão todo o peso de uma vivência retrospectivamente dissecada e analisada em todas as suas componentes — A. Alva-

rez assinala o quanto nós somos devedores aos pioneiros da disciplina, Durkheim e Freud, mas fá-lo para melhor evidenciar aquilo que as suas explicações não chegam a abarcar.

As teorias, — escreve ele —, ajudam a desenroscar os dédalos do móbil e a definir a profunda ambiguidade do desejo de morrer, mas dizem muito pouco sobre a significação da tendência suicidária e dos sentimentos que ela provoca².

Aplicada a Laranjeira, a teoria sociológica permitir-nos-ia considerar a sua morte como um caso paradigmático do suicídio egotista provocado por uma insuficiente integração do indivíduo na sociedade, por oposição ao suicídio altruísta (o do *kamikaze*) ou ao suicídio anómico (o do indivíduo incapaz de suportar uma reviravolta súbita na sua vida). O psicanalista, porém, reivindicaria logo os seus direitos, fazendo notar as pulsões de morte que a análise permite detec-

* Este artigo corresponde ao ponto 2 do capítulo III do livro *Manuel Laranjeira et son temps (1877-1912)*, F. C. Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, Paris, 1985, pp. 190-230. Ao seu autor, Bernard Martocq, agradece-se a autorização que prontamente nos concedeu para o publicarmos. A tradução é de Diogo Pires Aurélio.

tar em *Commigo* e não deixando de citar, entre tantos outros, o poema com que termina a colectânea:

Em tudo vejo a morte! e, assim, ao ver
que a vida já vem morta cruelmente
logo ao surgir, começo a compreender
como a vida se vive inutilmente . . .³

Inconsistência dos laços que o unem à sociedade que o rodeava, nevrose obsessional cujas raízes mergulhariam numa infância sem pai, compreende-se perfeitamente o que estas duas explicações têm de acertado e, ao mesmo tempo, de insuficiente. Os factos, supondo que os podemos estabelecer com segurança, coisa que, no caso da psicanálise de um paciente ausente parece bastante arriscado, podem sempre ordenar-se com perfeita coerência, mas a mensagem descodificada muda consoante a grelha que se utiliza, e esta, qualquer que ela seja, só esclarece na medida em que oculta. Em tais condições, mais vale renunciar ao que poderia até nem ser senão uma comodidade para tentar dar uma ideia desse mundo fechado que é o suicídio, com a sua lógica, que é a do pesadelo e que tende irresistivelmente a justificar o acto final sentido como inelutável.

É curioso verificar que, tanto quanto é do nosso conhecimento, nunca se realizou uma classificação dos suicídios segundo as modalidades do acto em si mesmo. Os meios que se oferecem ao candidato ao suicídio não deixam, todavia, de exercer influência na sua decisão. Abrir as veias durante um banho quente ou engolir um punhado de arsénico requerem, *a priori*, mais firmeza e coragem que engolir barbitúricos ou abrir a torneira do gás. Além disso, o comportamento do suicida à hora da morte, intimamente ligado ao processo escolhido, também não é sem interesse. O suicídio ativo de Henry de Montherlant, lembrando as palavras de Inês ao Infante («Quando é apanhada, a ave nobre não se defende»⁴), a inverosímil chacina a que se entrega Chamfort⁵ para, afinal, sair ileso, e à qual responde, numa simetria invertida, a discreta asfixia de Sylvia Plath, conseguida através de uma infeliz

conjugação de circunstâncias que frustram as precauções tomadas para que o alerta soasse a tempo⁶, quantos actos autenticados pelas marcas que neles deixaram os seus autores! É o muro branco, ironicamente riscado apenas pela palavra «Esperança», a que se encostou Antero para disparar as duas balas que puseram fim aos seus dias, já faz parte do seu suicídio. Que dizer, deste ponto de vista, sobre o suicídio de Manuel Laranjeira?

A atenção é desde logo atraída pelos preparativos preliminares ao suicídio propriamente dito, sinal inequívoco de uma decisão maduramente reflectida e metodicamente levada a cabo. Se a existência de Manuel Laranjeira não conhece oficialmente o fim senão a 22 de Fevereiro de 1912, às 23 horas⁷, os dias que precedem a sua morte já não pertencem verdadeiramente à sua vida. A partir de 12 de Fevereiro, o destino está traçado. É nesse dia que ele escreve, com uma caneta desajeitada, reveladora de perda de coordenação dos movimentos, a dedicatória de *Naquele Engano de Alma*, onde evoca a hipótese de a obra ser impressa «em ocasião em que o autor não esteja presente»⁸. Três dias depois, já não conseguirá sequer segurar na caneta para dirigir um adeus pudicamente velado a Unamuno. É a um amigo — ou a uma amiga — que dita a última carta, cujas últimas palavras, aparentemente anódinas, não deixam, à distância, qualquer dúvida sobre a decisão tomada: «Adeus, meu querido amigo, até . . . não sei quando»⁹. Durante dez dias (ou talvez mais, embora nenhum documento o ateste) Laranjeira terá, portanto, vivido em suspenso, literalmente entre a vida e a morte — uma vida física cada vez mais precária e uma morte a partir de agora dominada — neste estado de distanciamento que evoca Urbano Tavares Rodrigues num dos seus *Contos da Solidão*¹⁰, em que o homem, subitamente senhor do seu destino, se afirma plenamente livre, ainda que seja por pouco tempo. Claro que nada está decidido antes do último minuto, e os comportamentos suicidários nem sempre são acompanhados, longe disso, por suicídios conseguidos¹¹. Por vezes

até, e é o caso de Maria Aurélia no conto de Urbano Tavares Rodrigues, a experiência concreta da liberdade traz a revelação da alienação que tinha conduzido à decisão do suicídio. A existência adquire então um novo sentido que leva à reintegração do sujeito num mundo de onde ele se sentira excluído. Mas não é este o caso de Laranjeira. Nada, nos poucos dias de adiamento que ele se concede a si próprio, virá modificar a sua decisão, além de que não se pode, para explicar o seu suicídio, invocar o «momento de desvario» que durante tanto tempo serviu para esconjurar o horror que o acto inspirava. Longe de ser um acontecimento repentino e aberrante, o suicídio obedece, do ponto de vista de quem o comete, a uma lógica levada ao seu termo, após uma gestação mais ou menos longa. O suicídio tem, por conseguinte, uma história e, no caso de Manuel Laranjeira, podemos explicitar os seus principais aspectos.

Indiscutivelmente, a doença é, em boa parte, responsável pela sua morte. A degradação da sua caligrafia chegava, só por si, para denunciar a degradação da sua saúde, se não soubéssemos, por outro lado, que ele não se levantava da cama desde o Outono de 1911¹². Quanto à natureza da doença de que sofria, possuímos um testemunho precioso, o do Dr. Santos Silva, médico formado pela Escola de Medicina do Porto, onde foi contemporâneo e amigo de Manuel Laranjeira. Numa entrevista publicada em 1943, Santos Silva aponta, pela primeira vez, um nome preciso para esta doença, o *tabes*, acrescentando algumas precisões interessantes:

Desde muito jovem, pelos vinte e dois ou vinte e três anos, era já tabético, atirando as suas pernas a custo. Suportava, porém, heroicamente a doença. Procurava dominá-la e, pelo menos nas conversas, não se queixava. Resignara-se a ela e troçava às vezes do seu estado. Intimamente, sofreria. As dores físicas reflectiam-se no desequilíbrio dos seus nervos¹³.

Hoje em dia raro, o *tabes* (do latim *tabes*, definhamento) ou ataxia locomotora era ainda, no princípio deste século, uma das complicações clássicas da sífilis

terciária, que aparecia, entre 3 e 20 anos após a inoculação do *treponema*, nos indivíduos cujos sinais de sífilis primária e secundária (a mais contagiosa) tinham sido ignorados ou mal curados. Contrariamente a uma ideia bastante arraigada no povo — se bem que os próprios médicos não a abandonaram senão a pouco e pouco e a partir do começo do século —, a sífilis não é de modo nenhum hereditária, mas sim congénita. Efectivamente, ela não se transmite no património genético dos pais, mas é contraída *in utero* pelo feto em contacto com uma mãe que está, a maioria das vezes, na fase primo-secundária de uma sífilis evolutiva. A criança assim contaminada pode, a seguir a uma fase primária e outra secundária que passam despercebidas, desenvolver por volta dos 15 ou 20 anos uma sífilis terciária que, em nove por cento dos casos, assume, no princípio do século, a forma de uma neuro-sífilis, doença que ora aparece como *tabes* ora como paralisia geral progressiva¹⁴. O *Larousse médical illustré* de 1920 descrevia assim os sintomas do *tabes*:

O *tabes* começa habitualmente por dores violentíssimas que se espalham ao longo de todo um membro mas que desaparecem logo; os doentes comparam-nas a relâmpagos. Algumas vezes, aparecem dores viscerais sob a forma de crises: crise gástrica, vesicular, etc. . . .

O segundo período é designado por descoordenação. O atáxico mantém a força muscular mas perde o sentido que permite a uma pessoa, mesmo de olhos fechados, ter uma noção exacta da posição dos seus membros, da direcção e da amplitude dos seus movimentos.

Quando caminha, o doente atira as pernas e deixa-as descair pesadamente no chão; já não consegue proporcionar os esforços em função do objectivo a atingir [. . .] Os órgãos dos sentidos são frequentemente atingidos, sobretudo os olhos: a pupila deixa de se contrair perante a luz [. . .] o doente, na última fase, está confinado à cama, morre no marasmo ou é atacado por um outro mal¹⁵.

Na mesma obra, indicava-se como remédio para a sífilis o mercúrio — conhecido desde o século XVI —, o iodo de potássio e o arsénico, de uso ainda recente no início do século.

Se, como sobressai destas breves indicações, os sintomas pelos quais se manifestam as complicações neurológicas da sífilis são claramente referenciáveis, poderia o médico que era Laranjeira, tendo em conta a frequência com que a doença surgia na sua época, diagnosticar a natureza o seu próprio mal? Alberto de Serpa pensa que não, dado que escreve:

Até [o] final, e graças às piedosas mentiras dos colegas consultados, o diagnóstico firme da tuberculose a que sucumbiu teria fugido à auto-observação¹⁶.

E a comprová-lo, cita a última carta que Laranjeira enviou a Unamuno, na qual se lê, de facto:

No começo do ano passado adoeci com uma febre hepática que me prostrou na cama e creio até que me levará à morte¹⁷.

É verdade que este diagnóstico pode ser perfeitamente fundamentado e compatível com o de uma sífilis nervosa. Mais do que isso, viria até confirmá-lo, se tivermos em consideração que o tabes, de acordo com as descrições mais modernas¹⁸, é acompanhado precisamente por crises viscerais impressionantes — crises intestinais, vesiculares, genitais, da laringe —, e que o marasmo de que fala o *Larousse* de 1920 pode muito bem ter assumido em Laranjeira a forma de uma crise hepática. Por outro lado, Alberto de Serpa não é minimamente convincente quando afirma que Laranjeira sucumbiu (?) à tuberculose. Claro que nós próprios assinalámos¹⁹ a devastação que provocou na família mais próxima de Laranjeira, e perante os seus próprios olhos, uma doença suficientemente espalhada em Portugal para provocar a criação de uma Liga Nacional contra a Tuberculose bastante activa²⁰. E é exacto que Laranjeira observa no seu diário, a 19 de Março de 1909:

E, como eu tenho tosse também, começo a pensar que morro e que esta tosse pertinaz é o começo do fim²¹.

e que em Novembro do mesmo ano confiava a Amadeo de Souza-Cardoso as suas inquietações perante

«uma tosse esquisita e pertinaz» e «umas dores surdas por todo o peito»²². Não se pode, por conseguinte, excluir de todo em todo a hipótese de uma tuberculose. Mas é de notar que ele não lhe faz qualquer alusão antes de 1910, nem apresenta qualquer pormenor, ao passo que são abundantes os que vão no sentido do diagnóstico do dr. Santos Silva. Seja como for, esta tuberculose não terá passado de uma complicação terminal e, de algum modo, faz parte do já evocado marasmo. Talvez tenha precipitado a morte de Laranjeira, mas não representou nenhum papel importante no decorrer da sua vida. À imagem de um Laranjeira tuberculoso, piedosamente embalado por ilusões, nós contrapomos a de um síftico perfeitamente lúcido e desde muito cedo ao corrente da sua doença. É tal a forma como ele se confessa, a partir de 1909, conforme vimos²³, a Manuel Luís de Almeida («Isto em mim não é só sífilis»), que podemos situar alguns anos antes a tomada de consciência do seu estado. Seríamos mesmo tentados a propor uma data: 1898. Nesse ano, efectivamente, Laranjeira escreve um esboço teatral intitulado *O Philosopho*, do qual podemos ver alguns cadernos²⁴. Não há nenhuma intriga nesta primeira «obra»; apenas um diálogo entre Alfredo e Paiva, interrompido, já no fim, por Chica. Embora nada o indique, é possível pensar que se trata aqui de estudantes e que Chica é a criada que lhes trata da casa. A palavra «diálogo» é, aliás, imprópria, pois só Alfredo profere um longo discurso entrecortado, uma vez por outra, por algumas observações de Paiva. Após uma profissão de fé darwiniana, em que apresenta as razões do seu cinismo, a personagem entra em considerações de natureza mais pessoal:

ALFREDO Mas é que tu não sabes... Eu acreditei na honestidade e na virtude! Eu tinha duas irmãs a defender-se duma lepra contagiosa que nos choveu em casa... Mas final elas tinham em vez de sangue bem oxigenado — peçonha... Eram umas inocências no leito corrupto da minha mãe!... Da minha mãe! sim! da minha mãe!... Triste e amargoso é dizel-o; mas é assim! Ellas são tão vis como a madastra que têm! Foi o leite da minha mãe! Minha mãe amamentou-as com pus! Os mamillos

da minha mãe não eram fonte de saúde e de vida, eram fonte de veneno, de morbus e de esgotamento...

PAIVA Acredito, porque estas caramunhas que fazes não são mais do que os spasmos convulsivos d'uma geração que escabuja os vascojeos da agonia prestes a extinguir-se!

ALFREDO É o sangue degenerado da minha mãe que acaba de gangrenar-se... Esta senilidade prematura, isto tudo — legou-m'o a minha mãe, o meu pae, todos se conjuram para nos arrasar²⁵.

Não se poderá ver nesta tirada o reflexo do horror e do sentimento de injustiça experimentado por um jovem de 21 anos ao descobrir que está atingido por um mal que para outros seria o preço frequentemente pago pelo prazer, mas que, no caso dele, o atacava sem que lhe tivesse assumido o risco, por meio daquela a quem devia a sua vida? O escritor principiante raramente escapa à tentação de fazer uma primeira obra à custa dos seus próprios pensamentos e experiências, numa espécie de inconfessada autobiografia, uma autobiografia sem pacto, para retomar a expressão de Philippe Lejeune²⁶. Tal hipótese vai totalmente no sentido do que escrevia o dr. Santos Silva a respeito da idade em que o tabes se manifestara (pelos 22 ou 23 anos), antecipando-a apenas um ou dois anos (af pelos 20). Acrescente-se que os tratados de medicina indicam que a sífilis nervosa se manifesta, em geral, entre 15 e 20 anos após o contacto com o treponema, e é possível tomar como verosímil a hipótese de uma primeira manifestação da doença por volta de 1898.

Quanto à sua natureza, o texto citado não deixa qualquer margem para supor que se trate de tuberculose. Se a palavra «peçonha» poderia, em rigor, prestar-se a confusões, o que vem a seguir afasta qualquer equívoco: «spasmos convulsivos», «senilidade prematura», referem-se claramente a uma doença nervosa que se supõe hereditária — nós diríamos congénita — cuja origem sífilítica é demonstrada, se as declarações de Laranjeira não bastassem, pela natureza dos tratamentos seguidos: mercúrio²⁷ e iodo de potássio²⁸, quer dizer, o clássico arsenal da luta contra a sífilis antes

do aparecimento da penicilina, em 1943, aos quais se junta a estricnina²⁹. Esta última indicação é preciosa, já que permite completar o quadro clínico do mal de que sofria Laranjeira. Se toda a gente podia observar a dificuldade com que se movia, só Laranjeira podia medir a deterioração interna progressiva do seu organismo, e isto desde 1904-5, mas sobre esse ponto o seu silêncio é total. Só eventualmente a alusão à estricnina permite levantar uma ponta do véu. Trata-se, efectivamente, do ponto de vista farmacológico, de um

estimulante da espinal medula, portanto do sistema nervoso central. Aumenta as percepções sensoriais como o gosto, o cheiro e a vista [...] A estricnina é prescrita no tratamento de certas perturbações esfinterais³⁰.

Ora, o tabes é precisamente acompanhado, em consequência da decomposição dos mecanismos reflexos elementares, por perturbações sensoriais graves (ausência de reflexos na pupila, disfuncionamento dos músculos dos olhos e do nervo óptico que leva, a prazo mais ou menos longo, à cegueira) e perturbações esfinterais como a anestesia da micção. Quer, portanto, dizer que o tabes constitui uma indicação importante da estricnina e que a presença deste remédio no tratamento seguido por Laranjeira permite uma representação bastante precisa das perturbações, aparentes ou escondidas, por que estava afectado. Locomoção, visão, esfínteres, coordenação, o mal ataca em todas as direcções. E há ainda as enxaquecas de que ele se queixa com tanta frequência, os efeitos secundários dos medicamentos que o deprimem³¹, uma provável tuberculose e, no final, perturbações hepáticas. A vida de Laranjeira é, por conseguinte, marcada de uma ponta à outra pela doença e pelo sofrimento, desde o primeiro momento em que ele se nos confessa no seu esboço dramático até ao último gesto antes do suicídio que os documentos atestam, o seu adeus a Unamuno, a 15 de Fevereiro de 1912.

Em qualquer outra pessoa, uma tal miséria física bastaria para explicar que um homem, exausto de forças e sem esperança de cura, se limite a anteci-

par um destino que já é absolutamente certo. No seu caso, semelhante explicação é insuficiente. A par da dor física, sente-se nele uma outra dor mais profunda, uma dificuldade de ser, da qual já analisámos alguns aspectos por ele próprio abordados ao longo da sua correspondência e do seu diário, e de que *Commigo* é a expressão poética directa. Quer ele o designe por um nome mais ou menos científico — histeria³², neurastenia, nevrose, psicastenia³³ — quer lhe chame simplesmente tédio, ou seja,

este desolamento de morte, este desânimo, este cansaço prematuro — em face dos homens, das coisas e da vida³⁴

é um mal que o vai minando com tanta perseverança como a sífilis. A tentação de o explicar recorrendo ao ambiente da época é enorme, como, de resto, nos sugere Laranjeira quando interpreta o seu tédio como um simples facto de civilização:

Eu sou um filho deste século, deste século de tristeza, de ansiedades, impossíveis de satisfazer! — de tédio, em suma. O espírito do homem contemporâneo voou muito alto, a uma altura que o coração humano não pôde atingir. O resultado é o homem pedir (exigir — é que é) à vida coisas que ela não pode dar. Exigir à vida impossíveis é falhar: é, como aconteceu ao Dr. Fausto, cair no abismo ao tentar abraçar o infinito: é a desgraça dos que só podem viver a vida idealmente concebida³⁵.

Que crédito poderemos nós dar a esta confissão de um filho do século, de um romantismo absolutamente idealista e determinista? Não estará aqui mais um alibi que Laranjeira se oferece para desculpar as suas fraquezas? Não será o postulado sobre o qual ela repousa sedutor em excesso porque demasiado simples? Vale tanto o século como vale o homem! Decidir assim tão abruptamente em matéria tão delicada é tratar os assuntos um pouco no vago. E se podemos compreender que Laranjeira ceda por um instante a essa facilidade, já teremos de ser mais reticentes quando se vê um crítico (o da *Brotéria*, é verdade, de quem se adivinhavam as motivações ideológicas) pesar a vida e a morte de um homem — para não dizer nada da sua



O Café Chinês, em Espinho, cerca de 1900. Col. Napoleão Amorim.

obra, na qual fareja «um hálito de esterqueira e fermentação» — em tão rústicas balanças. Escrevia, com efeito, João Maia, aquando da aparição do *Diário Íntimo*:

Através da tragédia deste pobre escritor, vislumbra-se [...] a secura de ideias do espírito que estagnou a época em que ele viveu. De nenhum canto do horizonte parece ter vindo qualquer aceno que o salvasse do pântano da náusea em que sossobrou³⁶.

Este género de crítica, além de revelar uma enorme aversão pela pessoa a quem pretende julgar, a ponto de se poder perguntar se o seu autor não sente um júbilo secreto à ideia de que a morte tenha vindo punir alguém que ousara declarar-se racionalista, em boa verdade, não se interessa senão pela época, para a rejeitar em bloco em nome de pressupostos ideológicos³⁷. Tal crítica é representativa daquilo a que Fidelino Figueiredo, analisando em plena guerra a degradação

da inteligência, a escravização do indivíduo e a aparição do homem multidinário, chamou a «cultura intervalar», cujos alvos favoritos eram a Reforma, o experimentalismo inglês, o judaísmo, o orientalismo, o enciclopedismo e o romantismo³⁸. No domínio da crítica, o carácter rudimentar de uma tal filosofia parecia-lhe particularmente evidente:

Essa crítica de espírito político prende a obra de arte ao cadáver do desgraçado que a soltou e nela pensou sublimar-se, faz sintomatologia e censura póstuma. É uma crítica de médico legista ou de moralista cheio de suficiência burguesa. É como se reconduzíssemos a pérola do mais belo oriente à ostra e ao lodaçal³⁹.

O crítico da *Brotéria* teria feito bem em ler o ensaio de Fidelino de Figueiredo. Não que ele viesse a convencer-se do que quer que fosse. Mas ter-se-ia ao menos poupado ao trabalho de redigir os seus artigos sobre Laranjeira. Fidelino de Figueiredo, com efeito, dedicara-se nesse ensaio, a propósito de Laranjeira, a uma grosseira imitação deste género particular de medicina legal que o crítico «intervalar» podia ter retomado por sua conta. Todas as taras do século que Laranjeira teria herdado aí vinham enumeradas:

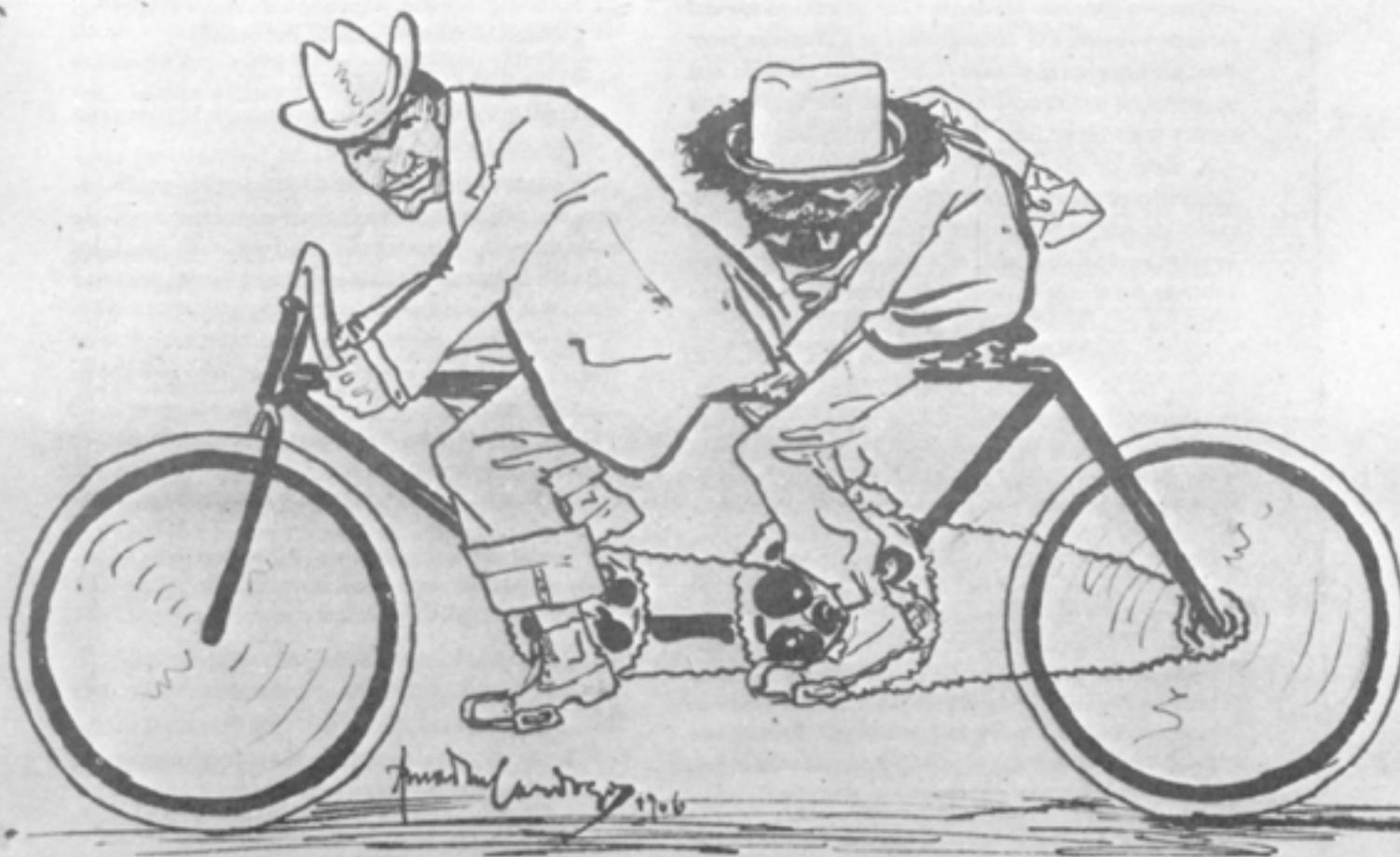
Filho do anglo-germanismo literário, do filosofismo deísta e naturalista, do sensualismo individualista e determinista, do enciclopedismo e do cientismo materialista, o Romantismo (e, conseqüentemente, todas as suas proliferações mais ou menos intimistas) devia parar, como parou, no abandono do homem às suas forças instintivas e subscientes, no culto delirante do individualismo, na obediência cega ao amor-paixão, no imoralismo e na libertinagem intelectual ou [...] na vagabundagem do espírito, entre quimeras sem consistência e visões sem realidade. Junte-se a isto o endeusamento da ciência, elevada a categoria de explicação última e solução definitiva de todos os problemas da vida, e teremos as peças essenciais da máquina terrível que afogou o mundo em tédio e em desespero de viver. Manuel Laranjeira, é uma das muitas vítimas desta pretensa filosofia...⁴⁰

É verdade que se pode observar que uma tal crítica, discutível até porque pretende pronunciar sobre um

homem e, através dele, sobre a época que o produziu um julgamento ideologicamente orientado, contém no entanto uma parte de verdade. A viragem do século XX é um período marcado pelo desencantamento, e não só em Portugal. Renan, em França, continuando embora a acreditar no futuro da ciência — em 1890, publica uma nova edição da sua obra de 1849 —, não está menos convicto da necessidade de restaurar a crença numa forma de religião sem a qual, julga ele, a humanidade está votada ao terror policial, única maneira de impor a disciplina a espíritos prontos a revoltar-se em nome da liberdade⁴¹. Em Portugal, Veiga Simões acusa Comte de ter destruído as antigas certezas e descreve assim a confusão da nova geração perante um mundo de onde a razão expulsou Deus:

Ruidas as crenças religiosas pela concepção organica do mundo, um momento a religião do homem dominou as consciências satisfeitas. Mas a desillusão dos homens de 89 teria de reflectir-se nos da época positivista: a materialização do seu ideal não valeu a Comte, cuja genial intuição não conseguiu o periodo constructivo da nova humanidade. Com a sua obra ficou o aspecto negativo do fumo e cinzas do mundo antigo, de antigas crenças e antigas religiões. O novo ideal, por que a humanidade esperava, que deveria brotar das ruínas cavadas pelo positivismo, assentando sobre a sciencia, ainda hoje não encontrou solução completa; é na ancia delle, procurando-o sem o achar, que se desenvolve a «tristeza contemporanea», com todas as características duma época onde se solveu a continuidade⁴².

A geração de Laranjeira já não partilha das certezas que tinha a de 1870. Neogarretistas, *nefelibatas*, *saudosistas*, vão uns a seguir aos outros pregar o retorno ao irracional, ao inefável e à contemplação mística. O próprio Laranjeira, apesar da sua formação científica e do seu materialismo repetidamente afirmado, não escapa à inquietação metafísica dominante na sua época⁴³. Nas cartas, como no diário ou na tese, respira-se a plenos pulmões o ambiente da época.



Caricatura de Amadeo de Souza-Cardoso e Manuel Laranjeira (1906), da autoria de Amadeo. Coleção Biblioteca Municipal Albano Sardoeira, Museu Municipal Amadeo de Souza-Cardoso.

Todavia, milhões de portugueses seus contemporâneos respiraram o mesmo ambiente e não se suicidaram uns atrás dos outros. Por conseguinte, se Laranjeira recebeu, sem qualquer dúvida, a influência da crise que se viveu na sua época, é necessário procurar outras razões mais específicas para o seu suicídio.

E, antes de mais, porque não procurar no próprio Laranjeira as causas deste tédio que ele invoca tanta vez que é impossível não sermos tentados a reconhecer-lhe uma importância especial? António Sérgio, num ensaio sobre as personagens de Eça de Queirós, sugere uma oposição radical entre dois grupos: por um lado, o herói da «comédia burguesa»: Carlos da Maia, Luísa, Jacinto no seu hotel dos Campos Elíseos; por outro, os santos das últimas obras: Onofre e, sobretudo, São Cristóvão. O que permite distingui-las é, segundo António Sérgio, a sua atitude face à Acção.

Na psique das personagens centrais de Eça (à excepção dos Santos) a miséria fundamental é a Ociosidade e o seu Tédio, e é nas lendas de santos que o contrapolo se encontra. O não-ócio que nos salva, o redentor por excelência, — é a acção generosa; o perfeito antídoto para o tédio da vida, para o fastio das paixões, para a inércia do intelecto, — está no magnânimo trabalho para o bem do próximo, no amor espiritual, na actuação liberalíssima [...] Perdendo-nos nos outros nos conquistamos a nós, dando-nos aos outros nos libertamos do tédio⁴⁶.

A mesma observação poderia fazer-se a propósito de Laranjeira. Basta que seja mobilizado por uma campanha política ou pedagógica e a fé em si próprio renasce, ao mesmo tempo que se lhe revigora a confiança no futuro do seu país. Veja-se como ele rejubila no momento em que, decidindo-se a sair da inactividade, mete ombros à luta contra a Escola de Medicina do Porto, luta que concebe como uma obra de salubridade pública:

Passo o dia a trabalhar. Ao começo, custou-me. Parecia-me que já estava deshabitado. Vinha-me às vezes uma vaga de desânimo sem medida e sentia impetos de deixar cair os braços, de desabar eu mesmo, e ficar esquecido, entediado até morrer.

Reagi. Ao pensar que estava sendo na vida um inútil e que tinha, contudo, «alguma coisa a fazer», reagi, reagi e trabalhei. E como o trabalho faz bem!⁴⁵

E, alguns dias depois, exclama:

Oxalá que d'isto resulte alguma coisa de bom para esta desgraçada terra em que nasci⁴⁶.

No entanto, como já por diversas vezes sublinhámos nas páginas anteriores, tais entusiasmos são de curta duração. Momentos como aquele são raros, no meio das inúmeras confissões de impotência para fazer seja o que for. Ora se nos apresenta como uma espécie de albatroz baudelaireano preso na alma e impedido de voar em direcção a um ideal de contornos nebulosos:

Cahe um nevoeiro que nos põe os nervos como lama. Desce, envolve tudo. E a alma gris e paralyzada sente-se como aquellas aves que, d'azas molhadas, tentam debalde voar pelas alturas e não conseguem senão arrastar-se pela terra.

Esta atmosphaera molhou-me as azas. O remedio é ficar-me ahi para um canto, como as aves que não podem voar, a tiritar arripiado, nostalgicas e aborrecidas⁴⁷.

Ora foge do real e se refugia num sono de onde não sai senão para soçobrar numa melancolia sem causas imediatas:

Tenho dormido, dormido, mais do que do costume, com um somno hypnotico e doloroso.

Aborreço os homens e as cousas, a vida e a morte. Tudo me parece pardo e ordinario.

E como diz a personagem d'um drama catliã — *anyoro*. O que? Não sei. *Anyoro*...⁴⁸

E se fôssemos tentados a ver nisso momentos excepcionais motivados pela atmosfera ou por uma fadiga passageira, depressa mudaríamos de ideias face a uma citação como esta:

A vida hoje foi para mim, como em tantos outros dias, igual, parda, ordinaria... N'estas horas assim gris, sinto a sensação penosa de que a vida se me está gastando, esgotando, imbecilmente... — sem eu a viver. E sinto esta ideia de pezar que hei de morrer sem ter sabido viver a vida... Afinal o mal da nossa vida é não saber viver... ou não poder...⁴⁹

O tédio de Laranjeira caracteriza-se, pois, por uma perda de interesse por tudo o que o rodeia, pela vacuidade subjectiva do tempo vivido, pela incapacidade em encontrar outros valores que não ele próprio para onde se virar. Reencontramos aqui a forma canónica do tédio enquanto realidade psíquica, tal como o analisou Joel Serrão⁵⁰. A depressão, sabemos-lo hoje, é uma doença do espírito da qual não nos podemos curar por um qualquer voluntarismo. As terapias mais frequentemente sugeridas, o trabalho, o amor, uma crença, não trazem qualquer alívio ao deprimido que se vê na impossibilidade de escolher um deles:

Quando [o tédio] se instala, corroendo a estrutura mental e moral dum homem, como sucedeu com Laranjeira, *nada lhe pode valer* — nem o amor, nem o trabalho, que virtualmente, são os antídotos mais eficientes do tédio. A verdade, porém, é que o entediado, quando o é, como o nosso autor, até à raiz do seu ser psíquico, *nem pode amar, nem crer, nem trabalhar*, por mais que recorra, numa defesa como que instintiva, a esses meios que ele sabe serem de salvação⁵¹.

Que Laranjeira não pôde acreditar no que quer que fosse, é evidente. Já vimos que a amizade entre Laranjeira e Unamuno se baseava em grande parte no mesmo dilaceramento entre fé e razão, dilaceramento este que foi comum a toda uma geração. Teremos ainda oportunidade, quando examinarmos as ideias de Laranjeira sobre o misticismo, de constatar o vazio que nele deixou o perder a fé da infância no decorrer dos seus estudos de medicina. Por muito que garanta a Unamuno que o dever do homem é procurar a verdade ou recusar, como Ibsen, a «mentira vital», não deixará de lamentar o ter perdido as ilusões consoladoras que fazem a felicidade das almas simples:

Quem a verdade procura,
busca a sua perdição,
busca a sua desventura.
Só se vive de ilusão:
a verdade é venenosa,
envenena o coração.

A alma humana desejosa
de verdade, sem prever
quanto a verdade é danosa,
teve febre de saber:
julgou a verdade boa
como o ar para viver,
— e a verdade envenenou-a...⁵²

É o mesmo que dizer que toda a fé lhe estava interdita, supondo que o tédio lhe teria deixado a vontade necessária para procurar a consolação da religião.

Quanto ao trabalho, exercendo ele a medicina sem se sentir vocacionado, mais como ganha-pão do que propriamente como sacerdócio, jamais poderia encontrar nas suas ocupações quotidianas um atractivo que o pudesse libertar da melancolia. O mesmo se poderia dizer das actividades de militante. Os seus arroubos de entusiasmo por esta ou aquela causa são sol de pouca dura. Afastado por um instante, o tédio não tarda a pesar de novo sobre o seu espírito. Resta apenas esta forma de trabalho que representa a criação artística, suficientemente opressiva para desviar o eu de uma autocontemplação doentia. Tudo quanto já dissemos sobre essa espécie de *transfert* que Laranjeira faz para os criadores que o rodeiam, como se quisesse realizar uma obra por procuração, ou para os álibis que a si mesmo se oferece — as responsabilidades familiares, os assuntos do seu sobrinho, a esterilidade do terreno aonde semeou — torna supérfluo insistir aqui em tal assunto. A verdade é que Laranjeira não estava persuadido de que fossem reais os seus dons de artista. Tentado por algum tempo pela experiência de uma arte empenhada em defender humilhados e ofendidos, renunciará a partir de 1905. Os pescadores de Espinho já não o interessam enquanto homens votados à miséria, mas sim como temas de arte. O esteticismo aparecer-lhe-á então como o refúgio mais seguro contra a realidade que ele abomina. Mas nem sequer ao esteticismo cede. «O meu mundo era a arte»: esta confissão a António Carneiro⁵³ é eloquente a respeito da sua frustração de artista incapaz de se reali-

zar. Os seus versos não o satisfazem e confessa-o a João de Deus Ramos⁵⁴. Durante muito tempo, recusar-se-á a publicá-los, preferindo passar publicamente por um homem erudito a passar por um mau poeta⁵⁵. E o ter-se, enfim, decidido a fazê-lo poderá ser um indicador de que a decisão de se suicidar estava há muito tomada. Laranjeira só aceitou mostrar os versos a outros que não os seus amigos mais próximos porque sabia que já não estaria cá para encarar uma crítica que sempre desprezou orgulhosamente. No momento em que desesperava em definitivo da vida, começava a esperar numa sobrevivência possível através da arte, como estes «escultores condenados» que Baudelaire pinta, completamente falhados e cuja única esperança

É que a Morte, pairando como um novo sol
Faça desabrochar as flores das suas cabeças⁵⁶.

A aparição de *Commigo* é fruto de um derradeiro sobressalto de energia, ao cabo de uma vida de incertezas jamais resolvidas de que o tédio de Laranjeira se alimentou na mesma medida em que as suscitou. Os poemas que compõem o livro representam outras tantas conquistas sobre a paralisia interior que o espreita. O tempo do silêncio, ainda longínquo em 1905⁵⁷, aproxima-se de dia para dia. Já nem sequer se abre com os mais caros dos seus amigos. A simples perspectiva de ter de escrever aterroriza-o:

Não é egoísmo; creia; é cansaço, e cansaço moral da pior espécie. Cada vez que me lembro que tenho de escrever, sinto um desespero que me deixa vencido para alguns dias.

Isto há-de acabar mal, decididamente, porque de dia para dia, me sinto mais derrotado, mais inútil⁵⁸.

Compreende-se a razão por que as suas cartas vão escasseando a partir de 1910⁵⁹ e que a fé, tal como o trabalho, a criação ou a amizade não possam servir a Laranjeira de ancoradouro para sair do tédio em que mergulha cada vez mais profundamente.

E que dizer do amor? Sabemos que Laranjeira recusou sempre o casamento, preferindo viver, sem

coabitar, com sucessivas companheiras de quem teve pelo menos dois filhos. É verdade que se pode ver nisto um gesto de desafio à burguesia de Espinho, um desejo de sublinhar, para o mundo exterior, uma marginalidade experimentada, antes de mais, do interior, devido aos seus males físicos e psíquicos⁶⁰. Mas a recusa de inserção social integra-se igualmente num conjunto de traços que Laranjeira partilha com quase todos os diaristas. O diário íntimo é o lugar de uma ruptura, a expressão de um mal-estar,

sinal da dificuldade de inserção na sociedade que é fundamental na maior parte dos diaristas,

como observa Béatrice Didier⁶¹. Esta ruptura pode assumir as formas mais diversas — moral, política, cultural ou espiritual —, manifestar-se por um feminismo latente ou por uma hipocondria patente, por um provincianismo duramente ressentido ou uma repugnância relativamente à profissão que se exerce, sem que qualquer destas rupturas exclua o conjunto das outras. Aos exemplos citados por Béatrice Didier, e que vão de Maine de Biran a Claudel, passando por Vigny, Elizabeth Lesueur, Stendhal ou Anne Franck, poder-se-ia acrescentar o de Manuel Laranjeira, cujas distâncias relativamente à profissão, à política do tempo — à monarquia, bem entendido, mas também aos republicanos — aos críticos, a Lisboa, aos seus antigos professores e pedagogos, nós analisámos. E a tudo isto, que é já muito, é necessário acrescentar agora a sua atitude para com as mulheres.

O essencial do diário é-lhes consagrado. Só em raras ocasiões é que elas desaparecem. É preciso um acontecimento da envergadura do encontro com Unamuno para Augusta desertar das páginas do diário. Assim que o ilustre espanhol deixa precipitadamente Espinho em direcção a Bilbao, Augusta reaparece no dia a seguir à sua partida. Do mesmo modo o seu projecto de concurso para a Escola de Medicina ou a sua campanha contra esta mesma escola não lhe ocupam o espírito senão por alguns dias. A maior parte das entradas, porém, estão consagradas a uma mulher.

À parte Augusta, que ele encontra a 1 de Janeiro de 1906⁶², são nada menos que dezoito figuras femininas, sem contar com uma fugitiva espanhola que lia a sina e uma rapariga anónima, que desfilam nas páginas do diário entre 1 de Maio de 1908 e 24 de Março de 1909⁶³. Af se encontram prostitutas (pp. 52, 128) e uma jovem casadoira (p. 56), uma jovem tuberculosa seduzida e abandonada (p. 126) e uma mulher leviana (p. 39), uma mulher adúltera e uma viúva que se impacienta com a solidão (p. 167). Cada uma delas é designada por uma letra do alfabeto, compondo uma estranha figura geométrica da qual Laranjeira é o centro. Antes de mais, as antigas amantes: B. (p. 31), J. (p. 72), D., uma prostituta de quem foi amante «por esmola», como ele cinicamente confessa (p. 52), L. sobretudo, que ainda não desistiu de o reconquistar e lhe envia versos de pé-quebrado (p. 109), que o ameaça de se suicidar (p. 95), que o persegue no Casino, sozinha (p. 106), ou, na Avenida, com o pai (p. 105) ou com um «noivo» por certo destinado a provocar-lhe ciúmes (p. 112). A seguir, vêm as candidatas à sedução: C., de costumes duvidosos (p. 39), E., cujas olheiras ele sublinha cruamente (p. 74), H., que forma um par goyesco com a sua alcoviteira espanhola (pp. 65, 67), J., que começa a irritar-se (p. 124), e O., que preferia morrer a tornar-se sua amante (p. 164), com as suas respectivas confidentes I. (p. 72) e P. (p. 162). Sobre todas elas, abate-se o olhar, gélido e de desprezo, de Laranjeira. É, de resto, interessante notar a precisão com que Laranjeira anota a menor palavra, o menor olhar, a menor alusão que venha de uma mulher e que lhe diga respeito. Simples vaidade de homem sexualmente atraído pelas mulheres e envaidecido com o interesse que lhes suscita? Com certeza que não. Existe em Laranjeira uma vontade evidente de se apresentar como objecto de desejo para melhor afirmar a sua própria frieza face ao calor que lhe é oferecido. A estas mulheres que ardem por ser amadas ele responde invariavelmente que o amor não existe, e o serem muitas só reforça a sua atitude. Um exemplo apenas não chegaria para

o provar. Multiplicado por dez ou quinze, adquire a força de uma demonstração. Perante as arremetidas de L., anota no seu diário:

Passo o dia a pensar n'esse romance do passado e a tirar conclusões para o presente... E cada vez me convenço mais que o amor é a illusão mais mentirosa de quantas existem na phantasia dos homens⁶⁴.

Recusa até a ideia de que B. possa ser feliz com um outro que não ele:

Não quero crer em tal felicidade. Há de ser uma felicidade falsa, como a que dá *[sic]* os tóxicos⁶⁵.

O amor é sistematicamente reduzido ao apetite sexual e o casamento à infidelidade.

Essa noiva que ahí vai, dir-se-ia que está apaixonada por mim. Aquillo não é apenas curiosidade. É mais: é a fome vaga e sensual do homem. E será uma virtuosa mãe de família! e fará um homem... feliz! Dar-lhe-á alguns filhos, d'elle, sendo possível, e d'outro se as circunstancias a favorecerem⁶⁶.

Sente um prazer que quase se diria sádico em observar o desespero que semeia à sua volta:

Aquella pobre E. ganhou-me um odio de morte [...] Às vezes espirra-me um sorriso amargo e sinto o desejo *[sic]* de segredar-lhe ao ouvido como o Mephistopheles á Margarida:

— Eu não te dizia, alma illudida e virtuosa? que as illusoens n'esta vida são como as ondas do mar: umas não chegam à praia, outras... morrem ao chegar...⁶⁷

Ou ainda:

Pobre J.! O espirito começa a azedar-lhe. Aquellas illusoens vão-se convertendo em invejas, pequenezes, odios de solteirona, vão avinagrando em summa, como um vinho saboroso que esteve exposto ao ar muito tempo sem que ninguém viesse beber-o⁶⁸.

Só uma vez Laranjeira mostra emoção face a uma mulher, uma pobre rapariga que vem consultá-lo.

Seduzida e abandonada, está condenada pela tuberculose. A morte seria um alívio, mas ela recusa tal ideia:

Não queria morrer, não por ella que já perdera todo o amor á vida, mas pela mãe que já não podia ganhar o pão de cada dia. E poz-se a chorar. Penso em *alguem* . . . E soffro, soffro, porque não posso chorar também⁶⁹.

Este «alguém» não é senão ele, bem entendido, condenado pela doença, atraído pelo suicídio e recusando-se a pô-lo em prática por consideração pela sua mãe. No fundo, só Laranjeira interessa Laranjeira. As mulheres são apenas adereços, vil multidão que ele domina e de que tem necessidade para completar a sua personagem de solitário. É outro traço que se poderia observar em bastantes diaristas, os quais, como escreve Béatrice Didier,

falam, afinal, muito pouco deste outro que, mesmo quando apaixonadamente amado, não é senão um «objecto», para retomar esta palavra que pertence simultaneamente ao vocabulário das Précieuses e à reivindicação feminista moderna⁷⁰.

O caso de Augusta é absolutamente característico desta incapacidade dos intimistas em falar de outra coisa que não seja eles mesmos. Se, como nós referimos, esta última está presente de uma ponta à outra do diário, temos no entanto de confessar que ficamos muito pouco informados a seu respeito. Augusta não existe senão por e para Laranjeira, que alimenta a sua própria angústia com a perturbação que nela observa, dia após dia. Persuadido da superioridade de uma alma como a sua romanticamente atormentada sobre a simplicidade de um coração feito para amar, tanto mais que Augusta, uma simples costureira, já aceita passivamente o predomínio cultural do seu amante⁷¹, Laranjeira considera que faz o bastante dando-lhe a ilusão de que ela lhe é necessária ou condescendendo em fingir alegria, numa noite de Natal:

Tenho de improvisar uma festa ruidosa [. . .] Obrigosa a dansar e dansamos todos até alta noute, até cahir extenuados. Fatiguei-me horripelmente, da alma sobretudo;

mas fiquei satisfeito em ter-lhe dado mais uma vez a illusão boa d'um natal feliz⁷².

Não é, porém, um homem para se ficar por ilusões. Cada gesto, cada palavra de Augusta torna-se um instrumento que lhe permite medir, julga ele, a degradação da paixão na sua amante, e isto contra toda a evidência, como se tivesse necessidade de que o amor de Augusta acabe para se persuadir totalmente de que amar é uma impossibilidade. Ela fala-lhe de amor? As suas palavras não são mais do que mentiras de náufraga agarrada à sua tábua de salvação⁷³. Fala-lhe de futilidades? O seu amor é pura rotina⁷⁴. Inflama-se de um amor ainda mais ardente? Ele fica gelado,

a tiritar, como alguém, que, morto de frio, pretende esquecer-se a uma fogueira fraca, e não consegue se não tremer, tremer, cada vez mais arripiado!⁷⁵

O único prazer que ele experimenta é aquele que lhe dá a angústia que nela observa:

Uma unica cousa me tranquilliza: é a anciedade com que ella busca decifrar no meu olhar, que deve ser vago e aborrecido, a mysteriosa tristeza que me esgota⁷⁶.

Com que prazer ele sublinha o imenso esforço de Augusta para penetrar no mistério que leva dentro de si⁷⁷, para tentar ler nos seus olhos a resposta às questões que a atormentam⁷⁸. Se for necessário, ele provoca esta angústia através de pequenas experiências cuja crueldade não lhe escapa:

Hoje pouco me faltou para insultar a Augusta. A creatura queixava-se d'uma dór violenta, angustiosa no coração.

De facto creio que a estava ferindo — no coração . . . só para saber se ella tinha coração. O meu eterno egoismo feito de crueldade⁷⁹.

Dir-se-ia estarmos a ler o relatório de um experimentador que mede as reacções da sua cobaia às descargas eléctricas, e quase que nos revoltamos perante o cinismo gelado do vivisector quando lemos isto:

Digo á Augusta, para a auscultar, que tenho a impressão de que vou morrer breve . . . Ella começa a tremer con-

vulsivamente, a soluçar d'um modo desastrado. E eu sinto em mim a voz d'um demonio mau que me segreda que a pobre rapariga sentiria mais a minha morte pela perda material do que pela perda affectiva e moral⁸⁰.

Nunca é ele a dar o primeiro passo. Quando a Augusta, cansada de tanta crueldade, se fecha num amuo passageiro, Laranjeira triunfa. Longe de manifestar a menor ternura através de um pequeno gesto que acalmaria Augusta, mergulha numa meditação masoquista:

Fugi áquella situação intoleravel que me envenenava o espirito. Sahi seccamente, com a segura de quem se não sente magoado, e vim para casa a cismar que o amor acabava como todas as farças⁸¹.

É sempre Augusta quem dá o primeiro passo e lhe supplica que a ame, que a aperte nos braços, e se recrimina de não poder compreendê-lo, numa simplicidade tocante que faz toda a grandeza da sua personagem no diário. Só uma vez Laranjeira parece ter percebido o carácter excepcional de um tal amor:

Eu pergunto a mim mesmo, maravilhado, se não estarei em face d'uma creatura rara, d'aquellas que só desejam viver a vida com um pedaço de pão e muitas illusões...⁸²

Breve instante de lucidez, rapidamente superado pela habitual lamúria do mal-amado.

A tentação de julgar e condenar Laranjeira é enorme: egoísmo, cinismo, crueldade mental, os motivos de acusação não faltariam. Mas devemos resistir a tanto. Primeiro, porque, longe de experimentar prazer, Laranjeira sofre com o seu comportamento. O seu egoísmo aparece-lhe nitidamente como uma perversão e sente remorsos por isso⁸³. Em seguida, porque os complicados amores de Laranjeira e Augusta — os únicos que nos são dados observar pelo prisma do diário, mas outro tanto se poderia, sem dúvida, dizer dos outros amores de Laranjeira⁸⁴ — revelam uma ferida secreta num ser que se diria affectivamente incapaz de

atingir a idade adulta. Há vários elementos que permitiriam, de acordo com Béatrice Didier⁸⁵, falar de «infantilismo» a propósito de Manuel Laranjeira, sem dar a esta palavra qualquer tom pejorativo. Uma nota como esta, por exemplo:

A Augusta tomou-me hoje nos braços, maternalmente, como uma mãe que conchega o filho ao collo, e disse-me: — Quando te tenho assim, nos braços, é como se tivesse o mundo nas mãos.

Quem ensinaria esta creatura do povo a dizer estas cousas? O Amor, a genial intuição do Amor?⁸⁶

Parece-nos significativo que o amor de Augusta só mereça a maiúscula e o qualificativo de «genial» quando esta se identifica, pela sua atitude e pelas suas palavras, com a mãe. Da mesma forma, Laranjeira, evocando complacentemente a sua morte perante Augusta, lembra-lhe estas crianças que ameaçam os pais de que se vão matar para os castigar e que, no entanto, se afligem com o sofrimento que lhes provocam. A 23 de Março de 1909, por exemplo, escreve:

[Augusta] diz-me algumas palavras seccas, quando lhe digo que estou doente e lhe fallo em temores da morte. E fico desconsolado porque esta mulher pensa tranquilamente na possibilidade de eu morrer breve. Egoismo do coração humano! Outr'ora affligia-me a ideia de que ella soffreria com isso⁸⁷.

Ou ainda, como uma criança, imagina-se morto e vivo ao mesmo tempo, por um jogo de imaginação em que a morte aparece como a pedra-de-toque que revelará finalmente a profundidade do amor de que se é objecto, mas em que o morto deve estar presente para gozar, escondido, o espectáculo da dor do outro.

Entretenho-me a gosar o espectáculo provavel d'esta creatura depois da minha morte. Uma curiosidade doente impelle-me a saber por um artificio, o que esta rapariga que me tem um «grande amor» pensará e sentirá, se eu morrer⁸⁸.

Laranjeira sabe muito bem quanto estes fantasmas infantis têm de irracional e de doentio no adulto que

ele é. E o seu diário termina com esta significativa interrogação:

Pergunto a mim mesmo porque é que os que morrem se preocupam tanto com a dor que causarão aos que ficam⁸⁹.

Encontramos aqui a imagem da mãe que evocámos no princípio, ao sublinharmos, contrastando com a ausência total do pai, os laços privilegiados que Laranjeira tinha estabelecido com ela. Espantosamente discreta no diário⁹⁰, nem por isso, julgamos nós, pesou menos na sua existência. Estaríamos mesmo tentados a pensar que Laranjeira não pôde nunca romper completamente a relação de dependência face à mãe e que a sua dificuldade a viver uma relação amorosa normal pode encontrar uma explicação plausível, entre outras coisas, no desejo de prolongar um tipo de comportamento próprio de criança. Simples hipótese, impossível de verificar, mas que um facto, pelo menos, pode reforçar: a existência do próprio diário. Béatrice Didier analisou brilhantemente o papel do «refúgio matricial» que representa a escrita do diarista⁹¹. Notando na maior parte dos intimistas uma incapacidade de tomar decisões, quer estas digam respeito à vida sentimental ou profissional, escreve o seguinte:

Escolher um caminho é arriscar afirmar-se contra o pai, franquear esta etapa decisiva depois da qual, precisamente, a criança se torna um homem. O diarista não deseja franquear esta etapa. Gostaria de permanecer num estado de latência, bem protegido pela presença da mãe e onde não se põe a questão de afrontar o pai. O diarista encontra-se sempre na encruzilhada de Tebas⁹².

O secretismo do diário é precisamente aquilo que permite ao diarista dobrar-se sobre si próprio, e a felicidade narcísica que ele lhe proporciona tem todo o calor do seio materno. Citemos ainda Béatrice Didier:

O autor do diário sente uma enorme dificuldade em sair (do) bem-estar pré-natal ou, pelo menos, infantil, para atingir a vida adulta. Tem o sentimento de uma espécie de imaturidade [...]; não se sente ainda preparado para viver⁹³.

O ideal tantas vezes invocado por Laranjeira, sem que alguma vez lhe explicito o menor conteúdo, é, pois, o nome que para ele assume o medo que tem do real. Se participa em combates, é por pressão de amigos. Se fraqueja, não descansa enquanto o não desvincularem dos seus compromissos. Esta incapacidade de dizer não é uma forma da incapacidade de decidir já assinalada nos diaristas, depois de Michèle Leleu, por Béatrice Didier⁹⁴. O diário representa o papel de uma protecção contra o mundo exterior, proporciona um espaço protegido em que Laranjeira pode desengrespar-se, abandonando as atitudes a que o obriga o seu meio imediato. Afivelada a máscara, tem todo o vagar para se ver tal como é e tal como julga — ou quer — aparecer aos olhos das mulheres que o rodeiam e lhe são simultaneamente necessárias e insuficientes. A ilusão, esta palavra tantas vezes associada por Laranjeira ao amor, não pode durar. Augusta não é uma mãe, é uma mulher, e o que ela lhe pode dar não chegaria para o satisfazer.

Se o tédio talvez não nasça desta situação, é pelo menos certo que dela se alimenta. Amar alguém teria sido para Laranjeira um modo de se esquecer, de sair de si mesmo para ir diante dos outros e garantir um domínio do real. Mas o seu tédio profbe-o precisamente de amar, como o profbe de trabalhar, de criar, de acreditar ou de lutar a não ser intermitentemente. Não foi por acaso que Laranjeira encarou, muito cedo, já antes de 1903⁹⁵, e para a recusar, a hipótese do suicídio. Mais do que na crise espiritual do seu tempo, mais do que em todas as filosofias aqui ou ali visíveis, mais até do que no marasmo que caracteriza a agonia da monarquia portuguesa ou na abulia da sociedade em que Laranjeira viveu, é necessário decidirmo-nos a ver no próprio Laranjeira as razões que o conduzirão a disparar uma bala na cabeça após ter deixado os seus negócios em ordem e se despedir dos amigos. Este gesto não surge de um dilaceramento súbito. É o último acto de uma longa tragédia vivida em silêncio, angústia e dor. Esmagado já pela revelação e a experiência de uma doença cujo desfecho ele não podia

ignorar, Laranjeira sentiu af pelos 20 anos abater-se sobre si a chapa de chumbo do tédio. Ressentido na carne e no espírito, pôs então em movimento, a princípio com precaução, um mecanismo que depressa deixará de controlar. A morte por que optou em 1912 foi nele um processo que durou longos anos. Pode recusar o suicídio ou pô-lo no condicional, procurar antídotos em Marco Aurélio ou pretextos nos seus deveres de filho, que nem por isso a morte deixará de se lhe impor como a única solução lógica para os males físicos e, pior ainda, psíquicos que o abatiam cada dia mais, e como a única resposta para as questões que o angustiavam tanto a ele como atormentavam aqueles que o amavam. À parte a imagem de si mesmo, foi a ela que ele contemplou, horrorizado e fascinado, durante mais de dez anos.

- 1 A. Alvarez, *Le dieu sauveur. Essai sur le suicide*, Paris, Mercure de France, 1972.
- 2 *Op. cit.*, p. 149. Cf. cap. «Théoriciens», pp. 117-45.
- 3 «Vendo a morte», vv. 1-4, *Comigo*, p. 60.
- 4 Henry de Montherlant, *La reine morte*, II, 5, *Théâtre*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1958, p. 197.
- 5 «No próprio dia em que Chamfort cre que a revolução o condenou, perante o fracasso definitivo, dispara um tiro de pistola que lhe esmaga o nariz e lhe vaza o olho direito. Ficando ainda vivo, volta à carga, corta as goelas com uma navalha de barba. Todo cheio de sangue, espeta repetidas vezes a arma no peito e, finalmente, abrindo os jarretes e os punhos, cai no meio de um lago de sangue cujo cheiro tresanda até à rua e acaba por dar o alarme.» (Albert Camus, introdução a *Maximes* de Chamfort, col. Incidences, Mónaco, 1944, recolhido em *Essais*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, p. 1108.)
- 6 Tinha deixado uma nota em que dizia: «Queiram chamar o dr. X» e dava o número de telefone deste. Cf. Alvarez, *op. cit.*, «Prologue: Sylvia Plater», onde se encontra uma descrição pormenorizada da morte do poeta americano.
- 7 Cf. apêndice A, documento 3. — O certificado de óbito, assinado pelo Dr. Joaquim Pinto Coelho, precisa: «Causas da morte. Doença principal: ferimento do crâneo e encephalo por projectil de revolver. Acidente terminal: hemorragia e commoção cere-

bral [...]. Observação: morte violenta por suicídio.» Esta informação foi-me dada por Alcides dos Santos Soares, que pôde consultar o documento original nos arquivos municipais de Espinho.

- 8 Cf. B. Martocq, *Manuel Laranjeira et son temps (1877-1912)*, p. 169.
- 9 *Comigo*, p. 165.
- 10 Urbano Tavares Rodrigues, «As janelas da liberdade», in *Centos de Solidão*, 2.ª ed., Lisboa, Bertrand, s. d., pp. 19-82. Cf. em particular: «É que você assim pode fazer tudo o que lhe apetece. Vai fazer tudo o que lhe apetece. Compreende? Como sabe que no fim da semana se acaba tudo, não há gesto nenhum que não lhe seja lícito. Durante uma semana você é completamente dona de si, e até dona dos outros [...] Porque trata-se de uma autêntica soberania, a palavra não é excessiva, você verá.»
- 11 O número de suicídios mais ou menos voluntariamente falhados é «de seis a dez vezes superior ao de suicídios efectivos» [R. Arlabosse et J. P. Blanadet, artigo «Suicides», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, vol. XV (1973), p. 510].
- 12 Cf. *Manuel Laranjeira et son temps*, p. 176.
- 13 «Algumas recordações do Dr. Santos Silva», in *O Primeiro de Janeiro*, de 17 de Março de 1943.
- 14 Cf. *La revue de praticien*, XXVI, de 11 de Dezembro de 1976 («La syphilis»), A. Siboulet, artigo «Syphilis», *Encyclopaedia Universalis*, vol. XV (1973), em particular pp. 667-69.
- 15 «Les maladies de la moelle épinière», in *Larousse médical illustré*, Librairie Larousse, Paris, 1920, pp. 701 e segs.
- 16 *Diário Íntimo*, nota 102, p. 210.
- 17 *Comigo*, p. 165.
- 18 Cf. J. Cambier, M. Masson e H. Dekon, *Abtégé de neurologie*, Paris, Masson, 1975, cap. «Syphilis nerveuse», pp. 444 e segs.
- 19 Cf. *Manuel Laranjeira et son temps*, p. 173.
- 20 Cf. Albert Bourdon, *Bibliographie de l'histoire de la société portugaise au XIX^e siècle*, tese de 3.º ciclo (dactilografada), Toulouse, 1967. — Sobre o estado sanitário do país, cf. parte II, cap. V, pp. 192-234, e sobre a Liga Anti-Tuberculose, p. 216.
- 21 *Diário Íntimo*, p. 174.
- 22 *Comigo*, p. 101.
- 23 Cf. *Manuel Laranjeira et son temps*, cap. I, nota 113.
- 24 O manuscrito autógrafa é propriedade de Napoleão Amorim. A página do título refere: M. Fernandes Laranjeira | O | Philospho | Comedia n'um acto | Porto — Abril 98 | 1898. 5 folhas 14x21, recto-verso.
- 25 Fols. 3v-4r.
- 26 Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.

- 27 *Commigo*, p. 39. Cf. também *supra*, cap. 1.
- 28 D.E., 4 de Novembro de 1951.
- 29 *Commigo*, p. 32 (carta de 1905).
- 30 Art. «Strychnine», *Encyclopaedia Universalis*, vol. XX, Paris, 1975, pp. 1840-41.
- 31 Cf. *Manuel Laranjeira et son temps*, cap. 1, pp. 55-56.
- 32 A Manuel Luís de Almeida, 8 de Abril de 1904.
- 33 A João de Barros, 12 de Março de 1905, *Commigo*, p. 29.
- 34 A Amadeo de Souza-Cardoso, 8 de Novembro de 1905, *op. cit.*, p. 64.
- 35 Id., 24 de Dezembro de 1905, *op. cit.*, p. 73.
- 36 João Maia, «Diário íntimo de Manuel Laranjeira», *Brotéria*, 62, 2-3, Agosto de 1957, pp. 197-99.
- 37 Ao fazer a recensão das *Prosas Perdidas*, o mesmo João Maia evocará, em 1959, quando o salazarismo tinha ainda uns bons anos à sua frente, a época de Manuel Laranjeira como «uma época frívola, de adulterado senso religioso, de libertarismos sectários, inegavelmente mais constrangedores da expressão do pensamento do que agora» (itálicos nossos) («*Prosas Perdidas* de Manuel Laranjeira», *Brotéria*, 68, 5, Maio de 1959, p. 566).
- 38 Fidelino de Figueiredo, «Cultura intervalar», Coimbra, 1944. — Este ensaio foi recolhido em *Ideais de Paz*, Lisboa, 1966.
- 39 Id., «Tragédia dum poeta», *Ideais de Paz*, p. 290. — Este capítulo faz parte do ensaio sobre «Cultura intervalar».
- 40 Id., *ibid.*
- 41 Cf. Jean Onimus, «Les mauvais rêves d'Ernest Renan», in *Face au monde actuel*, s. l., Desclée de Brouwer, 1962, pp. 15-28.
- 42 Veiga Simões, «A nova geração», Coimbra, 1911, pp. 102-3 (escrito em 1908). Uma primeira versão deste ensaio foi publicada em *Serões*, 51, Setembro de 1909, pp. 201-11.
- 43 Cf. *Manuel Laranjeira et son temps*, cap. IV, § 1.
- 44 António Sérgio, «Notas sobre a imaginação, a fantasia e o problema psicológico-moral na obra novelística de Queirós», *Ensaio*, VI, 2.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1971, p. 114.
- 45 21 de Janeiro de 1908, *Diário Íntimo*, p. 147.
- 46 24 de Janeiro de 1908, *ibid.*, p. 149.
- 47 23 de Julho de 1908, *ibid.*, p. 73 — Cf. igualmente 25 de Julho, *ibid.*, 74.
- 48 27 de Junho de 1908, *ibid.*, p. 60.
- 49 4 de Janeiro de 1909, *ibid.*, p. 138.
- 50 Cf. «O tédio como realidade psíquica», *Temas Oitocentistas*, II, pp. 157-69. Veja-se por exemplo o que ele escreveu a p. 167: «Na verdade, o entediado, na medida em que nele se processa a crise de não poder interessar-se, interessa-se demasiado até [...] por si mesmo. É por isso que nunca houve nem há introversão, ou enstimesamento, sem a fiel companhia do tédio. Com efeito, a continuada observação de si mesmo [...] não se justifica axiologicamente só por si, donde provém o facto de ela não poder interessar nisso toda a pessoa. E, além do mais, conduz à inactividade; ora afigura-se-nos um truismo insistir em que só pela acção [...] o homem pode viver a dialéctica de fins e de meios, de aspiração e de realização... Daí que, consoante ensina Revers (*Psicologia del aburrimiento*, pp. 73-74), de duas uma: ou 1) as aspirações encontram, mercê do interesse pela coisa valiosa, finalidade para a acção, e, neste caso, levam naturalmente à actividade, ou 2) as aspirações não encontram, por carência de um interesse no mundo circundante, algo valioso como finalidade de acção, e eis que desaguam no tédio.»
- 51 Joel Serrão, «As raízes do tédio em Manuel Laranjeira», *op. cit.*, pp. 215-43.
- 52 *Commigo*, pp. 6-7.
- 53 Carta de 14 de Setembro de 1909, *Commigo*, p. 133.
- 54 *Ibid.*, pp. 62-63.
- 55 A António Carneiro, de 6 de Dezembro de 1909, *ibid.*, p. 137.
- 56 «La morte des artistes», *Les fleurs du mal, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1961, p. 120.
- 57 «As grandes idades de mutismo ainda não vieram», escrevia ele a Amadeo de Souza-Cardoso, 1 de Dezembro de 1905 (*Commigo*, p. 67).
- 58 Id., a 9 de Julho de 1910, *ibid.*, p. 103.
- 59 As cento e quatro cartas que conseguimos reunir repartem-se assim do ponto de vista cronológico:

1903	10	1908	13
1904	27	1909	12
1905	9	1910	2
1906	21	1911	2
1907	7	1912	1

- 60 «A Augusta conta-me um episódio em que a virtuosa sociedade se indigna contra o nosso amor. E ri [...] Também ella sente que a unica tranquillidade que dá gosto deveras é aquella que resulta de estarmos em paz conosco. Ainda bem! Ainda bem!» (16 de Junho de 1908, *Diário Íntimo*, p. 54).
- 61 Béatrice Didier, *Le journal intime*, Paris, Presses Universitaires de France, Littératures modernes, p. 70. — Cf. todo o cap. II da parte I: «Essai de socio-critique».
- 62 «Hoitem à noute, bocca com bocca, como amantes insaciados, a Augusta disse-me: Ha tres annos que a esta mesma hora d'esta mesma noute estamos assim» (2 de Janeiro de 1909, *ibid.*,

- pp. 137-38). Não separar-se antes de terminar esse ano (*ibid.*, p. 210, nota 103).
- 63 O nome da maior parte delas figura no original de que se conserva uma cópia selada na Biblioteca Municipal do Porto. O editor do *Diário Íntimo*, Alberto de Serpa, distingue-as por uma letra do alfabeto, de B a Q (o K não é atribuído). A importância das mulheres no *Diário Íntimo* é evidenciada pelos seguintes números: o diário estende-se por 327 dias e comporta 274 entradas; 124 delas são consagradas a Augusta, 50 a outras mulheres e 100 a outros assuntos, ou seja, uma percentagem de 45,25, 18,25 e 36,5 por cento. No total, 63,5 por cento das entradas são respeitantes a mulheres.
- 64 22 de Agosto de 1908, *Diário Íntimo*, p. 90.
- 65 4 de Maio de 1908, *ibid.*, p. 31.
- 66 2 de Junho de 1908, *ibid.*, p. 47.
- 67 30 de Agosto de 1908, *ibid.*, pp. 94-95.
- 68 16 de Outubro de 1908, *ibid.*, p. 124.
- 69 19 de Outubro de 1908, *ibid.*, p. 126.
- 70 Béatrice Didier, *ibid.*, p. 177.
- 71 Cf., por exemplo, o diálogo narrado a 5 de Janeiro de 1909: «Hoje como eu pretendesse explicar a Augusta uma cousa que ella visivelmente não comprehendia, ella disse-me de repente n'um estremeção brusco: — Meu Deus! Que magoa eu tenho de não poder comprehender tudo como tu! — P'ra que querias tu comprehender tudo? — Pra te comprehender todo a ti. — E p'ra que querias comprehender-me todo a mim? — P'ra te acompanhar, p'ra que te não sentisses sosinho. Não imaginas como soffro quando penso que te deves sentir sosinho, sem ninguem que te comprehenda, e quando me lembro que te não posso acompanhar. — Pobre rapariga! Como tens razão!» (*Diário Íntimo*, p. 139.)
- 72 *Ibid.*, p. 133.
- 73 5 de Maio de 1908, *ibid.*, p. 32.
- 74 19 de Junho de 1908, *ibid.*, p. 56.
- 75 13 de Fevereiro de 1909, *ibid.*, p. 158.
- 76 19 de Junho de 1908, *ibid.*, p. 56.
- 77 17 de Maio de 1908, *ibid.*, p. 39.
- 78 13 de Julho de 1908, *ibid.*, p. 67.
- 79 23 de Maio de 1908, *ibid.*, p. 42.
- 80 8 de Janeiro de 1909, *ibid.*, pp. 140-41. — Cf. um outro exemplo a p. 152 (Fevereiro de 1909).
- 81 1 de Setembro de 1908, *ibid.*, p. 97. — Cf. também p. 109: «Saio com uma alegria feroz a estoírar-me na alma — a alegria doida d'um homem que acabasse de perder quanto tinha. Enfim! Livre i «ó! e «ó — desgraçado.» (19 de Setembro de 1908.)
- 82 6 de Outubro de 1908, *ibid.*, p. 120.
- 83 9 de Janeiro de 1909, *ibid.*, p. 141.
- 84 Cf. *Diário Íntimo*, p. 67: «E não sabe a pobre alma que esta minha inexplicável tristeza [...] é um abismo, onde já a outra se perdeu, quando me fitava ansiosamente e me dizia: Quem me dera adivinhar essa tristeza! Dava a alma para adivinhá-la... E deu e não adivinhou.» (13 de Julho de 1908.)
- 85 Béatrice Didier, *Le journal intime*, p. 102.
- 86 15 de Maio de 1908, *Diário Íntimo*, p. 38.
- 87 *Ibid.*, p. 176.
- 88 24 de Março de 1909, *ibid.*, p. 177.
- 89 *Id.*, *ibid.*
- 90 Aparece apenas, e episodicamente, duas vezes, pp. 53, 110.
- 91 *Le journal intime*, parte II, cap. 1, pp. 87-115.
- 92 *Ibid.*, p. 101.
- 93 *Ibid.*, p. 95.
- 94 Cf. Michèle Leleu, *Les journaux intimes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952, pp. 68-69, e Béatrice Didier, *op. cit.*, pp. 97-98. — Dum ponto de vista caracterológico, reconhece-se nesta dificuldade em fazer algo um sinal da «inactividade» que caracteriza Laranjeira. Um estudo paralelo ao de José Alves (*Antero de Quental. Les mortelles contradictions: Aspects comparatifs avec Charles Baudelaire et Edgar Poe*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982) permitiria atribuir às contradições, igualmente mortais, de Laranjeira causas comparáveis às que J. Alves detectou no caso de Antero: excesso de emotividade, procrastinação, designadamente em matéria de correspondência, medo do real, desejo de fuga. É provável, pois, que a configuração caracterológica de Laranjeira esteja muito próxima da de Antero, em que J. Alves vê um «nervoso» na classificação de R. Lesenne e G. Berger, quer dizer, um emotivo, não activo, primário, e isto poderia explicar, melhor do que as razões ideológicas ou literárias, a potente atracção que Antero exerceu sempre em Laranjeira.
- 95 Cf. *Manuel Laranjeira et son temps*, cap. 1, § 2.



António Patrício e a utopia da morte

por Vasco Graça Moura

O centenário do nascimento de António Patrício (n. Porto, 1878, f. Macau, 1930) ficou vagamente assinalado por duas ou três iniciativas que, para nosso bem, não chegaram a resvalar numa comemoração e, para nosso mal, não chamaram a atenção de quase ninguém para a excepcional importância deste autor; aliás, é triste pensar que alguns dos grandes vultos da nossa cultura só vão sendo recordados quando passa o centenário do seu nascimento ou da sua morte, e em geral da pior maneira, desinseridos, desexplicados e desaproximados, de si mesmos, do seu tempo e do nosso. Se é um lugar-comum dizer-se que um grande poeta está permanentemente vivo e é por isso que continuamos a encontrar-nos com ele, não deve isso ser pretexto para o deixarmos ir sendo mumificado pelas «comemorações à portuguesa» . . .

A obra de António Patrício não é muito grande: dois livros de poesias, o primeiro dos quais, *Oceano*, é de 1905, enquanto o segundo só foi publicado em 1942,

doze anos após a sua morte; quatro peças de teatro: *O Fim* (1909), *Pedro o Cru* (publicado em 1918), *Dinis e Isabel* (1919) e *D. João e a Máscara* (1924); um volume de contos, *Serão Inquieto* (1910) — sete volumes no todo, a que acresce um punhado de inéditos e/ou textos fragmentariamente publicados por Manuel Tânger Correia, Ocidente, 1959-60.

Será em qualquer caso errado pensar-se que a obra poética de António Patrício se limita àqueles dois volumes de poesias que ficaram referidos: é que a qualidade poética, *stricto sensu* de praticamente toda a obra de Patrício é tão grande, que é impossível, falando do poeta, esquecermos a sua obra em prosa, nomeadamente o seu teatro. De resto, veremos também como é discutível falar-se de prosa a respeito de muitas passagens dos seus poemas dramáticos. À falta de melhor expressão, talvez pudesse caracterizar-se o conjunto do que escreveu como obra de, ou em, *rimos regulares*.

Mas, começando pelos textos em verso, é precisamente à primeira das peças, *O Fim*, que vamos buscar uma pequena canção entoada pela rainha louca na véspera do dia dos seus anos:

Dona Morte dorme,
Dorme socegada.
Tem a foice ao lado,
Brilha d'afiada . . .

Dona morte dorme,
Dorme de mansinho.
Cresce, ó erva verde
Mais devagarinho . . .

Ó luar desliza
Com teus pés de neve . . .
Dona Morte dorme,
Tem o sono leve . . .

Este texto, de sabor simultaneamente romântico e popular na sua aparente ingenuidade de cantilena, introduz com bastante simplicidade o grande tema da criação poética de António Patrício: a morte. A presença obsessiva da morte em tudo o que escreveu chega, por vezes, a atingir aspectos que diríamos mórbidos, ou mesmo macabros; mas apesar disso a sua sensibilidade artística soube explorá-los de modo a transcender, a ultrapassar o que poderia chamar-se o lado doentio e «funerário» de um temperamento individual. A ponto de grande número das suas páginas ainda hoje nos tocarem, nos *comoverem*, isto é, nos fazerem partilhar da experiência que nos comunicam.

Essa presença da morte, que tão intensamente viveu e cuja experiência recriou literariamente, atinge portanto outras dimensões, que António Patrício sintetiza num verso de Shakespeare — «Nada podemos chamar tão nosso como a nossa morte» — por ele traduzido numa fórmula impressionante de concisão: «Bem nossa, só a morte.» Realmente a morte parece ser a única das experiências humanas que não podemos partilhar. É sempre através do que acontece aos outros que sabemos dela, pois, quando chega a nossa

vez, já não podemos comunicá-la. Mas em António Patrício não há apenas a fascinação do *único* pessoal e intransmissível que a morte é para cada um. Para ele — e nisto era perfeitamente actual e moderno — a problemática da morte faz parte da problemática da vida; e significativamente uma das suas primeiras obras cita um texto de Nietzsche que fala na «afirmação da vida mesmo nos seus problemas mais estranhos e mais árduos», vida que é *pousada* da morte, como no *Vilancete da Morte* se diz, e morte cujos «passos de veludo | fazem música de tudo», numa fulgurante intuição que o é também do à primeira vista contraditório papel do silêncio na música:

Quando venho de longada,
dum sonho ou dum desatino,
sois vós, silêncio divino,
que me acolheis sossegada.
A vida é vossa pousada.
Vossos passos de veludo
fazem música de tudo.

Para além dos aspectos do temperamento individual que certamente explicam em parte a preferência por temas deste tipo, António Patrício é herdeiro da tradição literária dos dois grandes movimentos de fins do século XIX, o Simbolismo e o Decadentismo, de tonalidade marcadamente pessimista, como se o fim do século fosse uma espécie de agonia da civilização. As certezas e ambições de certo pensamento do século XIX, nomeadamente do positivismo, sucedem a decepção e o desencanto, um sentido agudo da angústia humana e da crise de todos os valores. E ainda, no caso português, o pessimismo que se respirava na vida do país, sobretudo depois do Ultimato, o sentido de descalabro nacional dos últimos anos da monarquia, as visões de catástrofe a que não faltou o momento trágico do regicídio — tudo isto aliás a marcar claramente a já referida primeira peça de António Patrício, *O Fim*.

Era assim natural que a morte surgisse como símbolo adequado para exprimir essa atmosfera — inva-

dindo a realidade. E diz a este respeito uma das personagens de Patrício: «Só a morte é real e quando a vemos, tudo recua em corredores de sonho». Mas, se em *O Fim* se pode dizer que a morte tem também um sentido sócio-político, a que voltaremos, na medida em que este possa até ser o sentido último de grande parte da criação patriciana, notemos entretanto o requinte, a elegância de escrita de António Patrício, apesar de por vezes recorrer a termos estrangeiros, como *lawns*, ou fabricar uma ou outra palavra, aliás de gosto duvidoso, como o verbo 'hamletizar' (*No Parque em Hampton-Court*), a apontar para uma vivência esteticista da morte, que, raiando aqui o preciosismo, noutros casos, virá a combinar-se com mais fundas ressonâncias.

Servi o perfume a morte,
no parque, em Hampton-Court,
a beijar os teus joelhos:
e só os bronzes doirados,
outonais de patinados,
se miravam narcisados
nos tanques como em espelhos.

Valerá ainda a pena atentar noutro texto — o soneto *Yorik o Meu Galgo* (onde a ressonância hamletiana é significativa também, como o é nalgum António Nobre). Podemos ver com que leveza, com que exactidão poética, com que intensa transfiguração, António Patrício nos dá, nos *restitui*, a morte do galgo branco, com a sugestão do animal esguio em veloz corrida sem fim, tudo a mostrar-nos a arte e a perícia de um grande escritor:

O mais heróico e belo corredor
correra doidamente pela neve
numa vertigem, num adeus de amor.

Entrou assim na Morte, espectro branco...
Vejo-o a correr divinamente leve,
galgando o além — o nosso galgo branco!...

Mas a morte não é só uma experiência estético-filosófica mais ou menos consistente neste sentido de

presença mais ou menos sensível ou apreensível no real. O instinto da morte é indissociável do instinto da vida, ou, como diz Edgar Morin, há na ordem biológica «uma relação íntima, ao mesmo tempo complementar, concorrente e antagonista com a morte».

Patrício é também capaz de uma grande sensualidade, de explorar o mundo dos sentidos com esse mesmo apuro de escrita a que já me referi, recuperando para a nossa língua as muitas paisagens que a sua carreira de diplomata o levou a percorrer, e fazendo-o através da sua sensibilidade, num jogo em que o mundo exterior e o mundo interior se tornam inseparáveis na espessura da experiência vivida. Para melhor nos apercebermos da importante tensão que se estabelece na sua obra entre o mundo dos sentidos e a apetência de morte, valerá a pena recordarmos esse belo poema que é *Uma Manhã no Golfo de Corinto*... de amplo ritmo discursivo,

Uma manhã, no golfo de Corinto,
comemos grandes cachos-moscatel.
O mar, de leite e azul, tinha veios de absinto;
e o teu corpo, ao sol, como um salbor a mel.

Enlaçámo-nos nus entre loureiros-rosas,
róseos e brancos, alternando, até à praia.
— Não tornam mais a vir as horas dolorosas:
sumiram-se ao cair sutil da tua saia.

...
A noite veio enfim: estendidos na areia,
pusemo-nos então a entristecer calados.
Como dois mármore: um trítão e uma sercia
que o golfo adormecia em soluços velados.

aproximando-o de *Em Príncipe*, de modo a fazer ressaltar o trajecto que vai da luz (mediterrânica e solar ou elísia, rósea e gris por hipálage) até à noite (reino da morte que no *Tristão* de Wagner atingira a fundamentação ética e estética total). Nem admira pois que a morte seja também uma experiência erótica em António Patrício. Não só por uma grande volúpia de que a envolve, por um tipo de atracção quase sexual, a raiar o macabro, que nela encontra, mas ainda porque a con-

cebe como inseparável da experiência do amor. Na experiência indirecta da morte, como na experiência imediata do amor, tratar-se-ia do entrever da união do efémero que somos com o absoluto para que tendemos ou que pressentimos.

Por vezes, essa presença da morte no amor insinua-se subtilmente, como no caso de *Em Príncipe*:

O outono de cristal enredomava a ilha.
Era uma elísia luz que os ciprestes fiavam
em rocas verde-bronze: os pinhais plumulavam.

E como a migração, rósea e gris despedida,
também em ti dissesse o adágio da partida,
tu colaste-te a mim: deste-me o teu terror:
era a Morte a passar por sobre o nosso amor.

aquela migração de cegonhas que vinha,
rósea e gris, a vibrar, na atmosfera marinha,
voa e revoa ainda, irreal maravilha,
no outono de cristal que enredomava a ilha.

Já David Mourão-Ferreira notou que a morte constituiu, aqui, o *centro* desta composição, em que o Outono é um círculo a «enredomar» outro círculo, a ilha.

Ora esse papel central, aliado ao imponderável das notações do efémero, das tonalidades fugitivas magistralmente captadas, ainda o veremos melhor num trecho de *D. João e a Máscara*. Tratando-se aparentemente de prosa, ver-se-á facilmente que são autênticos versos, de grande musicalidade e regularidade métrica, *estrofes versificadas em prosa corrente*, como os de quem chamava José Régio, os desta passagem, como os de muitas outras. D. João dirige-se ao Conviva de Pedra, isto é, à estátua em mármore do Comendador, que veio cear com ele:

Ah! Possuir enfim... Mas quem?... As faces são só máscaras. E as almas?... O meu reino é para além da carne. Ora escuta, Mármore: não sentes?... — Há uma nos meus braços: vê-a... vê-a... Parece morta, podes crê-la morta. A volúpia agora nos seus nervos, é uma música longe, um pó de sons, uma chuva de verão sobre as folhagens... Queda assim, como morta, ainda algum

tempo. Eu espero, espero... Entreabre as pálpebras. Desperta. Volta a mim. Já ressuscita... Abriu os olhos, vê: tem-nos nos meus!... E é um diálogo trágico de espelhos. Morto o desejo, ah! como os olhos sondam, como se sondam, Mármore, sem fim... Dois vazios que se miram, loucos, mais alheios que nunca, mais estranhos... Gela na alma, Mármore: faz frio... E diz-se adeus, e não se sabe a quem... E a sede na alma, cresce, cresce.

Se D. João persegue insaciavelmente a morte em cada experiência amorosa, D. Pedro, o herói da obra-prima de Patrício, *Pedro o Cru*, realiza esse encontro total num reino, fora do espaço e do tempo, antes da memória tornada presente, a que chama o *reino da saudade*, saudade que «se faz carne» e em que «o amor e a morte se beijariam como dois irmãos». Este poema dramático, em que se estabelece uma importante relação de Patrício com o Saudosismo português, contém, como aliás os restantes, imagens poéticas de uma intensidade espectral, dolorosa e hipnótica quase insuportável, como esta belíssima passagem:

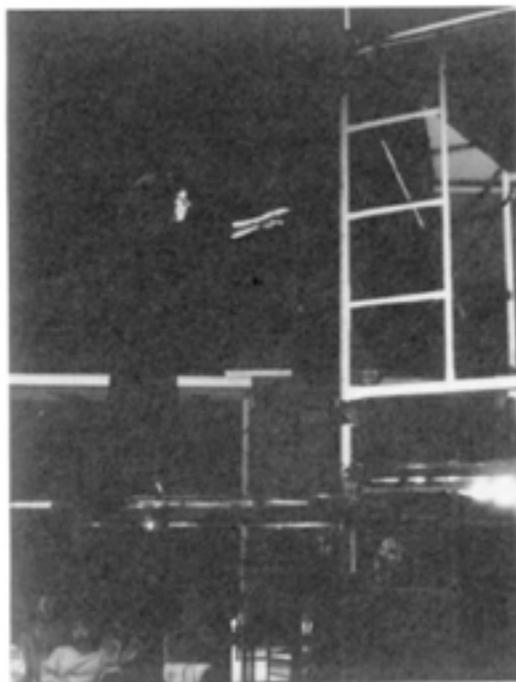
Branca... branca... como o espectro de uma rosa branca, como um rosto de morta na memória, como uma lua de gelo num crepúsculo.

Mas ouçamos parte de uma das falas de D. Pedro:

O nosso amor, amor ainda era pouco. Só abraçado à morte ele inícia: só a Saudade revela, sabe a Deus. Oh! Os meus dias... os meus longos dias — dias de hiena triste, a sonhar sangue... O teu Pedro quer mostrar-tos para que os beijes: — e serão puros na Saudade, como tu. [...]

Vivia com o teu corpo na memória — como um lobo num fojo com a presa. E então a minha dor — todo o meu gozo — foi reviver nesta carne o teu martírio. Mas mais, ainda que as tuas feridas, me faziam sofrer as tuas mãos, amor, via-as pisadas, como asas partidas, que ainda tremem... Era a coisa mais triste que o sol viu. Os assassinos tinham-nas pisado. O ar, a luz, faziam-nas sofrer. E eu ouvia-os pisar: ouvia... ouvia... Oh! Foi como pisar pássaros mortos...

A morte, na obra de Patrício, pode também ser espectacular, como no impressionante relato da exe-



Representação de *O Fim*, de António Patrício, em encenação de Jorge Listopad, na Sala Polivalente do Centro de Arte Moderna da Fundação Calouste Gulbenkian (1986). Fotos cedidas pelo Serviço ACARTE.

cução de um dos matadores de Inês de Castro, em que o colorido, os valores plásticos, o realismo da cena tornado fantasmático pela própria brutalidade dela, o *écart* dramático entre a fria crueldade do rei e o quadro de horror palpitante merecem transcrição mais longa:

Só se ouvia o vento no olival. Depois, durante a outra execução, comeu sem olhar nunca, comeu sempre. Álvaro Gonçalves, sem acordo, foi executado como um morto. Nem tugi. Puseram então os corpos sobre a lenha, e as mãos vermelhas de Tristão lá a acenderam. Foi nesse instante, que El-Rei se levantou para ver de perto. O fogo pegou mal, demorou muito. El-Rei impacientava-se; os carrascos tremiam como vimes. Tristão olhava-lhe o chibote como um cão. Mas nisto ouviu-se a lenha crepitar. Houve mais vento. E El-Rei pôde sorrir às labaredas. Chegou-se tanto, que lhe caíam fagulhas no cabelo. Nem

sei dizer quanto tempo esteve assim. Em todo o terreiro, no ar doirado, só se ouvia a carne a rechinar. Depois voltou-se, e os que estavam perto, ouviram-no dizer: — «Aleluia!», com uma voz de quem reza, os olhos doces. Acenou a Afonso, e todos compreendemos que partia. Tinha ainda a face e a barba ensanguentada. Afonso, num momento, rasgou um pedaço da manga e alimpou-lha. Ele parecia não ver cruzara os braços. Caminhava devagar, com grande calma. Ninguém buliu. Ficámos todos quedos. Os escanções, brancos como mortos, debalde enchiam os pichéis. Ninguém bebia.

Poderíamos dizer que as personagens de Patrício vivem a contradição dilacerante entre o seu pulsar vital, a sua humanidade concreta, os seus instintos, a sua sensibilidade e um mais-além a que o ser humano aspira, desesperada e ilimitadamente. Este aspecto de

uma certa *loucura* do desejo e do empreendimento humanos, da consciência da intransponibilidade dos limites da condição terrena na terra, do conflito vivido entre a carne e o espírito, do apetite da desmedida, ou, como diria Óscar Lopes, da contradição pressentida entre finito e infinito, é o tema de *Dinis e Isabel*, uma espécie de drama do amor impossível entre a condição terrena do rei e a graça divina de que a santa se encontra possuída e a que não consegue fugir:

Não, não, eu sei; eu sei melhor que tu. O teu desejo tem raiz no Céu. Não tem raiz na terra como o meu. É irmão das rosas brancas que me matam... É em tudo assim, amiga minha, em tudo. P'ra ti as árvores são braços que te apontam as estrelas. P'ra mim são criaturas verdes. O meu sangue é irmão da sua seiva. P'ra mim não há cheiro melhor do que o da terra. Gosto de a esfarelar entre os meus dedos. Tu, numa fossa de leprosos, aspiras um aroma de açucenas que nos cristais do ar abrem sem caule... Como há-de tu beijar a minha carne? Só podendo sentir em cada poro a essência de dor que te fascina. Não, não; não é a mim que beijas...

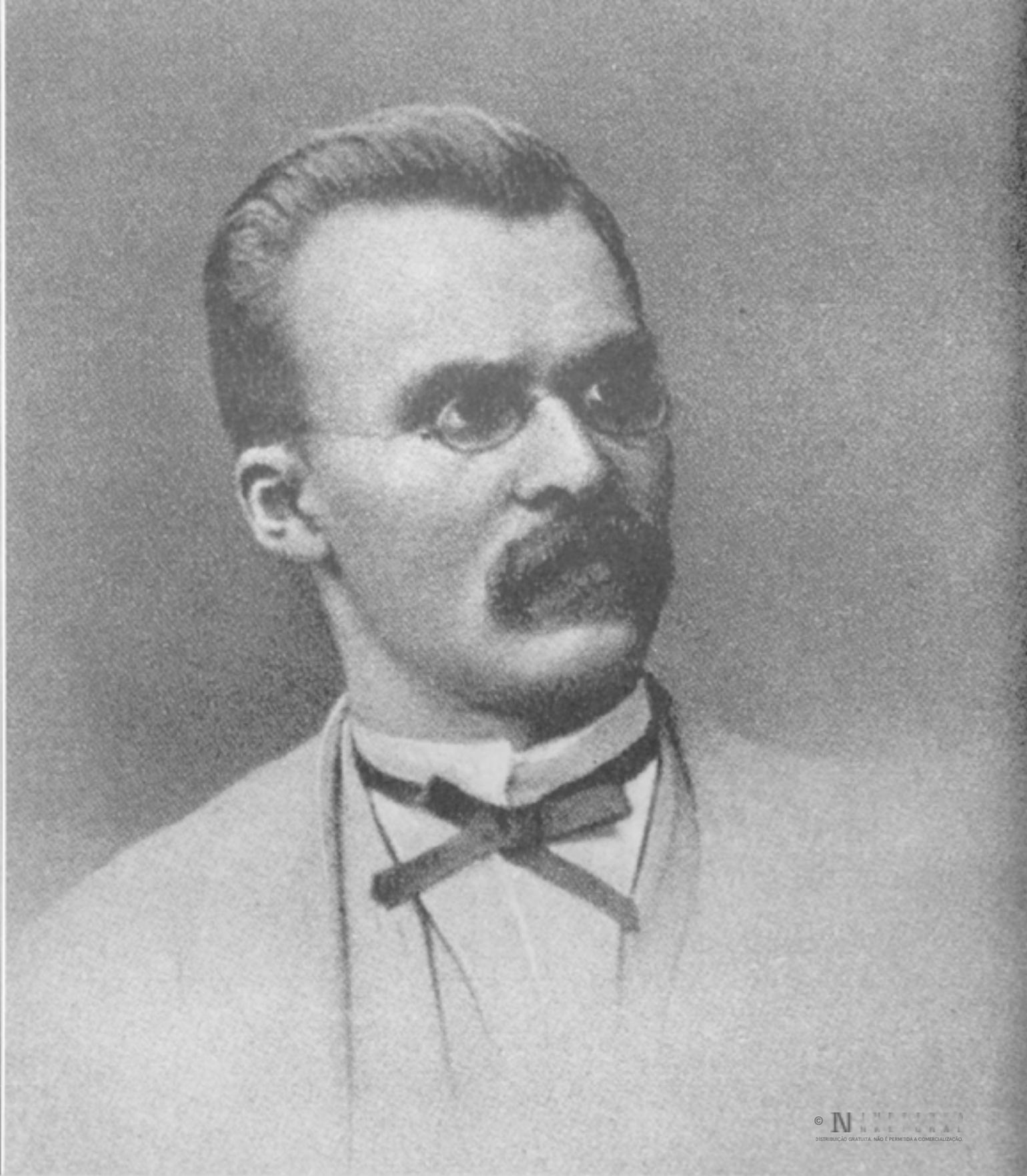
Tudo isto pode levar-nos a uma questão difícil: como funciona a *realidade* na obra de António Patrício? A despeito da condição terrena das personagens, a sua utilização simbólica leva a que as figuras nos sejam apresentadas não na sua realidade, mas sim na sua irrealidade. Tudo se passa como se a aprendizagem do real fosse feita sobretudo através do seu negativo, ou, para voltar ao tema preferido de Patrício, através da morte como dimensão essencial da vida, da vida em cujas possibilidades de renovação há por vezes a mesma confiança inocente e intuitiva daquela criança da poesia *As Mãos Cortadas* («Não chores que as minhas mãos | hão-de crescer outra vez...»), mesmo quando — e é o caso — seja discutível o gosto do pretexto anedótico, como nesse texto acontece. A exactidão «mimética» na captação do real, ou de elementos dele, paradoxalmente funciona a conferir-lhes uma espectralidade irremissível e sem saída, em que a vida acaba por tornar-se, ela própria, *sombra da morte* e o absurdo da existência raras vezes se resolve pela espe-

rança, a não ser a que se confunde com uma ontologia negativa deste género. Raras vezes uma trajetória literária terá tão radicalmente evoluído de um vitalismo nietzscheanamente impulsionado e organizado a partir de forças obscuramente primordiais (*Oceano*), para o que é simultaneamente uma utopia da morte (enquanto estado para que o desejo tende e em que o Ser há-de per-fazer-se) e uma interpretação do real concreto a partir dessa mesma morte.

Mas há outro aspecto da realidade dos homens que também poderemos encontrar na obra de António Patrício, numa das leituras que dela são possíveis hoje: a realidade política, por estranho que isso pareça. É que as personagens principais do seu teatro são os grandes deste mundo, num caso o lendário D. João, pertencente à mais alta e poderosa nobreza; nos outros, a personagem real, símbolo por excelência do poder terreno: a rainha de *O Fim*, D. Dinis, D. Isabel, D. Pedro I. Sendo eles grandes deste mundo, o poder que detêm como que perde a razão de ser, porque se desviam do mundo: para o mundo morre D. João, professando todo entregue à sua mística da morte; a rainha de *O Fim* enloqueceu; D. Isabel foge, pela morte, ao mundo, apesar de sentir «que maravilha triste foi viver... tivemos talvez tudo. Não há mais». Para D. Dinis os termos da questão invertem-se: ante o corpo de Isabel, vive a vida *real* fora do tempo e refere-se ao passado, à corte e ao rei que ele é, chamando a tudo isso «vida de fantasmas»; Pedro o Cru também se demite do plano terreno para se refugiar no reino da saudade. Esquecidas do mundo real pela sua ânsia do irrealizável, estas figuras, a cujo percurso assistimos, mostram-nos como o poder de que, por definição e estatuto, se encontram investidas e que incarnam se frustra e se degrada e acaba por ser um *poder impotente*, como sempre acontece quando o poder perde o sentido da realidade... ou quando se institui o quadro de uma utopia niveladora. De entre a variadíssima gama de especulações e vivências sobre a morte que António Patrício deixou na sua obra, não será talvez a menos importante esta da *morte* do próprio poder.

O niilismo europeu

Pela primeira vez em língua portuguesa, apresentam-se aqui as páginas dedicadas por Nietzsche a «Der europäische Nihilismus», que fazem parte dos fragmentos póstumos do autor. A sua tradução foi realizada, em 1986-87, pelo grupo de estudos de alemão filosófico, a funcionar na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, sob a orientação e direcção da Prof.^a Dr.^a Helga Hoock Quadrado. A edição seguida foi a dos Sämtliche Werke, vol. XII, da responsabilidade de Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1980. Segue-se, entretanto, um texto de Nuno Nabais, onde se comentam as páginas de Nietzsche.



O niilismo europeu

Lenzer Heide, 10 de Junho de 1887

§ 1. Quais as *vantagens* que oferecia a hipótese moral cristã?

1) Ela conferiu ao homem um *valor* absoluto, por oposição à sua pequenez e contingência no fluxo do vir a ser e do deixar de ser.

2) Ela servia os advogados de Deus, na medida em que deixava ao mundo, apesar do sofrimento e do mal, o carácter de *perfeição* — incluindo essa «liberdade» — o mal aparecia cheio de *sentido*.

3) Ela pressupõe no homem um saber sobre valores absolutos e proporciona-lhe um *conhecimento adequado* justamente para o mais importante.

4) Ela impediu que o homem se desprezasse enquanto homem, que ele tomasse partido contra a vida, que ele desesperasse do conhecimento: ela foi um *meio de conservação* — *in summa*: a moral era o grande *antídoto* contra o *niilismo* prático e teórico.

§ 2. Mas entre as forças que a moral desenvolveu, existia a *veracidade*: esta volta-se finalmente contra a moral, descobre a sua *teleologia*, a sua contemplação *interessada* — e agora a *evidência* dessa de há muito entranhada tendência para a falsidade, da qual se desespera vir a poder libertar-se, actua precisamente como estimulante. Quanto ao niilismo. Constatamos agora a presença em nós de necessidades implantadas mercê da duradoura interpretação moral, as quais aparecem agora como necessidades do não verdadeiro; por outro lado, é a elas que parece estar ligado o valor, e devido às quais nós suportamos viver. Este antagonismo, de *não* estimar o que conhecemos, e de não mais ser *lícito* estimar aquilo com o qual nos gostaríamos de enganar: produz um processo de dissolução.

§ 3. De facto, já não temos assim tanta necessidade de um antídoto contra o *primeiro* niilismo: a vida não é a esse ponto incerta, contingente, sem sentido, na nossa Europa. Uma tão imensa *potenciação* do valor do homem, do valor do mal, etc., já não é assim tão necessária, nós suportamos uma significativa *diminuição* desse valor, é-nos permitido aceitar muito absurdo e acaso: o *poder* alcançado pelo homem permite agora uma *redução* dos meios disciplinares, dos quais a interpretação moral era o mais forte. «Deus» é uma hipótese demasiado extrema.

§ 4. Mas posições extremas não são substituídas por posições moderadas, mas por posições de novo extremas, embora *inversas*. Daí a crença na absoluta imoralidade

da natureza, na ausência de finalidade e de sentido dos *afectos* psicologicamente necessários, quando a crença num Deus e numa ordem essencialmente moral já não é sustentável. O niilismo aparece agora, *não* porque o desprazer pela existência seja maior do que anteriormente, mas porque o homem se tornou desconfiado em geral quanto a um «sentido» no mal, ou mesmo na existência. *Uma* interpretação foi ao fundo; mas porque ela valia como *a* interpretação, parece que não há nenhum sentido na existência, como se todas as coisas fossem *em vão*.

§ 5. Ainda está por demonstrar que esse «em vão!» seja o carácter do nosso niilismo presente. A desconfiança quanto aos nossos anteriores juízos de valor intensifica-se até culminar na questão: «Não serão todos os “valores” engodos com os quais a comédia se vai arrastando mas sem de modo algum se aproximar de um desfecho?» A *duração*, como um «em vão», sem objectivo nem finalidade, é o mais *paralisante* de todos os pensamentos, sobretudo quando se compreende que se é alvo de troca e no entanto se é impotente para o impedir.

§ 6. Pensemos esse pensamento na sua forma mais terrível: a existência, tal como é, sem sentido nem objectivo e inelutavelmente retornando, sem um *finale* no nada: «o eterno retorno».

Esta é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o «sem-sentido») eterno!

Forma europeia o budismo: a energia do saber e da força *constrange* a uma tal crença. É a *mais científica* de todas as hipóteses possíveis. Negamos objectivos últimos: se a existência tivesse um, então ele já deveria ter sido alcançado.

§ 7. Compreende-se então que se aspira aqui a um oposto do panteísmo: pois o «tudo perfeito, divino, eterno» *constrange de igual modo a uma crença no «eterno regresso»*. Pergunta: com a moral ter-se-á também tornado impossível esta panteísta posição de Sim a todas as coisas? No fundo, é apenas o Deus moral que é superado. Terá algum sentido pensar num Deus «para além do bem e do mal»? Seria possível um panteísmo *neste* sentido? Eliminaremos a representação de fim do processo aceitando *apesar disso* o processo? Esse seria o caso, se algo no interior desse processo e em cada um dos seus momentos fosse *alcançado* — e sempre o mesmo.

Espinosa alcançou uma tal posição de aceitação, na medida em que cada momento tem uma necessidade *lógica*: e com o seu instinto lógico fundamental triunfou sobre uma *tal* condição do mundo.

§ 8. Mas o seu caso não passa de um caso isolado. *Cada traço característico fundamental* que esteja subjacente a *cada* acontecimento, que se manifeste em cada acontecimento, devia, se ele fosse sentido por um indivíduo como seu traço característico fundamental, conduzir esse indivíduo a aprovar triunfalmente cada instante da existência



O Crepúsculo dos Deuses, de Wagner, cena no palácio de Gibichungen.

universal. Tratar-se-ia justamente de sentir em si com prazer esse traço característico fundamental como bom e valioso.

§ 9. Ora a moral protegeu a vida do desespero e do salto no nada nesses homens e classes violentados e oprimidos por homens: pois é a impotência perante os homens, *não* a impotência perante a natureza, que provoca a mais desesperada revolta contra a existência. A moral tratou os detentores de poder, os violentadores, os «senhores» em geral, como o inimigo, contra o qual o homem comum deve ser protegido, i. e. *inicialmente encorajado e apoiado*. A moral ensinou, por conseguinte, a *odiar* e a *desprezar* mais profundamente aquilo que constitui o traço característico fundamental dos dominadores: a *sua vontade de poder*. Eliminar, negar, corroer essa moral: isso seria prover o mais odiado instinto com uma sensação e valorização *inversas*. Se a vítima, o oprimido, *perdesse a crença* de que tem o *direito* de desprezar a vontade de poder, entraria no estado de desespero sem esperança. Tal seria o caso se esse traço fosse essencial à vida, se se apurasse que, mesmo nessa «vontade de moral», é essa «vontade de poder» que está encoberta, que mesmo esse ódio e desprezo é ainda uma vontade de poder. O oprimido veria que se encontra *no mesmo plano* que o seu opressor e que não tem nenhum *privilégio*, nenhuma *superior dignidade*.

§ 10. E antes o inverso! Nada há na vida que tenha valor para lá do grau de poder — supondo justamente que a própria vida seja vontade de poder. A moral protegeu do niilismo os *desventurados*, conferindo a *cada um* um valor infinito, um valor metafísico e inserindo-o numa ordem que não é conforme ao poder e hierarquia do mundo: ela ensinava a resignação, a humildade, etc. *Supondo que a crença nessa moral percesse*, os desventurados perderiam a sua consolação — e *pereceriam*.

§ 11. Esse *perecer* apresenta-se como um *fazer-se perecer*, como uma escolha instintiva daquilo que *forçosamente destrói*. *Sintomas* dessa autodestruição dos desventurados: a autovivisecação, o envenenamento, a embriaguez, romantismo, sobretudo a necessidade instintiva de acções pelas quais se faz dos poderosos *inimigos mortais* (como que criando os seus próprios carrascos), a *vontade de destruição* como vontade de um instinto ainda mais profundo, o instinto de autodestruição, da *vontade para o nada*.

§ 12. O niilismo como sintoma de que os desventurados já não têm mais consolação: de que eles destroem para serem destruídos, de que, desligados da moral, já não têm qualquer razão para se «sacrificarem» — de que eles se colocam no terreno do princípio contrário e *querem o poder* do seu lado, pelo que obrigam os poderosos a ser os seus carrascos. Isto é a forma europeia do budismo, o *fazer-não*, depois de toda a existência ter perdido o seu «sentido».

§ 13. A «miséria» não se tornou maior; pelo contrário! «Deus, Moral, Resignação» eram remédios a níveis terrivelmente baixos de miséria: o *niilismo activo* surge em circunstâncias relativamente bem mais favoráveis. Já o facto de a moral ser sentida como superada supõe um grau considerável de cultura espiritual; e esta, por seu turno, um relativo bem-estar. Um certo cansaço espiritual, conduzido a um ceticismo sem esperança contra a filosofia através do longo combate de opiniões filosóficas, caracteriza igualmente o estado, de modo algum *inferior*, desses niilistas. Pense-se na situação em que surgiu Buda. A doutrina do eterno regresso teria pressupostos eruditos (como também tinha a doutrina de Buda, por exemplo o conceito de causalidade, etc.).

§ 14. Que significa afinal 'desventurado'? Sobretudo em sentido *fisiológico*, não mais político. O tipo *menos saudável* de homem na Europa (em todos os estratos) é o que sustenta este niilismo: ele sentirá a crença no eterno regresso como uma *maldição*, atingido pela qual já não recua perante nenhuma acção: não apagar passivamente, mas fazer apagar tudo o que nesse grau é destituído de sentido e de finalidade: embora não passe de uma convulsão, de uma cega fúria quando se compreende que tudo existia há eternidades — incluindo esse momento de niilismo e de prazer em destruir. O *valor de uma tal crise* é que ela *purifica*, ela concentra os elementos aparentados e fá-los corromperem-se mutuamente, atribui tarefas comuns aos homens de modos de pensar opostos — pondo a nu os mais fracos e inseguros de entre eles, e assim impulsiona uma *hierarquia das forças* do ponto de vista da saúde: reconhecendo como tais os que comandam, como tais os que obedecem. Evidentemente, fora de todas as ordens sociais existentes.

§ 15. Que homens se revelarão então como os *mais fortes*? Os mais comedidos, aqueles que não têm necessidade de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem mas até amam uma boa parte de acaso e de sem-sentido, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa redução do seu valor sem com isso se tornarem pequenos e fracos: os mais ricos em saúde, que estão à altura de enfrentar a maior parte dos infortúnios e que não receiam os infortúnios — homens que estão *seguros do seu poder*, e que representam a força alcançada pelo homem com um orgulho consciente.

§ 16. Como pensaria um tal homem no eterno regresso?

O niilismo segundo Nietzsche

por Nuno Nabais

O génio, mas talvez também por isso o grande equívoco da leitura nietzschiana da condição da cultura europeia no final do século XIX, consistiu em condensar uma multiplicidade de sintomas de crise dos modelos de racionalidade herdados dos tempos modernos na figura de um único e decisivo acontecimento: o advento do niilismo. Assim, fenómenos como o romantismo estético, o sucesso do paradigma mecanicista nas ciências biológicas, o pessimismo filosófico ou a emergência dos movimentos socialistas na Europa não seriam normais reformulações internas dos modelos de legitimação política, estética, moral ou epistemológica do Ocidente, mas momentos de um processo de exaustão absoluta da própria possibilidade de legitimação em geral. Essa desvalorização de todos os valores, essa perda radical de fundamento, é, segundo Nietzsche, um processo não apenas necessário como irreversível, na medida em que surge como a consequência extrema dos próprios modelos em falência.

Assim, o niilismo encerraria a consciência europeia num paradoxo decisivo: o de viver num momento ulterior a dissolução dos modelos de legitimação dos valores sobre os quais ela própria se construíra sem, todavia, poder considerar tal posição histórica como expressão de um privilégio, pois que isso significaria ainda a pressuposição daquele que era precisamente o fundamento último de tais modelos: as noções de consciência, progresso e superação.

Nietzsche apresenta a doutrina do niilismo como tentativa de descrição do esgotamento desse processo de deslegitimação dos valores do Ocidente.

Enquanto narrativa histórica, a doutrina do niilismo constrói-se claramente sobre o modelo de uma dialéctica negativa. Segundo ela, a decadência dos valores teria tido a sua origem nas primeiras tomadas de posição dominantes no Ocidente. Teria sido a ética socrática (e a recuperação desta pela moral cristã) que, em nome da identidade felicidade-conhecimento, deslo-

cara o fundamento da civilização do plano da arte para o do saber. A partir de então, a vida tornara-se vítima da razão e da sua lógica autodestrutiva. Nietzsche não escapa, assim, ao fascínio do historicismo que ele tão lucidamente denunciara na *Segunda Consideração Intempestiva*. Na medida em que procura descrever o niilismo como acontecimento único, era impossível que a sua leitura do Ocidente não conservasse também algo de um constrangimento lógico ao qual haviam sucumbido as grandes filosofias da história do século XIX. Nietzsche é vítima de uma valorização excessiva da importância do hegelianismo. Crê romper com o historicismo pelo simples facto de rejeitar as categorias de progresso e superação.

Foi neste quase hegelianismo invertido que Nietzsche mais claramente se manifestou, não apenas como filho do seu século, mas, fundamentalmente, como representante das categorias matriciais dessa cultura contra a qual se procurara colocar. De facto, mais do que um conceito particular, a noção de decadência é a categoria histórica e moral por excelência pela qual o Ocidente leu a sua origem e destino. Foi quase sempre como «queda» ou «degenerescência» que cada época ou cada povo pensou o seu lugar historial. O mito de Hesfodo das cinco idades, sobre o qual se erigiu a tradição helénica, ou o do paraíso perdido da tradição judaica, são tão eloquentes a esse respeito como foram decisivos na construção da consciência histórica do Ocidente.

No entanto, seria um erro reduzir a doutrina do niilismo a uma teleologia negativa. A utilização da categoria de «decadência» sobre a qual se estrutura essa doutrina não se esgota numa inversão da ideia iluminista de progresso. Pelo contrário, a própria génese desta doutrina deriva de uma reformulação profunda da noção de «decadência». A partir do ano de 1886 (que marca justamente o início da reflexão sistemática sobre aquilo que Nietzsche considera ser a lógica de autodissolução dos valores do Ocidente), o conceito de «decadência» adquire um sentido primordialmente antropológico. Ele designa, não o resultado de um pro-

cesso histórico, mas a caracterização de um traço psicológico determinado. «Escolher instintivamente o que nos faz mal, ser seduzido por motivos, 'desinteressados', constitui aproximadamente a definição de *décadence*», escreve Nietzsche em *O Crepúsculo dos Ídolos* (*Sämtliche Werke*, vol. VI, p. 135). Esta mutação semântica, de categoria histórica a categoria antropológica, que encontra uma tradução textual na adopção das expressões *décadence* e *décadent* herdadas das leituras dos «psicólogos» franceses como Taine e Bourget, conduz Nietzsche a uma diferente apreciação do traço fundamental da cultura do seu tempo. A sua decadência não diria respeito a uma lógica do dever da humanidade, ou a uma situação de minoridade face à sua origem. Seria antes um «mal-estar da civilização», para retomar o título da famosa obra de Freud; ela resultaria do facto de a humanidade ter adoptado valores contrários à sua auto-afirmação, o mesmo é dizer, valores tipologicamente «decadentes». Assim, a situação de crise em que a humanidade foi colocada pela falência desses mesmos valores aparece, paradoxalmente, como expressão de um novo vigor, de um crescimento vital. «O aparecimento da *décadence* é tão necessário como todo o aumento ou avanço imperioso da vida: não nos compete eliminá-la. A razão quer, inversamente, que lhe seja feita justiça» (*ibid.*, XIII, pp. 255-56). Ora, é para designar justamente esta ambivalência fundamental do processo de dissolução dos valores «decadentes», para a qual, portanto, o conceito de «decadência» como categoria histórica não mais pode ser utilizado, que Nietzsche adopta, a partir de 1886, o conceito de «niilismo».

Enquanto a leitura da genealogia do niilismo é claramente construída sobre o modelo de uma dialéctica negativa, já o mesmo não acontece quanto à forma como Nietzsche pensa a possibilidade da sua superação. A desvalorização de todos os valores não corresponde a um momento de negatividade determinada que permitisse, por si mesma, dialecticamente, a construção de um novo fundamento, mas a colocação da humanidade em situação de insegurança, de perigo essencial.

O Ocidente já experimentara uma semelhante autodissolução dos seus modelos axiológicos cujo desfecho, em lugar de se traduzir em novas possibilidades de vida, conduzira, inversamente, a um agravamento da decadência. Tal teria sido, segundo Nietzsche, o sentido mais decisivo do Renascimento. No seu excesso, a cultura de Dante e Maquiavel atingira o ponto de suprema inversão da moral cristã a partir do seu próprio centro. «César Borgia papa... Compreendem-me?», escreve Nietzsche em *Anticristo*, «era o cristianismo abolido! Ora, o que aconteceu? Um monge alemão, Lutero, veio a Roma. Esse monge, [...] revoltou-se em Roma contra o Renascimento... em lugar de, com profunda gratidão, compreender o prodigioso acontecimento que se produzira, a vitória sobre o cristianismo no seu próprio centro» (*ibid.*, VI, p. 251).

A condição niilista que caracteriza a cultura do fim de século corresponderia, na sua ambiguidade fundamental, a uma segunda *chance*. O seu traço essencial resultaria do facto de a consciência europeia se defrontar, pela primeira vez, não apenas com a autodissolução da moral cristã, mas com a falência de todas as categorias éticas, epistemológicas e estéticas que naquela moral tinham o seu paradigma.

É, pois, necessário impedir que se repita o processo de superação axiológica da decadência que asfixiou o mundo de possibilidades aberto pelo Renascimento italiano. O paradoxo que constitui a condição niilista da nossa modernidade não pode ser simplesmente dissolvido ou contornado pela recuperação dos valores em cuja falência ele tem a sua origem. Tem de ser experienciado na sua essência. «Por que é que o advento do niilismo é agora preciso? Porque são os nossos próprios valores que dele tiram a sua consequência última, porque o niilismo é a lógica dos nossos altos valores e ideias pensada até ao extremo, porque temos de viver primeiro o niilismo para descobrir qual era, afinal, o valor desses 'valores'... Precisamos a qualquer momento de novos valores» (*ibid.*, XIII, p. 190).

Enquanto interpretação da história da cultura ocidental, a doutrina do niilismo contém, pois, uma clara dualidade de perspectivas. Ela concilia uma visão historicista dos fenómenos culturais, supondo-os encadeados por uma estrita lógica interna (resultante do processo de dissolução dos modelos de autofundamentação do Ocidente), com uma leitura vitalista, à luz da qual cada configuração histórica é uma *chance* única de produção de formas superiores de civilização.

Esta dualidade, aqui apenas esquematicamente introduzida, encontra, no entanto, uma expressão rigorosa naquele que é provavelmente o mais significativo texto de Nietzsche sobre o fenómeno do niilismo. Referimo-nos ao fragmento de 10 de Junho de 1887, intitulado pelo próprio Nietzsche *O niilismo europeu*. Em apenas dezasseis parágrafos, Nietzsche *a)* reconstrói os momentos fundamentais do que considera ser o processo de autodissolução da moral cristã, *b)* situa nesse processo, como seu ponto culminante, a ideia de Eterno Retorno, *c)* pensa o fundamento metafísico de um novo «sim a todas as coisas» para lá da «morte de Deus», *d)* expõe as teses centrais da sua antropologia da vontade de poder, estabelecendo a partir delas a genealogia da moral cristã; finalmente, *e)* sublinha o alcance selectivo da crise produzida pelo niilismo, traçando os contornos da figura dos «homens mais fortes» que essa crise permitiria revelar. Assim, num único e mesmo fragmento, não apenas estão contidos aqueles temas que, desde Heidegger, consideramos como os fundamentais da última filosofia de Nietzsche (niilismo, vontade de poder, eterno retorno, inversão dos valores e super-homem), como, além disso, eles são aí, e pela primeira vez, expostos enquanto momentos de uma lógica imanente à própria condição da cultura europeia.

O valor deste texto resulta ainda do facto de ele conter o que pode ser considerado como «o programa político» de Nietzsche, o seu combate por uma nova «hierarquia de forças» (*die Rangordnung der Kräfte*). Com uma clareza rara, é aqui traçada a figura do «desventurado» (*schlechtweggekommen*), não apenas numa pers-

pectiva «fisiológica», como «o tipo menos saudável de homem», mas fundamentalmente numa perspectiva ética, como aquele que se revolta contra a existência, cuja acção é orientada por um princípio de destruição, por uma «vontade para o nada». Nietzsche rejeita por isso a interpretação sociológica do conceito de «hierarquia». Como ele diz, ela terá de ser constituída «evidentemente fora de todas as ordens sociais existentes», uma vez que o «desventurado» se pode encontrar «em todos os estratos» (*in allen Ständen*). Os «mais fortes» (*die Stärksten*), que a crise dos valores morais permitiria revelar, são igualmente definidos por critérios puramente éticos. Eles são «os mais comedidos, aqueles que não têm necessidade de artigos de fé extremos, aqueles que não apenas admitem, mas até amam uma boa parte de acaso e de sem-sentido, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa redução do seu valor» (§ 15). Este fragmento permite compreender, pois, em que medida a recuperação nazi do ideal do homem superior só foi possível com o sacrifício do mais profundo das teses éticas e antropológicas da doutrina da vontade de poder.

Com o fragmento *O niilismo europeu* estamos, portanto, pode dizer-se, perante o núcleo teórico da última filosofia de Nietzsche.

Escrito há exactamente um século e objecto de múltiplas edições, *O niilismo europeu* é, na forma como aqui é apresentado, uma quase novidade. Tal condição deve-se ao atribulado destino editorial desse imenso mundo dos «fragmentos póstumos» de Nietzsche. Na verdade, a versão original deste fragmento apenas foi publicada na edição *princeps* (1901) da obra póstuma de Nietzsche, a qual, com o título abusivo de *Vontade de Poder* (*Der Wille zur Macht*), contém unicamente 483 textos. Todas as edições posteriores, inclusive a grande edição in-oitavo de 1911, desde então considerada como a versão canónica, derivando invariavelmente da «edição de bolso» de 1906 (que compila, sob o mesmo título, 1067 fragmentos, e que, tal como a

primeira, é da responsabilidade de Peter Gast e de Elisabeth Forster-Nietzsche), apresentam este fragmento sob a forma de quatro textos distintos. O primeiro parágrafo da versão original corresponde aí ao fragmento 4, o segundo ao 5, o terceiro ao 114 e os restantes ao 55. Esta adulteração comprometeu gravemente a inteligibilidade deste fragmento. Ao dividi-lo, inserindo-o em diferentes capítulos do livro I da falsa obra *Vontade de Poder*, os editores fizeram perder o fio condutor que lhe confere o carácter do mais sistemático texto por Nietzsche dedicado à genealogia do niilismo. Assim, só a recente edição crítica, a cargo dos italianos Giorgio Colli eazzino Montinari, permitiu, de modo rigoroso, que o fragmento *O niilismo europeu* fosse de novo reconhecido na forma segundo a qual Nietzsche o escreveu no dia 10 de Junho de 1887. Podemos dizer, portanto, que só há escassos oito anos temos acesso a este importante documento sobre a concepção nietzschiana da decadência da civilização ocidental.

Mas, para além desta reconstituição filológica, a edição de Colli e Montinari, ao adoptar um critério estritamente cronológico na publicação dos manuscritos e, portanto, ao permitir compreender o lugar que este fragmento ocupa na evolução do pensamento de Nietzsche, trouxe a este texto um outro tipo de inteligibilidade.

À luz da nova edição, o fragmento de Lenzer Heide surge como um momento decisivo na formulação da última filosofia de Nietzsche. É um verdadeiro ponto de viragem: encerra um ciclo da sua obra (o que tem como núcleo a ideia de Eterno Retorno) e inicia outro (aquele que é orientado pela doutrina da vontade de poder). De facto, este fragmento, onde a ideia de uma repetição infinita é pela primeira vez apresentada como consequência da própria lógica de desvalorização dos valores produzida pela moral cristã, marca, cronologicamente, o desaparecimento definitivo daquela ideia de entre as obras do filósofo. Enquanto que *A Gaia Ciência*, *Assim Falava Zarathustra* e *Para Além do Bem e do Mal*, isto é, todas as obras posteriores a 1881,

ostentam a revelação do Eterno Retorno, *A Genealogia da Moral*, redigida imediatamente após a estada em Lenzer Heide, bem como todas as obras que lhe são posteriores, não referem a inspiração de Sils-Maria — ou, se o fazem, como no caso de *O Crepúsculo dos Ídolos* ou *Ecce Homo*, é com um alcance puramente autobiográfico. Cronologicamente perspectivado, este fragmento ostenta, assim, um surpreendente isomorfismo entre o seu conteúdo e o lugar que ocupa na evolução da filosofia de Nietzsche, entre o gesto teórico pelo qual Nietzsche como que se desvincula da ideia de que fora o profeta, ao reenviá-la para a própria história do niilismo, e o efectivo desaparecimento dessa mesma ideia do corpo temático da sua obra.

Por outro lado, a interpretação «tipológica» da origem dos juízos de valor que está contida nos §§ 9-15 constitui uma clara antecipação esquemática das teses capitais de *A Genealogia da Moral*. Aqui, pela primeira vez, Nietzsche abandona a perspectiva existencialista que orientara as suas obras anteriores. A interpretação moral do agir já não resulta de uma revolta contra a temporalidade essencial da existência humana, tal como defendera em *Assim Falava Zaratustra*, nem de uma ilusão quanto ao verdadeiro dinamismo da vontade, de acordo com *Para Além do Bem e do Mal: é apenas a expressão de um determinado tipo de vontades*. Como afirma Nietzsche, no parágrafo 9 do fragmento de Lenzer Heide, são «os homens e classes violentados e oprimidos» que necessitam da moral, não apenas como forma de os proteger «do desespero e do salto no nada», mas também enquanto arma contra os «detentores de poder, os violentadores». Sabemos a importância que esta concepção tipológica da moral alcança em *A Genealogia da Moral*, como ela funda aí as teses da origem reactiva dos actuais juízos morais enquanto expressão de uma inversão de valores operada pelos «oprimidos». Para além desta identidade temática entre o fragmento de 10 de Junho e *A Genealogia da Moral*, se pensarmos que esta obra, indiscutivelmente a mais sistemática de Nietzsche, foi escrita em menos de um mês e logo após a estada

em Lenzer Heide (recorde-se que o manuscrito foi enviado ao editor a 30 de Julho desse mesmo ano de 1887), mais sentido adquire a hipótese de este fragmento, escrito portanto sob um mesmo fluxo de intensidade criativa, sob uma mesma inspiração, corresponder a um momento decisivo de formulação das teses que orientaram as obras do último período.

Ora, é porventura nêsse estatuto de ponto de viragem que reside a raiz da ambiguidade fundamental que, como veremos, este fragmento comporta.

Sob a aparente univocidade que emerge do fio condutor conferido pela teleologia negativa da moral cristã ocultam-se, de facto, narrativas essencialmente distintas sobre o niilismo; narrativas que adoptam postulados significativamente distintos sobre a moral e a sua génese e que, por consequência, estabelecem distintos diagnósticos da sua falência.

Uma primeira, que podemos denominar «gnosiológica», constrói-se em torno da oposição vida/verdade. Ela corresponde aos §§ 1-4. Aí a moral tem a natureza de uma ilusão necessária à justificação da vida, radicando num ocultamento originário da condição humana, da sua finitude temporal. Como escreve Nietzsche, «ela conferiu ao homem um valor absoluto, por oposição à sua pequenez e contingência no fluxo do vir a ser e do deixar de ser» (§ 1). Como compreender então o processo de dissolução da moral? Nesta perspectiva, o niilismo, isto é, a desconfiança quanto a um qualquer fundamento absoluto da finitude humana, não pode resultar da própria lógica da vida, na medida em que esta é uma essencial busca de auto-afirmação. Nestes quatro primeiros parágrafos, Nietzsche situa o princípio de inversão, significativamente, na esfera dos valores. Teria sido um corolário da própria moral (o princípio de veracidade) que, ao questionar o fundamento dos juízos de valor, conduziria à descoberta da sua ilusão, da sua origem interessada. A falência da moral estaria assim inscrita na sua

própria lógica originária, no antagonismo verdade/vida. «Este antagonismo, de não estimar o que conhecemos, e de não mais ser lícito estimar aquilo com o qual nos gostaríamos de enganar, produz um processo de dissolução.» A lógica do niilismo é identificada com a do próprio saber: o dogmatismo ingénuo quanto ao valor da moral dá origem à crítica dos fundamentos e, esta, ao cepticismo radical, contra as pretensões da própria vida.

A segunda narrativa pode ser descoberta nos §§ 9-15. A principal ruptura face à anterior resulta da perspectiva tipológica aqui adoptada. A moral não aparece já como consequência de uma exigência da vida em geral, mas de um determinado tipo de existência, a dos «homens e classes violentados e oprimidos» (§ 9). A sua função seria não apenas a de justificar essa existência «inferior», protegendo os «desventurados» «do desespero e do salto no nada», mas também a de legitimar a revolta destes contra os detentores de poder. A moral seria, pois, na sua origem e essência expressão de uma vontade de destruição. É esta mesma perspectiva tipológica que nos §§ 11-12 sustenta a leitura feita por Nietzsche do processo de dissolução da moral. Não são os juízos de valor que, vítimas dos seus próprios corolários, a si mesmos se fazem perecer. É a vontade de destruição, a mesma que criara a moral como forma de justificar a revolta contra os detentores de poder, que agora a toma como objecto e contra ela se exerce. Como na primeira narrativa a falência da moral dá-se igualmente por um fenómeno de inversão no interior de um processo de intensificação contínua. A vontade de destruição, conduzida ao extremo da sua lógica, destrói por fim o seu próprio fundamento, a moral que a legitimava. No entanto, o «nada» a que a falência da moral conduz já não é expressão do cepticismo generalizado quanto à possibilidade de um qualquer sentido da existência, para que aponta a primeira narrativa, mas consequência de uma vontade, ou melhor, de um determinado tipo de vontade. Se, na narrativa gnosiológica, o niilismo surge como o acontecimento limite do processo de desen-

volvimento do saber, na narrativa tipológica ele é o resultado extremo de uma «vontade de destruição como vontade de um instinto ainda mais profundo, o instinto de autodestruição, da vontade para o nada (*des Willens ins Nichts*)» (§ 11). A primeira persegue uma lógica do saber e da sua dialéctica, a segunda uma lógica das intensidades e das suas metamorfoses.

Claramente distintas quanto à genealogia que estabelecem da condição niilista da cultura europeia, as narrativas, a que chamamos gnosiológica e tipológica, diferenciam-se também no modo de apreciação da ambivalência constitutiva da crise produzida pela falência dos anteriores juízos de valor. A primeira coloca-se numa perspectiva claramente historicista. Ao identificar a lógica do niilismo com a lógica do saber, a dissolução da moral acaba por surgir como expressão de um progresso, como consequência do desenvolvimento de uma determinada racionalidade, não apenas crítica, como técnica. O poder que a razão crítica alcançou sobre a moral, a ponto de denunciar a falsidade dos seus fundamentos, seria assim apenas o correlato do domínio alcançado pela razão técnica sobre a natureza. Segundo Nietzsche, teria sido esse domínio, que veio conferir ao homem uma maior confiança no seu próprio poder e destino, que teria tornado desnecessária a fundamentação moral da existência humana. «A vida não é a esse ponto incerta, contingente, sem sentido, na nossa Europa. Uma tão imensa potenciação do valor do homem, do valor do mal, etc., já não é assim tão necessária; nós suportamos uma significativa diminuição desse valor, é-nos permitido aceitar muito absurdo e acaso: o poder alcançado pelo homem permite agora uma redução dos meios disciplinares, dos quais a interpretação moral era o mais forte. 'Deus' é uma hipótese demasiado extrema» (§ 3). Assim, se, ao ficar privada da moral, a vida perde a sua fundamentação metafísica, o próprio facto de dela poder prescindir é marca de um novo vigor. Nisto reside justamente, de acordo com a perspectiva gnosiológica, a ambiguidade da condição niilista dos tempos modernos. Por isso, pode

inclusivamente a falência dos valores surgir, não já como uma simples «queda» ou «degenerescência» contingente, mas como um momento necessário da afirmação da vida. É este carácter determinado na negação, essencial portanto ao processo de recuperação pela vida do seu fundamento autêntico — ela mesma —, que confere à lógica do niilismo o claro estatuto de uma dialéctica negativa, de uma quase escatologia.

Esta mesma compreensão «dialéctica» do mal-estar da cultura europeia está presente no paradigma tipológico, se bem que, porque formulada segundo postulados distintos, conduza a uma apreciação significativamente diversa do seu significado histórico. O § 14 afirma claramente o alcance «purificador» da crise da moral. Só que, aqui, não é a vida no seu conjunto, ou o Homem, que emergem potenciados de tal crise. Essas categorias, que estruturavam a narrativa gnosiológica, não desempenham aqui qualquer papel. A purificação é pensada agora operando-se no interior da própria vida. Ela é uma «selecção» realizada entre as forças, conduzindo ao perecimento dos «desventurados» e à potenciação dos «mais fortes». Ao destruir a moral, movidos por uma vontade para o nada, são os próprios «desventurados» destruídos, pois apenas na moral eles podiam encontrar uma legitimação da sua existência. «Supondo que a crença nessa moral percesse, os desventurados perderiam a sua consolação e pereceriam. Esse perecer apresenta-se como um fazer-se perecer» (§§ 10 e 11). Inversamente, só «aqueles que podem pensar o homem com uma significativa redução do seu valor» (§ 15), pois «estão seguros do seu poder», estariam preparados para resistir ao perecimento da moral e, desse modo, se revelariam como os mais fortes. Assim como a moral já não é expressão de uma exigência da vida no seu conjunto, a crise da moral não diz respeito à vida em geral, mas vem apenas encerrar o ciclo da moral reactiva e, com ela, condenar à dissolução as próprias vontades fracas que a tinham originado.

Também a perspectiva tipológica concebe, portanto, o processo de autodissolução dos valores como um

momento de negatividade necessária no interior de uma teleologia negativa. Ao conceber a destruição, não na forma de esgotamento de uma lógica determinada, mas como consequência de uma «vontade para o nada», a própria negatividade deixa de ser apenas um momento abstracto da dialéctica da moral para adquirir uma dimensão empírica. A negatividade incarna-se nos próprios «desventurados». Por isso, só o perecimento destes permite superar a negação e conduzir à exaustão a falência da moral. Aqui, a dialéctica negativa do niilismo alcança uma estranha dimensão apocalíptica.

Perante esta tão grande disparidade de pontos de vista sobre o niilismo, talvez se possam compreender melhor os motivos que terão conduzido os editores de *A Vontade de Poder* à fragmentação deste texto. Tratar-se-ia de uma operação de apagamento da sua contradição fundamental, na medida em que, por um lado, ao separarem entre si os quatro primeiros parágrafos, faziam desaparecer a narrativa gnosiológica e, por outro, iniciando o fragmento no § 4, criavam a ilusão de homogeneidade entre o momento culminante da narrativa gnosiológica e a narrativa tipológica no seu conjunto; numa palavra, anulavam a percepção da contradição entre perspectivas pela anulação da dualidade textual onde aquela se revelava.

Mas as contradições de Nietzsche têm de ser compreendidas e não artificialmente anuladas. É um facto irrecusável que, na forma como as inseriu neste fragmento, ele pensou estas duas perspectivas sobre o niilismo, senão como unívocas, pelo menos como convergentes. Compreender este texto implica, portanto, tornar inteligível o ponto de vista segundo o qual ele pôde surgir a Nietzsche como uma unidade.

Produzir essa unidade terá sido, segundo cremos, a função da terceira das narrativas sobre o niilismo presentes no fragmento de Lenzer Heide. Esta narrativa corresponde aos §§ 5-9 e tem como centro a ideia de Eterno Retorno. Nela expõe Nietzsche as suas con-

cepções metafísicas fundamentais sobre o problema que mobiliza todo este texto, ou seja, o da condição de possibilidade de um sentido não moral da existência. Ela aparece, assim, como o reverso positivo das duas outras. Na verdade, quer a perspectiva gnosiológica quer a tipológica enfrentam a questão do sentido da existência unicamente a partir da lógica da sua exaustão. Elas procuram descrever o processo de conversão da tese teológica (segundo a qual tudo tem um fundamento, isto é, está inscrito num plano do criador, inclusive o mal), naquela outra, niilista, de uma absoluta ausência de fundamento, de um total «em vão». Colocam-se, portanto, na perspectiva do negativo e da sua dialéctica autodestrutiva. Ora, a função da ideia de Eterno Retorno será, inversamente, permitir a revelação do fundamento positivo da existência, ocultado tanto pela moral como pela interpretação niilista, e sobre o qual apenas se poderá edificar a afirmação do mundo, o «sim a todas as coisas». No entanto, é importante sublinhar, a revelação do positivo não se produz por uma simples negação do negativo. Nietzsche não se limita a opor uma nova interpretação do mundo à falência de todas as anteriores interpretações — o que seria ignorar a verdade e o alcance histórico do fenómeno do niilismo. A superação do niilismo, a superação do «em vão», terá de se realizar como a extremização do próprio processo de falência de todas as interpretações. A importância decisiva que Nietzsche atribui à ideia de Eterno Retorno na superação do niilismo resulta do facto de ela ser uma representação do mundo ambivalente na sua essência, isto é, de condensar em si mesma a negação mais «paralisante» do sentido da existência e, simultaneamente, ser a absoluta afirmação da vida. Por esse facto, por ela apenas se pode operar a conversão do «nada eterno» no «sim a cada instante da existência universal».

É esta sua irreductível ambivalência existencial que confere à ideia de uma infinita repetição um lugar estratégico decisivo no conjunto da leitura nietzschiana do niilismo. Não é pois de estranhar que seja esta enig-

mática concepção cosmológica a constituir o núcleo da terceira das narrativas do fragmento *O niilismo europeu* e que seja por seu intermédio que Nietzsche estabelece essa ilusão de continuidade entre as narrativas gnosiológica e tipológica que confere a este fragmento a aparência de uma clarividente sistematicidade.

Os §§ 5-6, que pensam os momentos terminais da dialéctica do saber, apresentam, justamente, a ideia de Eterno Retorno como o ponto culminante dessa mesma dialéctica. Enquanto representação da «existência, tal como é, sem sentido nem objectivo e inelutavelmente retornando, sem um *finale* no nada», o Eterno Retorno seria «a mais científica de todas as hipóteses» (§ 6) e, por isso, «a forma mais extrema do niilismo» (*ibid.*). Por ele, a energia do saber e da força convertem a desconfiança quanto a um sentido da existência na radical negação de sentido, na afirmação de um «em vão» (*Umsonst*), de um «nada (sem sentido) eterno» (*das Nichts [das «Sinnlose»] ewig*). A ideia de Eterno Retorno encerra, assim, segundo a perspectiva gnosiológica, a moral cristã em si mesma.

Idêntico sentido tem esta ideia na narrativa tipológica. Ela é igualmente o momento derradeiro da falência da moral, embora aqui, como seria de esperar, com um alcance primordialmente selectivo. É o «desventurado», escreve Nietzsche no § 14, que, «ao compreender que tudo existia há eternidades, incluindo esse momento de niilismo e de prazer em destruir», «sentirá a crença no eterno retorno como uma maldição, atingido pela qual já não recua perante nenhuma acção». Procurará, então, destruir tudo o que à luz dessa ideia se revela como destituído de sentido e de fim, incluindo a sua própria existência.

Mas é no preciso momento em que encerra o niilismo em si mesmo que a ideia de Eterno Retorno abre a possibilidade da revelação do fundamento próprio da existência humana. Na verdade, se esta concepção cosmológica exprime a ausência de um fundamento teológico ou teleológico da existência humana, pelo facto de anular tanto a hipótese de um Deus criador como a de uma causa final do devir, ela não inviabi-

liza, no entanto, a figura do fundamento, não rejeita a possibilidade de um sentido.

Pelo contrário, com a ideia de Eterno Retorno esgota-se apenas um modelo determinado de fundamento, o modelo moral e a concepção do sentido da existência como transcendência, quer na figura de uma arqueologia, quer de uma escatologia. A inversão niilista da moral, ao recusar toda a transcendência, é vítima ainda da lógica desse modelo, pois acredita, do mesmo passo, anular a possibilidade de um qualquer fundamento. Como escreve Nietzsche, «uma interpretação foi ao fundo; mas porque ela valia como *a interpretação* tudo aparece como se não houvesse nenhum sentido na existência, como se todas as coisas fossem em vão» (§ 4). Ora, a ideia de Eterno Retorno rompe essa identidade. Ela é, simultaneamente, a anulação mais extrema de qualquer transcendência e a revelação mais radical do sentido da existência humana. De facto, enquanto forma mais extrema do niilismo, a representação da «existência, tal como é, sem sentido nem objectivo e inelutavelmente retornando sem um final no nada» (§ 5), é ainda não apenas consequência do modelo moral de fundamento, como a sua forma extrema no modo como o inverte. Ora, é enquanto tal que ela pode operar uma segunda inversão: da negação de um modelo de sentido à afirmação de um novo paradigma que só ela mesma, na sua formulação, permite revelar — o conceito de fundamento como imanência absoluta, isto é, coincidência instantânea de cada acontecimento com a sua própria essência enquanto acto puro. A ideia de Eterno Retorno absorve assim toda a transcendência na mais ínfima das imanências — cada instante —, permitindo af revelar a fonte do sentido da existência. «Eliminaremos a representação do fim do processo aceitando apesar disso o processo?», escreve Nietzsche, «Esse seria o caso, se algo no interior desse processo e em cada um dos seus momentos fosse alcançado, e sempre o mesmo» (§ 7). Concebendo a existência como uma duração infinita sem objectivo nem finalidade, a ideia de regresso eterno faz surgir cada instante como a ima-

nência absoluta, enquanto centro do tempo na sua totalidade. Cada momento do processo reenvia, não a uma origem ou uma finalidade, mas apenas à série de instantes de que é a repetição. Ele é acto puro, coincidência absoluta entre ele próprio e a sua essência. Cada instante deixa de ser, assim, a marca da efemeridade da existência humana «no fluxo do vir a ser e do deixar de ser» (§ 1), para se converter no fundamento de si mesmo e da totalidade do devir.

Assim se compreende a referência por Nietzsche feita a Espinosa. Também ele operara uma inversão do conceito de fundamento, absorvendo-o no interior da existência. Ao afirmar uma identidade absoluta entre o fundamento e o fundado como identidade entre a essência e cada um dos existentes na univocidade de Deus e dos seus modos, Espinosa descobrira a necessidade de cada acontecimento, a razão do seu ser assim e não de outro modo. Dessa forma, alcançara uma posição suprema de «sim» a todas as coisas. Nietzsche recusa, no entanto, o panteísmo que suporta esta forma de conceber o carácter imanente do sentido de cada acontecimento. A identidade entre a essência e a existência, segundo ele, deve ser pensada, não como univocidade do todo e de cada um dos seus modos, mas como univocidade de cada acontecimento em si mesmo, expressa quer na sua plenitude instantânea, quer no seu estatuto de repetição infinita de si mesmo. A identidade do fundamento com o fundado, para lá de qualquer teleologia, é a identidade entre aquilo que cada instante quer alcançar e o acto de o alcançar. Nietzsche sublinha que cada instante alcança sempre o mesmo, enquanto repetição de si. Na ideia de Eterno Retorno, cada acontecimento realiza instantaneamente, portanto, a sua essência, identifica-se com ela numa necessidade absoluta, na medida em que a sua essência é uma existência anterior que agora se actualiza na repetição. Nesse sentido, diz Nietzsche no § 8, «cada traço característico fundamental que esteja subjacente a cada acontecimento, que se manifeste em cada acontecimento, devia, se fosse sentido por um indivíduo como o seu traço característico fundamen-

tal, conduzir esse indivíduo a aprovar triunfalmente cada instante da existência universal». Se o indivíduo que pergunta pelo fundamento de cada instante, pelo seu sentido, descobrir uma identidade entre o seu próprio modo fundamental de ser e o modo de ser de cada instante no devir, descobrir-se-á, então, como fundado na mesma necessidade, na mesma «fatalidade» de cada um dos acontecimentos do universo, e será levado a reconhecer o sentido imanente de todas as coisas.

É a doutrina do fundamento real do sentido da existência que vem estabelecer uma subtil articulação entre as narrativas sobre a génese do não sentido. O análogo estatuto que em ambas a ideia de Eterno Retorno

adquire produz a aparência de univocidade entre a narrativa gnosiológica e a tipológica. A primeira parece mesmo servir de introdução histórica à segunda; como se a lógica da ciência não fosse, na sua essência, senão o desenvolvimento de uma «vontade para o nada». A dialéctica do saber seria, assim, o ardil utilizado pela vontade de destruição para a si mesma se fazer perecer sob a maldição que ela mesma produzira.

Na ambivalência estrutural deste fragmento, é a dualidade fundamental que atravessa a doutrina do niilismo (a adopção paralela dos postulados historicistas e vitalistas) que, pela ideia de Eterno Retorno, encontra uma precária superação.

Actualidades INCM

EDIÇÕES COMEMORATIVAS DOS DESCOBRIMENTOS

Despacho n.º 6/87

As comemorações dos descobrimentos portugueses serão seguramente pretexto para um importante movimento editorial ao longo dos treze anos por que vão estender-se.

Esse movimento editorial, que se deseja tenha um papel tão profundo quanto possível na produção cultural, na edição, no mercado do livro, no público leitor, tanto em Portugal como nos demais países de língua portuguesa e no mundo, deverá, por um lado, contribuir para a qualidade e a dignidade das comemorações e, por outro, ser realizado nas condições mais eficazes de coordenação, bem como de economia dos recursos investidos.

Assim, e sem prejuízo da liberdade de opção e programação editorial reconhecida às entidades dos sectores público e privado que se dedicam à edição livreira, entende o Governo que podem e devem ser formuladas algumas regras, a observar basicamente por duas entidades que dele dependem, a Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses e a Imprensa Nacional-Casa da Moeda, E. P., mas que poderão ser aceites e praticadas por quaisquer outros interessados.

Com efeito, tudo aconselha a referida Comissão Nacional a dispor de um programa editorial. Quanto à INCM, não só tem historicamente um papel de relevo como editora do Estado, como desencadeou já, em Novembro de 1986, a série de edições denominada «Descoberta do Mundo», a fim de se associar às comemorações em curso.

Afigura-se, assim, que a estas duas entidades deverá ser cometido o encargo da formulação de um Programa Nacional de Edições Comemorativas dos Descobrimientos Portugueses. Tal Programa deverá, pelo menos em parte, ser por elas realizado, podendo associar-se-lhes as demais entidades e instituições interessadas.

Não se trata, como é evidente, de circunscrever esse Programa a um elenco predeterminado de obras a publicar, mas antes deverá tratar-se de um programa permanentemente em aberto, apto a enriquecer-se sucessivamente com todos os contributos desejáveis, abrindo os espaços necessários para a futura inclusão de outras edições. Nada obsta, todavia, a que se prevejam desde já as principais linhas de orientação, bem como uma série de obras a serem incluídas.

Não se trata também, no que respeita à intervenção de outras entidades e instituições, públicas ou privadas, de diluir as características específicas das edições que se proponham levar a cabo. A inclusão de uma obra no referido Programa autorizará o respectivo editor a promovê-la e assiná-la como tal e ainda a auferir dos benefícios que eventualmente venham a ser criados para estimular a produção editorial nesta área.

Nestes termos:

1. Deverá ser elaborado, em colaboração, pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses e pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda um Programa Nacional de Edições Comemorativas dos Descobrimientos Portugueses.

2. A versão inicial deste Programa deverá ser fixada até 31 de Maio de 1987 e apresentada ao Ministro da Educação e Cultura, que promoverá a divulgação até ao dia 10 de Junho seguinte do elenco das obras que nele figurem.

3. Do mesmo Programa deverão constar: a) as edições projectadas pela Comissão Nacional; b) as edições previstas pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, ou entretanto já executadas, com vista às comemorações em curso; c) as edições de que haja notícia projectadas por quaisquer outras entidades, organismos, instituições ou empresas dos sectores público e privado que pretendam integrá-las no referido Programa e aceitem cumprir as definições básicas respectivas.

4. Na elaboração do Programa deverão evitar-se a duplicação, sobreposição ou descoordenação de iniciativas.

5. O Programa deverá prever, para além de quaisquer outros elementos considerados úteis: a) o calendário editorial para os primeiros anos do período das comemorações no tocante a reedições e a novas edições já projectadas ou em curso; b) as edições cuja preparação deverá ser encomendada, se possível com a indicação, desde já, dos especialistas responsáveis, contactados ou a contactar, das condições efectivas ou previsíveis da respectiva contratação, dos prazos de entrega dos seus trabalhos e dos prazos de produção das edi-



PORTUGALLÆ MONUMENTA CARTOGRAPHICA

Grande acontecimento editorial da INCM
Imprensa Nacional - Casa da Moeda

Incluído na série

Descoberta do Mundo

ciclo de edições comemorativas dos centenários das grandes navegações
portuguesas, de Bartolomeu Dias a Pedro Álvares Cabral (1487-1500)

Reedição em fac-símile compacto
da monumental publicação de 1960,
acrescida de algumas cartas a cores,
entretanto descobertas.

Textos pelos professores Dr. Armando Cortesão
e Alm. A. Teixeira da Mota.
Apresentação e actualização
pelo Dr. Alfredo Pinheiro Marques,
da Universidade de Coimbra.
Edição bilingue: Português e Inglês.



OFERTA!

As primeiras inscrições serão contempladas
com uma valiosa oferta: os volumes
"Comercios do Grande Alamo de Albuquerque"
em 2 volumes de grande qualidade gráfica,
que serão enviados aos interessados
imediatamente após o recebimento de cada resposta.



Com o patrocínio da



CFPM
Telecomunicações
Internacionais

COMPANHIA PORTUGUESA RADIO ALFAOMEGA S.A.S.R.L.

5 VOLUMES E INDEX

Mais de 2300 páginas, com
mais de 1500 imagens a sépia
e 253 ilustrações a preto e
branco, impressas em papel
Parelmate de 120 g/m² fabri-
cado pela Parel. Encadernados
com inteira de Balaskrin, cha-
grinado, com ouro na capa
e contracapa, no formato
26x36 cm (mancha 23x33 cm).

ÁLBUM A CORES

Contendo as reproduções a
cores da edição original no
respectivo formato, executadas
pela Litografia Portugal, que
realizou a edição de 1960.



A cartografia portuguesa dos séculos XVI e XVII

PORTUGALLÆ MONUMENTA
CARTOGRAPHICA

Inscrição

Nome _____

Profissão _____

Endereço _____

Telefone _____

Venho por este meio efectuar a minha inscrição para
aquisição da obra em epígrafe, que me obriga a pagar
na modalidade abaixo indicada (colocar o sinal X no
quadrado correspondente à modalidade escolhida):

Pagamento na totalidade do preço de Esc.: 70.000\$00
quando da recepção da obra.

Pagamento em 12 prestações mensais, a
contar da presente data, para o que junto o cheque
n.º _____ sobre o

Banco _____
no valor de 14.000\$00, correspondente à pri-
meira prestação. As restantes serão de 5000\$00.

Pagamento de 50% do valor neste acto de inscrição,
e de 40% quando da recepção da obra, beneficiando
assim do desconto de 10% sobre o total. Para o
efeito junto o cheque n.º _____

sobre o Banco _____
no valor de Esc.: 35.000\$00, correspondente ao
pagamento inicial.

Na qualidade de Cliente do BCI - Banco de Comércio
e Indústria, S.A., beneficiarei de condições especiais

na aquisição desta obra, qualquer que seja a
modalidade escolhida, pelo que autorizo debitem a
minha conta n.º _____
para pagamento da obra, e de acordo com a forma
de liquidação indicada.

Data: ____ de ____ de 1987
Assinatura _____

Este boletim, bem como o cheque que eventual-
mente o acompanhar (à ordem da Imprensa
Nacional-Casa da Moeda), deverá
ser enviado para:

BCI-Banco de Comércio e Indústria, S.A.
Apartado 2522
1113 LISBOA CODEX

RESERVE JÁ A SUA COLEÇÃO DOS PORTUGALLÆ MONUMENTA CARTOGRAPHICA

ções; c) uma estimativa que especifique os custos previsíveis de execução de cada uma das obras incluídas no Programa, a tiragem, o montante dos direitos de autor ou outras remunerações devidas, o custo de obtenção de materiais específicos (por exemplo, slides a cor, microfílm, etc.) e o preço de venda previsto; d) a identificação da entidade que suportará os custos da edição (Comissão Nacional, INCM, patrocinantes privados, outras entidades), bem como da que comercializará as obras editadas.

6. Para os efeitos da alínea c) do número anterior, a INCM elaborará, imediatamente para o corrente ano, e no início de cada ano civil a partir do próximo, uma estimativa de custos industriais para as obras designadas

como edições tipo, válida para o ano a que diga respeito, ressalvadas alterações imprevistas, nesse período, dos custos de mão-de-obra e de matérias-primas.

7. Nesta conformidade, a INCM preparará um quadro de que constem os formatos, as qualidades de papel e demais especificações tipo a considerar.

8. Entende-se que essas indicações, salvo ressalva expressa e justificada em contrário, ou aumentos imprevistos de custos de mão-de-obra e de matérias-primas envolverão para a INCM o compromisso de executar a obra pelos valores indicados, desde que lhe seja garantida a realização do respectivo pagamento.

9. As obras incluídas no Programa Nacional de Edições Comemorativas dos Descobrimientos Portugueses pode-

rão ser assinaladas com um logotipo específico, a definir por acordo entre a Comissão Nacional e a INCM.

10. As edições promovidas por outras entidades poderão, uma vez aceite a sua inclusão no Programa Nacional, utilizar o referido logotipo.

11. A Comissão Nacional e a INCM ponderarão as sugestões que entretanto forem recebendo, decidindo se devem ou não ser incluídas no Programa, e fixarão, sempre que possível, um calendário de execução.

12. Anualmente, e até 31 de Maio, será actualizado o Programa, reformulado com os novos elementos que nele tenham sido incorporados e apresentado ao Ministério da Educação e Cultura.

12 de Maio de 1987. — O Primeiro-Ministro, *António Cavaco Silva*.



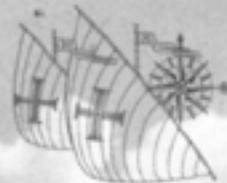
Visita do primeiro-ministro, António Cavaco Silva, às instalações da Casa da Moeda, para a cunhagem da primeira moeda em ouro comemorativa dos 500 anos dos Descobrimientos Portugueses.



Magnífica emissão de moedas comemorativas
Série I - A Descoberta de África (1434-1488)

500 Anos dos Descobrimentos Portugueses

Ouro e prata sobre azul



Celebrando a acção pioneira dos navegadores portugueses entre 1434 e 1488, a INCM procede em 1987 e 1988, à cunhagem de 4 moedas comemorativas em ouro, prata e cupro-níquel. Este conjunto constitui a primeira série de um programa de moedas comemorativas inteiramente dedicado aos Descobrimentos Portugueses que se irá prolongar até ao ano 2000 e que testemunhará internacionalmente a importância para todo o mundo, das explorações e descobrimentos dos Portugueses.

MAGNÍFICA OFERTA

A todos os subscritores da coleção Proof de prata e das moedas BNC de ouro, serão oferecidas com a terceira moeda um conjunto especialmente fabricado para esta série e um livro grandemente ilustrado sobre os Descobrimentos Portugueses adicionado com esta primeira série.

BÓNUS ESPECIAL

Todos os subscritores receberão também uma magnífica reprodução do mundo do mapa de Henricus Martellus (1489) impresso a 8 cores, no formato de 41,5 x 29 cm, cujo original se encontra no British Museum.

Hoje um Valor Amanhã um Tesouro

hcm IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA, E.P.

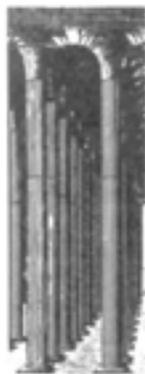
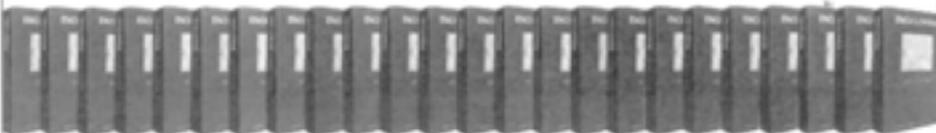
Sede: R. D. Francisco Manuel de Melo, 1 - 1000 LISBOA COBEN • Filial: R. Marquês de Bandeira, 16 - 1000 LISBOA • R. da Escola Politécnica - 1200 LISBOA Av. De António José de Almeida (Cem. Com. S. João de Deus - Loja 430) - LISBOA • Casa Com. dos Antigos (Loja 2075) - LISBOA • R. Augusta, 1474 - LISBOA • Av. Pasteur de Magalhães, 490 - 3000 COIMBRA • Pç. Duquesne Gomes Freixo, 84 - 4000 PORTO
Estas espécies numismáticas estão também à venda em todos os balcões das instituições de crédito nacionais e junto de comerciantes especializados em numismática.

Colecção Essencial

- 1 **Irene Lisboa**
por Paula Morão
- 2 **Antero de Quental**
por Ana Maria A. Martins
- 3 **A Formação da Nacionalidade**
por José Mattoso (2.ª ed.)
- 4 **A Condição Feminina**
por Maria Antónia Palla
- 5 **A Cultura Medieval Portuguesa**
(Séculos XI e XIV)
por José Mattoso
- 6 **Os Elementos Fundamentais da
Cultura Portuguesa**
por Jorge Dias
- 7 **Josefa d'Óbidos**
por Vítor Serrão
- 8 **Mário de Sá-Carneiro**
por Clara Rocha
- 9 **Fernando Pessoa**
por Maria José de Lancastre
- 10 **Gil Vicente**
por Stephen Reckert
- 11 **O Corso e a Pirataria**
por Ana Maria Pereira Ferreira
- 12 **Os «Bebés-Proveta»**
por Clara Pinto Correia
- 13 **Carolina Michaëlis de Vasconcelos**
por Maria Assunção Pinto Correia
- 14 **O Cancro**
por José Conde
- 15 **A Constituição Portuguesa**
por Jorge Miranda
- 16 **O Coração**
por Fernando Pádua
- 17 **Cesário Verde**
por Joel Serrão
- 18 **Alceu e Safo**
por Albano Martins
- 19 **O Romanceiro Tradicional**
por João David Pinto-Correia
- 20 **O Tratado de Windsor**
por Luís Adão da Fonseca
- 21 **Os Doze de Inglaterra**
por Artur de Magalhães Basto
- 22 **Vitorino Nemésio**
por David Mourão-Ferreira
- 23 **O Litoral Português**
por Ilídio Alves de Araújo
- 24 **Os Provérbios Medievais Portugueses**
por José Mattoso
- 25 **A Arquitectura Barroca em Portugal**
por Paulo Varela Gomes
- 26 **Eugénio de Andrade**
por Luís Miguel Nava
- 27 **Nuno Gonçalves**
por Dagoberto Markl
- 28 **Metafísica**
por António Marques
- 29 **Cristóvão Colombo e os Portugueses**
por A. Teixeira da Mota
- 30 **Jorge de Sena**
por Jorge Fazenda Lourenço
- 31 **Bartolomeu Dias**
por Luís Adão da Fonseca
- 32 **Jaime Cortesão**
por José Manuel Garcia
- 33 **José Saramago**
por Maria Alzira Seixo

ENCICLOPÉDIA EINAUDI

Compass



Para de fora

1. Mitologia - História
2. Linguagem - Etnologia
3. Arte - Transição
4. Sociologia
5. Antropos - Homem
6. Ciências/Inglês -
- Inglês
7. Meio de produção -
- Desarmamento/
- Subdesenvolvimento
8. Inglês
9. Matemática - Geometria
10. Matemática
11. Ciências -
- Argumentação
12. Mitologia - Espiritual/
- Espiritos
13. Língua - Comunicação
14. Inglês - Inglês
15. Ciências - Probabilidade
16. História - Comunicação -
- Cultura material
17. Literatura - Texto
18. Matemática - Estatística/
- Estatística
19. Organismo -
- Hereditariedade
20. Filosofia



43

VOLUMES

EDIÇÃO
PORTUGUESA



21. Mitologia - Teoria modern
22. Política - Teoria/Instituições
23. Inocência - Normalidade
24. Física
25. Crivetele - História
26. Matemática
27. Ciências - Matemática
28. Produção/Produção -
- Economia
29. Temporalidade
30. Inglês - Inglês
31. Inglês
32. Somente - Inglês
33. Espiritual
34. Comunicação - Inglês
35. Estatística matemática -
- Estatística e Inglês
36. Inglês - Inglês -
- Inglês
37. Ciências - Filosofia/Teoria
38. Inglês
39. Sociedade - Inglês
40. Inglês - Inglês
41. Comunicação
- 42-43. Matemática

A enciclopédia de cultura contemporânea

41 volumes temáticos com 500 conceitos-chave interdisciplinares, que constituem uma rede de referências, relações e conexões e introduzem o leitor no conhecimento actual das ideias, dos conceitos e dos problemas de hoje.

A enciclopédia de orientação

que ajuda a ler e a perceber, sem impor respostas definitivas; que ensina a organizar o nosso saber fragmentado e disperso; que se dirige a todos quanto se interessam pelos factos profundos de cultura e suas transformações.

A enciclopédia do saber de hoje

elaborada com a colaboração de reputados especialistas italianos, franceses, ingleses, escandinavos, americanos, polacos, portugueses.

"Uma imensa revolução no mundo cultural de língua portuguesa"
Eduardo Prado Coelho

"Ao mundo fechado e totalitário das enciclopédias modernas, a Einaudi contrapõe um universo que se pretende tão livre e aberto quanto o desejo e a imaginação do leitor"
Antonio Mige Pereira

"Um dos grandes acontecimentos culturais deste ano (e dos próximos) entre nós. Uma enciclopédia para ler e não apenas para consultar"
Francisco Delgado

À VENDA NAS LIVRARIAS

IN IMPRENSA NACIONAL - CASA DA MOEDA

DEBATE PRELO

ÚLTIMOS NÚMEROS



N.º 13, Outubro-Dezembro 1986

Casanova, aquarelista de D. Carlos
por Maria Luísa Cabral

Modelo industrialista
e relações internacionais
após o desmembramento
do Império luso-brasileiro
por Miriam Halpern Pereira

A revisão do Tratado de Comércio
e Navegação de 1810
Parecer de José Acúrsio das Neves

O pensamento filosófico
de Raul Proença
por António Reis

Determinismo biológico
e flexibilidade humana
por G. F. Sacarrão

Teoria da História:
trilogia de elucidações problemáticas
por Luís Filipe Barreto

Almada em Colóquio
por Emílio Rosa de Oliveira



N.º 14, Janeiro-Março 1987

O ANO LITERÁRIO DE 1986
Uma radiografia do mercado editorial
por Alberto Carvalho

A ficção em 1986
por Silvína Rodrigues Lopes

Poesia: as pausas brancas
por Manuel Frias Martins

Ensaio: uma nota de saldos e débitos
por Clara Rocha

Balanco da actividade dramática:
por Maria Helena Seródio

Literatura infanto-juvenil:
uma sensação desanimadora
por Natércia Rocha

Tradução: muita narrativa, pouca poesia
por Maria Irene Ramalho dos Santos

ENSAIOS

Mitologia e naturalismo
em Vieira Portuense
por Paulo Varela Gomes

Mouzinho da Silveira:
do modelo da Revolução Francesa
ao modelo napoleónico
por Miriam Halpern Pereira

O modelo revolucionário francês
no projecto de transição
de Mouzinho da Silveira
por Magda de Avelar Pinheiro

Livros na -PRELO-

Da História de Portugal
à Nova História de Portugal
por José Manuel Garcia

Actualidades INCM

...o fim deste estabelecimento he o de animar as Letras, e levantar huma Imprensaõ util ao público pelas suas producções, e digna da Capital destes Reinos.

Alvará Régio de 24 de Dezembro de 1768