PRELO.

IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA

SETEMBRO - DEZEMBRO de 2008

9

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

PRELO.

IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA

SETEMBRO - DEZEMBRO de 2008

9

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

PRELO.

Edição e propriedade
IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA, S. A.
AV. ANTÓNIO JOSÉ DE ALMEIDA
1000-042 LISBOA
TEL. 21 781 07 00 · FAX 21 781 07 54

Director
CARLOS LEONE

Concepção gráfica
DED/INCM
Revisão
DGF/MCR

Publicação quadrimestral
E-mail: revista.prelo@incm.pt
Edição: 1016722
ISSN: 0871-0430
Depósito legal: 242 853/06
Tiragem: 800 exemplares
Preço: 6€

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

4	Editorial
	ENSAIO
7	FERNANDO BASTOS *Joaquim Domingues*
9	MÁRIO SOTTOMAYOR CARDIA E A LEGISLAÇÃO PARA O ENSINO SUPERIOR *Joaquim Romero Magalhães*
15	OS MESTRES NA PROLIFERAÇÃO DOS SEUS NOMES: EDUARDO PRADO COELHO E A CRÍTICA LITERÁRIA *Luís Mourão*
29	A TEORIA DO MITO NO PENSAMENTO DE ANTÓNIO QUADROS *António Braz Teixeira*
39	VISÕES DO BRASIL EM VITORINO NEMÉSIO *Vamireh Chacon*
47	*ESTAÇÃO ARDENTE*, OU LÍQUIDO DIVERTIMENTO... *Annabela Rita*
65	MERLEAU-PONTY (1908-1961), TEORIA DO *CORPUS* E NATUREZA: BREVE EVOCAÇÃO EM TEMPO DE CENTENÁRIO *Manuel Cadafaz de Matos*
83	OS INTELECTUAIS E A REVOLUÇÃO: SOBRE A DIVERGÊNCIA ENTRE ADORNO E MARCUSE EM 1968 *David Silva e Sousa*
99	O INTELECTUAL NOS CONFINS DO ESPÍRITO *Pedro Panarra*
117	O FINDAR DE UMA GERAÇÃO OU O DE UMA CULTURA? *Carlos Leone*

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

EDITORIAL

Com este número 9, a Prelo *cumpre o seu terceiro ano de publicação regular naquela que já é a sua terceira série. Como sucedeu nos dois anos anteriores, também este último número do ano é temático, compondo-se portanto apenas de ensaios. Inicialmente dedicado a «intelectuais portugueses», o* dossier *de textos aqui dado ao público tomou um rumo inesperado, abrindo alas a um conjunto de reflexões menos localizadas, mas nem por isso desligadas do nosso contexto.*

Como sucede já quase por norma, os primeiros textos são dedicados a vultos recentes da nossa cultura, dos quais nos permitimos aqui destacar a colaboração do Professor Joaquim Romero de Magalhães com um texto sobre Mário Sottomayor Cardia, autor da INCM desde 2007 (Racionalismo, Consciência Metodológica) *que, no preciso momento em que estas linhas são escritas, vê muito da sua obra filosófica, política e crítica reunida em dois volumes a publicar pela INCM num futuro que desejamos próximo. Na mesma orientação de memória pública, o leitor encontrará igualmente o texto de Joaquim Domingues.*

Nos textos mais próximos do inicialmente planeado para este número 9, encontramos de seguida ensaios de António Braz Teixeira, de um dos mais ilustres académicos brasileiros, Vamireh Chacon, bem como de Luís Mourão e ainda de Annabela Rita. Estes, genericamente centrados sobre a intelectualidade literária, que por sua vez constitui o cerne da própria ideia de «intelectual», abordam diferentes autores nossos contemporâneos de forma livre e desinteressada, cumprindo assim missão indeclinável do próprio trabalho intelectual, a recepção crítica do que é actual.

É de realçar como a crescente organização mediática da nossa vida social acaba por permitir, sob a forma de celebração, evocar e discutir as obras mais influentes da nossa vida cultural. Isso mesmo sucedeu, com grande sucesso, ainda há bem pouco tempo no congresso internacional dedicado à obra de Eduardo Lourenço por ocasião dos seus 85 anos (realizado pelo Centro Na-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

cional de Cultura na Fundação Calouste Gulbenkian), entre outros exemplos possíveis. Esta indústria dos festejos, parte fundamental da indústria cultural contemporânea, é, por seu turno, apenas um dos vários elementos presentes em todos os textos até aqui referidos que tornam natural, mesmo lógica, uma abertura temática inicialmente impensada.

Assim, os ensaios de David Silva e Sousa, Pedro Panarra e Manuel Cadafaz de Matos, ao reflectirem sobre realidades apenas indirectamente referidas ao caso dos intelectuais em Portugal, constituem uma forma de integração possível dos temas e problemas da intelectualidade portuguesa num contexto mais amplo. Entendamo-lo como europeu, ocidental ou até universal, esse conjunto de referências é desde há muito obsessivo na reflexão intelectual sobre a nossa cultura (pense-se por exemplo na estreia ensaística de Eduardo Lourenço sobre o diálogo que nos falta). E haverá, afinal, alguma outra reflexão sobre essa cultura?

Em jeito de tentativa de resposta a esta pergunta aparentemente retórica, o artigo com que encerramos este nono número ensaia uma leitura sequenciada, ainda que sem formar um sistema, dos vários planos em que se articulam as reflexões anteriores. Com efeito, não é apenas na relação com o legado dos que nos precederam, nem tão pouco no diálogo mantido com os nossos contemporâneos ou, sequer, na tensão perante a diferença e a distância que o «outro», maxime cultural, vem suscitar que se define e afirma a função social do intelectual na sociedade em que vivemos. É ainda, cremos, na relação desenvolvida com a realidade social que, não o gerando nem o destruindo, conserva o intelectual enquanto agente social afinal sempre presente e actuante mesmo quando, como sempre sucede, é dito estar «em crise». Um final tanto mais adequado quanto estas crises e as suas realidades se revelam, enfim, bem mais duradouras e interpelantes que as discutidas reviravoltas malabares dos mercados mais ou menos virtuais que (di)gerem as nossas vidas...

Lisboa, Setembro-Dezembro 2008.

O Director

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

ENSAIO

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

FERNANDO BASTOS

JOAQUIM DOMINGUES

Discretamente, como quem muito cismava no enigma de haver homem e mundo, afastou-se do nosso convívio, no passado 7 de Março, o Prof. Dr. Fernando Bastos. Da Bahia, onde nascera em 1940 e se formara em Filosofia, tinha ido em 1966 para Brasília, porventura em busca de horizontes mais próximos do limiar de onde tudo brotou outrora. Lá permaneceu, atento às novidades transitórias, mas sobretudo às interrogações de sempre e à perene magia do mundo clássico.

Tivera a dita de encontrar, no Centro de Estudos Clássicos da nascente Universidade, Eudoro de Sousa, o mais original mitólogo lusíada do século XX, o mestre que haveria de marcar o seu futuro percurso pessoal e académico. Pode dizer-se que, para um como para o outro, a cultura clássica grega e em especial a sua fase mais remota constituíram, mais do que uma especialidade erudita, a via privilegiada para sondar o mistério da existência. No essencial, o homem permanece o mesmo, pelo que não há diferença de monta entre os modos como ele tem enfrentado a esfinge; com a vantagem de que, projectada no longínquo mundo helénico, a meditação actual escapa ao ruído excessivo de um tempo assaz confuso.

Compreende-se que não tenha deixado extensa bibliografia, tal era a minúcia com que pensava e escrevia. A dissertação de mestrado, *A Teogonia de Ferécides de Siro*, de 1968, elaborada sob a orientação de Eudoro de Sousa, veio a ser editada entre nós, já em 2003, pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Trata-se do único estudo conhecido especialmente dedicado a um dos primeiros testemunhos da racionalização, ainda que mitigada, do mito da criação; do maior interesse, pois, para a compreensão do momento auroral da filosofia grega.

Também a tese de doutoramento, apresentada em 1990, constitui o primeiro trabalho relevante dedicado ao pensamen-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

to e à obra do mestre, pouco antes desaparecido. Foi publicada em 1991 (e reeditada em 1998), pela Editora Universidade de Brasília, sob o título *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e a Complementariedade do Horizonte*. O tema reconduz-nos à questão de saber de que modo é possível reconstituir o laço originário do homem com a transcendência.

Além da colaboração dispersa em volumes colectivos (como as actas dos Colóquios Luso-Brasileiros de Filosofia), revistas e jornais, publicou uma síntese de intenção didáctica, *Panorama das Ideias Estéticas no Ocidente. De Platão a Kant* (1987) e *Em Torno de uma Arte, uma Estética. Reflexões Estético-Filosóficas sobre a Obra do Escultor Orlando Luiz* (1982) — Orlando Luiz que, por sinal, fora tema de um dos últimos escritos de Eudoro de Sousa. Nem admira que a arte fosse um dos seus motivos de persistente interesse, como outra forma de manifestação do absoluto.

De uma cortesia e afabilidade extremas, guardo do Prof. Fernando José de Menezes Bastos a viva memória da amizade que espontaneamente nos ligou, apesar de quanto poderia distanciar-nos à partida e nem os escassos encontros pessoais ou as mensagens ocasionalmente trocadas poderiam mitigar de todo. É certo que nos aproximou a comum admiração por Eudoro de Sousa e pelo especial conceito de cultura que na sua obra e personalidade se revela. Ainda assim creio que, sobre os factores circunstanciais ou caractereológicos, nos surpreendeu e aproximou a descoberta da comum raiz lusíada, cujos valores têm o condão de vencer todas as artificiosas barreiras.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

MÁRIO SOTTOMAYOR CARDIA E A LEGISLAÇÃO PARA O ENSINO SUPERIOR

JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES

Mário Sottomayor Cardia (1941-2006) foi provavelmente o mais original dos pensadores portugueses da segunda metade do século XX. Filósofo por formação e por gosto, era estudioso de tudo e tudo capaz de desenvolver em termos de fundamentação intelectual. Explorador da linguagem, dos seus mistérios e das suas revelações. Sempre buscando uma clareza, uma precisão e uma concisão dificilmente alcançáveis. Na procura de um rigor que pudesse servir-lhe para exprimir exactamente o que pretendia e que lhe permitisse avançar nessa procura de melhor entendimento do que o rodeava. Mas também, e isso nunca se deverá esquecer, Cardia foi um agente de transformação social, um político, um estadista de rara envergadura. Sirva-nos de tema a legislação que preparou e fez aprovar para a gestão do ensino superior. Que, feito raro, vigorou por mais de 30 anos — e arrisca-se a ser retomada se não houver bom senso e sentido de equilíbrio nas regulamentações que se esperam.

Cardia foi Ministro da Educação durante os primeiro e segundo governos constitucionais presididos por Mário Soares (1976-1978). Com trinta e tantos anos, tinha já atrás de si um longo tempo de luta contra o Estado Novo e contra os desvios estatizantes do pós-25 de Abril. Destacara-se como dirigente e ensaísta na *Seara Nova* e depois como porta-voz do secretariado do Partido Socialista. Nessa qualidade, as suas palavras, medidas e pesadas com rigor, diziam exactamente aquilo que queriam significar e eram escutadas por muitos cidadãos. Avisavam e punham em alerta quantos permaneciam esperançados na instalação de um regime democrático em Portugal. Através

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

dessas declarações se iam aperfeiçoando os mecanismos de compreensão, de luta e de antecipação dos atentados contra a democracia que se esboçava. Como deputado destacara-se também na defesa da democracia, tentando impedir golpes e desfaçatezes múltiplas que içaram esses rudes tempos de 1975--1976. Ficou conhecido, era temido por adversários e por companheiros. Esperava-se com expectativa a sua gerência numa pasta especialmente difícil. Porque havia que pôr ordem numa situação muito complicada. Tudo (ou quase tudo) no sistema educativo se encontrava desorganizado: desde os aspectos curriculares dos vários graus de ensino às formas de administração das escolas e muito em especial das Universidades. Não se exagera ao dizer que a situação raiava o caos. Isto não obstante as tentativas reformadoras dos ministros anteriores, com destaque para Vitorino Magalhães Godinho. Mas a realidade não se deixara dominar por essas boas e bem--intencionadas medidas, tão logo ultrapassadas ou até esquecidas por uma dinâmica bem mais desorganizadora que revolucionária.

Cardia (com os seus colaboradores e com muitas pessoas de confiança que consultou e a quem pediu ajuda) pôs mãos à obra. Não se esqueça de que beneficiava de toda a confiança do Primeiro-Ministro Mário Soares, que não interferia no seu trabalho e em tudo o apoiava. Tratava-se de conseguir um ordenamento jurídico que satisfizesse os vários intervenientes, sem se aproximar dos processos ditatoriais que bem conhecia: como estudante e activo militante anti-salazarista fora mesmo preso e expulso da Universidade de Lisboa. Por essa razão frequentara a Universidade de Coimbra, que lhe não deixou saudades. Havia que construir um modelo original de governo académico, capaz de pacificar, de reconhecer direitos a todos os participantes na vida escolar e de a todos responsabilizar. E foi isso o que foi feito. Jogando na conjugação de equilíbrios e de poderes. A todos dando uma posição no conjunto da vida colectiva que permitiria actuar sem levar à supremacia de alguém ou de algum grupo dentro dos estabelecimentos de ensino, então incompreensíveis, ainda hoje indesejáveis. Situações sempre perigosas que se sabe como começam mas se ignora como terminam.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Como amplificadores da barafunda tinham estado as muito concorridas reuniões gerais de escola ou reuniões gerais de alunos, em que professores foram simplesmente acusados e afastados, sem possibilidade de defesa. E por vezes sem motivo — bastava para alguns uma certa severidade nas classificações para serem mal vistos e arriscarem hostilidades. Espreitava o ignóbil saneamento. Cardia, mantendo embora a possibilidade de reunião dessas assembleias, retirou-lhes quaisquer poderes. Substituiu-as pelas assembleias de representantes, composta paritariamente por professores e estudantes eleitos pelos seus pares, junto com alguns funcionários (que nesta fase também tinham de ser responsabilizados pela muita confusão e desleixo que se tinham instalado). Daí sairia então por eleição o conselho directivo da faculdade, instituto ou escola. Mas ainda, e hoje isso parece de enorme relevância, a essas assembleias se poderia recorrer em caso de conflito interno ou confronto com alguma entidade externa. Politicamente era um achado, porque se bem que os poderes da assembleia de representantes fossem muito limitados, era claro que havia sempre a possibilidade de para ela se recorrer. E de aí se denunciarem e esclarecerem aspectos da vida escolar que a todos importava. Funcionava, e sabemos que funcionaram, como anteparos a situações de difícil resolução. Muitos serviços prestaram, muitas vezes pelo simples facto de puderem ser convocadas. Que a segurança impõe que haja sempre instâncias de recurso a que apelar aquando de eventuais confrontos, que sempre surgirão.

Nos conselhos directivos, que substituíam os directores e as posteriores comissões de gestão, também se respeitava a paridade entre docentes e estudantes, havendo igualmente representação dos funcionários não-docentes. O presidente tinha poderes mais extensos que os demais membros do conselho, decerto, mas não se configurava como um director: tinha de fundamentar as suas políticas e de dar os esclarecimentos que os demais entendessem pedir-lhe. As posições do presidente deviam ser tomadas em conselho e tinham de ser discutidas e decididas pelo colectivo dirigente. No conjunto, exigia-se um exercício de equilíbrio. Era o que Cardia propunha, para conseguir acalmar o ensino superior, e permitir o prosse-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

guimento regular dos estudos. Como seria de esperar, a nova legislação levantou contra o ministro as fúrias de quantos achavam que a situação anterior se devia prolongar. Os beneficiários das chamadas «passagens administrativas» não podiam naturalmente determinar-se por um regresso à rotina das aulas e dos exames. Organizaram-se manifestações e greves, incitaram-se estudantes a continuarem as suas lutas pela «democratização do ensino» (como se o novo regime não fosse absolutamente democrático!). Mas Cardia não cedeu. Bem sabia ele que tinha a seu favor muitos dos professores e mesmo muitos dos estudantes universitários. Além de que estava convictamente dentro da razão. E Cardia, para além de extraordinariamente inteligente, tinha duas características muito importantes, senão decisivas, para este tipo de luta. Era teimoso, era corajoso. A sua teimosia era desesperadoramente invencível, a sua coragem física absoluta. Avançar para um magote de estudantes aos gritos não era para ele um exercício em que hesitasse. Fazia-o com naturalidade. Sobretudo, tinha certezas. Aos estudantes de Coimbra em greve mandou cortar o acesso às cantinas... e a greve depressa acabou. Não fraquejou na substituição de responsáveis académicos. E, fugindo de qualquer autoritarismo que lhe pudesse ser assacado, entregou aos estabelecimentos de ensino superior o seu próprio destino. Que esse foi o resultado da nova lei de gestão.

Essa entrega de responsabilidades novas e acrescidas aos estabelecimentos do ensino superior exigia ainda outras participações de estudantes e de professores. E outras funções a serem desempenhadas. Talvez menos políticas na aparência, porém fazendo parte de um todo político como tal pensado e executado. Assim, foram pela mesma lei criados os conselhos pedagógicos, onde os estudantes puderam fazer ouvir as suas pretensões, as suas queixas, quantas vezes denunciar arbítrios e injustiças dos professores. Era um órgão paritário de docentes e discentes, onde os funcionários não estavam presentes — como não deviam estar. Não foi esta inovação contestada, e não tardou a ser aproveitada, embora contida pelas atribuições legais.

Mas se os engulhos causados pelos conselhos pedagógicos ainda estavam para se mostrar, desde logo Cardia avançou

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

também com um outro órgão novo, dotado de extensos poderes: o conselho científico. Aí tinham lugar todos os professores doutorados de cada estabelecimento de ensino. Acabava a limitação de pertença aos professores catedráticos, que compunham as antigas congregações. Entravam nele agora também professores associados e auxiliares — segundo as novas designações. E os conselhos científicos recebiam todo o poder académico em matéria científica. Essa era uma nova confiança que se dava aos estabelecimentos de ensino. Completamente nova, e que nem sempre foi bem aproveitada. Houve de início, e não poucas vezes, desconfiança ou mesmo hostilidade de docentes não-doutorados e de estudantes contra os novos conselhos científicos. Temiam as deliberações cuja discussão e aprovação lhes escapava. A que não podiam estar presentes. Depressa porém os novos órgãos começaram a funcionar e onde houve determinação por parte dos responsáveis iniciaram-se novos tempos nos trabalhos escolares.

Poderá ter havido algumas razões de queixa. Boas razões de queixa até, algumas vezes. Mas no conjunto, e ao longo de 30 anos de exercício, o ensino superior gozou de quase completa liberdade de decisão e de actuação. Os conselhos fizeram das competências que agora recebiam usos diferenciados, desde as muito sensatas e equilibradas decisões às vinganças e vinganzinhas que também não se fizeram esperar. Todavia, agora as actas e as razões das medidas tomadas tinham de ser públicas, e aos conselhos directivos cabia sempre uma palavra na execução do que era deliberado ou lhe era proposto — nunca podiam alhear-se do que era decidido pelos outros órgãos. Mais uma vez, era a busca dos equilíbrios que motivava Cardia. Logo se mostrou quanto esta inovação veio a permitir a montagem de uma disciplina interna de grande clareza, mas também de acrescida responsabilidade.

A Cardia e à legislação que concebeu e fez aprovar se deve a instalação da autonomia dos estabelecimentos de ensino superior por 30 anos. Na base da qual esteve a responsabilização de todos e uma entrega aos vários corpos académicos de parcelas da decisão na vida escolar. As comunidades académicas terão gozado dos 30 anos da mais ampla capacidade de decisão autónoma da história do ensino superior em

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Portugal. Porque a legislação que regulava o seu governo estava politicamente pensada e foi politicamente posta em vigor. Não se tratava de arranjar um qualquer responsável máximo nem qualquer modo de determinar lideranças ou fazer face a concorrências. Estava longe a preocupação por uma técnica gestionária e simplesmente pretender-se uma acrescida eficácia. Procurava-se muito simplesmente organizar uma comunidade e encontrar dentro dela os que pelo colectivo se deveriam publicamente responsabilizar. Tendo na base um raciocínio e um propósito político.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

OS MESTRES NA PROLIFERAÇÃO DOS SEUS NOMES: EDUARDO PRADO COELHO E A CRÍTICA LITERÁRIA

LUÍS MOURÃO

1. Tudo o que não foi preciso escrever

Creio que se poderá dizer da crítica literária em Portugal o mesmo que Boaventura Sousa Santos disse da alta frequência de visitas aos doentes hospitalizados: é um facto pré-moderno que pode ser reconvertido em cena pós-moderna. A analogia é vastamente irónica, porque se existe algum consenso acerca da crítica literária em Portugal é aquele que diz que ela praticamente não existe. Mas pretende ser ilustrativa para a pouca que apesar de tudo vai existindo: antes de ser pós-moderna por escolha, foi-o por insuficiência; e tendo sido a insuficiência assumida no tempo exacto em que ela constituía um facto pré-moderno, o lance que permite continuar a escrever parece-se muito com um pós-moderno *avant la lettre*. Penso que tudo isto está bem claro no prefácio de *A Letra Litoral* [LL], que reúne a produção de Eduardo Prado Coelho [EPC] entre 1972 e 1979, prefácio escrito imediatamente antes de o termo pós-moderno ter começado a circular entre nós [1] e que não dá dele nenhuma notícia:

> Não pretendo reivindicar qualidades que me são estranhas. Não creio que o espaço cultural por-

[1] Em português, o termo comparece primeiro num artigo de José Guilherme Merquior, «O significado do pós-modernismo», *Colóquio Letras*,

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

> tuguês seja propício a teorizações de grande fôlego ou originalidade — que, aliás, entre nós desconheço. Nem o ambiente universitário nos fornece condições de interdisciplinaridade ou de trabalho colectivo que autorizem uma produção teórica minimamente ordenada e consistente — que quase não existe. Resta-nos, pois, a tentativa de encontrarmos, no burburinho considerável das doutrinas e metodologias contemporâneas, uma linguagem suficientemente autónoma para que dela possa emergir *uma escrita*, isto é, um percurso teórico-prático razoavelmente estabilizado e coerente para que nele se dê conta de *que há um corpo de linguagem que vai ao encontro da linguagem de outros corpos* — num movimento de aplicação que nos implica até ao mais profundo do nosso ser e da razão das coisas. [LL: 14-5; sublinhados do autor.]

Parece-me que o diagnóstico acerca do espaço cultural português e do ambiente universitário, pelo menos no que às humanidades diz respeito, mantém toda a sua actualidade e é reforçado por essa mesma actualidade [2]. Dito de outra manei-

---

n.º 52, Novembro de 1979, e de seguida num artigo do próprio Eduardo Prado Coelho, «*Signo Sinal* ou a resistência do invisível», de finais de 1979 [recolhido em *A Mecânica dos Fluidos. Literatura, cinema, teoria*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, pp. 57-64]. No seu artigo, EPC não só evoca o «recente» artigo de Merquior, demarcando-se dele, como lê o romance de Vergílio Ferreira à luz da problemática lyotardiana da condição pós-moderna, referindo-se ao recém-publicado *La Condition Post-Moderne* (Paris, Minuit, 1979). Como se comprova pelas datas, EPC estava a realizar em pleno aquilo que foi uma das principais características do seu labor intelectual ao longo de décadas: estabelecer pontes imediatas entre as abordagens teóricas que iam surgindo no espaço francófono (e mais tarde também no espaço anglo-saxónico) e a produção cultural portuguesa, sobretudo na literatura, mas também no cinema e nas artes plásticas.

[2] Como é sabido, os chamados cursos de Letras vivem hoje, em Portugal, uma recessão sem precedentes. Há causas estruturais: queda

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

ra: se o espaço cultural português continua a não ser propício a teorizações de grande fôlego, a verdade é que a época também já as não consente — a palavra de ordem, num país central ou num país semi-periférico com práticas de conhecimento dos países centrais, é a especialização; e se o ambiente universitário continua a não nos fornecer condições de interdisciplinaridade ou de trabalho colectivo, a verdade é que a especialização as dispensa: o interdisciplinar foi disciplinado enquanto território de fronteira, e dividido com rigor em novas parcelas de especialização. O grande fôlego parece apenas subsistir nos intuitos de divulgação, seja para o grande público, seja para fins mais restritamente pedagógicos — só que em ambos os casos a teoria (sobretudo a teoria de grande fôlego) é obviamente mais um empecilho que uma vantagem.

Mas voltemos à crítica literária. À falta de uma teorização de grande fôlego, isto é, não podendo usar como palavra de passe o universal impessoal, o que o crítico pode oferecer que

---

da frequência de alunos no Ensino Superior, por razões de demografia; esgotamento do mercado de professores, principal saída profissional desses mesmos cursos; tentativa de recuperar o atraso tecnológico do país, que levou ao «aliciamento» dos melhores alunos para as áreas científicas. Mas há também causas imputáveis a uma enorme falta de visão estratégica daqueles que academicamente são responsáveis pelas áreas das Letras. Habituados a viverem nas suas redomas de especialidade, saudosos do estatuto simbólico ligado à prevalência da chamada cultura humanística, nunca o mundo académico das Letras sentiu necessidade de pensar a sua presença em outras áreas científicas, como a Medicina, as Ciências Físicas ou o Direito. Aquilo que nos Estados Unidos é prática corrente das Letras — proporem a outras licenciaturas uma disciplina que aborde obras literárias cuja temática lhes seja relacionada, permitindo um estudo não «especializado», mais problematizante e existencial — é visto entre nós como «crime» ou diminuição inaceitável do intrínseco valor estético da literatura. Daí, também, na luta das disciplinas «opcionais» dos chamados Cursos de Bolonha, as Letras perderem largamente no confronto com outras áreas das ciências sociais e humanas que souberam criar a tempo um espaço de não especialização ostensiva, sem abdicarem, como é óbvio, das exigências mínimas próprias do seu campo de saber.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

o legitime na sua prática é avançar em nome próprio, no desamparo de um corpo exposto enquanto escrita, enquanto corpo de linguagem. É certo que o indefeso deste corpo não só o torna presa fácil para o sacrifício (e bem sabemos como o campo literário, no seu funcionamento de guerras distintivas, usa várias vezes do mecanismo do bode expiatório), como revela sem subterfúgios a sua impureza constitutiva (e por isso mesmo sacrificável): se este corpo de linguagem se define por um percurso «razoavelmente estabilizado e coerente», estabilização e coerência estão aqui sempre em perda, atravessadas pelo «burburinho considerável das doutrinas e metodologias», obrigadas à contaminação como forma da sua existência mínima no plano teórico. Mas é precisamente esse indefeso que permite que a existência mínima no plano teórico seja, apesar de tudo, uma modalidade de existência verdadeira no plano teórico. Ora isto é fundamental para que EPC possa distinguir a sua prática crítica da prática crítica impressionista, também ela feita em nome do nome próprio de quem a faz. É que o nome próprio impressionista pretende-se situado num lugar incontaminado face à teoria, o que, obviamente, é apenas o lugar do infantilismo teórico. Mas é também mais fundo que isso: é o lugar em que o sujeito se crê mestre da sua própria leitura, indiviso em si mesmo precisamente porque capaz de dividir aquilo que lê, mesmo que o divida segundo as impressões que o afectam — a questão é que o *harmonium* e aquilo que o funda está sempre do lado do sujeito e não do lado do texto, sendo que o crítico impressionista desconhece por completo a hipótese de um terceiro lugar metatextual e metapsicológico. É para se demarcar radicalmente desta espécie de sujeito autista que EPC desdobra a impressão numa subjectividade exposta, atravessada pela crueldade teórica (aquela que traz os mestres do exterior, que opera cortes no seio do sujeito e do texto para constituir planos de conhecimento), movendo-se já não segundo a teleologia do *harmonium* (afinal frustrante, porque no fundo não pode senão continuamente falhar o encontro com o absoluto) mas segundo o risco nomádico do encontro do diverso.

O que é significativo nesta demarcação — iniciada aliás nos seus dois livros anteriores, *O Reino Flutuante* (1972) e

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

A Palavra sobre a Palavra (também de 1972), e de que este prefácio é o derradeiro lance — é que ela acompanha a querela da *Nouvelle Critique*, mas sabe da diferença do caso português. Cá como lá, trata-se de desalojar o sujeito romântico para dar espaço ao sujeito da modernidade. Mas o que falha cá são as condições para que o sujeito da modernidade se cumpra na sua dimensão de sujeito teórico. Se a demarcação é feita em nome de um corpo de linguagem e não de um *corpus* teórico, é porque este corpo de linguagem é aquilo que as condições portuguesas permitem apresentar de um *corpus* teórico. E tanto me parece assim que essa outra tentação de absoluto que mora no *corpus* teórico passa de algum modo para este corpo de linguagem no facto de ele se enunciar como apenas de linguagem. Mas passa com uma vantagem, involuntária, é certo, mas real: se qualquer teoria não pode senão reduzir para poder ver, reduzindo às vezes mais do que pensa que está a reduzir, um corpo de linguagem não pode senão falar, dizendo muitas vezes mais do que pensa que está a dizer. E se o disser segundo os rituais, que nem têm de ser muito conscientes, de uma forma, isto é, de um estilo, as probabilidades de um excesso de sentido aumentam imenso. É por isso que a fórmula retórica com que EPC pretende dizer a sua prática crítica — «um corpo de linguagem que vai ao encontro da linguagem de outros corpos» —, parecendo desenhar uma correspondência que se poderia resolver naquilo a que mais tarde chamará o paradigma comunicacional, diz de facto uma assimetria que desequilibra essa correspondência e faz do segundo, não outro um, mas uma pluralidade sem unificação possível, digamos que o três nomádico. De facto, entre «corpo de linguagem» e «linguagem de outros corpos» não há uma relação de corpo a corpo, especular, ou mesmo reversível, mas um movimento através do qual um corpo, que se define apenas pela linguagem, aprende que essa mesma linguagem é o meio de transporte que o leva à diferença que cinde cada corpo em corpos, ou que quebra a clausura de um corpo no conhecimento da irredutível pluralidade dos corpos. O que também se pode e deve ler como a irredutível pluralidade do *corpus*, *corpus* teórico, para o que agora nos interessa, e creio que também aqui com uma vantagem involuntária, já que deriva do defeito que é a ausência do tal grande

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

fôlego teórico: descobrir a irredutível pluralidade da teoria a partir do grande fôlego teórico, quer dizer, a partir da impossibilidade da criação da grande teoria unificadora, conduziu muitas vezes a esse ressentimento da recusa extrema da teoria que é, afinal, irmão gémeo do infantilismo teórico; pelo contrário, descobrir a irredutível pluralidade da teoria como consequência incontornável da irredutível pluralidade dos corpos, da forma como cada corpo, através da sua singularidade, convoca uma ciência que é apenas do individual, é descobrir simultaneamente o ilimitado que abre o um e a fronteira de infinito que não fecha os vários. Em resumo: uma gaia ciência, embora instruída acerca da sua face de sombra — porque como bem sabemos, tudo isto é passível de um olhar melancólico.

Mas raramente EPC se entrega à melancolia. No primeiro texto de *A Letra Litoral*, que recolhe uma entrevista que Nuno Júdice lhe fez para a *Vida Mundial* (Outubro de 1972), está bem expressa a ética e a libido que anima a sua prática crítica: «Escrevo com a seriedade com que brinca uma criança» (LL: 27). Talvez se pudesse dizer que nesta citação de Borges, tanto mais sintomática quanto lhe ocorreu em dois textos diferentes com alguns anos de diferença (cf. LL: 27), encontramos a formulação de um pós-modernismo de resistência *avant-la-lettre*. De uma forma rápida, gostaria de pensá-lo ainda em dois aspectos distintos, embora relacionados.

2. **Tudo o que já não é preciso escrever**

Primeiro aspecto: a distensão face à teoria, ou se se quiser, a distensão face ao Mestre. Não deixa de ser um pouco estranho que EPC, ao sublinhar a incapacidade do espaço cultural para produzir teorizações de grande fôlego, não acrescente de imediato uma palavra de suspeita para a miragem de totalidade que se abre nesse grande fôlego. É certo que não faltam noutros lugares da sua obra, e desde logo na entrevista já referida, uma clara distanciação do positivismo e do humanismo como faces diferentes de um mesmo projecto de predação e domínio. Parece-me, contudo, que EPC não enjeita a possibilidade da teoria de grande fôlego — e poder-se-ia até

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

acrescentar que, a seu modo, a virá a praticar, só que em regime de intermitência, ou como visitante que não esconde nunca que está claramente de passagem [3]. Mas não é essa história que me interessa agora contar, antes uma outra mais estritamente biográfica que argumente em favor desta ideia: o bom relacionamento com a possibilidade da teoria de grande fôlego decorre de um saber biográfico sobre o Mestre, muito diferente daquele outro saber sobre o Mestre que se adquire apenas através da teoria que o Mestre ensina. Sublinharia que não se trata de biografismo mas tão-só de continuar a ler, lendo agora aqueles textos em que a grafia se debruça explicitamente sobre a bio, como acontece nesse momento muito especial em que EPC fala encerrando o colóquio de homenagem ao seu pai: «Dedicatória: Tu» (*O Cálculo das Sombras* [CS]: 13-17). E sublinharia ainda que se para EPC todo o texto teórico é biográfico, ou mais exactamente: autobiográfico (*A Noite do Mundo*: 13), tal nos convida a ler também a reversibilidade disso: toda a biografia é teórica ou de consequências teóricas.

A história é simples. Primeiro, existe o Mestre na sua distância. «Na memória mais antiga, recordo o silêncio. 'Não se pode fazer barulho', diziam-me, 'o pai está a trabalhar'. 'Para a tese', acrescentavam. Devia ser ainda Camilo, devia ser já Pes-

---

[3] Desde o seu primeiro trabalho, a longa introdução a *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos* (1967), passando pela sua tese de doutoramento, sintomaticamente intitulada *Os Universos da Crítica* (1982), e por muitos dos seus artigos, EPC revelou sempre uma capacidade invulgar de apreender os mecanismos essenciais das várias teorias em confronto, sendo capaz de, num mesmo lance, conjugar a exposição pedagógica mais objectiva com as ligações inusitadas que levam cada teoria a desaguar no campo das teorias concorrentes. Mesmo quando «usava» um texto para sobre ele explanar ou exemplificar uma teoria — e os seus primeiros livros têm alguns desses lances, sobretudo ligados a certos aspectos da linguística —, o que mais lhe importava, por detrás do rigor e da arquitectura conceptual do edifício teórico, era o novo ângulo que isso permitia abrir para o entendimento do texto. Uma vez isso obtido, EPC partia para outras paragens, abandonando sem culpa e quase que sem herança toda a escada metodológica que subira — dir-se-ia, em boa verdade, um wittgensteiniano que se desconhecia como tal.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

soa, mas foi sempre assim, pela vida fora.» (CS: 14.) Mas esta distância, sendo real, oferece-se também como proximidade, e sobretudo apaga silenciosamente os obstáculos que a poderiam tornar distância propiciadora de rivalidade. O Mestre deixa os seus atributos e armas espalhados pelas cadeiras:

> os livros iam ficando em cima das cadeiras, disponíveis, e a minha mãe dizia — esta é talvez a segunda recordação —: «nesta casa ninguém se pode sentar». Todos os dias chegavam livros, a casa era invadida pelos livros, os livros devoravam os espaços, e eu começava a ler os livros que devoravam os espaços, e lia ao acaso das cadeiras. Posso ainda contar duas coisas mais: que o meu pai nunca impunha a leitura de um livro, lê este em vez daquele, e nunca desaconselhava a leitura de um livro. Deixava que as cadeiras decidissem — e eu lia. [CS: 14.]

Creio que o grande fôlego é este percorrer das cadeiras, um percorrer ao acaso, na proliferação dos nomes, no risco do seu próprio tempo, na alegria de sempre poder recomeçar. E também outra coisa: a seriedade da brincadeira. Por exemplo: jogar ao berlinde com o Mestre nos corredores da casa. Chegavam os alunos e os discípulos e diziam: «vou falar ao teu pai, estou cheia de medo» (CS: 16) — tudo porque não sabiam do jogo do berlinde.

Portanto, ler no acaso das cadeiras, na ironia de pequenos mestres espalhados pelos cantos da casa, e ler como quem joga ao berlinde. A teoria de grande fôlego seria então caminho de acaso e espaço de jogo, ou seja, não seria qualitativamente diferente do burburinho considerável das teorias que vão existindo e que constituem a paisagem nunca inteiramente conhecida em que se move uma prática crítica. Mas a possibilidade de existir esse lugar de rigor sem Mestre e de deriva com cálculo antecipa desde logo uma nota de resistência a algum pós-modernismo: aquele que tem o Global como mestre, não percebendo que o global só o é se for local em cada um dos seus pontos, e aquele que confunde o niilismo com o lúdico, não percebendo a seriedade gozosa do devir-criança.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

O segundo aspecto entronca aqui, e pode agora ser dito de uma forma extremamente breve. Esta resistência que deriva da possibilidade da teoria de grande fôlego não é afinal uma resistência teórica, porque a teoria de grande fôlego não está construída, é sim uma resistência que se inscreve na prática crítica, que se paga no corpo de linguagem, já que, na ausência da teoria de grande fôlego, o corpo de linguagem enquanto visibilidade do nome próprio é aquilo que o crítico tem de doável para aceder ao espaço crítico. De outra maneira: EPC não pode senão argumentar em nome próprio, numa soberania absolutamente desamparada, com explicitação obrigatória, e até ao limite daquilo que um sujeito pode saber de si mesmo, dos seus afectos éticos, sexuais e políticos. De outra maneira ainda: EPC não pode senão argumentar em nome da vida que é a sua e da vida que quer que seja a sua. Por isso se demarca daquilo que no pós-modernismo são as teorias descartáveis, a existência sem preço subjectivo, sem o risco de um plano de consistência. Mas é um demarcar-se que não se isenta de sedução e de escuta atenta: nunca se sabe donde pode emergir o imprevisível da vida. Digamos que é a isso que obriga o espírito ensaístico, como veremos e comprovaremos a finalizar.

3. **Tudo o que é urgente continuar a escrever**

O Cálculo das Sombras, que temos vindo a acompanhar no seu texto inicial — e não será demais acentuar o carácter excepcional desse texto, pela confluência rara do teórico, na sua pulsão mais nua, e do privado, na sua cena mais doméstica —, é o nono livro do autor e corresponde a uma época em que o lugar de EPC na crítica literária portuguesa, sendo um lugar cimeiro e influente, é também um lugar que acelera a precariedade pública que vai afectando o próprio lugar da crítica em geral. EPC mantém uma presença regular em congressos, com textos mais longos e densos, mas é sobretudo o crítico quase semanal com uma recensão de página inteira no suplemento «Leituras» do jornal *Público*. A questão é que a página inteira comporta muito menos caracteres do que a «não página inteira» de quando EPC começou a escrever para os

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

jornais, acompanhando a evacuação progressiva da crítica literária dos *media* e a lenta transformação da que sobrevive em mero registo de actualidades editoriais. A questão concomitante desta é que a deferência dessa página inteira como que cauciona duplamente a brutal redução de espaço para a crítica literária: ao dar tanto a um, por um lado torna menos visível o que se retira à crítica em geral, e por outro deixa subentender que o que se retira é por não merecimento da crítica em geral por comparação com EPC. Do seu lado, EPC sustentou tanto quanto pôde a ambiguidade da sua posição. A sua capacidade de encontrar, com geral acerto, os nós centrais de cada texto e de cerzir a sua leitura com fórmulas iluminantes, parecia adaptar-se bem à redução do espaço disponível. Mas era também notório que essa mesma redução incentivava uma certa abstracção que facilmente podia «pairar» sobre o texto analisado, ou «aplicar-se-lhe» um pouco indiscriminadamente, o que se veio sobretudo a verificar nos anos seguintes. No difícil equilíbrio deste trajecto, EPC não encontrou a forma radical de salvar a sua actividade como crítico literário, não porque não o pudesse ter feito, mas mais porque o quis fazer num espaço que já não a valorizava como dantes, num ritmo incomportável, e em paralelo com outras actividades.

Voltemos, porém, a *O Cálculo das Sombras*, porque há aí um legado quanto à crítica literária que nos propúnhamos rastrear. Reunindo textos maioritariamente produzidos como crónicas para o suplemento «Leituras» do jornal *Público*, que «dizem todas respeito a temas de cultura portuguesa, e em particular da literatura portuguesa contemporânea» (CS: 11), há também textos de maior fôlego, e entre eles um que nos interessa particularmente, porque permite unir dois pontos a uma distância de quase 20 anos: chama-se «O ensaio em geral», é o texto mais longo e enciclopédico deste livro, e nele EPC estabelece algumas das linhas mais visíveis dos seus procedimentos ensaísticos.

A linha mais genérica sublinha uma oscilação entre o *exame*: «a exigência, o gosto, a prova, o peso, a balança», e o *enxame*: «mancha indecisa de multiplicidades», «proliferação ilimitada», «jogo de espelhos» (CS: 20). É uma linha que facilmente reencontramos ao longo dos artigos e crónicas: uma

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

estruturação concisa, ideias que se encostam a pormenores que são desenvolvidos num breve e acutilante plano de profundidade, mas por sobre isso uma rede aérea e esparsa que deixa tudo mansamente desarrumado. O rigor e o gosto do conceito, mas sempre cercado e disseminado por uma admirável invenção verbal. Ou nos termos do título do livro: cálculo/sombras.

Uma segunda linha, mais da ordem do implícito mas de importância decisiva, deixa entender que na oscilação entre exame e enxame há que sublinhar a própria ideia de oscilação, e sublinhá-la no interior de cada termo: o rigor do exame convoca o rodopio conceptual, «cada coisa e o seu contrário», não tanto como luta mas como «um trabalho de mestiçagem» (CS: 85); e o enxame dos nomes, das referências afectivas, dos sentidos secretos e particulares de cada coisa, ao ter de se defender da «lei do individualismo de massas», em que «a multiplicação das diferenças é o esmagamento das diferenças que fazem diferença pelas diferenças que não fazem diferença» (CS: 181), convoca sempre o seu momento de rigor, aquele em que se pergunta «como nos será possível manter a responsabilidade ética e política da literatura, que é não apenas a responsabilidade de romances e livros de poesia, mas também a responsabilidade única de uma só palavra» (CS: 155).

Neste momento de rigor passam alguns dos fantasmas fundamentais de EPC (e fantasma fundamental, num ensaísta, significa modo de entender a cultura contemporânea): como configurar hoje uma prática de esquerda?, é possível falar e agir dentro de uma estrita imanência?, que mundo se pode fazer com palavras inactuais como «outro», «radical», «desejo», mas que mantêm para o autor «um peso específico, uma inclinação nocturna que impede a banalização — [...] palavras fosforescentes e cintilantes, que [o] acompanham como amigos secretos» (CS: 107-108)?

A necessidade de responder, que é também a necessidade de agir e a inevitabilidade de ter de se tomar partido, não apagam nunca a permanência de uma oscilação verificável em algumas torções da linguagem. As mais importantes organizam-se em torno da luz e da sombra, não segundo a modalidade do combate ou de uma tópica que distinga pólos inteiramente

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

positivos e negativos, mas como dobras que articulam silenciosamente todos os autores e textos convocados, articulando também o «enigma tão banal da própria banalidade de as coisas serem como são, e com elas se fazer essa experiência desesperada e aflita a que se chama habitualmente 'a vida'» (CS: 239). Temos assim, na contiguidade das «palavras fosforescentes e cintilantes» (CS: 108), a «matéria viva, e por vezes incandescente, destes textos» (CS: 126), «uma luminosa recordação de infância, bloco de memória incandescente» (CS: 129), «clareiras de invenção verbal absolutamente deslumbrantes» (CS: 170), um «fio dourado de luminosidade utópica» (CS: 216), um «lugar incandescente onde a literatura só é literária na medida em que transfigura a experiência da vida» (CS: 263), e o processo de tocar: «aproximação com reserva, retraimento, um medo ainda maior, mas também acesso ao limiar do acesso, ao mais aceso do absoluto» (CS: 335). Mas também «uma visão terrivelmente pessimista do mundo em que vivo» (CS: 112), visão de «um sol interior, negro e calcinado, colado ao coração ofegante» (CS: 167), saber que «tudo toca sempre num núcleo queimado de indizível» (CS: 283), aceitar pertencer «ao plano inclinado daquilo que morre» (CS: 248), «aprender a arte do desequilíbrio [...], de como fazer desse desequilíbrio uma forma de andar, um diálogo com o vento, uma prática do *surf* poético: aprendizagem do uso produtivo da vaga, ou da memória bíblica de caminhar sobre as águas. O desequilíbrio como 'miraculação do mundo'» (CS: 328). E na dobra mais visível e mais secreta, caminha «um saber que viaja na sua própria sombra, que a aceita, que a trata por tu, que se abriga nela, que se coloca à sombra da sua sombra. [...] Escrever não é mais do que este passar a insegurança de mão em mão.» (CS: 268.)

A pós-modernidade tem aqui a sua coreografia mais desamparada. O que passa não é o excedente que poderia causar a inveja e a rivalidade, mas uma espécie de teologia negativa que nos irmana ou nos torna contíguos numa fragilidade insanável. É certo que EPC não é muito dado a estes inefáveis vagamente religiosos, mas não há como um deslize insensível para esses lados para que as coisas se tornem extraordinariamente claras: «nenhuma ideia nos assegura a salvação, nenhuma ideia é portadora de uma verdade que salve, nenhuma

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

ideia nos dispensa de sermos nós próprios a criarmos o nosso modelo e itinerário de salvação» (CS: 51). E para além de claras, sintomáticas: que melhor exemplo dessa insegurança, desse saber da falha, do que esta fórmula de autonomia auto-instituinte abrigada na linguagem que ontologicamente a nega da forma mais radical?

Neste enredamento, se o exame das ideias ajuda, parecem ser sobretudo as histórias que confortam e ajudam a sobreviver. No seu radical mais frágil, que é o da invenção de um mundo que nos mereça na medida em que formos capazes de merecer a nossa própria humanidade, as histórias são a insegurança tornada kunderianamente sabedoria da incerteza. É por esse deambular ficcional ou quase ficcional que EPC se aproxima das ideias estéticas e das ideias sociológicas, o que torna mais flagrante que o que se procura, para além de um exame e de uma aproximação a objectos específicos, é sempre mais possibilidades de fazer mundo. Compreende-se assim que o autor recuse qualquer territorialização forte. Se as ideias estéticas e sociológicas lhe interessam sobretudo na sua articulação com a cultura portuguesa, o que nesta lhe importa não é o problema de uma identidade que afinal não há, mas o facto de ser feita aqui, neste espaço e nesta língua, abrindo o translocal de qualquer lugar: oscilação entre singularidade e deriva.

Mas é naturalmente à poesia e ao romance que EPC vai buscar a maior força ficcional, embora num processo que tem tudo de irónico, tendo também algo de perverso. EPC diz-nos várias vezes que «há uma história», mas diz-nos isso precisamente acerca daqueles autores onde o senso comum não vê histórias nenhumas, como por exemplo nos casos de Llansol ou de Rui Nunes. É visível o deleite irónico com que EPC põe a trabalhar este dispositivo detectivesco: rastrear na opacidade aparente de um bloco textual a evidência das histórias que lhe estão implícitas, sempre as mesmas desde o início dos tempos, «histórias para adormecer, histórias para comer a sopa toda até ao fim, histórias para seduzir» (CS: 65). É um jogo no qual o leitor cansado de modernidade ou o leve leitor de alguma pós-modernidade é irremediavelmente levado às cordas — só a preguiça ou a pouca inteligência não vêem, digamos assim, o

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO!

classicismo essencial de toda a literatura (a persistência do seu fantasma ou dos seus sintomas, se se quiser). Mas é também um jogo perverso, porque quando esse leitor finalmente percebe que tudo roda em torno do mesmo e se julga autorizado aos seus velhos hábitos de interpretação, EPC introduz o salto abrupto da diferença que corre no seio do mesmo. Descoberta a história, ela «está contada, assunto arrumado»; o que importa é o resto que resiste a esse contar, «e que nesse resistir se impõe como o horizonte último de todas as narrativas, a sua terra prometida, o seu corpo glorioso» (CS: 244) — e isto vale para *Cartas a Sandra*, de Vergílio Ferreira, acerca do qual é efectivamente dito, como vale para tudo o resto. Quer dizer, para tudo aquilo que para nós tem um nome próprio, porque esse resto «é sempre a paixão de um nome próprio» (CS: 244): o nome do pai que abre este livro, o nome da filha que o encerra, o nome de mulher a que se dedica, os nomes de autor que se acompanham. Com a atenção e o rigor particular que cada nome exige, com a dança ou o voo a que a multiplicação dos nomes obriga — é assim o mistério e o trabalho de ir em companhia. Ou se quisermos dizer de outra maneira, fazendo o arco entre a fórmula crítica e a prática de vida, digamos que tudo o que é urgente continuar a escrever é acrescentar mais vida a tudo o que ainda não vivemos.

REFERÊNCIAS

COELHO, Eduardo Prado, *A Letra Litoral*, Lisboa, Moraes, 1979.

——, *A Noite do Mundo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

——, *O Cálculo das Sombras*, Lisboa, Asa, 1997.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

A TEORIA DO MITO NO PENSAMENTO DE ANTÓNIO QUADROS

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

1. No pensamento português contemporâneo, a reflexão sobre o *mito*, compreensivelmente ausente durante o anterior ciclo iluminista e recusada ou desvalorizada no que dele persistiu, iniciou-se e desenvolveu-se em directa referência ou sob clara influência da filosofia de Vico, em autores tão diversamente representativos como Amorim Viana (1822-1901), Teófilo Braga (1843-1924) ou Almada Negreiros (1893-1970).

Se o autor da *Defesa do Racionalismo*, que mais de uma vez se deteve a considerar, reflectidamente, o pensamento do grande napolitano, lhe objectará que os mitos têm uma origem inconsciente, não resultando de uma invenção premeditada, nem dispondo os homens actuais de nenhuma faculdade análoga à que, nas épocas primitivas, os produziu, já o perscrutador das *Origens Poéticas do Cristianismo* fará do filósofo da *Scienza Nuova* a principal fonte da sua compreensão do mito como uma criação colectiva, uma concepção sintética, subjectiva e espontânea, que, sendo independente da linguagem, traduz sentimentos abstractos, compreensões totais, de que, posteriormente, as religiões se apropriaram, enquanto o pintor-poeta-pensador de *Ver* entenderá que o mito é um momento próprio das idades divinas e heróicas, cuja base é um facto ou acontecimento histórico que, por impressionar vivamente os que o presenciaram ou dele houveram directo conhecimento, é depois transmitido por tradição oral, assim vindo a ser conservada e actualizada, na memória colectiva, a narrativa desse facto ou acontecimento, visto ou entendido como modo de libertar a acção humana da cega necessidade e dos obstáculos que opõe

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

à vontade do homem, ali representados, antropomorficamente, como divindades [1].

Por seu turno, Oliveira Martins (1845-1894), numa perspectiva cultural limitada embora por uma compreensão entre histórico-sociológica e etnológica próxima da de Teófilo Braga, verá no mito uma forma de pensamento espontâneo, colectivo e primitivo, nascida da admiração e do medo, que seria a raiz de toda a religião [2], ao passo que Sampaio Bruno, de modo difusamente informulado, a propósito de *O Encoberto*, saberá vislumbrar a universalidade e o carácter originário do mito e o que o distingue doutras realidades próximas, como as lendas, e o seu discípulo Fernando Pessoa (1888-1935), através do seu heterónimo António Mora, ligará a teoria do mito ao anúncio de um regresso dos deuses e à apologia de um neo-paganismo.

Foi, contudo, a geração de 1930 que, na obra de José Marinho (1904-1975) e Eudoro de Sousa (1911-1987) mais fundo levou a reflexão filosófica sobre o mito no nosso pensamento contemporâneo. Enquanto o primeiro, na inacabada e longamente inédita *Nova Interpretação do Sebastianismo* e no prefácio à reedição do *Sistema dos Mitos Religiosos*, de Oliveira Martins, prolongou e aprofundou a visão brunina, o segundo, desde o início da sua actividade especulativa, em meados dos anos 40, fez da filosofia da mitologia o centro da sua reflexão filosófica, pensando que o mito «tem o seu lugar na profundidade que antevê, para além do limiar do pensa-

---

[1] V. A. Braz Teixeira, «Presença e ausência de Vico na filosofia luso-brasileira», na *Revista Brasileira de Filosofia*, n.º 206, São Paulo, 2002, «Sagrado, mito e símbolo no pensamento de Almada Negreiros», em *Almada. A Descoberta como Necessidade. Actas do Colóquio Internacional*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1998, e «Religião, símbolo e mito no pensamento de Teófilo Braga», em curso de publicação em *Arquipélago*, Universidade dos Açores.

[2] V. Manuel Gama, «O sistema dos mitos em Oliveira Martins», em *Mito e Cultura: Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa*, Actas do V Colóquio Tobias Barreto, Lisboa, 2001.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

mento» e constitui a narração do sacrifício divino que dá origem a um mundo [3].

A lição de ambos estes pensadores foi recolhida, na geração seguinte, por António Quadros (1923-1993) e Afonso Botelho (1919-1996), embora, diversamente do que aconteceu com o segundo, em cuja obra especulativa o mito só tardiamente veio a ser objecto de reflexão, no pensamento e na obra do primeiro, o conceito ou noção de mito haja constituído, desde cedo, uma presença e uma referência teórica, crítica e hermenêutica constante e decisiva.

Por outro lado, se as considerações do mito dos dois pensadores portugueses se aproximam ou convergem na funda e essencial relação que estabelecem entre a teoria do mito e a ontologia da saudade, na atenção conferida à reflexão do mestre comum José Marinho sobre este tema ou no relevo que um e outro dão à hermenêutica dos mitos portugueses, com especial destaque para o sebastianismo, não deixam, contudo, de divergir em alguns aspectos fundamentais, desde o próprio conceito de mito até à diferente posição que assumem relativamente à visão junguiana, que, sendo de primordial importância para António Quadros, é recusada por Afonso Botelho ou à diversa consideração que lhes mereceu a filosofia da mitologia de Eudoro de Sousa [4].

2. Na obra de António Quadros, o mito foi, pela primeira vez, objecto de tratamento reflexivo no livro *O Movimento do Homem* (1963), que marca o início da fase de maturidade espe-

---

[3] V., além do volume colectivo referido na nota anterior, Fernando Bastos, *Mito e Filosofia. Eudoro de Sousa e a Complementariedade do Horizonte*, Brasília, 1992; Constança Marcondes César, «O Conceito de Mito em Eudoro de Sousa», em *Reflexão*, n.º 27, Campinas, 1983; Paulo A. E. Borges, «O Sacrifício que torna o Mundo possível», na *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1992, e Eduardo Abranches de Soveral, «Reflexões sobre o mito. Comentários à mitologia de Eudoro de Sousa», *idem*, 1996.

[4] Cf. A. Braz Teixeira, «A teoria do mito na filosofia de Afonso Botelho», nos *Teoremas de Filosofia*, n.º 1, Porto, 2000.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

culativa do pensador, para, duas décadas depois, merecer nova e mais desenvolvida e sistemática consideração filosófica nos livros *Introdução à Filosofia da História* (1982) e *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista* (1982-1983), se bem que, entretanto e no essencial, a concepção do pensador português não haja sofrido qualquer alteração relevante, sendo ela que, desde sempre, inspirou ou esteve subjacente à sua fecunda hermenêutica da cultura portuguesa e da sua mais significativa e individualizada dimensão e expressão simbólicas, como inequivocamente o documentam ensaios como *Introdução a uma Estética Existencial* (1954), *O Espírito da Cultura Portuguesa* (1967), os dois volumes de *Portugal, Razão e Mistério* (1986 e 1987) ou *Memórias das Origens, Saudades do Futuro* (1992), assim como a sua muito importante actividade de crítico literário, um dos maiores da sua geração, parcialmente recolhida nos livros *A Existência Literária* (1959), *Crítica e Verdade* (1964) e *Ficção e Espírito* (1971), para não falar já nas sucessivas versões da sua obra profundamente inovadora sobre Fernando Pessoa (1960-1984).

Tomando como referência fundamental os trabalhos de Mircea Eliade, que deve ter conhecido pessoalmente durante o período em que o pensador romeno exerceu funções na Embaixada do seu país em Lisboa (1942-1944), e de Carl Gustav Jung, não deixando, igualmente, de ter em conta autores como Ernst Cassirer e Roger Caillois, a reflexão de António Quadros sobre o mito assenta em duas ideias básicas: a de que a noção de mito implica uma distinção entre o sagrado e o profano [5] e a de que aquele, sendo uma «realidade do inconsciente individual ou colectivo», é uma «apetência do inconsciente e da imaginação» [6].

Para o pensador que hoje aqui recordamos, o mito, na sua essência, deveria ser entendido ou interpretado como uma

---

[5] *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, Verbo, 1982, p. 212, e *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, Lisboa, Guimarães, p. 114.

[6] *O Movimento do Homem*, Lisboa, Sociedade de Expansão Cultural, 1963, pp. 46 e 49.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

história sobrenatural e maravilhosa, exemplar e simbólica, depositada na psique individual ou colectiva, que, tendo em conta a conduta ou os actos dos respectivos protagonistas e o sentido que assume o seu enredo, dá testemunho de uma antiquíssima experiência e sabedoria humanas, mais profundas do que a proporcionada pela imagem científica moderna.

O mito apresentar-se-nos-ia, então, como o arcano de uma indizível e longa revelação ôntica, que traz ao presente os segredos antigos de velhas civilizações e culturas e que se encontra antes e além do tempo ou marca, pelo menos, a relação àquilo que na natureza e na psique persiste além do tempo, pois vem da profundidade de uma e de outra e é o sinal do que estava implícito ao ser e ao saber, tais como outros homens os conceberam.

Assim, o mito, sendo matéria experiencial, é modo de revelação do ser do homem e expressão do enigma do ser e do existir que, porque se integra na esfera numinosa ou religiosa, se reporta sempre, de forma necessariamente fruste e imperfeita, à essencial, radical e originária relação do homem com Deus.

3. Cumpre notar aqui que, diversamente do que acontece no pensamento sobre o mito desenvolvido por José Marinho, de que, aliás, o nosso autor em não pequena medida se reclama, bem como no de Eudoro de Sousa, cujas obras fundamentais sobre esta matéria precedem de pouco tempo a mais acabada teorização do mito de António Quadros, e devido, decerto, ao relevo que, entre as fontes da sua reflexão, ocupa a obra de Jung, o filósofo parece aceitar um conceito de mito consideravelmente mais amplo do que o daqueles dois pensadores portugueses.

Com efeito, enquanto estes reconduzem o conceito de mito ao tempo primordial e ao conhecimento da origem, o autor de *O Movimento do Homem*, embora entenda que a história sobrenatural em que o mito vem a traduzir-se é sempre a narração de uma teogonia, de uma cosmogonia ou de uma antropogonia, contudo, parece esquecê-lo, tal como virá a fazer também Afonso Botelho, quando ambos atribuem ao sebastianismo a natureza de mito.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Na verdade, ambos estes pensadores parece não haverem tido na devida conta a clara advertência do autor da *Teoria do Ser e da Verdade* que, oportunamente, notou não poder o sebastianismo considerar-se um mito, porquanto este é originário, não se refere singularmente a um homem nem a um povo, pois nenhum povo, enquanto considerado nos seus limites históricos, tem poder ou universal vigência para criar mitos. Com efeito, como esclarecia o subtil, exigente e rigoroso filósofo que era José Marinho, o mito é «aquele alógico ou supra-lógico que corresponde não apenas à razão separada, analítica e judiciosa, mas à razão ampla, cósmica, laço entre o ser do homem e o ser divino e entre o pensamento do homem e a ampla, una e omnímoda verdade divina».

Deste modo, embora inspirado, como toda a lenda, em mitos primordiais, o sebastianismo constituirá uma *lenda* ou uma *lenda mítica* e não um verdadeiro mito [7].

4. Afigura-se oportuno recordar aqui que, apesar de coincidentes no atribuírem carácter de mito ao que, segundo a lição de José Marinho, mais rigoroso será considerar apenas uma *lenda mítica*, as teorias do mito dos seus dois discípulos se apresentam claramente divergentes quanto à solução que propõem para o problema da eventual radicação do mito no inconsciente individual ou colectivo, pois se a origem ou a natureza inconsciente da realidade mítica era elemento essencial do modo de entendê-la proposto por António Quadros, já o autor da *Teoria do Amor e da Morte* não só considerava a revelação como condição essencial de tal realidade como recusava que o inconsciente pudesse ser a origem ou o receptáculo do mito.

Se reconhecia ou aceitava que a origem real dos mitos devesse ser penumbrosa, para proteger a presença divina por eles assinalada, no entanto, não admitia poder ela, de modo algum, procurar-se no vácuo caótico do inconsciente, que não

---

[7] José Marinho, *Nova Interpretação do Sebastianismo*, Lisboa, INCM, 2003, pp. 72, 192 e 202.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

tem a faculdade de proporcionar ao homem a unidade e a harmonia próprias do ser divino nem de religá-lo à humanidade. Assim, para Afonso Botelho, próximo aqui da visão de Dalila Pereira da Costa, era no sonho que se encontrava a origem do mito, solução que, diversamente da proposta pelo seu companheiro e amigo fraterno, permitiria evitar que o mito se perdesse no caos do inconsciente, vindo a tornar-se alheio ou adverso à razão, quando, em seu entender, ele é dotado da sua própria razão, a *razão mítica*, que reconhece o implícito do mito, e de um adequado juízo, o *juízo tácito* teorizado por José Marinho.

5. Consistindo numa história sagrada, mas que não apresenta uma essência fixa e inalterável, já que se religa ao curso dos acontecimentos terrenos e carece de ser ciclicamente actualizado, através dos *ritos*, o mito, para António Quadros, tem uma estrutura dinâmica e teleonómica, pois o movimento que lhe é implícito implica um *telos* ou um fim pré-determinado.

Este carácter teleonómico do movimento próprio do mito poderia conduzir a um dinamismo mecanicista, por a sua teleologia ser previamente conhecida e ressurgir idêntica em cada ciclo temporal do mito, se não houvesse sempre nele uma margem ou uma parcela de enigma, que radica na imprevisibilidade do verdadeiro movimento e permite interpretações ou actualizações diversas dele, consoante as circunstâncias históricas de cada momento ou de cada ciclo.

Deste modo, o discurso temporal do mito é o de uma idealidade simbólica, ou cifrada, que conserva um clima de mistério, que lhe advém da circunstância de a profecia ligada ao tempo sagrado e mítico se apresentar sempre ambígua, sibilina ou pluri-significativa [8].

6. Porque, no pensamento filosófico de António Quadros, o mito é concebido ou entendido como uma «história sobrenatural, exemplar e simbólica», sendo, por isso, como acabamos

---

[8] *O Movimento do Homem*, pp. 49 e segs., e *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, pp. 113 e segs.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

de ver, o respectivo discurso temporal também o de uma «idealidade simbólica», importa esclarecer o sentido que, nesse mesmo pensamento, tem o conceito de *símbolo*.

Segundo o autor de *Portugal, Razão e Mistério*, os símbolos e o mundo simbólico constituem uma esfera cósmica heterogénea, diferenciada, qualificada e, de certo modo, sacramentada ou sacralizada, criada pelo homem através da alteração de elementos da natureza exterior que, até aí insignificantes, neutros e desprovidos de sentido humano, passam a exprimir o que o homem é, idealiza, pensa, intui, sonha, imita ou mitifica.

Deste modo, os símbolos ou os objectos simbólicos apresentam um carácter dúplice ou uma dupla natureza, pois, sem deixarem de ser em si o que eram, passam a ser portadores de um sentido humano, constituem criações ou recriações, representam uma demiurgia que reflecte, de modo imediato e para-especulativo, as modalidades genéricas de representação psíquica do trans-humano, cósmico, natural, material, racional ou espiritual.

Daí que o domínio especulativo e o domínio simbólico se apresentem como inter-comunicantes e inter-dependentes, já que não só o especulativo é também simbólico, pois não há pensamento sem palavra e esta é um símbolo, como todo o simbólico procede de um especulativo anterior ou coincidente [9].

7. Três outros aspectos fundamentais da teoria do mito de António Quadros importa ainda considerar, para adequada e integral compreensão do seu significado especulativo: a relação que nela se estabelece entre mito e história, o modo como considera o mito no ciclo pós-cristão e como concebe a relação entre o mito e o sentimento saudoso.

Quanto à primeira questão, deve esclarecer-se que, de acordo com a Filosofia da História exposta por António Quadros em *O Movimento do Homem*, aquela vem a consistir numa luta permanente entre a razão estática e a razão dinâmica, teleológica e escatológica, que se dirige para um fim, uma consu-

---

[9] *O Movimento do Homem*, p. 154.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

mação ou uma reintegração, luta cuja mais directa consequência é a queda ou a transferência do movimento humano do plano sagrado para o profano, a passagem do mito à utopia ou à ucronia. É, precisamente, aqui que se insere, com toda a sua decisiva importância, o *mito*, já que este, embora venha, no final, a ser sublimado e transcendido pela teleologia escatológica, tem um lugar dialéctico irrecusável e insubstituível no movimento ascensional do homem e em todo o processo histórico [10].

No que respeita à relação entre mito e cristianismo, António Quadros, tal como Afonso Botelho, reconhecia que aquele havia sido decisivamente posto em causa por este, pois, para a religião de Cristo, Deus se revela, directamente, através do mistério ou, indirectamente, pela sua presença espiritual, onde e como quer. Por outro lado, como notava o filósofo de *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, no ciclo posterior à revelação cristã, o mito, com a sua concepção circular do tempo, abre-se definitivamente à liberdade, escapando ao necessitarismo cego da fatalidade que, paradoxalmente, apenas subsiste nos seus desvios ou degradações utópicos ou ucrónicos [11].

8. Relativamente ao problema das relações entre o mito e a saudade, para António Quadros, como para Afonso Botelho, esta seria a expressão sentimental do mito, pois, sendo um sentimento numinoso e de feição religiosa, um afloramento de todo o ser do homem, *lembrança* do que foi e *desejo* do que virá a ser, a saudade, implicando embora a perda, a ausência, o desgarramento ou o desterro, não exclui o desejo, a expectativa, a esperança, sendo, nesta medida, uma superação da caducidade e da morte, pelo que é a mais pura e radical expressão ontológica, sentimental, volitiva e afectiva do essencial movimento do homem de que o discurso mítico é a narração simbólica.

---

[10] *Ob. cit.*, pp. 26 e 289 e segs., e *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, pp. 171-172.

[11] *O Movimento do Homem*, pp. 49 e segs., e *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, pp. 113 e segs.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

A funda relação assim estabelecida pelos dois pensadores entre o mito e a saudade, do mesmo passo que liga a lembrança ou a memória que é o primeiro elemento constitutivo da saudade à origem a que o mito se reporta ou de que fala, ou, em termos cristãos, ao Paraíso Perdido, por outro lado, atribui, necessariamente, ao mito uma dimensão religativa e a capacidade de anular ou transcender o tempo finito.

Dado que o mito envolve ou implica sempre algo de enigmático e de misterioso e é sujeito a actualizações cíclicas, possibilita que à acção do homem se abra, permanentemente, um amplo campo de iniciativa e de liberdade.

Pelo contrário, a utopia e a ucronia, meras construções mentais, substituindo o verdadeiro movimento por um movimento apenas exterior, expresso num ideal de progresso assente em bases exclusivamente materiais, sociais, económicas ou técnicas, anulam a liberdade humana, detêm o movimento criacionista e agente do homem, que se vê, assim, presa da angústia entre o nada e o não-ser [12].

Nesta contraposição entre o mito e a utopia e a ucronia, entre a saudade e a angústia, entre o movimento do homem que funda uma visão teleológica e escatológica da História em que a liberdade humana, sendo motor da evolução, colabora na criação divina, e o falso movimento coisificante que conduz ao estatismo e retira sentido ao ser e ao agir do homem apoiava o filósofo o seu optimismo transcendente, garantido numa teodiceia de clara e assumida matriz cristã.

Março de 2003.

---

[12] *O Movimento do Homem*, pp. 50 e seg. e 288.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

VISÕES DO BRASIL EM VITORINO NEMÉSIO

VAMIREH CHACON

Não se tenta aqui esgotar o impacto do Brasil em Vitorino Nemésio, muito menos o complexo conjunto da sua obra. Ela vai além dos seus diários brasileiros de viagem; ele atinge o nível do melhor entre os historiadores portugueses no Brasil, em *O Campo de São Paulo (A Companhia de Jesus e o Plano Português do Brasil. 1528-1631);* que se equipara ao Jaime Cortesão sobre o bandeirismo paulista em *Raposo Tavares e a Formação Territorial do Brasil* e a diplomacia luso-brasileira de *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. Condignos das realizações historiográficas brasileiras.

O que ora se pretende é sinalizar os principais impactos do Brasil no Vitorino Nemésio escritor pensador, mais por instinto que metodologia. Para isso temos os diários nemesianos n.º 2 *(O Segredo de Ouro Preto e Outros Caminhos)* culminando em Minas Gerais; *Caatinga e Terra Caída*, n.º 7, no Nordeste e Amazônia; e *Jornal do Observador* propriamente dito, n.º 8, correspondendo aos volumes XV, XX e XXI das suas Obras Completas publicadas em Lisboa pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Comecemos por *O Segredo de Ouro Preto e Outros Caminhos*.

Há vários Brasis. Vitorino Nemésio neles se iniciou pelo mais português deles, o do tradicional polígono diamantífero mineiro dos séculos XVII e XVIII. O XVI fora estudado em *O Campo de São Paulo* entrando no seguinte.

Ver e falar de Ouro Preto é ver e falar do Aleijadinho, antes de tudo e de todos. Mas para lá chegar, Vitorino Nemésio se preparou percorrendo o que chama de dodecápole, as doze cidades de Paris, Poitiers, Bordéus, Toulouse, Montpellier,

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Madrid, Toledo, Coimbra e Lisboa, na Europa, rumo às modernas Rio de Janeiro, São Paulo e Belo Horizonte, até chegar às Minas de Ouro Preto, Sabará e Mariana, sem esquecer a cidade-mãe do Brasil, Salvador da Bahia, com alumbramentos ao longo de caminho tão luso-brasileiro.

O Rio de Janeiro, por onde começa o itinerário quase peregrinação de *O Segredo de Ouro Preto e Outros Caminhos*, é o Rio de Janeiro de 1954, apenas seis anos antes da transferência da capital federal para Brasília. Vitorino Nemésio chega ao Rio de Janeiro há ainda menos tempo do suicídio do presidente Vargas, quando as favelas lhe pareciam «aldeias pacatas que quase sempre são» [1], mas como o tempo passa depressa...

No Rio, a comunidade portuguesa o cerca e festeja-o [2], ela era numerosa, depois viriam a ser brasileiros os imigrantes para Portugal, caminho de vinda e volta das caravelas...

Prosseguindo a São Paulo, já então óbvia metrópole do progresso, nela não se detém na sua busca de reencontro de Portugal no Brasil, ruma às Minas Gerais. O esplendor do barroco não obscurece a sensibilidade de Vitorino Nemésio para o pormenor humano do humanista mais que estético, o deslumbramento nunca lhe obscurece o criticismo agudo e percuciente. Nem a viva lembrança mineira dos coloniais castigos à Inconfidência lhe diminui a fraternidade transoceânica luso-brasileira [3].

Note-se a dupla face do prosador e do poeta em Vitorino Nemésio, logo lhe afloram os versos:

Em Belo Horizonte um dia
transtornei sangue e destino
.....
A Babel de lumes sobe
na rosa dos ventos leves.

---

[1] «Primeira visão do Rio», *O Segredo de Ouro Preto e Outros Caminhos (Jornal de Vitorino Nemésio 2). Obras completas*, vol. XV, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2.ª ed., 1988 (1.ª ed., 1954), p. 74.

[2] «A colónia portuguesa», *idem*, p. 43.

[3] «Montes e cifras de Minas», *ibidem*, p. 182.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

.....

Ó céu de Belo Horizonte,
que futuro me daria
teu movimento secreto?[4]

Em Vitorino Nemésio, diante do santuário de Congonhas do Campo, apresenta-se inevitável o entusiasmo diante das esculturas do Aleijadinho, a ponto de considerar que poderia ter escrito um livro sob o título *Aleijadinho ou o Segredo de Ouro Preto*, um tanto ao modo de (El) *Greco ou le secret de Tolède* de autoria de Maurice Barrès, antes e em lugar de *O Segredo de Ouro Preto e Outros Caminhos*[5]. Ainda nas Minas Gerais de Belo Horizonte, Vitorino Nemésio entrevê, com admiração, sem o saber, o futuro de Brasília na arquitetura de Niemeyer, painéis de Portinari e baixos-relevos de Ceschiatti à margem do lago também artificial da Pampulha.

Enfim, o Nordeste primevo desponta luso-afro-indo-brasileiro ao peregrino português moderno, Vitorino Nemésio, desde Salvador da Bahia, a mais mágica das cidades brasileiras, capital-mãe de todas as outras: «Estou triste, não sei que tenho... / Tenho a Bahia no sangue [...] / A noite cai no Recôncavo/ como faca na garganta. / Estou triste, não sei que tenho... / Estranhei, tudo me apouca: / tenho a Bahia no sangue, / sabe-me a torres a boca!»[6]

Da Bahia Vitorino Nemésio prossegue às visões de Igarassu e Olinda, berços do Pernambuco também seiscentista: Igarassu («Apesar de município, a cidade parece morta. Não a deixem despertar! A sua morte aparente é a vida real das sombras»)[7] e Olinda («não deixo Olinda sem lhe pedir mais passa-

---

[4] «No cemitério de Santa Efigénia de Ouro Preto», *ibidem*, pp. 153--155.

[5] «As ruas desertas», *ibidem*, p. 169.

[6] «Romance do mau-olhado», *ibidem*, pp. 130-132.

[7] «Visão de Igarassu», *Caatinga e Terra Caída (Jornal de Vitorino Nemésio 7). Obras completas*, vol. XX, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2.ª ed., 1998 (1.ª ed., 1968), p. 59.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

do»)[8]. Já no Recife Vitorino Nemésio vê mais futuro: as marcas holandesas em alguns rostos e inglesas na residual arquitetura de alguns bairros[9]: no «Recife bom» dos sobrados do poema de Manuel Bandeira, onde «a alma do Brasil velho pulsa nestes quarteirões urbanos com uma liberdade magnífica»[10], antes de também ali multiplicar-se a febre de construção dos arranha-céus, à noite «um lençol luminoso estirado no meio de lagunas»[11].

Vitorino Nemésio não se deixa, porém, prender pelo litoral oceânico, fluvial e barroco de Olinda e Recife; resolve enfrentar o agreste, áspera transição entre os canaviais da zona da mata e os sertões tão desafiadores no clima e na terra, com sua gente admirada desde o retrato dramático por Euclides da Cunha na sua clássica epopeia brasileira. Vitorino Nemésio logo entende ser o Nordeste o mesmo sertão do Guimarães Rosa mineiro[12].

Sertão vindo até ao mar é o Ceará, mais índio e português que holandês e africano nos paradoxos nordestinos, antes passa o erudito peregrino por Natal à sombra do mestre Luís da Câmara Cascudo, acostumado a desvendar segredos da formação social do Brasil, em especial os do Nordeste. Depois, em São Luís do Maranhão, o Portugal ainda mais reencontrado nos trópicos, também à espera do Encoberto a vir das praias para os sobradões, mais ali azulejados que em qualquer parte do Brasil, com seu «ardiloso mistério»[13].

Até aí vai «Às portas do sertão», primeira parte de *Caatinga e Terra Caída* sobre o Nordeste, seguida pela segunda e última parte, «Uma montaria ao Amazonas», na realidade dois livros num só. No primeiro, a cultura predomina sobre a paisagem nordestina; no segundo, o meio-ambiente amazónico tem tanta força que irrompe e avassala a narração. São páginas e páginas do viajante empolgado e seduzido.

---

[8] «Visão de Olinda», *idem*, p. 79.
[9] «Sobrados e mocambos», *ibidem*, p. 50.
[10] «Recife bom», *ibidem*, p. 166.
[11] «Ceará a vôo picado», *ibidem*, p. 81.
[12] «Feira de Caruaru», *ibidem*, p. 67.
[13] «Sobrados e azulejos», *ibidem*, p. 134.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Onde a cultura predomina reflexiva, sem restrições impressionistas, é no *Jornal do Observador*, embora o género do ensaio, até reportagem de andanças, nele se misture com o diário, «que o título de *Jornal* é de propósito ambíguo», ele próprio o confessa: recordações de viagens e também das permanências de magistério em Salvador da Bahia e no Recife, ao lado da crítica literária mais de estilo que de pensamento concentrada em Graciliano Ramos e principalmente José Lins do Rego, a ponto de ir aos interiores de Paraíba para ver de perto as realidades das paisagens e pessoas da sua ficção de fundo até histórico na contemporaneidade social.

Ao longo de seis ou sete viagens ao Brasil, Vitorino Nemésio pôde acompanhar muitas mudanças, o Rio de Janeiro de 1972 já não era mais o mesmo da primeira viagem em 1952 [14], portanto antes do relato de 1954. O peregrino do passado vai, enfim, a Brasília como viajante do futuro e escreve mais uma página antológica, digna de reprodução na íntegra do escritor de pleno direito:

> Venho de Brasília deslumbrado. Antes de o ser pela arquitetura — deslumbrado pela luz, como manda a palavra. Pela aurora de Goiás — a verdadeira, a do sol, hoje nome do Palácio — e sobretudo pelos poentes, as barras repentinas do Oeste, açafroadas ou sangrentas como as pedras de Cristalina, nuvens em que teimamos ver símbolos de fim de mundo ou angústia, mas que felizmente não passam de efeitos do espectro solar. Sinto demais para o dizer!
>
> [...]
>
> Brasília, pela noite, é um agulheiro de lumes esperando pacientemente as sombras do Brasil praieiro.
>
> [...]
>
> Adormeço velho em Brasília como se (Manuel) Bandeira ou Cecília (Meireles) me recitassem Camões

---

[14] «Janela do Rio», *Jornal do Observador (Jornal de Vitorino Nemésio 8). Obras completas*, vol. XXI, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2.ª ed., 1999 (1.ª ed., 1974), p. 259.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

em tom de canção de embalar: «Na quarta parte nova os campos ara / e, se mais mundo houvera, lá chegará.» [15]

As viagens serviram de revelações ao açoriano Vitorino Nemésio, vocacionado ao mar pela insularidade oceânica. Nele a reflexão se faz ao caminhar, pela transumância e não pela permanência, esta é interior, internalizada pela meditação das visões do trajecto e não da imobilidade contemplativa. Portugal acompanha por dentro Vitorino Nemésio. Interessante, até importante, observar que tanto o viajor açoriano Vitorino Nemésio, quanto o telúrico transmontano Miguel Torga, passaram temporadas no Brasil e a ele voltaram sem dele nunca terem de todo saído: outras provas da afinidade luso-brasileira de hereditária a afectiva, provas vivas de culturais sociais a psicológicas individuais, tão representativas.

Existe filosofia também na transumância, glória e consolação na marcha, muito além de *Notas de Andar e Ver* como Ortega y Gasset chamou à sua. Há os que viajam pela introversão — Rousseau em *Os Devaneios do Passeador Solitário* — ou pela extroversão, Goethe na sua *Viagem à Itália*, mais raramente pelos dois motivos simultâneos. São dois os tempos, o interior, psicológico, e o exterior, especial, descritivo. Difícil a síntese, com frequência o transeunte não querendo se dispersar ou preferindo concentrar-se. Vitorino Nemésio está entre os que buscaram a convergência, que, só podendo ser dinâmica, pendula entre os dois extremos, com a vitória da introspecção, ele próprio diz optar pela «liberdade interior da reflexão e da poesia», na sua carta-prefácio «O cavalo e a serra» a *Viagens ao Pé da Porta* de Nuno Simões.

Antes, Xavier de Maistre havia escrito *Viagens em Torno do Meu Quarto*, citado por Machado de Assis como uma das explicações para *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São casos extremos de viajantes que sequer precisaram sair de casa, para se descobrirem em itinerário que lhes bastava introspectivo.

---

[15] «Brasília-Cristalina», *idem*, pp. 261-263.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Gilberto Freyre mais uma vez levantou o véu da sua intimidade, ao tentar a síntese em *Aventura e Rotina*, confessando que amava tanto as asas quanto os chinelos, pois viajar é, enfim, procurar a si mesmo no que há pouco chamei de glória e consolação da marcha, buscando o interior no exterior. Nisto Vitorino Nemésio confessa, na carta-prefácio «O cavalo e a serra», suas afinidades com «as confissões do pequeno filósofo» Azorín, autor de *Andando e Pensando (Notas De Um Transeunte)*, até simplesmente *De Um Transeunte*, mesmo com os perigos de acabar não se detendo, portanto não aprofundando, tentado mais pelos temas que pelas teses, as paisagens servindo para evocações de personagens.

Foi Gilberto Freyre quem demonstrou a tendência introjectiva ibérica, até nas extroversões: o escritor ibérico costuma falar de si próprio, até ao tratar dos outros ou das coisas. Vitorino Nemésio confirma-o no seu prefácio a *A Mocidade de Herculano*: «O melhor da interpretação faz-se através do eu, ecoa pelo cendal íntimo.» No *Jornal do Observador* recorre à autognose de Wilhelm Dilthey, «o filósofo da teoria das visões-do-mundo», e busca unir o memorialismo ao ensaismo.

Maria Margarida Maia Gouveia faz diversas aproximações para situar *A Viagem em Vitorino Nemésio*, psicologicamente explicável, na mais íntima instância, pela sua açoriana insularidade; por Vitorino Nemésio denominada *Ilíada* a odisseia multi-oceânica deste novo Ulisses, «homem que transporta uma ilha» na definição que lhe deu Ortega y Gasset. Aí se explica a viagem, enquanto descoberta-reafirmação, como Vitorino Nemésio mesmo poetou: «Sou isso só, isso deveras. / Como as aves, que têm no vôo a própria lei.» «Não sou facheiro nem facho. / Tenho o navio no peito, / quando o quero o acho.»

A excelência reveladora da marcha é por Vitorino Nemésio até enfatizada, ao recorrer a Sampaio Bruno: «Se o movimento é vida, em viagem o que é bom é [...] não chegar. Chegando e parando, recomeça o tédio.» [16]

---

[16] *A Viagem em Vitorino Nemésio*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1986, pp. 13, 91, 143, 147 e 81.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Já Guimarães Rosa ecoara-os e transcendera: «O real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe é no meio da travessia, [...] na terceira margem do rio.»

Mesmo descontando «o alcance da nossa literatura (portuguesa) de memórias», no *Jornal do Observador* Vitorino Nemésio conecta-se aos memorialistas desde Santo Agostinho e Rousseau, a Amiel e Anaïs Nin [17]; em Portugal, desde o século XVIII ao século XIX do Conde de Lavradio aos republicanos do século XX, João Chagas, Raul Brandão e outros, políticos ou intelectuais, ou ambos; a lista é grande, qualitativa e quantitativa [18].

Quem confessa genealogia, confessa identidade. Literatura pode comportar filosofia, esse também o caso de Vitorino Nemésio.

---

[17] «Memórias íntimas», *Jornal do Observador*, *op. cit.*, p. 37.

[18] «Memórias alheias», *idem*, pp. 34-36.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

ESTAÇÃO ARDENTE, OU LÍQUIDO DIVERTIMENTO...

ANNABELA RITA

Com quase meio século de escrita (perfaz 45 anos em 2008), Júlio Conrado habituou-nos a uma escrita informada de convivialidade e ludismo, de ironia nos seus mais diversos registos, às vezes, beirando a desconstrução pós-moderna no modo como joga com os nexos entre real e ficção e subverte, com irreverência, as categorias da retórica da ficção. Alternando, com notável à-vontade, entre os dois lugares do velho tabuleiro de xadrez da Literatura: o do escritor e o do ensaísta...

A sua *Estação Ardente* (2007) [1], justamente distinguida com o Prémio Vergílio Ferreira da Câmara Municipal de Gouveia em 2006, constitui mais uma demonstração dessa atitude de escrita, assente numa intertextualidade que vai da declarada citação à subtil insinuação, estimulando uma vasta e diversificada memória de leitura, desafiando a doxa dos cânones que a habitam, subvertendo as categorias que a estruturam e desafiando-nos com o modo como nos faz hesitar entre reconhecimento e irreconhecimento, quer do real, quer do discursivo, seus e de outros. E a peça *O Corno de Oiro* (inédita na data da escrita deste ensaio), consagrará a sua escrita paródica pondo em cena personagens incontornáveis da Literatura Ocidental: famosos «cornudos» em inultrapassável convívio...

Estação Ardente organiza-se em tríptico genologicamente diverso: «Novas Cartas a Sandra», uma novela epistolar, «Posfácio», um ensaio, e «Atribulações de um narrador intrometido», uma narrativa. Três painéis que *se contaminam* genologi-

---

[1] *Estação Ardente*, Lisboa, Campo da Comunicação, 2007. A localização das citações será feita no corpo do texto, após as mesmas.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

camente pelo facto de se *continuarem* lógica e cronologicamente, relacionando-se por uma *linearidade discursiva* interna, estrutural, que excede a contiguidade material e o facto de uns se referirem aos outros. Três painéis em torno de um centro duplamente vazio, dominado pela referencialidade *ao que lá não está*, afinal: uma figura feminina cuja *voz* só nos chega filtrada por instâncias textuais (qual «José Matias» queirosiano) e o texto de Vergílio Ferreira (*Cartas a Sandra*, 1996). Hipotético real e genuíno textual *sobreimprimem-se* nesse vazio, adensando-o de matéria explorada pelo epistolar, pelo ensaístico e pelo narrativo, também eles em diálogo. Mas essa opacidade do mais óbvio revela-se dotada de transparência, deixando ver *para além* de si própria, no real, como na arte.

Talvez este tríptico pudesse resumir-se em cinco momentos seguindo e adaptando o modelo da criação:

1) Antes de tudo, o final: o Narrador «profissional», que só *depois* entra em cena, mas responsável desde logo pelo título interior («Novas Cartas a Sandra») e pela epígrafe (citação da «31.ª Carta»), fazendo coincidir o tempo de abertura com o da conclusão;
2) No início, era um (Alcino Fortes), que leu e que criou outros dois para o ajudarem (Leonel Canaverde e Ulisses Montoya);
3) Em seguida, criaram um mundo, escrevendo;
4) Descansaram no 31.º «dia»;
5) Por fim, veio o dilúvio (no caso, a desconstrução e o *capriccio* final).

São, porém, «Idades do Homem» submersas pelo líquido da tinta, não pela chuva de bíblica memória (obsessiva nas suas múltiplas versões do imaginário e tradições colectivas). E essa tinta embebe com a sua estranheza a epiderme do papel, esboçando um retrato ficcional de tantas ficções que a realidade oferece, espelho no fundo de outros atraindo-nos em vertigem. Tinta com diferentes ondulações, correntes, momentos, aspectos, cada um motivado por um signo diverso formando-lhe compósita genealogia.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Tríptico marcado pelo *divertissement*. Cada painel, constituindo uma breve *performance*, um *interlúdio* da obra, pondo em causa o estatuto de cada uma (se o *ballet* constitui, habitualmente, esse interlúdio numa ópera ou peça de teatro, e cada painel se constitui aqui com esse estatuto, então, qual deles subordina os outros, qual deles decorre dos outros, se anicha neles?). Ou, tomando o conceito à música de câmara instrumental do século XVIII, tratar-se-á de uma obra construída por diferentes e sucessivos movimentos breves.

Ou *capriccio*, rápido, acelerado e de reconhecido virtuosismo.

Essa figura «original» (em rigor, criatura de outra que a escrita conforma), Alcino Fortes de seu nome, cria uma *entourage* de «heterónimos», qual Pessoa, com os quais se propõe desenvolver a reconquista dessa Sandra de vergiliana memória. Sandra tecida também de uma memória autoral, atravessando-lhe a obra em metamórfico trânsito e insinuando a vida em que ela supostamente radica:

> Isto dito: só o meu primeiro livro de versos e agora estas cartas são inteira «pertença» tua. Em todos os outros casos — e também no próximo romance — a musa inspiradora não é realmente a personagem consumada no texto. Ainda que existam vários pontos de similitude com a figura real as soluções ficcionais encontradas apontam para outras realidades — as realidades da própria trama romanesca. [...] Quer isto dizer que todos aqueles casos amorosos do livro obedecem a essa matriz, digamos, maliciosa, o que faz com que a «autobiografia» que muitos julgaram descortinar no que leram esteja inquinada pelo pressuposto técnico em que assentou. [Pp. 12-13.]

E concebe toda uma estratégia de divisão de papéis e de actuações visando que uns a cansem e que um (ele próprio, «ortónimo») capitalize os efeitos disso, beneficiando com eles.

> Outras [cartas] se seguirão, assinadas então por uma destas três criaturas: eu próprio, Alcino

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Fortes, Leonel Canaverde e Ulisses Montoya. Três personagens indispensáveis na execução da primeira parte do Plano que concebi para voltares para mim. [...] Serão meus sapadores, neste exaustivo e delicado exercício de desminagem epistolar com vista a desimpedir o acesso ao teu coração. E aqui estou eu lançado a escrever-te cartas de amor, coisa singular na minha vida.

Outro beijo
1 de Agosto de 2005
Alcino Fortes

[Pp. 8-9.]

Na guerra e no amor, tudo vale, como sabemos. E, neste caso, as *liaisons dangereuses* perdem tónus filosófico-existencial, deslizando pelo da *campanha alegre* de uma improvisada heteronimia para a desencantada vivência afectiva da contemporaneidade. Tornando «divertidos os amores difíceis» (p. 13), evocando os de Italo Calvino (*Amores Difíceis*, 1970)...

O tempo desse ciclo de «reconquista» é o mês de Agosto, com início no dia 1 e «encerramento» em dia denunciado pelo número da última carta («Carta n.º 31»). Mês de verão, férias, *divertissement*. Mas também, consabidamente, de paixões fulgurantes e breves. *Estação Ardente*, como reza o título definitivamente aposto à obra.

E o título, semanticamente reforçado pelas referências temporais (Agosto, em especial), evoca, irresistivelmente, o velho tema das *Quatro Estações*, que representam o ciclo da vida [2],

[2] Só por si, a representação do ciclo da vida evoca a longa tradição de *Idades do Homem*, quer a nível individual (do nascimento à morte), quer a nível colectivo (as Idades do Mundo, um tema das *Metamorfoses* de Ovídio), tradição que procura figurar o destino do Homem após a *queda* mítica de bíblica referência, numa *viagem* da humanidade embarcada, a partir de então, na sua *nave dos loucos* (título de uma obra de Bosch de c. 1500, inspirada no poema do mesmo título de Sebastian Brant). Algumas composições integram os diferentes episódios dessa trajectória da Humanidade, desde a Criação, passando pela Tentação e Queda, pela

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

destacando a do Verão, da plenitude existencial, cujas potencialidades a Arte tem explorado ao infinito. Daí *Estação Ardente* poder surgir como um painel de um políptico incompleto, de Agosto de 2005 a Março de 2006: falta esse passado (do suposto real e do assumido literário) que a memória evoca, para já não dizer que se sinaliza um futuro hipotético na inconclusividade da história e no desejo de protagonismo do «Narrador», ou seja, a composição surge-nos emoldurada por duas «asas» fantasmáticas, uma delas, dúplice. E, com essa arquitectura, *Estação Ardente* insinua-se, ainda que algo heterodoxamente, na velha tradição dos polípticos celebratórios, históricos ou religiosos, de consagração e de homenagem, intensificando a intenção assumida pelo sujeito de escrita.

Quase tudo isto é declarado num acto de confissão («Eu, narrador, me confesso...») sem contrição num «Posfácio» desconstrutor. E, mais grave ainda, acto que a si próprio se desconstrói no processo e depois dele:

> O teor da carta n.º 12 é rematada ficção. A memória não me atraiçoou completamente enquanto a escrevia, acredita. A meio da redacção, já ela, memória, tinha identificado o momento, recti-

---

Expulsão do Paraíso, concluindo com o par adâmico entregue à rotina laboral (um exemplo é a miniatura de uma tradução francesa de 1465 das obras de Boccaccio, *Sobre o Destino de Homens Famosos*, de 1355--1374, e *Acerca de Mulheres Famosas*, de 1360-74). David Teniers comparou as Estações às Idades do Homem (*Primavera, Verão, Outono, Inverno*, c. 1640) e Poussin incluiu cenas do *Antigo Testamento* na sua série das Quatro Estações. E as séries dedicadas ao tema multiplicam-se através da História da Pintura (Millet, 1873-74, etc.). Na literatura, por vezes, somos surpreendidos por essa ideia até em obras como *El Criticón. Primera parte en la primavera de la niñez y en el estío de la juventud* (1651), por Baltasar Garcían (1601-1658). Cesário é um dos autores em que este tema se revela importante e pregnante, pelo que remeto para o ensaio que lhe dedico: Annabela Rita. *Emergências Estéticas*, Lisboa, Roma Editora, 2006; «*O Livro de Cesário Verde*: Quatro Estações em Câmara de Arte e Prodígios», pp. 29-105.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

> ficado as personagens, reagrupado os factos. Mas a escrita continuou, imparável, o seu trajecto mentiroso, impulsionada por forças indomáveis. [P. 51.]
>
> Laboro no puro domínio das hipóteses. [P. 170.]
>
> Guardei-lhe a retaguarda, servindo-lhe de bandeja este *posfácio*. Disse-lhe do magnífico que era poder divulgar as cartas resguardado por um texto ensaístico que as protegeria da chacota da crítica se viesse a acontecer a publicação em livro. Dei-lhe a entender que, para um *posfácio*, até já me excedera no apuro da escrita e que, com imensa pena por não me ter sido possível assistir ao final feliz, a minha contribuição chegava ao fim. [P. 173.]

Ficcionando a ficção da ficção nas «Atribulações de um narrador intrometido» cuja escrita radica na atopia de um «Algures em Portugal», quiçá, se acreditarmos ainda em alguma coisa, em «27 de Março de 2006», uma «[f]alsa partida» («Ainda não foi desta que chegou o Narrador-Protagonista [...]», p. 196) que anuncia outros desenvolvimentos...

No discurso dirigido a um feminino ausente e na ardência e fugacidade da *estação* anterior à escrita e da própria escrita, outros discursos se refractam, evocados por disseminadas e disfarçadas *madeleines* de não proustiana memória, ou subtilmente insinuadas, cada uma constituindo um *punctum* pregnante a atrair a nossa atenção.

As mais óbvias antecessoras desta obra são as da tradição epistolar. As «cartas de amor» que Pessoa disse serem «ridículas» e de que nos deixou alguns exemplares, convocados pelo famoso adjectivo na contracapa da obra. Cartas que a Arte consagrou e cultivou e que a realidade multiplicou.

Cartas a Sandra (1996), de Vergílio Ferreira (pp. 5-7), prolongando um *Para Sempre* numa despedida da escrita e dos afectos, numa encenação de diálogo que se abre ao lirismo monologal. Cartas a que estas prestam *ardente* homenagem, até em ritualísticas epígrafes em *incipit* a cada uma das cartas.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

As Ligações Perigosas (1782), de Pierre Choderlos de Laclos, desenvolvendo, a partir de outra pouco «santa aliança» (contracapa), uma linha de acção e de observação epistemológica letal para o amor.

As cartas que a vida oferece entre a genuinidade dos sentimentos e o cálculo das situações, como Camilo caricatura em *Cenas da Foz* (1857), no inexcedível diálogo entre um pretendente e o poeta que cinicamente o aconselha, ditando-lhe uma carta onde caricatura até ao absurdo os códigos das missivas de amor, provocando os seguintes comentários:

> — Ela não entende isto! — exclamou o meu amigo!
>
> — É justamente o que nos convém. Se ela entendesse isto, faria da carta dois papelotes, e mandava-te à fava. [...]
>
> — Acaba depressa com isto! — interrompeu o meu amigo. — [...] [Q]eu diabo de embrulhada é esta?
>
> — Tu és tolo! [...] Está explicado o segredo da tua nulidade perante as mulheres. Tens trinta anos, e todas as tuas conquistas reduzem-se à filha do chapeleiro de Braga. Podias ter um nome em Portugal, se ao teu património, quase dissipado, e à tua excelente figura, quase em decadência, juntasses um pouco de estilo. Todo o conquistador deve ter um arsenal bem fornecido de bombas fraseológicas. A ideia não é que persuade uma mulher, é a palavra. O que tu chamas embrulhada, meu patavina, é o melhor que se pode dizer, quando não há nada que se diga.
>
> — Suponhamos — replicou ele — que esta mulher não me entende?
>
> — Certo disso estou eu.
>
> — O que se segue é não me responder, porque receia que eu me ria da sua ignorância.
>
> — É justamente o que te convém, tolo.
>
> — Que me convém!

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

— Sim! Convém-te que não responda, porque, não respondendo, fala-te. Que lucras tu com a correspondência epistolar desta mulher?

— Parece-me que pensas bem!... Tu és um grande homem! Ora anda lá, diz mais alguma asneira. [3]

Cartas de amor, inflamadas e célebres, como as dos apaixonados Alfred de Musset e George Sand, Henrique IV e Gabrielle D'Estrées ou Juliette Drouet e Victor Hugo, que mereceram uma edição especial com fac-símile da Biblioteca Nacional de França em que cada carta surge numa capa de papel Kraft [4]. Ou a do trágico par Abelardo e Heloísa (século XII). As de Napoleão a Maria Luísa e a Josefina. As atribuídas a Mariana Alcoforado (século XVII), referência das *Novas Cartas Portuguesas* (1972), de Maria Velho, M.ª Teresa Horta e Isabel Barreno, que desafiaram a censura em tempo de ditadura, pondo em questão o papel da mulher na sociedade da época. Ou as também contemporâneas de Edith Piaf e Marcel Cerdan *(Moi pour toi: Lettres d'amour)*, e as de tantos, tantos, que as escreveram e as celebrizaram pela sua assinatura. Enfim, tantas que lhe vão conformando e reconformando o cânone, reflectindo as transformações que as relações amorosas vivem no tempo, chegando a fixar-se em modelos para todas as situações (aos velhos manuais sobre *como escrever cartas de amor*, sucederam-se os actuais *sites* que, na *net*, nos sugerem *1001 cartas de amor, cada uma para a sua situação*).

Cartas que lembram a mais célebre cartografia da relação amorosa: a «Carte du Tendre» de *Clélie* (1654 et 1660), de Madeleine de Scudéry.

Cartas que decidem o rumo dos acontecimentos, como a «carta roubada» que encontramos no fantástico (*Contos Fantás-*

---

[3] Cit. do vol. II da edição «Obras Completas de Camilo Castelo Branco», publicado no Porto, na Lello & Irmão, 1983, pp. 775-776, sob a direcção de Justino Mendes de Almeida.

[4] Cf. http://www.evene.fr/boutique/?idp=690.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

ticos, 1856, de Edgar Allan Poe), na opereta (*La grande duchesse de Gérolstein*, 1867, de Offenbach) ou no romance de costumes (*O Primo Basílio*, 1878, de Eça de Queirós), etc.

Aquelas a que a pintura, p. ex., também confere protagonismo, como o fazem Gerard Terborch (c. 1662), Vermeer (1667, 1667-68 e c. 1670), Joseph Wright of Derby (1760-62, 1767--70), Fragonard (c. 1776), Boldoni (1873), Mary Cassatt (1890--91), Pierre Bonnard (1906), etc. Ou as que a música consagra, ritmando a vida: as «Cartas de Amor», de Tony de Matos e de Francisco José, etc.

Óbvias antecessoras desta escrita também são as encenações das «cenas galantes».

Na tradição pictórica europeia, as «festas» ou «cenas galantes» derivam dos «festins dos deuses», deslizando, depois, para o quadro profano e burguês, e foram particularmente consagradas por Jean-Antoine Watteau (1684-1721), Nicolas Lancret (1690-1743) e outros [5]. Essas cenas tendem a enquadrar-se no cenário exterior, dando origem, por fim, à tradição dos *picnics* [6], de que encontramos um inesquecível exemplo em

---

[5] Quando Verlaine publicou *Les Fêtes Galantes* (1869), já muitos pintores eram famosos por elas e, alguns, até, com vasta colaboração nos periódicos *L'Artiste* e *Gazette rimée*, onde o tema foi moda. Apenas para referir alguns, lembro Pater, Debar, Barthélemy, Fragonard, Suvée, Zarraga.

[6] Recordo, além de Lancret (*O Pequeno-Almoço de Presunto*, 1735, *O Picnic depois da Caçada*, c. 1740), Goya (*Picnic nas Margens de Manzanares*, 1776), Frederic Rondel (*O Picnic*, c. 1864-66), James Tissot (*O Picnic / Feriado*, 1876), Thomas Rossiter (*Picnic junto ao Lago*, s. d., *Picnic no Hudson*, s. d.), Arthur Hugues (*Um Picnic de Aniversário*, c. 1867), Fernand Toussaint (*Picnic nas Margens do Rio*, s. d.), Giuseppe De Nittis (*Pequeno-Almoço no Jardim*, c. 1884), William Merrit Chase (*Pequeno-Almoço ao Ar Livre*, c. 1888), James Charles (*O Piquenique*, 1904), Henri Beau (*Piquenique na Relva*, 1905), Wynford Dewhurst [*Almoço na Relva (O Piquenique)*, 1908] Maurice Prendergast (*O Picnic*, c. 1912-15), Henri Lebasque (*Picnic na Relva*, s. d.), etc. Antes deles, também encontro alguns *picnics* evocados sob certas representações de estações do ano, como as de Lucas van Valckerborch [*Outono (Outubro)* e *Primavera (O picnic)*, de 1587] ou de Gaspare Diziani (*A Primavera*, s. d.), conjugando as tradições das *estações* com a dos *picnics*.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Cesário («De Tarde», um *picnic* que nos povoou a imaginação), para não lembrar as versões pictóricas dos *Almoços na Relva*, de Manet (1863), Monet (1865/6-74), Boudin (1866) e Cézanne (1870-71). Mas acabam por deslizar para a intimidade doméstica, sedutora pela privacidade e pelo secretismo.

Em pano de fundo oitocentista, fazem-se evocar as *cenas sociais*. As da «Comédia Humana» em geral: p. ex., o grande painel balzaquiano que vai dos «Estudos de costumes» aos «Estudos analíticos» e aos «Estudos filosóficos», incluindo já os primeiros diferentes séries temáticas (*Cenas da vida privada*, *Cenas da vida provinciana*, *Cenas da vida parisiense*, *Cenas da vida política*, *Cenas da vida militar* e *Cenas da vida rural*), das quais uma está na rota da *crónica da vida privada* que a modernidade explora (*Cenas da vida privada*). As de Zola. As queirosianas, projectadas como «Cenas da Vida Real» ou «Cenas Portuguesas», projecto inconcluso. Etc., etc.

Reais, literários, pictóricos... tantos são os discursos convocados por este que Júlio Conrado nos oferece.

Até os evocados do cinema.

Cenas da Vida Conjugal (*Scenes from a Marriage*, 1973), de Ingmar Bergman (pp. 128-129), com Erland Josephson e Liv Ullmann nos papéis de Johan e Marianne, cujo divórcio não desintegra os laços conquistados em 10 anos de casamento, traçados em seis cenas-episódios: «Inocência e Pânico», «A Arte de Varrer Debaixo da Carpete», «Paula», «Vale das Lágrimas», «Os Iletrados» e «A Meio da Noite Numa Casa Escura Algures no Mundo».

A sua sequela, *Saraband* (2003), com o mesmo par. Título evocando a música que lhe está na origem: *sarabande* (it., *sarabanda*), consagrada no Barroco e retomada na modernidade por Debussy, Satie, Vaughan Williams (em *Job*) e Benjamin Britten (em *Simple Symphony*), originalmente mais rápida, é uma dança lenta, a três tempos, dos quais o segundo tende a alongar-se, e, na tradição hispânica, tende a estar marcada pela sensualidade. Como a própria *Estação Ardente*...

A Amante do Tenente Francês (1969), de John Fowles, romance pós-moderno que o cinema celebrizou em 1981, sob a direcção de Karel Reisz, com Meryl Streep e Jeremy Irons (p. 159).

I Fagiolini, com Monteverdi e as suas disputas conjugais.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

E *Cartas de Amor* e outras, como as dos realizadores William Wyler (*The Letter*, 1940, baseado na peça de W. Somerset Maugham), Mitchell Leisen (*Take a Letter, Darling*, 1942), Tay Garnett e Harry Keller (*Letter to Loretta*, 1953), John Erman (*The Letter*, 1982, TV), Amy Holden Jones (*Love Letters*, 1983-84, com Jamie Lee Curtis e Bonnie Bartlett), David Greenwalt (*Secret Admirer*, 1985), Dan Curtis (*Love Letter*, 1998, com Campbell Scott e Jennifer Jason Leigh), Peter Chan (*The Love Letter*, 1999, com Kate Capshaw e Blythe Danner), Manoel de Oliveira (*A Carta*, 1999, baseada na novela de Madame de La Fayette), Stanley Donen (*Love Letters*, 1999, com Steven Weber e Laura Linney), etc. Ou outras obras evocadas em cadeia, mesmo não consagrando cartas, como a dramática *The Scarlet Letter* (1995), de Roland Joffé, baseado na novela de Nathaniel Hawthorne.

Ou cartas decisivas, como a que altera o curso dos acontecimentos, destacando-se de tantas, em *Sleepless in Seattle* (1993), de Nora Ephron, com Meg Ryan e Tom Hanks, cuja banda sonora destaca o nostálgico tema *As Time Goes By* (Jimmy Durante) do clássico *Casablanca* (1942). Com essa evocação, outras surgem em cadeia: filmes de uma sequência marcada pela retomada e variação do encontro e desencontro românticos, como é o caso de *Love Affair* (1994), de Glenn Gordon Canon, com Annette Bening e Warren Beatty, cujo ciclo da história amorosa é marcado por dois quadros de *paisagem com mulher*, *Love Affair* (1939), de Leo McCarey, com Irene Dunne e Charles Boyer, *An Affair to Remember* (1957), de Leo McCarey, com Deborah Kerr e Cary Grant.

Mais subtis, em ponto de fuga, estão os antecedentes líricos desta escrita.

A lírica camoneana, convocada na citação «má fortuna e amores ardentes» (p. 141), cujo segundo adjectivo ecoa no título da obra, indiciando-o como reescrita da expressão poética, retomada de velho tópico literário (e artístico, em geral).

A lírica de Sá-Carneiro, expondo trágica impotência («Um pouco mais de sol — eu era brasa, / Um pouco mais de azul — eu era além. / Para atingir, faltou-me um golpe de asa...», «Quase», citado na p. 7) à beira-mágoa da desistência.

Mas também essa rememoração e interpelação cesárica de um feminino sedutor no passado, como no presente, evi-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

denciado pelas papoulas que acabam por assinalar a zona erógena do corpo feminino e do textual.

Ou a longa tradição da *coquetterie* das já evocadas «cenas galantes.»

«E *tutti quanti*» (p. 159), como afirma o narrador.

Do drama à opereta, da comédia à tragédia ou ao *suspense*, do amor ao seu diverso tratamento estético, tudo converge para um discurso genologicamente informado de encenação, romance, diarística, lírica, suspense, comédia e farsa picaresca, numa escrita que mantém, em ponto de fuga, o modelo vergiliano que convoca em declarada homenagem reiterada por rito epigráfico. Na verdade, homenagem também ela subvertida pela epígrafe da obra (citação de Ulisses Montoya, da «Carta n.º 31», carta *ainda por vir* na abertura textual) denunciando uma irónica auto-homenagem.

A tinta que escorre desta escrita revela-se, claramente, rio para onde muitos outros confluem, numa longa e heterogénea genologia que vai criando consonâncias, assonâncias e dissonâncias internas, numa composição *capricciosa*. São *hipóteses ficcionais* que o discurso de Júlio Conrado e a nossa leitura convocam e reelaboram diversamente, ritmando escrita e leitura em função dessa ocorrência. Imagens acorrendo como *ondas*, esse tópico da nossa literatura trovadoresca e emblematicamente tomado por Virgínia Woolf para título de uma obra fundamental da modernidade (*As Ondas*, 1931)[7]. Ou imagens sucedendo-se no ritmo *baloiçante* da escrita e da leitura, movimento pendular consagrado por pictóricos baloiços (em especial,

---

[7] A imagem domina a pintura da paisagem e tem a sua pregnância reconhecida por muitos autores modernos, como é o caso de James Abbott McNeill Whistler (*Blue and Silver: The Blue Wave, Biarritz*, 1862), Monet (*A Onda Verde*, 1865), Gustave Courbet (*A Onda*, 1869), Alfred Sisley (*The Wave: Lady's Cove, Landland Bay*, 1897), Munch (*The Wave*, 1921), etc. E ela desliza para a arte que lhe manipula o movimento e lhe evoca o ritmo, em panorâmicas que lhe são dedicadas, ou em ficções que a assumem metaforicamente (*The Last Wave*, de Peter Weir, com Richard Chamberlain, Olivia Hamnett, de 1977, *The Wave*, de 1981, de Alexander Grasshoff, com Bruce Davison, etc.).

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

o de Fragonard, de 1776, mas também os de Goya, Hubert Robert, Lancret, Renoir, Reinhard Weguelin, Stuart Davis, etc.) que a escultura também celebrará (p. ex., *Trois Femmes sur la balançoire*, 1988, de Louis Cane, nos jardins da Galerie Beaubourg em Vence), um dos tópicos das «cenas galantes». Cada imagem e sentimento obliterando os outros, como o impulso do baloiço, rítmico, lembrando o musical e contagiante, do *swing*, e, com ele, o célebre baloiço de Jean-Baptiste Pater (1695-1736) que tem como subtítulo *La conversation interessante* (c. 1730) [8], designação aqui subvertida pela ausência da destinatária, mas reforçada pela leitura que cada instância discursiva faz das outras, criando um efeito de reflexividade interna curioso, um jogo de *espelhos* textuais, cada um correspondendo a um dos textos, acabando por constituir o primeiro painel do tríptico em espelho *fragmentado* em 31 pedaços.

> Cada memória contribui com o seu timbre para a modalização oscilante da escrita, subsumida, afinal, no ludismo intelectual, *escritural*, nesse dilúvio de tinta expandida pelo *divertissement*. Como é visível no gozo de escrita que nos atinge pela sua evidência, saboreando o divertimento imaginário de uma hipotética situação do género na vida real, tão surpreendente como a ficção:
>
> > [...] vira-te para mim, amor, que comigo o prazer é garantido — duas ou três estilosas farras por ano ninguém te tira. [P. 101.]

---

[8] Este subtítulo, por sua vez, evoca obras homólogas, tantas *conversas* que a pintura consagrou: de Degas (*Conversation*, c. 1880-83), Berthe Morisot (*Conversation*, 1891), Mary Cassatt (*La Conversation*, 1894), Toulouse-Lautrec (*Conversation*, 1899), Henri Matisse (*La Conversation*, 1909), p. ex., para já não mencionar as que se inscrevem na tradição dos encontros galantes (*Conversations Galantes*) de Lancret (1719) ou Jean-Baptiste Joseph Pater (1720), ou, ainda, de Thomas Gainsborough (*Conversation in a Park*, c. 1740). Prática aristocrática de exibição cultural que a burguesia procurou mimetizar e que se tornou central no século XIX.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Ou:

> Cartas de amor? Cartas para nada. Adeus, adeus, amor, adeus cartas para que vos quero [...]. [P. 114.]

A estação é tempo de paragem, de escuta e de escrita, de convocação da anterioridade e de divertimento com ela, *capriccio* de plena maturidade sem o deslumbramento juvenil. Verão ou poente do ciclo de «crescimento» estético.

No entanto, esse confronto com a anterioridade não faz do autor um anjo melancólico como o de Dürer (*Melancholia I*, 1514), antes lhe favorece a ironia desconstrutora que chega a tornar-se corrosiva, sarcástica, relativamente às situações, às vezes, em registo evocador do camiliano. Ironia que atinge a arquitectura romanesca, pondo em causa as categorias narrativas: homem, Narrador, Protagonista, Sujeito, ensaísta etc., devidamente explorados, conjugados, baralhados e neutralizados por outras ou pelo seu próprio emprego, como acontece com o Sujeito «integral», «fracturado» ou «integrado» para não ir mais longe. Ironia que subverte, também, as categorias genológicas (um *posfácio* que, afinal, participa da ficção, p. ex.), as estatutárias (ficção que afinal desliza para a realidade de um almoço com o «ensaísta», que nunca chega a ser «Narrador-Protagonista» ou o é das suas própria «atribulações» apenas) e as expectativas do leitor.

Contrapontisticamente à memória evocada, *Estação Ardente* oferece-nos um «Plano» de acção: sedução, reconquista e um ciclo de relação que o narrador sumaria com evidente divertimento, assinalando a frustração do primeiro pelo segundo (a «série de luxo», p. 109). Fá-lo no início e recapitula após elas:

> Ocupemo-nos, agora, delas [, cartas,] do ponto de vista da táctica. [...] [O] recurso às máscaras sugere [...] total ausência de apego às regras do jogo limpo. Os segmentos de personalidade correspondentes a cada um dos subscritores das cartas — Alcino, Ulisses, Leonel — implicavam nos textos orientações discursivas distintas mas seria de su-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

> por que os três viessem a aguentar as suas propostas até ao fim. [...] O Sujeito optou por escolher para a sua peça actores de perfil pré-definido: um libertino, um conservador, um crítico. [...] Logo à partida, porém, o processo foi inquinado. Um dos múltiplos chamou a si a responsabilidade de protagonista, engodando os parceiros com promessas de desempenhos principais quando manifestamente os pretendia para papéis secundários e um pouco odiosos. [Pp.138-139.]

E a análise dos «factos» continua no «Posfácio» onde nem tudo é verdade e cuja verdade o não é, pois é ficção que para si própria remete...

> Ao arquitecto da pequena ariosca teatral terá saído o tiro pela culatra. [P. 141.]

Comentário que não podemos levar totalmente a sério, face ao divertimento confessado a seguir, em *voyeurista* exterioridade:

> Foi divertido apanhá-los a esfolarem-se mutamente quando a crise se agudizou e foi preciso separar as águas. [P. 146.]

É uma encenação que a descoberta do título, durante a escrita, reforça:

> Estação Ardente — deste achado não prescindo. Ganhei o dia, poças! Um título e peras. Há quem diga que o universo nasceu de um susto. Um relâmpago subversivo. Um arroto de luz e poeira. [...] E assim, num ápice, pari o magano deste título — como se tivesse criado o universo. [P. 156.]

E que o autor do «Posfácio» tenta justificar:

> O leitor, tal como eu, chega a este ponto com a sensação de estar onde estava no começo da mi-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

> nha intervenção no processo. Tem talvez a noção de que me meti nisto para livrar o Sujeito de vir a tornar-se alvo predilecto da maledicência global. E, em parte, acerta. Cartas de amor em correio azul, no tempo da comunicação instantânea, não lembrava ao demónio. Era preciso conferir um pouco de respeitabilidade ao desplante. [P. 170.]

O ciclo da escrita revela-se, assim, antecedido, atravessado e sustentado por outro que o adensa esteticamente, mas que também lhe confere uma maior ficcionalidade: o da leitura. Memória de outros textos, mencionados, referidos, aludidos ou apenas insinuados que vai entretecendo a artificialidade e as diferentes modalizações d'a *estação* de escrita percorrida pela combustão dessa matéria, *ardente* por isso. *Estação* balizada por uma falta de coincidência de datas que logo demonstra a elaboração romanesca: o tempo do «vivido» (Agosto de 2005) subsume-se no tempo da escrita (Março de 2006, no último painel do tríptico), imergindo a hipotética verdade na clara ficção, até pelo facto de a escrita se gerar na homenagem literária a Vergílio Ferreira e o «vivido» declaradamente coincidir com o escrito (o ciclo epistolar do trio, sem resposta).

E mesmo essa homenagem parece desconstruída na ambiguidade de um comentário que pode referir-se ao já escrito ou ao escrito alheio:

> Este monólogo dialogado do Sujeito não tem idade. [...] Envolve uma crítica fechada ao «outro» longínquo, acusado não só de não ter sabido gerir convenientemente a parte a seu cargo no velho compromisso como de haver dissipado, por mera inépcia, um formidável capital de ternura, entusiasmo, criatividade erótica. [P. 138.]

A memória estética que o percorre e informa é a de quem escreve e de quem lê, uma estimulando a outra, nunca a limitando. Nascente e Poente que o título originalmente previsto («Novas Cartas a Sandra», p. 151), mas, por fim, relegado para a abertura da obra, e o «Posfácio» tentam fazer coincidir, ajus-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

tando a ficção epistolar a um romance das suas origens e modelos, mas, também, de desenvolvimentos potenciais. Como se comenta no «Posfácio»:

> Infelizmente, esta hipótese romanesca não resiste a um piparote da realidade. Esta é muito menos imaginativa do que o cenário que durante vinte anos alimentou, como autêntica, na memória do Sujeito, a versão da história que acabo de descrever. [P. 160.]

Desenvolvimentos nascidos em movimentos de *fuga:* gerados em epígrafes vergilianas e concretizados em efabulação conradeana, maximizados na «Carta n.º 24» («Hoje não há epígrafe. O Vergílio e a Sandra dele não têm nada a ver com isto.», p. 89) ou elididos na «Carta n.º 31» (sem epígrafe)...

E o «Posfácio» torna-se carta. Enviada, lida e legitimadora de um almoço:

> Comecei por mandar a Sandra cópia deste posfácio. Contrariando as minhas previsões, foi rápida na resposta [...]. Concordou que depois almoçaria comigo para o comentarmos. [P. 173.]

Como *um almoço nunca é de graça* (David Lodge), este dá matéria para «atribulações de um narrador intrometido» (pp. 175-196), acto único de peça lateral que para que convergem as antecessoras, a «epistolar» e a «ensaística»:

> Esse Narrador torna-se peça fulcral no enredo, ao acabar por apresentar-se como concorrente — desleal? Oportunista? Afectivamente imaturo? — na conquista do coração em disputa. (Contracapa.)

Essas «atribulações» evocam também muitos antecessores em versão picaresca da tradição de aventuras (p. ex., *As atribulações de um chinês na China*, de Júlio Verne, que o cinema adaptou sob a direcção de Philippe de Broca em 1965).

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Esse último acto, matéria de uma narrativa independente, permite ao «Narrador» concluir:

> Não tenho cara para aparecer diante do homem tripartido. Mas se houver portador, a mensagem é esta: *Não esmoreças*. No meu modesto entender, ela ama o Sujeito. Não sei por que razão ainda não lhe respondeu. Ou quando o fará. Mas *sei* que o fará. Quanto a mim: ambiciono, como qualquer profissional de primeira linha, subir na vida. Terei de esperar por melhor oportunidade para ser promovido. Neste processo, podia ter alcançado o topo da carreira, o galarim. Falsa partida. Continuarei Narrador por tempo indeterminado. Ainda não foi desta que cheguei a Narrador-Protagonista. [Pp. 195-196.]

Inconclusivamente, tudo se desconstrói nesta peça que são três, de um «Sujeito tripartido» que parece ser diferente do «integral», por sua vez, «Narrador» e personagem de si próprio, que, afinal, não é «Protagonista»... «Quanto a isto, nada mais falso» (p. 167), parafraseando o «Narrador», «velho conhecido do sujeito», quiçá (ou não), «Protagonista» de uma *Estação Ardente*, «Algures em Portugal» no ano seguinte:

> Quanto a isto, nada mais divertido!...

Opinião com que concordo. Ou, parafraseando esse inesquecível Camilo de *Aventuras de Basílio Fernandes Enxertado* (1863), texto de pícaras reverberações: opinião em que «abundo»!...

Da badana do livro, Júlio Conrado ele-mesmo, homem e escritor, *querido traficante*[9] da nossa Literatura há quase meio século, acolhe o meu sorriso com o seu, desafiando-me no início e, quiçá, concordando comigo no final...

---

[9] Título de outra obra do autor: *Querido Traficante*, Lisboa, Campo da Comunicação, 2007.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

MERLEAU-PONTY (1908-1961), TEORIA DO *CORPUS* E NATUREZA: BREVE EVOCAÇÃO EM TEMPO DE CENTENÁRIO

MANUEL CADAFAZ DE MATOS [1]

In memoriam Prof. Doutor João Paisana (1945-2001), ao condiscípulo no Colégio D. Pedro V, em Mação, e ao impulsionador dos estudos fenomenológicos.

Ao longo do ano de 2008 — meia dezena de anos após termos desenvolvido um vasto projecto sobre teoria da corporeidade [2] (em parte inspirado no teórico que vai merecer aqui as nossas reflexões) — ocorrem dois centenários que se registam. O primeiro deles, o do filósofo Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), que na área do pensamento fenomenológico trouxe significativos contributos ao pensamento do tempo presente. O segundo deles, o do antropólogo Claude Lévi-Strauss, que a partir de meados da década de 50 — com uma outra perspectiva sobre os povos da América do Sul (e através de

---

[1] Manuel Cadafaz de Matos é docente universitário em Lisboa (professor associado) e professor catedrático convidado na Universidade de Barcelona. É presidente da direcção da associação Centro de Estudos de História do Livro e da Edição (onde dirige os projectos editoriais das obras latinas de Damião de Góis e André de Resende). É ainda director, desde 1997, da *Revista Portuguesa de História do Livro*, semestral.

[2] Remetemos para o texto da nossa lição as provas de obtenção do título de professor agregado, *Semiótica, corpo e representação protésica num* corpus *de Design Gráfico*, Lisboa, 2003.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Tristes Trópicos, em particular) veio trazer uma nova forma de olhar o mundo, para além das antigas e já gastas mensagens do eurocentrismo cultural.

Recorde-se, de passagem, que Maurice Merleau-Ponty nasceu em França, mais precisamente em Rochefort-sur-Mer, a 14 de Março de 1908 [3]. Os estudos que levou diante, na École normale supérieure de Paris, faziam já augurar tratar-se de um estudante-investigador de esclarecido alcance. Em 1929 foi, aí, colega de Claude Lévi-Strauss [4], com quem veio a ter uma sólida e duradoura amizade.

Em 1931 já este jovem se encontrava licenciado em Filosofia optando — como sucedeu com tão vasto número dos grandes pensadores do seu tempo — pela via do ensino [5]. Assim, enquanto o seu colega Claude Lévi-Strauss opta por sair de França para a Universidade de São Paulo (no Brasil), em Fevereiro de 1935, este estudioso principia o seu périplo por vários estabelecimentos de ensino, redigindo em 1933-34 os seus primeiros ensaios filosóficos, centrados primeiramente na Psicologia comportamental [6], enquanto que afirma a sua filiação em Hegel [7].

---

[3] Foi relativamente breve a acção científica e pedagógica de Merleau-Ponty (o que não significa reduzida a sua produção teórica). Ele veio a falecer, com efeito, em Paris, em1961 (quando ainda tanto havia a esperar do seu trabalho de pesquisa).

[4] V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé, e M. Rueff, *Claude Lévi-Strauss,Œuvres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 2008, p. XLIV. A par de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty foi também colega de Simone de Beauvoir.

[5] No período anterior à II Grande Guerra, o futuro filósofo exerceu a sua acção pedagógica em vários liceus de França. E, durante o referido conflito, serviu o seu país com a patente de oficial do exército.

[6] Numa primeira fase situam-se os seus dois estudos «Projet de travail sur la nature de la perception», 1933, e «La nature de la perception», de 1934. Estes virão a beneficiar de edição na sua obra *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996 (com 1.ª ed. in *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XLI, 1947, p. 119-153).

[7] Num trabalho publicado por este então ainda jovem filósofo, em 1936, sob o título «*Existence et dialectique*», está bem patente a auto-re-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

1. Dos primeiros trabalhos sobre teoria do comportamento à decisiva influência da obra de Edmund Husserl

Entretanto, em 1942, este pensador viu também uma sua outra obra, *La structure du comportement*, ser favoravelmente acolhida por uma prestigiada editora do seu país, Presses Universitaires de France [8]. Tal facto fez recair sobre ele, nesse período e em outros posteriores, a atenção de muitos dos seus pares.

Nessa sua produção teórica este autor tem claramente presentes, em confronto, as teorias do behaviorismo e do gestaltismo. A incidência das suas apreciações é agora aqui direccionada, sobretudo, para uma vertente relacional entre o espírito-mente e o corpo. Este é um período em que, segundo Marilena Chaui, «o referencial de Merleau-Ponty ainda conserva ressonâncias da antropologia filosófica, pois o papel central é conferido à consciência perceptiva e não à percepção» [9].

Sensivelmente nesse mesmo período ocorreu o *encontro* de Merleau-Ponty com a obra de Edmund Husserl (1859--1938). Este ter-se-á desenvolvido, porém, em várias fases e a vários ritmos [10] — podendo embora vir já de um período um pouco anterior como sucedeu com Paul Ricoeur [11] — nos

---

conhecida filiação em Hegel. Este passo é relevado por Newton Aquiles von Zuben, «Fenomenologia e Existência: uma leitura de Merleau Ponty», in *Temas Fundamentais de Fenomenologia*, São Paulo, Editora Moraes, 1984.

[8] Encontra-se disponível uma reedição desta obra, na Quadrige, de 1990, precedida de «Une Philosophie de l'Ambiguité», por Alphonse Waelheus.

[9] Marilena Chaui, «Merleau-Ponty: a obra fecunda. A filosofia como interrogação interminável», *in* revista *Cult*, Brasil, editora Bregantini, 2008.

[10] Alguns elementos de interesse para a sua biografia neste período podem ser perspectivados na edição *Parcours, 1935-1951* (estabelecida por J. Prunair), Lagrasse, Verdier, 1997; e, ainda, em *Notes de cours sur l'origine de La geométrie de Husserl* (seguida de «Recherches sur la phénoménologie, de Merleau-Ponty», R. Barbaras (dir.), Paris, PUF, 1998.

[11] Entre 1940 e 1945, Paul Ricoeur, bem como outros intelectuais franceses (como Mikel Dufrenne), encontra-se detido no campo de concentração germânico «Oflag II D», na Pomerânia. É durante essa dolorosa

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

fins da II Grande Guerra (com Derrida será muito posterior [12]).

Um olhar sobre esta matéria — mesmo que necessariamente breve — permitirá observarem-se, decerto, alguns dos reflexos do *encontro* deste teórico do comportamento com o pensamento do filósofo alemão no período imediatamente posterior ao da sua morte.

A materialização dessa influência — aliás decisiva na obra do pensador francês — está presente, sobretudo, na sua obra *Phénoménologie de la perception*, editada em 1945 por uma outra prestigiada editora francesa, a Gallimard.

Importa registar, porém, que mesmo que fortemente influenciado pela obra daquele professor da Universidade de Friburgo, Merleau-Ponty rejeitou a sua teoria do conhecimento intencional, fundamentando a sua própria teoria no comportamento corporal e na percepção. Sustentava que é necessário considerar o organismo como um todo para se descobrir o que se seguirá a um dado conjunto de estímulos.

Prosseguindo na esteira de Husserl, Merleau-Ponty estabeleceu que, para se conhecer a fenomenologia daquele docente (seu inspirador) há, em primeiro lugar, que não considerar cada uma das suas obras isoladamente, e não ver nelas a aplicação

---

permanência de cativeiro que ele traduz, do alemão para o francês, a obra de Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie* (Halle, 1928). Remete-se para Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tradução por Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950 (nova ed., mesma editora, col. «Tel» 1985); para *Paul Ricoeur, Cahiers L'Herne*, Paris, 2004, entre pp. 204 e 205, fotos 5 e 6; e, ainda, para a carta que nós próprios enviámos a este filósofo em 26 de Julho de 1993 e editada in *Revista Portuguesa de História do Livro*, vol. 18 (ano IX, 2005), pp. 421-425.

[12] Cerca de quatro décadas depois do encontro *prático* de Ricoeur com a obra de Husserl ocorreu o de Jacques Derrida com o mesmo pensador. Assinale-se que em 1962 Derrida deu à estampa, na Gallimard (com uma introdução de sua autoria), a versão francesa do tratado daquele pensador alemão *L'origine de la géométrie*. Este seu esforço como tradutor e como epistemólogo valeu a Derrida, naquele ano, a distinção «Jean Cavaillès, Prix de epistemologia moderne».

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

decisiva — e um método original — a temas diversos, ou uma sequência de pontos de vista onde se exprimiria, de modo sempre novo, uma mesma intuição fundamental. Pelo contrário, deve-se ver nela um esforço paciente para trazer à luz uma visão de início obscura, de modo a que as últimas obras sejam, em grande medida, indispensáveis à compreensão das primeiras [13].

2. Do corpo à corporeidade

Este aspecto específico do pensamento do filósofo francês leva a considerar — como ele mesmo admitiu na *Phénoménologie de la perception* — que o sujeito não é senão uma *câmara de eco*. É no interior desta que se refractam as qualidades do mundo. E nessa câmara de eco está presente, de igual modo, o corpo e o pensamento da corporeidade.

Perspective-se, assim, o conceito dual de corpo e mundo [14], num percurso que vai de Husserl a Merleau-Ponty e até Levinas. O segundo destes, o pensador de Rochefort-sur-Mer, é bem categórico sobre a percepção do mundo, numa das suas eruditas notas: de duas coisas uma. Ou bem que a *constituição* torna o mundo transparente, e então não se vê por que motivo a reflexão teria necessidade de passar pelo mundo *vivido;* ou então ela retém alguma coisa e, então, eis que já não liberta mais o mundo da sua opacidade.

A leitura e compreensão do mundo, registou Merleau-Ponty, «funda para sempre a nossa ideia da verdade». Com

---

[13] Thevenaz, *De Husserl à M.-Ponty*, p. 37. V., ainda, Newton Aquiles von Zuben, «Fenomenologia e existência: uma leitura de Merleau-Ponty», *in* edição ant. cit.

[14] V., a este respeito, a obra de Ágata Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, Le corps, le monde, l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France, col. «Philosophie d'aujourd'hui», 2002, em particular o subcapítulo «Un corps qui donne le monde» e as duas secções do ponto 1, «L'incarnation pour constitution» (pp. 104-106) e «La chair avec le monde» (pp. 106-110). Aí são retomadas pertinentes reflexões sobre a corporeidade, a partir de obras como *Phénoménologie de la perception.*

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

efeito, a verdadeira filosofia é «reaprender a ver o mundo» antes de sua apropriação intelectual e já que a percepção funda a nossa ideia da verdade, o nosso corpo, enquanto corpo cognoscente, é iniciação ao mistério do mundo e da razão.

Assim, é por via do corpo que o espaço, o tempo, a motricidade, a sexualidade, a linguagem, a visão, a emoção, o pensamento e a liberdade surgem na teia dos acontecimentos corporais [15]. Eles destituem a consciência reflexiva do seu soberano papel constituinte ou do insensato «projecto de posse intelectual do mundo», na feliz expressão merleau-pontiana [16]. Nesta óptica, a Fenomenologia, na sua «ambição de uma filosofia em ser ciência estrita», é também — ainda no discurso deste filósofo — «uma resenha do espaço, de tempo, do mundo *vivido*» [17].

É nesta segunda direcção que caminha cada vez mais, a título póstumo, o pensamento de Husserl [18], perfilhado agora por Merleau Ponty (e objecto de releitura quer por Nelson Goodman [19], preocupado com uma marcante incidência

---

[15] Este *corpo* está então, afinal, ainda longe de se tornar no *corpo sem órgãos* que virá a ser teorizado por Gilles Deleuze, in *Mille Plateaux* (Paris, Éditions de Minuit, 1980). Vide, a propósito, José Gil, «O que é o corpo sem órgãos?», na sua obra *O Imperceptível Devir da Imanência. Sobre a Filosofia de Deleuze*, Lisboa, Relógio d'Água, 2008, pp. 181-197.

[16] Seguimos, aqui, a perspectiva de síntese de Marilena Chaui (no seu referido estudo na revista *Cult*).

[17] Numa leitura das fontes destas congeminações (em termos de filiação ideológica), poderemos remeter — como o faz Newton Aquiles von Zuben, in *Temas Fundamentais de Fenomenologia*, São Paulo, Editora Moraes — para a obra de Husserl, *Experience et Jugement*, onde o docente da Universidade de Friburgo regista: «O retorno ao mundo da experiência é o retorno ao mundo da vida, isto é, ao mundo no qual nós já vivemos sempre e que constitui o solo de toda a operação de conhecimento e de toda a determinação científica».

[18] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, edição ant. cit. (1945), p. 419, n. 1.

[19] Existem a nossso ver alguns pontos de confluência interpretativa, neste ponto, entre o pensamento de Merleau-Ponty e o de Nelson Goodman, na sua obra *Modos de fazer mundos*, também em versão em língua por-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

hermenêutica, quer mais recentemente pelo português Alcino Ferreira [20]).

Detendo-nos apenas em Nelson Goodman, a tal propósito, este autor deixa bem clara a sua perspectiva de que a atribuição de sentido, no plano da linguagem, se torna sempre geradora de conflitos hermenêuticos. Interpretar não é, pois, colagem aos *mundos paralelos* de outros interpretantes, mas, antes, a criação de novo(s) sentido(s), inclusivamente por via das artes [21].

Maurice-Merleau Ponty, na *Phénoménologie de la perception*, leva o leitor a pensar, percepcionando um *mundo* (o *seu* mundo), na dicotomia do ter e do ser um *corpus*. E sustenta que o sujeito vive uma dupla *condição corporal*. Por um lado, o seu corpo é um objecto para os outros [22]. Por outro lado, porém, para o sujeito o seu corpo nunca é, simplesmente, sujeito ou objecto [23].

É efectivamente a partir do corpo que o sujeito perspectiva o mundo [24], tornando-se assim possível o estabelecimento

---

tuguesa, Porto, Edições Asa. Na nossa docência em Antropologia (quer na Universidade Católica, a partir de 1992, quer posteriormente na Escola Superior de Design), insistimos programaticamente, de uma forma particular, quer nesta óptica de Merleau-Ponty quer na de Nelson Goodman.

[20] Alcino Ferreira, *Finitude e Ontologia em Maurice Merleau-Ponty*, Lisboa, Universidade Lusíada Editora, col. «Teses», 2002. Remete-se a este respeito para o capítulo II, «Existência e finitude» e para conceitos como «corpo próprio e palavra»; «corpo próprio e transcendência»; «corpo próprio e consciência»; e «corpo próprio e dialéctica» (pp. 77-211).

[21] Para Nelson Goodman, na atribuição de sentido «as artes não devem ser levadas menos a sério do que as ciências como modos de descoberta, criação e alargamento do conhecimento, no sentido do avanço da compreensão» (*Modos de Fazer Mundos*, edição ant. cit.).

[22] Remete-se para a obra essencial de Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Lisboa, Editorial Vega, col. «Passagens», 2001, em particular para a secção «Alter». Aí o autor regista: «Um corpo é sempre objectado, a 'mim' ou a outrem» (p. 30).

[23] Uma síntese desta questão é também apresentada por Orlanda de Azevedo, in *As metamorfoses do corpo e a problematização da identidade*, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 17-18.

[24] José Gil, no estudo «O corpo e o inconsciente» (in *Metamorfoses do corpo*, nova edição, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, pp. 173-191, em

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

de relações com os objectos e com outros sujeitos. A produção de uma *imagem do corpo* liga-se, portanto, à aquisição de um lugar no mundo, concedendo ao eu o duplo estatuto de observador e observado, de sujeito e objecto [25].

O *corpus*, porém, surge também associado a determinados corpos de ideias, como a de um sexo ou de uma sexualidade. Neste campo, Merleau-Ponty afirma (ainda naquela sua obra de 1945 e regressando a Freud [26]) que o *sexual* não existe em si, sendo «um sentido que o homem dá à sua própria vida» [27].

Estas premissas da *Phénoménologie de la perception* foram também objecto da leitura por parte de Robert Legros, em *L'idée de'humanité* [28]. Este autor releva que Merleau-Ponty procura nessa sua obra, antes do mais, pôr em questão «o poder *constituinte* da consciência».

---

particular na p. 173) estabelece, a este respeito, que «o corpo tem um papel fundamental na organização do inconsciente».

[25] Orlanda de Azevedo, *op. cit.*, pp. 17-18.

[26] Em 1960, apenas alguns meses antes de morrer em Paris, Merleau-Ponty estava de novo em contacto com a obra de Freud. Escreveu, então, um prefácio à obra de Hesuard, *L'Oeuvre de Freud*, com edição em Paris, na Payot, naquele ano. Ele pôde aí abordar, então, uma «nova tematização da consonância entre psicanálise e fenomenologia». Esta matéria permite perspectivar, ainda, num paralelismo — estabelecido por Jacques Derrida, in *La voix et le phénomène* (reflectindo a partir das *Meditações Cartesianas*, de Husserl, §§ 14 e 57), Paris, Presses Universitaires de France, 1962; versão portuguesa, Lisboa, Edições 70, 1996 — entre «a psicologia pura da consciência» e a «fenomenologia transcendental da consciência». Este filósofo franco-algeriano sustenta, a esse respeito, que «precisamos a todo o custo de recolher e de proteger no nosso discurso estes 'matizes aparentemente fúteis', frívolos, subtis» que «determinam de maneira decisiva os caminhos e desvios» (p. 22 da edição portuguesa).

[27] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*, edição em língua portuguesa, no Brasil, p. 285 (no contexto do capítulo «O corpo como ser sexuado»).

[28] Esta obra de Robert Legros foi editada em Paris, pela Grasset, *Le Livre de Poche*, col. «Biblio Éssais», 1990. A passagem vertente é colhida do século IV, «La Phénoménologie».

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Há nessa sua obra de 1945, com efeito, uma redução da atitude natural, como que uma *admiração ante o mundo*. Essa admiração revela o mundo como «estranho e paradoxal»; não nos pode ensinar nada que não seja «o jorro desmotivado do mundo» [29].

Foi esse, afinal, o período em que ele se interessou, também, pelo estudo de obras como as de Malebranche e de Henri Bergson. Já então — como se veio a acentuar na década de 50 em alguns seus outros trabalhos — está centrada nas suas reflexões uma articulação entre o corpo e o espírito humano [30].

3. Uma componente ideológico-política acentuada e a ruptura com Jean-Paul Sartre

No mesmo ano de 1945 (portanto não muito tempo depois do fim da II Grande Guerra), Merleau-Ponty assume as funções de co-editor da revista parisiense *Les Temps Modernes*, fundada por Jean-Paul Sartre. É de igual modo neste período que beneficia da nomeação, como docente de Filosofia, para a Universidade de Lyon.

A ligação de Merleau-Ponty a *Les Temps Modernes*, significa, inquestionavelmente, um importante passo na sua carreira. Graças a essa publicação — onde a breve trecho também

---

[29] Robert Legros, *op. cit.*, p. 231. Assinale-se que este mesmo mundo — como sublinhou Merleau-Ponty, nas notas de trabalho publicadas na obra póstuma *Le Visible et l'invisible* (seguimos a edição em língua portuguesa do Brasil, *O Visível e o Invisível*, São Paulo, Perspectiva, 4.ª ed., 2003) — é constantemente animado pela tentativa de encontrar uma evidência originária, pré-expressiva, de regressar a uma consciência tácita originária, como se o ser humano pudesse instituir-se num sujeito despojado de toda uma pertença a um mundo».

[30] Remete-se para a edição de Maurice Merleau-Ponty (um tanto posterior a este período da sua actividade), *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, notes prises au cours de Merleau-Ponty à l'École normale supérieure, recueillies et rédigées par J. Deprun*, Paris, Vrin, 1968.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

passa a colaborar o antropólogo Claude Lévi-Strauss — estreitam-se os contactos entre este filósofo e aquele que (em 1936) escrevera *L'Imagination*.

Existe uma série de documentos que atestam, hoje, as relações de Merleau-Ponty com Sartre. Podem dar-se, aqui, apenas alguns exemplos.

Em 1947 o filósofo de Rochefort-sur-Mer procurou denunciar uma assimilação entre comunismo e totalitarismo no artigo «Qu'est-ce que la littérature?», que veio a público na revista *Les Temps Modernes*. «Dizia-me ele então, em suma», escreveu Sartre, «que *se tu aplicas, em substância, as mesmas medidas ao comunismo e ao nazismo, peço-te que aceites a minha demissão*». E conclui Sartre: «Não se tratou, felizmente, como eu aliás lhe pude provar, senão de um erro tipográfico.» [31]

As relações entre Merleau-Ponty e Sartre, num plano ideológico, nem sempre patentearam, portanto, uma confluência de ideias. Ainda nesse ano de 1947, Merleau-Ponty publicou (de novo na Gallimard) aquela obra que é considerada como uma das suas obras de teor mais marxista e polémico, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. O autor de *Phénoménologie...*, num conjunto de ensaios de vincado teor marxista, como se disse, procede a uma inequívoca e bem estruturada defesa do comunismo soviético nesse período do pós-guerra. Contrário ao julgamento do terrorismo soviético, atacou aquilo que considerava como «hipocrisia ocidental» [32].

O filósofo francês procurou, neste trabalho — mesmo que, algum tempo depois, a sua leitura do fenómeno social soviético não fosse já, manifestamente, a mesma —, contribuir para que a sua própria leitura dos factos (no seu prisma apreciativo desses anos do pós-guerra), a sua *verdade*, não ficasse recalcada: recusar um sentido à história era, igualmente, recusar a sua

---

[31] V. o texto «Merleau-Ponty», in *Situations* — IV, p. 212; e, ainda, a entrada «Sartre et Merleau-Ponty», no catálogo *Sartre*, exposição na Bibliothèque Nationale de France, Paris, BNF/Gallimard, 2005, p. 198.

[32] A guerra da Coreia, porém, acabaria por o desiludir, fazendo-o entrar em rota de colisão com Jean-Paul Sartre, que apoiava os comunistas da Coreia do Norte.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

verdade e a sua responsabilidade na política..., «se a história mostra, se a história engana é porque visa algum objectivo e significa» [33].

Jean-François Lyotard comenta, a propósito, esta questão. Não se trata da história em si mesmo, que não passa duma abstracção. Isso porque existe «um sentido da História, que é o sentido que os homens, *quando vivos* (destacados nossos) atribuem à sua história». Explica-se, deste modo, que «numa base objectiva idêntica possam enxertar-se tomadas de consciência variáveis» [34].

O pensador de *Phénoménologie...*, no ano seguinte (1948), na sua nova obra, *Sens et non-sens*, acaba por voltar a esta mesma questão, ou seja, aprofundar o seu próprio conceito de ideologia nestes termos: «a ideologia, no sentido geral do termo, não é ilusão, aparência, erro, mas realidade, como a própria infra-estrutura» [35]. Este autor estabelece, assim, uma dicotomia em termos de passado e futuro. Em sua opinião «não se pode salvar do passado o que merece ser salvo senão fundando um novo futuro» [36].

---

[33] Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur, Paris, Êssai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947. Alguns dos aspectos ideológico-marxistas aí tratados pelo filósofo foram desenvolvidos a partir de algumas notas já apresentadas na obra *Phénoménologie de la perception*, de 1945, respectivamente nas secções sobre materialismo histórico (pp. 195-202, da ed. franc. original) e «liberté et histoire» (idem, pp. 505-513). V., a este respeito, Jean-François Lyotard, «Fenomenologia e marxismo», in *A Fenomenologia* Paris, PUF, 1954; versão portuguesa, Lisboa, Edições 70, col. «Biblioteca Básica de Filosofia», s. d., pp. 100-109, em particular *in* p. 106.

[34] Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 107.

[35] Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948 (servimo-nos da sua reedição, pela mesma editora, em 1950, pp. 267 e segs.)

[36] *Idem, ibidem*, p. 143.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

4. Dos seus cursos na Sorbonne e no Collège de France à articulação da sua teoria da história com Paul Ricoeur

Entretanto em 1949 tem lugar a sua entrada, como docente, na Universidade de Paris I (Panthéon-Sorbonne). Tal justificava-se já, desde há algum tempo, pelo caminho inovador que a sua obra vinha a tomar nos últimos anos. Os seus cursos passaram, aí, a desfrutar de uma singular frequência de alunos, quer num plano quantitativo como, também, qualitativo [37].

O primeiro período de docência ao serviço dessa instituição corresponde, ainda, à publicação de outro trabalho de sua autoria. Tratou-se, desta feita, de *Les relations avec autrui chez l'enfant* (Paris, CDU, 1951).

É essa também a época em que é eleito para o Collège de France. A sua primeira lição, em 1952 [38], nessa centenária instituição, intitula-a *Elogio da Filosofia*. Os elementos em presença indica que, para além do dito *elogio*, o autor se interroga também, antecipando Derrida, sobre os primórdios da significação de Filosofia, *seine erste Bedeutung*, que (retomando Kant) remete para «saber-viver racionalmente» [39].

Na primeira parte do discurso então proferido nesse Collège, desenvolve a sua aproximação ao pensamento de Henri

---

[37] *Merleau-Ponty à la Sorbonne, Résumés de cours*, 1949-1952, Grenoble, Cynara-Verdier, 1988 (1.ª ed., in *Bulletin de psychologie*, n.º 236, t. XVII, 1964). V., ainda, a publicação subordinada ao título *Résumés de cours*, Collège de France, 1952-1960, Paris, Gallimard, 1968; *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

[38] Já antes dessa data há um registo da comparência de Merleau-Ponty em algumas sessões no Collège de France. A uma das seis conferências que Lévi-Strauss aí profere em 1950 (nove anos antes de ser eleito para essa instituição), a uma delas, pelo menos (na Primavera de 1950), assiste Merleau-Ponty. V., a propósito, V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé, e M. Rueff, *Claude Lévi-Strauss,Œuvres*, Paris, Gallimard, Pléiade, 2008, p. XLVIII.

[39] Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopte naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983, versão portuguesa, *De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia*, da responsabilidade de Carlos Leone, Lisboa, Editorial Vega, 1997, p. 17.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Bergson (1859-1941). Evoca, depois, alguns dos erros de muitos filósofos quando regista que, agora,

> a filosofia estabelece-se numa outra ordem, e evita o humanismo prometaico e as afirmações rivais da teologia. O filósofo não afirma que é possível uma transcensão final das condições humanas e que o homem total nos espera no futuro [40].

À medida que o seu pensamento vai conhecendo novos caminhos — motivado pelos seus (novos) encontros e (novas) leituras — também nele a ideologia marxista vai conhecendo outras formas de aceitação. Veja-se um caso concreto. Em 1955 o filósofo edita uma outra colectânea de ensaios marxistas, *Les Aventures de la dialectique*. Essa colectânea de textos patenteia agora, no entanto, uma manifesta mudança no seu posicionamento ideológico.

O marxismo não aparece mais como a última palavra na História, mas apenas como uma metodologia heurística. O discurso de Merleau-Ponty, a sua leitura da História, conhece efectivamente, e incidimos de novo nesta importante premissa, outras formas de expressão a partir desse período.

Ao longo de vários períodos o filósofo de *Phénoménologie de la perception* e outros interessantes filósofos e hermeneutas cruzam os seus caminhos [41]. É então, em 1955, que Paul Ricoeur, o futuro autor de *Temps et Récit* — e que, como ele, se principiara a interessar por Husserl nos tempos da guerra —, edita a primeira versão de *Histoire et Vérité* [42].

---

[40] Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, versão portuguesa, *Elogio da Filosofia*, em tradução de António Braz Teixeira, Lisboa, Guimarães Editores, col. «Filosofia e Ensaios», 5.ª ed., 1998, p. 57.

[41] Remete-se para Paul Ricoeur, «Hommage [to] Merleau-Ponty», in *Esprit*, n.º 296, 1961, pp. 1115-1120, e *idem*, «New developments in Phenomenology in France», in *The Phenomenology of Language, Social Research*, 34, n.º 1, 1967, pp. 1-30.

[42] Esta obra de Paul Ricoeur beneficiou de outras edições (com alguns desenvolvimentos), uma em 1964 e uma terceira, definitiva, de 1990.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Nessa sua obra Paul Ricoeur afirma que o mundo

> não é mais a unidade de um objectivo abstrato, de uma forma da razão, mas o horizonte mais concreto de nossa existência. Pode-se tornar isso sensível de maneira muito elementar: é ao nível da percepção que se destaca esse horizonte único de nossa vida de homem. A percepção é a matriz comum de todas as atitudes. É no mundo percebido, no mundo que envolve minha existência carnal, que se erguem os laboratórios e se realizam os cálculos do sábio, as casas, as bibliotecas, os museus e as igrejas [43].

Este hermeneuta centra no homem o devir da acção, reflectindo sobre os efeitos da sua leitura do mundo, da sua construção do mundo. Pensando-se nos testemunhos do filósofo Nelson Goodman — na sua perspectiva muito própria de *construção do mundo* (ou de mundos) — é um facto que essa sua percepção do problema já terá de ser remetida para autores que, antes dele, percepcionaram essa forma de leitura, como Merleau-Ponty e Paul Ricoeur e, já antes destes, Edmund Husserl.

Ricoeur, que havia traduzido, de Husserl (na Alemanha, como já referimos), *Idées directrices pour une phénoménologie*, explicita, a dado passo, ainda em *Histoire et Vérité* que é no

> mundo-de-minha-vida que uma estátua é bela, que uma morte é heróica, que uma prece é humilde. É este mundo-de-minha-vida, e não o mundo da ciência, que é transfigurado em criação aos olhos do salmista: são as árvores que «batem palmas» e não os electrões ou os neutrões. A doutrina da criação que os judeus elaboraram partindo de sua fé no Senhor da História, partindo de sua experiência da

---

[43] Paul Ricoeur, *Histoire et Verité* (3.ª ed.), e Newton Aquiles von Zuben (loc. cit.).

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

> Aliança, é um prosseguimento do mundo da percepção e não do mundo da ciência; é o mundo onde o Sol se ergue e se põe, onde os animais suspiram pela água das fontes; é esse mundo primordial que se transfigura em Palavra criadora. É neste sentido que o mundo-de-minha-vida é o húmus de todos os meus actos, o solo de todas as minhas atitudes, a camada primordial, anterior, a toda multiplicidade cultural [44].

Essa leitura do mundo, centrado no indivíduo e na respectiva percepção dos fenómenos, passa também, inequivocamente, pela compreensão do fim e da finitude do discurso da história. Importa estabelecer que Merleau-Ponty — já na lição inaugural no Collège de France, em 1952 — havia salientado que, tendo Hegel registado que a filosofia é um saber absoluto, sistema, totalidade, «a história de que fala o filósofo não é verdadeiramente história, isto é, algo que se construa, mas a história universal, compreendida, feita, morta». Pelo contrário a história, como facto puro ou acontecer, introduz no sistema em que se incorpora, segundo Merleau-Ponty, um «movimento interior que o destrói» [45].

5. **Para uma outra percepção da *natureza***

Os últimos 10 anos das suas congeminações filosóficas centrou-as Merleau-Ponty — para além de outros aspectos

---

[44] O mesmo autor sustenta ainda, e em conclusão, que a unidade do mundo é por demais preliminar para poder ser possuída, por demais vivida para ser sabida. Desaparece, mal é reconhecida. É talvez por isso que uma fenomenologia da percepção, que aspirasse a dar-nos a filosofia de nosso-estar-no-mundo, é algo tão difícil quanto a busca do paraíso. A unidade do mundo a partir da qual se «desdobraram» todas as atitudes é apenas o horizonte de todas essas atitudes (loc. cit.).

[45] Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, edição portuguesa ant. cit., pp. 63-64.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

fulcrais no seu pensamento como a percepção do *visível* e do *invisível* — na sua percepção do efeito *natureza*. Inspirando-se em alguns passos de Husserl — ainda como mentor espiritual, como porto de acolhimento — parte deste seu trabalho só veio a ser difundido postumamente graças a alguns autores entusiastas como Xavier Tilliette [46].

Três dos seus cursos no Collège de France [47], em igual número de anos — período em que também foi eleito para essa instituição Claude Lévi-Strauss [48] — foram votados ao tema geral «O conceito de natureza» [49]. Tratou-se de um caso paradig-

---

[46] Veja-se, por exemplo, «Husserl et la notion de nature», notes prises au cours de Merleau-Ponty par Xavier Tilliette, in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1965, pp. 259-269.

[47] O relatório de candidatura de Merleau-Ponty ao Collège de France veio a ser publicado em 1962, na *Revue de metaphysique et de morale*.

[48] Foi importante a intervenção de Merleau-Ponty para a eleição de Lévi-Strauss para a cadeira de «Antropologia Social», em 1959, nesta instituição (onde aquele antropólogo foi também encontrar Fernand Braudel, Georges Dumézil e Émile Benveniste). Num gesto *in memoriam* — motivado também por uma já longa amizade e em retribuição — Lévi-Strauss dedicou em Junho-Outubro de 1961, ao autor de *Phénoménologie de la perception*, falecido poucos meses antes, a sua obra *La pensée sauvage*, então editada pela Plon. Alguns anos depois Lévi-Strauss voltou a evocar Merleau-Ponty in «De quelques recontres», in *L'Arc*, n.° 46, Aix-en-Provence, 1971, pp. 43-47, e em «On Merleau-Ponty» (em versão de Christine Goss), in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, n.° 7, winter 1978, pp. 179-188.

[49] *La nature, cours au Collège de France*, texto estabelecido e anotado por Dominique Séglard, Paris, Seuil, 1995. Seguimos, aqui, a versão em língua portuguesa (do texto da obra de Maurice Merleau-Ponty referenciada na nota anterior), *A Natureza*, São Paulo, Brasil, Martins Fontes, 2000. Estes três cursos foram estruturados pelo docente da seguinte forma: curso de 1956-1957: «Estudos das variações dos conceitos de natureza e A ciência moderna e a ideia de natureza»; curso de 1958--1959, «A animalidade, o corpo humano, a passagem à cultura»; curso de 1959-1960, «Natureza e Logos: o corpo humano». Foi no primeiro desses três cursos que Merleau Ponty desenvolveu a premissa, a partir de *Ideen I* Husserl, de que «a natureza é contingente porque não a pensamos por ela mesma, ao passo que a consciência é, ao contrário, necessária» (cf. *A Natureza*, versão ling. portug., p. 116). Acerca da actividade docente de Merleau-Ponty neste mesmo período remete-se, de igual modo, para a

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

mático do empenho de Merleau-Ponty em partir à procura de inovadores testemunhos sobre a natureza. Foi essa, afinal, uma das partes mais visível da acção pedagógica e científica desenvolvida pelo autor naquela instituição parisiense.

Este último período da actividade intelectual do autor de *Phénoménologie de la perception* culminou com a produção da sua obra, *L'Oeil et l'Esprit*[50]. É sabido que o historiador de Arte, André Chastel, lhe tinha solicitado um contributo para o primeiro número de *Art de France*. O autor consagrou a esse estudo parte do Verão de 1960, numa sua estada na região de Tholonet, perto de Aix, apenas alguns meses antes de vir a falecer de síncope cardíaca[51], em Paris, em 3 de Junho de 1961.

Ante a exposição de Maurice Merleau-Ponty em *O Olho e o espírito*, estamos, na feliz expressão de Marilena Chauí, perante uma abertura para o que não é nós, excentricidade muito mais do que descentramento, uma vez que a experiência é «o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à *fissão* do ser, fechando-me sobre mim mesmo somente quando ela chega ao fim», isto é, nunca[52].

O filósofo de Rochefort-sur-Mer acaba por invocar as experiências do pintor, do músico ou escritor, para as contrapôr ao modo como a Filosofia interpreta a experiência. Detém-se, assim, naqueles momentos em que ver, ouvir, ou falar-escre-

---

edição *Résumés de cours, Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1969, e para *Notes de cours, 1959-1961*, texto estabelecido por S. Ménasé, com prefácio de Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1996 (ant. cit.).

[50] Merleau-Ponty, *L'Oeil et l'Esprit*, (o último escrito que o autor pôde acabar), com prefácio de Claude Leffort, edição póstuma, Paris, Gallimard, 1964; versão portuguesa *O Olho e o Espírito*, em tradução de Luís Manuel Bernardo, Lisboa, Editorial Vega, col. «Passagens», 6.ª ed., 2006.

[51] *O Olho e o Espírito*, p. 5.

[52] Merleau-Ponty, *O olho e o espírito*, edição portuguesa ant. cit. Seguimos aqui, neste aspecto particular, a síntese estabelecido por Marilena Chauí, na contribuição desta pensadora e livre-docente da USP apresentada na revista *Cult* (ant. cit).

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

ver atravassem a carapaça da cultura instituída e desnudam o originário de um mundo visível, sonoro e falante [53]. Neste aspecto, ele vem abir um interessante percurso que virá a ser seguido, vários anos depois, por outros intelectuais como o seu amigo Claude Lévi-Strauss, por exemplo na obra deste *Régarder, écouter, lire* [54].

Algumas obras ainda teriam de esperar mais algum tempo até virem a beneficiar de edição. Foi o caso de *Le visible et l'invisible* [55] e de *La prose du monde* [56]. As cerca de três décadas de intensa produção deste filósofo — bem como a extensibilidade de alguns dos seus contributos a áreas das Ciências da Linguagem como a Semiótica, a teoria da corporeidade — considerando o *corpus* como um *livro* sensitivo e carregado de falas múltiplas — fazem dele, com Claude Lévi-Strauss, um dos mais lúcidos pensadores do século XX. A sua acção teórica, o seu testemunho, continuam bem vivos e actuantes. Para as camadas mais jovens — neste tempo de centenário [57] — valerá a pena reaprender os seus testemunhos.

---

[53] Marilena Chauí, *op. cit.*

[54] Claude Lévi-Strauss, *Regarder, écouter, lire*, Paris, Plon, Abril de 1993. V., ainda, a este propósito, Manuel Cadafaz de Matos, «De l'ecouter au livre: ou une manière *sui generis* de mettre en perspective quelques témoignages de Claude Lévi-Strauss», in *Revista Portuguesa de História do Livro*, vol. 22, *Claude Lévi-Strauss, centenaire: le livre, les outillages culturels et l'archélogie des sagesses*, Lisboa, Centro de Estudos de História do Livro e da Edição — CEHLE, 2008, pp. 5 e segs.

[55] Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, seguido de «notes de travail», Paris, Gallimard, 1964.

[56] Idem, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969.

[57] Em Lisboa, no Institut Franco-Portugais, entre 20 e 22 de Novembro de 2008, a sua obra será revisitada numa sempre oportuna iniciativa (em que também participamos), o *Colloque International de Philosophie et Sciences Humaines, Corps et Signes. À l'occasion du Centenaire de la naissance de Claude Lévi-Strauss et de Maurice Merleau-Ponty.*

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

OS INTELECTUAIS E A REVOLUÇÃO: SOBRE A DIVERGÊNCIA ENTRE ADORNO E MARCUSE EM 1968

DAVID SILVA E SOUSA

Em todo o atribulado percurso que conheceu o socialismo ao longo do século XX, nunca a esquerda se havia percebido como pluralidade de esquerdas como durante a agitação revolucionária de 1968, um caldo político em que, do anarquismo ao comunismo, tomaram posição diversas correntes progressistas, conseguindo ainda assim unir milhares de estudantes e intelectuais — e, por um momento, também operários — num único coro de protesto contra «o sistema» e numa contagiante aspiração à «liberdade». Das orientações teóricas então avançadas, tentando assumir a orientação do movimento, destacou-se, particularmente em França e na Alemanha, mas também nos Estados Unidos, aquela que se reclamava de uma variante ocidental e esclarecida do marxismo, cuja base residia no pensamento da Escola de Frankfurt. Esta corrente teve como principal representante, durante esses meses de agitação, uma das figuras centrais da escola: Herbert Marcuse.

Para Marcuse, tratava-se de apoiar o surgimento, um tanto inesperado, de um movimento de revolta que parecia capaz de conduzir àquelas condições de emancipação humana que sempre foram o desígnio do marxismo — e, portanto, o seu. Ao mesmo tempo, o modelo que defendia representou para os estudantes um segundo fôlego dos ideais que, a Leste, haviam sido traídos pela experiência soviética. Nos debates abertos ocorridos nesse período, em fóruns e assembleias estudantis, é ainda o pensamento de Marx que tutela as intervenções, permanecendo como inamovível ponto de referência da argu-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

mentação [1]. A «teoria crítica», gerada entre o círculo de membros do Instituto de Investigação Social, no qual se formara a Escola de Frankfurt, e que surgia agora representada por Marcuse, era apropriada pelos estudantes e assimilada ao projecto político do socialismo.

No mínimo, esta interpretação da teoria crítica é concordante com a própria história do Instituto em que germinou, o qual fora inaugurado com uma enfática declaração de Carl Grünberg, seu primeiro director, no discurso de tomada de posse, em 1924: «Também eu pertenço aos adversários da obsoleta ordem económica, social e legal, e aos defensores do marxismo.» [2] Sob a direcção de Grünberg, o Instituto promoveria um desenvolvimento particular do pensamento de Marx, no campo teórico e à margem da via russa, mas também da cena política da esquerda durante a República de Weimar, marcada pelo confronto entre o comunismo e a social-democracia. Fora de todo o plano partidário, a linha marxista desenvolvida no Instituto estava votada a uma livre análise crítica do Estado e da sociedade. A teoria crítica emergiu, de modo espontâneo e progressivo, deste projecto de investigação, tomando forma no final da década, já sob a direcção de Max Horkheimer.

Numa entrevista tardia sobre a origem e propósito do Instituto, outro dos seus membros nucleares, Leo Lowenthal, reitera a estreita ligação da teoria crítica ao marxismo: «a teoria crítica é uma forma progressista de marxismo que não mais aceita mecanicamente as categorias marxistas em circunstâncias históricas modificadas. [...] Mas os temas básicos do marxismo nunca foram abandonados. [...] O que foi abandonado foram certas categorias económicas e previsões que se demonstrou estarem erradas. Isso estava inteiramente no espírito de

---

[1] Cf. os debates de 1967 reunidos em Herbert Marcuse, *O Fim da Utopia*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1969.

[2] Citado por Peter Gay em *Weimar Culture: the Outsider as Insider*, Harper and Row, Nova Iorque, 1968, p. 41.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Marx.» [3] Um dos aspectos mais originais da teoria crítica, a integração de elementos da teoria psicanalítica — associada à entrada de Erich Fromm no círculo — deveu-se justamente, segundo Lowenthal, à sua capacidade de estabelecer a ligação e preencher o vazio entre base e superstrutura na teoria de Marx [4].

Teoria crítica: teoria e *praxis*

Esta afinidade entre a teoria crítica e o marxismo é contudo menos linear do que parecia adquirido no final da década de 1960 e do que pode transparecer nas memórias de Leo Lowenthal. Com efeito, alguns comentadores preferem uma visão menos estrita e específica, remetendo a fundação teórica do pensamento de Frankfurt para aquela mesma atmosfera político-filosófica em que Marx se singularizou: a do hegelianismo de esquerda. Segundo Martin Jay, a «verdadeira fonte» da teoria crítica encontra-se no ambiente intelectual da década de 1840 [5]. Nesta perspectiva, os teóricos da Escola de Frank-

---

[3] Entrevista a Helmut Dubiel sob o título «I Never Wanted to Play Along», *in* Leo Lowenthal, *An Unmastered Past. The Autobiographical Reflections of Leo Lowenthal*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 64.

[4] *Idem*, pp. 53 e 73. A investigação de Fromm, contudo, prosseguiu um caminho autónomo em relação à teoria crítica. Enquanto esta introduzia a psicanálise na teoria marxista, Fromm «marxificou» a psicanálise aspirando a uma terapia universal em relação à qual Freud nunca alimentou ilusões. A sua colaboração com o núcleo de Frankfurt não durou por muito tempo e o afastamento daria mais tarde origem a uma aberta divergência teórica. Cf. Erich Fromm, Karl Miller, Herbert Marcuse, *Marcuse Polémico*, Editorial Presença, Lisboa, 1969, pp. 81 e segs.

[5] Martin Jay, *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, University of California Press, Berkeley, 1996, pp. 41 e segs. Claro que o próprio Marx deve bastante aos restantes hegelianos de esquerda. Sobre isto leia-se a síntese de David Mc Lellan, *Marx y los Jovenes Hegelianos*, Martinez Roca, Barcelona, 1971.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

furt inserem-se num movimento de recuperação do pensamento hegeliano após a Guerra de 1914-18, lançado, entre os não-marxistas, por Dilthey e Croce e, entre os marxistas, notavelmente por Luckács: «Pode dizer-se que a Escola de Frankfurt estava a regressar aos conceitos dos hegelianos de esquerda da década de 1840. Tal como essa primeira geração de teóricos críticos, os seus membros estavam interessados na integração de filosofia e análise social. Também estavam, da mesma forma, interessados no método dialéctico divisado por Hegel e procuravam, tal como os seus predecessores, orientá-lo num sentido materialista. E, finalmente, tal como muitos dos hegelianos de esquerda, estavam particularmente interessados em explorar as possibilidades de transformação da ordem social através da *praxis* humana.» [6]

Todavia, no quase um século que transcorrera entre estas gerações, havia a registar mudanças significativas para os seus pressupostos teóricos. Desde logo, no final da década de 1920 e início da de 1930, era já visível a deriva que, na União Soviética, havia sofrido o socialismo. Depois, e mais importante, era o próprio sujeito da revolução, o proletariado, que havia mudado com o curso da modernidade. O crescimento da indústria fora muito além do tear mecânico e do transporte a

---

[6] *Idem*, p. 42. Recorrendo a um outro ângulo de abordagem, ainda mais aberto, Bernard Yack concebe as origens da teoria crítica através do que designa como «kantianismo de esquerda» (*The Longing for Total Revolution. Philosophic Sources of Social Discontent from Marx to Nietzsche*, University of California Press, Berkeley, 1992, pp. 89-132). Trata-se de perceber (o que já fora percebido por vários autores, entre os quais Ferrari e Gurvitch) que a filosofia da liberdade de Kant foi moldada pela ideia de Rosseau acerca do conflito, no homem, entre humanidade e natureza interior, definindo-se a liberdade como o que o humano a si impõe, contra as inclinações — (justamente o que ignora uma injusta e apressada, mas difundida, crítica de Russeau). Para Yack, é este elemento rosseauniano do pensamento de Kant que está no âmago da ideia de liberdade e realização da humanidade na tradição da filosofia alemã, incluindo os hegelianos de esquerda. A teoria crítica representaria uma terceira vaga desta preocupação com a realização da liberdade, contra o irracionalismo (cf. em particular as pp. 129-132).

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

vapor, revelando todo o seu potencial de mobilização e transformação tecnológica das condições de existência; o sistema capitalista havia sido consolidado com a mundialização do comércio e o desenvolvimento da economia financeira; o modelo de racionalidade vigente na administração das empresas alastrou e impôs-se, segundo o preciso diagnóstico de Max Weber [7], a todas as esferas públicas, da governação à universidade. Neste processo, o esquema de classes desenhado por Marx também se modificara: uma camada de funcionários e técnicos tinha-se autonomizado no tecido social, algo que não constituía exactamente uma pequena-burguesia, nem apenas mais uma classe de explorados a somar ao proletariado — mas o embrião da classe média. O proletariado, por seu turno, acedia a bens de consumo e a níveis de conforto que o Marx dos estudos sobre a condição operária em Inglaterra jamais anteciparia. Fosse por simples acomodação, sob o efeito letárgico da indústria cultural, ou pelo poder de dominação da *ratio* moderna, a «luta de classes» ficava privada do seu principal contendor. O esforço de Luckács na conservação de uma «consciência de classe» [8] era já sintomático da dissolução das tensões entre estratos sociais, submergidos e integrados num mesmo «mundo administrado» cuja capacidade de reificação ele próprio ajudou a descrever.

Daqui havia duas conclusões principais a retirar: que a filosofia havia fracassado na sua tarefa de esclarecimento e emancipação dos homens e que a possibilidade de realização desta última, na forma de uma efectiva mudança política e social, ficara mais distante, agora que privada do seu agente histórico. É contra este quadro que se esboça a teoria crítica. Talvez, na sua multidisciplinaridade, tenha por um instante ambicionado a uma superação da filosofia levando ao ponto da síntese a integração da análise social, já pensada pelos hegelianos de esquerda. Contudo, é difícil estabelecer os contornos reais do projecto, pelo facto de os seus autores — e esse

---

[7] Cf. Max Weber, *O Político e o Cientista*, Presença, Lisboa, s. d.

[8] Georg Luckács, *História e Consciência de Classe*, Edições Escorpião, Lisboa, 1974.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

é, porventura, o único princípio efectivamente fixado — terem rejeitado toda a forma de sistematização. A intenção declarada era apenas a de analisar os fenómenos sociais em função dos seus contextos históricos concretos e não à luz, justamente, das pré-concepções de uma teoria (tradicional) [9].

Mas é, pelo menos, seguro afirmar um compromisso com o método dialéctico, e não apenas no âmbito da investigação: a dialéctica estava presente na visão global da própria teoria, na sua função *crítica;* ela pretendia assegurar o momento negativo do processo dialéctico em vista de qualquer possível transformação histórica das condições sociais e políticas — para a qual a teoria tinha a ambição de contribuir. Uma ambição modesta, por certo, pois assumia como pressuposto a impossibilidade de uma efectiva transformação do real e encontrava na reflexão crítica o reduto de negatividade mediante o qual se manteria acesa a esperança de emancipação, durante a longa travessia do deserto que se antevia. Esta posição encontraria a sua melhor formulação numa expressão melancólica de Adorno, e que o próprio círculo de Frankfurt usou para resumir o seu programa: *Flaschenpost*, «uma mensagem na garrafa» [10].

---

[9] Em entrevista a Dubiel, Leo Lowenthal revela o maior cuidado na *definição* da teoria crítica: «Apontei para o formato do *Zeitschrift* [a publicação do instituto] para explicar o significado da teoria crítica: isto é, uma perspectiva, uma atitude básica comum, crítica, em relação a todos os fenómenos culturais, que nunca pretendeu ser um sistema. [...] A teoria crítica deve então ser entendida como nada mais que um tal denominador comum. Era uma expressão, a propósito, que nunca utilizámos com tanta ênfase nos primeiros vinte anos quanto pode parecer à posteridade»: Lowenthal, *op. cit.*, p. 60. Lowenthal refere ainda, como único trabalho metodológico, uma fixação de vocabulário no decurso das reuniões que precederam o lançamento do *Zeitschrift* (*Idem*, p. 71). Alguma codificação da teoria crítica fora de qualquer modo realizada por Horkheimer (no ensaio «Teoria Crítica e Tradicional») e Marcuse (no ensaio «Filosofia e Teoria Crítica») — uma análise aprofundada do tema ultrapassa o âmbito deste artigo.

[10] A expressão surge no parágrafo 133 de *Minima Moralia*: «Já então a esperança de lançar a garrafa com uma mensagem na preia-mar da barbárie era optimista.» (Edições 70, Lisboa, 2001, p. 217.)

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

E, com isto, a teoria crítica revela já a sua diferença em relação ao hegelianismo de esquerda que está na sua raiz. É que, para a geração dos hegelianos de esquerda, pelos menos na primeira fase, a possibilidade de revolução permanecia inteiramente em aberto (a situação mudou sensivelmente depois de 1848), enquanto o proletariado se afigurava um pólo social carregado de negatividade. Como refere Martin Jay, para esta «primeira geração de teóricos críticos», a sua era «uma crítica 'imanente' da sociedade, baseada na existência de um 'sujeito' histórico real». Em contrapartida, a geração de Frankfurt era empurrada «para uma posição de 'transcendência' pelo desvanecimento da classe operária revolucionária» [11]. Posto noutros termos, a vontade de revolução retirava-se do campo da *praxis* e recolhia-se no da teoria. Cabia agora aos intelectuais assegurar, através da actividade crítica, o papel da negatividade no progresso histórico dialecticamente considerado [12].

Esta conclusão a que chegaram os membros do Instituto de Investigação Social, e que está na base da teoria crítica, viria a valer-lhes, ao longo dos anos de 1960, a acusação de que haviam renunciado à *praxis*, num acomodamento burguês à actividade intelectual. Lowenthal, recordando ter sido confrontado por um dos seus alunos com essa acusação, responde: «Nós não abandonámos a *praxis;* antes, foi a *praxis* que nos abandonou a nós. Falei frequentemente sobre o enorme trauma que representou para nós os desenvolvimentos na União Soviética e no Partido Comunista. Mas de muito maior importância foi a percepção de que a ideia do potencial revolucionário do proletariado estava datada historicamente.» [13]

---

[11] Jay, *op. cit.*, p. 43.

[12] Esta posição também terá integrado, numa via que não cabe aqui explorar, algo da visão de Georg Simmel acerca do papel dos intelectuais como críticos da cultura (cf. a este respeito a nota de Jürgen Habermas em *Textos e Contextos*, Instituto Piaget, Lisboa, 2001, pp. 147--158).

[13] Lowenthal, *op. cit.*, p. 61.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Marcuse: a oportunidade da praxis

Também Herbert Marcuse, que participou em várias sessões de debate público durante o período de maior agitação estudantil, teve de responder, por si e pelos outros membros do Instituto de Investigação Social, a acusações de «quietismo» [14]. Contudo, a ele a *praxis* não o havia abandonado, nem o tinha convencido inteiramente a ideia de um ocaso do proletariado revolucionário. Nos Estados Unidos da América, onde Marcuse permaneceu após o exílio da guerra, a associação entre capitalismo avançado e repressão do movimento pelos direitos civis, e ainda a perseguição aos comunistas e a intervenção no Vietname, levaram-no a «constatar que a antiga experiência se estava a repetir e que, também neste país, a política tendia cada vez mais para a extrema-direita». Em função disso, ao longo da primeira metade da década de 1960, afirma, «a minha filosofia e a minha atitude tornaram-se cada vez mais radicais.» [15] Isto significava que Marcuse — o qual, no período do Instituto de Investigação Social, se havia mantido mais próximo do marxismo [16] — estava agora empenhado no esforço revolucionário por uma mudança de regime. O seu alinhamento teórico levou-o a procurar a «classe revolucionária» sem a qual nenhuma mudança, de acordo com o esquema de Marx, seria possível: o facto de que «os trabalhadores não mais representam a classe que leva em si a negação das necessidades existentes»

---

[14] Em alguns dos debates com estudantes em que participou, mas particularmente e de forma mais extensa em resposta a um artigo publicado em 1967 na *Monthly Review* (publicação americana conotada com a «nova esquerda»). O original e a réplica foram publicados em versão portuguesa no já citado *Marcuse Polémico.*

[15] Segundo a sua própria versão, em *Revolução ou Reforma? Uma Confrontação Herbert Marcuse e Karl Popper,* Moraes Editores, Lisboa, 1974, p. 12.

[16] Em 1932, por exemplo, publicava um ensaio de comentário ao materialismo histórico sobre manuscritos de Marx (*in* Herbert Marcuse, *Materialismo Histórico e Existência*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1968, pp. 103-152).

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

leva-o a concluir que esse é «um dos mais graves problemas que devemos enfrentar» [17]. Entretanto, cultivou a esperança da possibilidade de um proletariado mais activo na Europa [18]. Ao mesmo tempo, o seu olhar voltava-se para os sistemas capitalistas menos avançados, cuja configuração social se aproximava — ou assim o pretendia — do sistema de classes do período industrial: «Enquanto novo proletariado, as massas do Terceiro Mundo constituem, a meu ver, a ameaça mais séria ao actual sistema mundial do capitalismo» [19]. Mesmo se, segundo a sua própria concepção, o «sistema mundial do capitalismo» significava que este levava agora as suas condições — as mesmas que, no Ocidente, destituíram o proletariado do seu poder de negação — a todas as partes do planeta. Por outro lado, Marcuse recusou-se a aceitar o fim da luta de classes e, enquanto reconheceu a integração do proletariado na sociedade burguesa, garantiu que o aumento da diferença entre ricos e pobres significava não apenas que subsistiam as contradições internas do sistema capitalista, mas que «a luta de classes amplificou-se igualmente» [20].

É ainda em conformidade com Marx que se recusa a dotar os intelectuais e os estudantes (burgueses) do título de «classe revolucionária», tentando, em contrapartida, mobilizar o seu contributo para a revolução. A sua estratégia era a ligação entre os movimentos estudantis dispersos — ele próprio se disponibilizou para estabelecer essa ligação. Esta «internacional» estudantil deveria depois «fazer do Terceiro Mundo e da sua *praxis* revolucionária a sua própria base de massa» [21].

Entre 1967 e 1969, a declarações de Marcuse sobre proletariado e intelectuais, enquanto classes revolucionárias, denotam uma tensão entre a fidelidade ao Marx do *Manifesto*,

---

[17] Marcuse, *O Fim da Utopia*, *op. cit.*, pp. 24-25.

[18] «Da classe operária europeia não se pode dizer, talvez, ou ainda não se pode dizer, o que dissemos da classe operária americana, ou seja, da sua fundamental integração no sistema», *idem*, p. 54.

[19] *Idem, ibidem.*

[20] Marcuse, *Revolução ou Reforma?*, *op. cit.*, p. 18.

[21] Marcuse, *O Fim da Utopia*, *op. cit.*, p. 68.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

rejeitando a possibilidade de qualquer revolução socialista que não partisse do proletariado e aquela ideia forte, cultivada no círculo de Frankfurt, dos intelectuais como depositários do momento negativo e, portanto, revolucionário, através da tarefa crítica. No cuidado que revela na abordagem ao tema, negando ter declarado o proletariado como extinto, ou ter designado os intelectuais como classe revolucionária suficiente, adivinha-se o escândalo marxista da violação do dogma do proletariado [22].

Mas é de crer que, enquanto o regresso à Europa lhe terá mostrado que o proletariado europeu não era assim tão diferente do americano, e a ideia de uma mobilização das massas do terceiro mundo se afigurava uma miragem, a extensão do movimento dos estudantes já em 1967 na Alemanha e, em particular, a experiência francesa de Maio de 1968, com os estudantes a levarem a «revolução» para as fábricas, terá contribuído para definir a posição de Marcuse em relação ao lugar dos intelectuais no processo revolucionário. Depois de constatar a inércia das classes trabalhadoras, apesar da permanência, mesmo do acréscimo, das contradições do capitalismo, Marcuse destaca dentre as «forças que se opõem ao capitalismo» a «oposição dos intelectuais, em particular dos estudantes», e admite que: «O papel dos estudantes enquanto classe intelectual, destinada a fornecer os quadros dirigentes da sociedade actual, é hoje talvez mais importante, historicamente, do que no passado.» [23]

Mas aquilo que os estudantes «enquanto classe intelectual» representavam perante o proletariado, era o mesmo que no passado (de Marx), isto é, o *esclarecimento*. Não se trata já, numa perspectiva revolucionária estratégica, de perceber que classe estaria em condições de exercer a violência (ou, como

---

[22] Como sucedeu a Proudhon, ao fazer apologia das figuras pequeno-burguesas da organização do trabalho, o que lhe valeu o ataque cerrado de Marx-Engels. Um texto emblemático deste confronto é «Para a questão da habitação», de Engels (*in* Marx-Engels, *Obras Escolhidas*, vol. II, Edições Avante, Lisboa, 1983).

[23] *Idem*, p. 25.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

prefere Marcuse), a contra-violência necessária ao derrube do sistema capitalista. Trata-se, sim, de perceber como podem realizar-se os ideais iluministas de emancipação, como pode a luz irromper no meio turvo da barbárie em que os homens permanecem embrutecidos num esquema perpétuo de exploração mútua. Ora, segundo o princípio iluminista, uma tal emancipação requer, primeiro, um educador. Marx, para quem esta era também a questão relevante, vê-se forçado a conceder este papel à burguesia, nas mesmas páginas do *Manifesto Comunista* em que vaticina a sua destruição:

> A burguesia mesma, portanto, fornece ao proletariado os elementos da sua própria educação, isto é, armas contra si mesma.
>
> Além do mais, [...] com o progresso da indústria fracções inteiras da classe dominante são lançadas no proletariado, ou pelo menos ameaçadas em suas condições de existência. Também elas fornecem ao proletariado uma massa de elementos de educação.
>
> Finalmente, nos períodos em que a luta de classes se aproxima da hora decisiva, o processo de dissolução da classe dominante, de toda a velha sociedade, adquire um carácter tão violento e agudo que uma pequena parte da classe dominante se desliga dela e se junta à classe revolucionária, à classe que traz o futuro nas mãos. Portanto, [...] hoje uma parte da burguesia passa-se para o proletariado, especialmente uma parte dos ideólogos burgueses que conseguiram alcançar uma compreensão teórica do movimento histórico em seu conjunto. [24]

---

[24] Entre os quais, evidentemente, o próprio Marx: Friedrich Engels, Karl Marx, *Manifesto do Partido Comunista*, Editora Vozes, Petrópolis, 2000, p. 75.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Eis aqui a questão da origem do progresso, segundo o esquema do iluminismo: o esclarecimento virá *no futuro,* para isso requer-se a intervenção do educador. É o reflexo desta mesma perspectiva que se detecta numa entrevista de Marcuse em Janeiro de 1969:

> Eu diria que se trata da educação para a mudança radical. Essa é hoje, no essencial, a tarefa dos estudantes e de todos os intelectuais que se solidarizam com o movimento deles. Trata-se da educação num novo sentido. Educação que não permanece na sala de aula, não fica dentro dos muros da universidade, mas que espontaneamente se expande em acções, em prática, e abrange grupos sociais fora da universidade.
>
> [...] Nas universidades, por exemplo, poderia ser feita uma reforma estrutural que se opusesse ao sistema de educação tecnocrático, o qual conduz ao treino (Ausbildung) e não à formação cultural (Bildung). [...] Não vejo outro caminho para quebrar o domínio da falsa consciência.
>
> (Entrevistador:) Através de uma ditadura educativa?
>
> Naturalmente, vem logo a acusação: somos antidemocráticos, queremos formar uma elite intelectual, uma espécie de ditadura educativa platónica ou algo semelhante. Devo dizer-lhe que não vejo nada de errado numa liderança intelectual. Acredito inclusivamente que o ressentimento contra os intelectuais tão difundido em grande parte do movimento operário é uma razão para que este movimento se encontre em tão tristes condições. [25]

---

[25] Entrevista publicada na *Neues Forum*, Viena, Janeiro de 1969, *in* Herbert Marcuse, *A Grande Recusa Hoje*, Editora Vozes, Petrópolis, 1999, pp. 71-72.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Adorno: a vertigem da *praxis* como ruína da teoria

Theodor Adorno não partilhou do entusiasmo de Marcuse pelo movimento estudantil, nem do seu optimismo. Permaneceu fiel à intuição fundamental que animou o círculo de Frankfurt, segundo a qual o grau de desenvolvimento do sistema capitalista tornava impossível uma mudança significativa e generalizada das condições da existência. Tal como Marcuse, também o pensamento de Adorno se radicalizou na década de 1960, mas não no sentido que Marcuse atribui ao termo: a investigação em torno da Dialéctica Negativa procurou desvendar todas as consequências da opção pela negatividade feita pelo colectivo de Frankfurt com o projecto de uma teoria crítica. No âmago da investigação estava o problema, legado por Hegel e retomado por Marx (de forma muito directa em *Teses sobre Feuerbach*), sobre a unidade entre teoria e *praxis*. Claro que, para Adorno, «unidade» não era o termo apropriado. Em contrapartida, o seu pensamento procurou reconstituir a fina trama do jogo dialéctico entre ambas, ao ponto de converter uma no espelho da outra: «o pensar é ele mesmo uma forma de agir» [26].

Ora, na agitação de 1967/68, Adorno divisou uma forma de impaciência contra a teoria, nas permanentes invocações da necessidade de «passar à acção», contra a qual já advertira os seus alunos em 1963: «Esta impaciência pode ser muito facilmente relacionada com um certo ressentimento contra o pensamento em geral, com uma tendência para denunciar a teoria enquanto tal. E a partir daí não falta muito até que as pessoas comecem a denunciar os intelectuais.» [27] Foi justamente o que sucedeu com ele mesmo. Um episódio em particular colocou os estudantes revolucionários contra Adorno, a tenta-

---

[26] Theodor Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, Stanford University Press, Stanford, 2001, p. 4. Trata-se da transcrição de um curso de filosofia moral gravado em 1963. A passagem prossegue: «Nas suas origens, o pensar é nada mais que a forma através da qual tentámos dominar o nosso ambiente» *(idem)*.

[27] *Idem*, p. 3.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

tiva de invasão do Instituto de Investigação Social (regressado a Frankfurt depois da guerra) em Janeiro de 1969, e o facto de Adorno ter solicitado a intervenção da polícia. A cisão gerada a partir deste episódio não foi apenas com os estudantes, mas também com aquele que optara por tomar o seu partido, Herbert Marcuse. A correspondência trocada nesse período (Abril-Julho de 1969) dá conta do afastamento entre ambos [28]. Numa passagem, Adorno refere que as posições de ambos sobre teoria e *praxis* não estão longe, mas que seria necessária mais discussão sobre o tema, e que trabalhava justamente em teses sobre isso [29]. Tratava-se das «Notas Marginais sobre Teoria e *Praxis*», que faziam par com o ensaio «Sujeito e Objecto» para formar os «Epilegómenos Dialécticos» [30]. Nas notas não ficam dúvidas sobre as reservas de Adorno em relação à *praxis* revolucionária.

Falando aos estudantes, em 1968, sobre o que vira em Berlim, Marcuse assinala que: «O movimento tornou-se muito mais radical, no sentido de *clamar por acção constante e rejeitar qualquer espécie de conversa, discussão, esforços teóricos. O desejo de se tornar e permanecer imediatamente prático* é tão forte que se afirma quase diariamente.» [31] Ora, isto, de que Marcuse fazia apologia, é justamente o que Adorno denunciara perante os alunos do curso de 1963 e, de forma por vezes contundente, no escrito de 1968 sobre teoria e *praxis*. Perante este clamor por acção e rejeição dos esforços teóricos, Adorno recorda como, no Fausto, cabe ao diabo instigar o estudante contra a teoria, a que chama de «cinzenta».

A sobrevalorização da *praxis*, segundo Adorno, revela, por um lado, a angústia e a frustração própria daqueles a quem a

---

[28] Publicada em língua portuguesa em Marcuse, *A Grande Recusa Hoje*, *op. cit.*, pp. 87-101.

[29] *Idem*, p. 90.

[30] *In* Theodor Adorno, *Palavras e Sinais. Modelos Críticos 2*, Editora Vozes, Petrópolis, 1995, pp. 202-229 e pp. 181-201, respectivamente. «Marginais» e «epilegómenos» remetem para o texto fundamental *Dialéctica Negativa*. Destacaremos apenas algumas das muitas teses que, como próprio do estilo adorniano, são afloradas no curso do texto.

[31] Marcuse, *A Grande Recusa Hoje*, *op. cit.*, pp. 64-65; itálico nosso.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

verdadeira experiência foi negada pela racionalidade do sempre igual [32]. Por verdadeira experiência entende-se a possibilidade de uma mediação não falsificada entre sujeito e objecto e é este o ponto de contacto entre os dois escritos que compõem os epilegómenos. Com a referência à experiência, Adorno prossegue e adensa o programa da teoria crítica: no início, a teoria crítica reclamara uma análise dos fenómenos sociais em função dos seus contextos históricos (também em reacção ao aparecimento de correntes a-históricas na filosofia alemã); mas Adorno radicaliza este projecto e combina-o com a noção de experiência um contacto entre sujeito e objecto que exclui a violência do primeiro sobre o segundo, de acordo com a sua leitura de *Fenomenologia do Espírito* de Hegel [33].

Por outro lado, a compulsão à *praxis*, nos exactos termos em que a descreve Marcuse na passagem acima, resulta da incapacidade de comportar, no pensamento, todas as contradições a que este deve sujeitar-se e que não consegue resolver: «A passagem à *praxis* sem teoria é motivada pela impotência objectiva da teoria, e multiplica aquela impotência mediante o isolamento e fetichização do momento subjectivo do movimento histórico: a espontaneidade. Sua deformação deve ser deduzida como uma forma de reacção frente ao mundo administrado.» [34] Assim, e mais uma vez, a teoria não é o que se opõe à *praxis*, enquanto inactiva, mas justamente aquilo que dá mais trabalho: «É evidente que o pensamento, o qual difamam, fatiga inconvenientemente os práticos: ele dá muito trabalho, é demasiado prático. Aquele que pensa opõe resistência; é mais fácil seguir a correnteza, ainda que declarando estar contra a correnteza.» [35]

É falso o que de Adorno disse Marcuse numa entrevista logo após a sua morte: que Adorno «adiou a transformação da

---

[32] Adorno, *Palavras e Sinais*, *op. cit.*, pp. 203-204.

[33] V. sobre isto o ensaio «Observações sobre o pensamento filosófico», in *Palavras e Sinais*, *op. cit.*, pp. 15-25.

[34] *Idem*, p. 212.

[35] *Idem*, p. 208.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

teoria em *praxis*» uma vez que a base de massas «indispensável» à revolução tinha desaparecido como sujeito histórico e que, nesse sentido, ele permaneceu como «marxista ortodoxo». Em rigor, Adorno nunca foi sequer «marxista», pelo simples facto de que, em respeito ao seu génio filosófico, estava votado a ser ele mesmo. Mas, aparte a objecção de princípio, seria uma violência querer ver, em qualquer parte da obra de Adorno, algo que possa designar-se como «marxismo» em sentido estrito. Ainda menos se encontraria uma expectativa revolucionária assente numa «base de massas». Em abono de Marcuse, diga-se apenas que os textos mais relevantes para a compreensão do pensamento de Adorno sobre o tema em análise lhe eram desconhecidos, pois só seriam publicados postumamente.

Na perspectiva de Adorno, não há qualquer adiamento da transformação da teoria em *praxis:* a teoria é já *praxis*[36]. O sentido de teoria, tanto quanto o de *praxis,* esfumam-se logo que o seu movimento dialéctico é detido numa síntese forçada ou numa antítese absolutizada. Desgarrada da teoria, a *praxis* revolucionária, tal como proposta na última tese sobre Feuerbach, renuncia de antemão ao seu conteúdo emancipador. É certo que Adorno, como, de resto, os demais membros do Instituto — Marcuse incluído — constataram que a modernidade havia cedido passagem a um aparelho de dominação cuja complexidade tornava, à partida, ingénuas quaisquer expectativas revolucionárias. Mas, se alguma mudança efectiva, no sentido de uma emancipação das condições de embrutecimento, podia ainda ser esperada, ela teria de começar na persistência de um infatigável trabalho teórico para o qual a *praxis* não implicasse uma qualquer «transposição», nem a teoria pudesse ser dada como «consumada». Era esta, como a entendeu Adorno, a responsabilidade do intelectual.

---

[36] A frase — citada acima, v. nota 26 — proferida no curso de filosofia moral de 1963 ressurge no escrito de 1968: «Pensar é um agir, teoria é uma forma de *praxis*.»

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

O INTELECTUAL NOS CONFINS DO ESPÍRITO

PEDRO PANARRA

Neste artigo pretende-se compreender a concepção da figura do intelectual no pensamento de Jean Améry e de Primo Levi, constituindo o ponto de partida da reflexão o ensaio de Primo Levi sobre o primeiro, publicado no livro de 1986 *Os que Sucumbem e os que Se Salvam*. Ainda que a esparsa correspondência entre ambos não tenha sido tornada pública, há elementos suficientes para crer que não chegou a haver uma polémica entre vivos, pois a manifestação de discordância por parte de Levi, ainda que conciliadora, só sucedeu quando publicou esse ensaio em que se confronta com as ideias de Améry sobre o intelectual *e a sua posição* em Auschwitz; nessa altura já Améry tinha morrido. É possível que Levi não tenha desejado fazê-lo em vida por não querer assumir uma distância crítica a alguém que prezava e cujo destino aziago tinha partilhado.

Ao procurar esclarecer a situação extrema do intelectual no *campo,* diferente do prisioneiro comum em certos aspectos, apresenta-se por meio dela os limites da percepção do *espírito.* Como se através de um *Gedankenexperimente,* que não o foi, porque se tratou de algo bem real, se revelasse a falibilidade de um certo entendimento tradicional do *espírito,* o qual nas suas manifestações artísticas manteve sempre uma insuspeita contiguidade ao poder, que se traduziu no silêncio perante o horror e a bestialidade absolutas. É também sobre isso que Adorno fala nas suas célebres afirmações sobre o sentido e a (im)possibilidade de escrever poesia depois de *Auschwitz. Auschwitz* é, neste artigo, sinónimo de uma situação extrema do humano, mas também de um lugar singular, tal como Levi o apresenta: um *campo* diferente de outros *campos*, pelo me-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

nos a respeito de certos aspectos. Um acontecimento singular, e também um momento de revelação dos limites da existência humana.

O ponto de partida deste ensaio é então uma situação particular: a polémica entre Primo Levi e Jean Améry, cuja origem reside no percurso de vida com muitas semelhanças. Foram contemporâneos no campo de concentração *Buna*, e a despeito de a circunstância de terem escrito obras de natureza diferente, tiveram um percurso com semelhanças assinaláveis. Ambos entraram agnósticos e assim saíram do campo como reafirmam sem rodeios, ao longo da vida reelaboraram sem descanso a sua memória, ambos se suicidaram. Este percurso aparentemente paralelo não anula importantes diferenças, e enquanto Levi não carece de apresentação, no caso de Améry ela é necessária, pelo que apresentaremos uma nota biográfica extensa no final do artigo.

A experiência extrema nele vivida e a meditação sobre o seu acontecimento foram fenómenos decisivos para o futuro de ambos, depois da libertação do *campo*. Ambos foram prisioneiros em Auschwitz-Monowitz, um campo de trabalho que pertencia à empresa privada *IG Farben*, apesar de dirigido pelas SS, funcionando como anexo do campo principal. Era designado informalmente *Buna*, o nome da borracha sintética que nele se pretendia produzir. Dessa situação nasceu uma reflexão não pouco importante sobre os limites da linguagem e da comunicação, sobre o sentido da memória e do testemunho, a natureza do mal e do poder, os limites de resistência do homem que traçam a fronteira que demarca o território do que é (ainda) um ser humano. Para usar uma expressão muito ao gosto da Academia Nobel, que retorna cada ano a propósito da entrega do respectivo prémio da literatura, apresentar os limites da condição humana. Ambos se suicidaram, no caso de Améry um acto longamente meditado; no de Levi de uma forma que o terá surpreendido a ele próprio, inesperado na súbita e aparente precipitação. Não nos cabe aqui explorar e esclarecer esses diversos temas, mas aproveitar alguns elementos decisivos para a reflexão sobre o papel do intelectual no século XX sem chegar a estabelecer uma teoria geral a respeito do seu estatuto e papel, o que nenhum dos dois autores faz.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Os dois textos decisivos que serão tomados em consideração de forma directa são: *Para Além da Culpa e da Expiação. Tentativas de Superação de uma Vítima de Violência*, de Améry, editado em 1966, e *Os que Sucumbem e os que Se Salvam*, de Primo Levi, editado em 1986, portanto posterior à morte de Améry. Os trechos do primeiro que forem citados são tradução minha, efectuada directamente do alemão, dado que o livro é inédito em português. Os trechos do segundo serão apresentados na tradução da José Colaço Barreiros, editada recentemente pela editorial Teorema.

Jean Améry é o pseudónimo literário e quase-anagrama do ensaísta judeu de origem austríaca Hans Mayer. Améry escreveu e publicou sete livros entre 1966 e 1978, ano em que se suicidou. Tinha feito uma primeira tentativa de suicídio algum tempo antes, por fim consumou-o. É indiscutível que o ponto de partida nos seus escritos para a exploração dos diversos limites da experiência humana reside na viragem catastrófica da detenção escrava e aviltante do *campo* nazi, mas não pode ser apresentada como uma *causa*. A sua posição está num plano anterior à consideração de qualquer forma de causalidade, e por isso é sempre já posterior à explicação causal. O que se revelou nessa experiência permite exibir uma possibilidade do *existir* e do *ser* do humano que ultrapassa a esfera do indivíduo. A identidade dilacerada do escritor e homem de espírito alemão que não se pode sentir em casa na sua língua e na sua pátria, que tem de reinventar uma identidade judaica em cuja tradição não foi criado e que, por isso, nunca chegou a ser vivida de uma forma natural. Este traço deixou uma marca profunda na reflexão sobre os limites da experiência humana, percurso iniciado logo no primeiro livro de ensaio temático publicado, *Para Além da Culpa e da Expiação*, de 1966, onde diversos ensaios autónomos, mas com um horizonte comum, versam a experiência extrema do *Lager* e os temas que com ele tiveram relação: a tortura, a perda da pátria, o ressentimento. Este percurso foi prosseguido em *Lefeu* e *Sobre a Velhice*. No primeiro livro, o tema abordado é o seu percurso de vida, no segundo é o processo de transformação que a velhice representa, muito mais do que um estado etário. Por

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

fim em *Atentar Contra Si. Discurso sobre a Morte Voluntária*, de 1976, reflexão sobre a morte voluntária que antecipou o seu próprio suicídio.

A publicação do primeiro e do último livros foram o testemunho da situação peculiar de alguém que tendo estado na proximidade de *bater no fundo*, como Levi designa a situação no *campo*, decide escrever sobre ela. A situação deste tipo de testemunho é peculiar, porque quem se encontra no limiar da humanidade ou nos confins do espírito devido ao esmagamento sofrido não costuma estar em condições de escrever a partir dele, quer esse limiar seja o *campo* ou a efectiva decisão de consumar o suicídio, ou outra qualquer situação em que os limites são postos à prova. Ter habitado limites tão extremos costuma suspender o uso da palavra, acabando mesmo por impedi-lo. Habitualmente é assim, mas não foi o que aconteceu a Améry, seja a respeito da reflexão sobre o suicídio, da vida no *campo*, ou da velhice. Pois, se é certo que o rasto biográfico não está ausente do movimento de busca que atravessa estes escritos, neles a aspiração à partilha da objectividade não cede à confissão. Améry não faz uma simples descrição do seu caso pessoal, ainda que em certos momentos assuma um relato na primeira pessoa. O que sucede, por exemplo, quando fala do internamento a que foi submetido e durante o qual foi espoliado de toda a dignidade, da sua identidade de alemão, da possibilidade de se sentir em casa na sua língua materna e na sua terra natal. A situação de quem tem a língua como instrumento primordial é que só por meio dela se pode confrontar com a memória.

Como já referimos, os dois autores foram contemporâneos no campo de Auschwitz-Monowitz e segundo Améry, que afiança recordar-se de Levi, terão sido mesmo colegas de Pavilhão. Na década de 60 cartearam-se em resultado da mediação exercida por uma amiga comum, mas nunca se encontraram pessoalmente. O encontro entre ambos é marcado pela diferença sobre o significado do testemunho desta situação, e consequentemente pela diferença de concepção entre o que significa ser um intelectual. Levi apresenta alguns motivos possíveis para compreender o forte impulso de dar fé do que se passou. Referimo-los aqui para o situar, pois não nos vamos deter de

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

forma aprofundada nesse tema, sendo certo que se trata de um elemento fundamental da missão do intelectual. «Não sei dizer se o fizemos ou fazemos, por uma espécie de obrigação moral para com os emudecidos, ou pelo contrário, para nos libertamos da sua lembrança; certamente fazemo-lo por um impulso forte e duradouro. Não creio que os psicanalistas (que sobre as nossas complicações se atiram com avidez profissional) sejam competentes para explicar este impulso.» (*Os que Sucumbem e os que Se Salvam*, Primo Levi, p. 84.)

No sexto ensaio de *Os que Sucumbem e os que Se Salvam*, Levi analisa, resume, faz uma paráfrase e uma crítica do primeiro ensaio do referido livro de Améry, «O intelectual em Auschwitz. Nos confins do espírito». É uma discussão que põe em destaque algumas diferenças, sem excluir o gesto de conciliação e a simpatia pelo interlocutor. Uma parte da divergência parece-nos ser construída e aumentada por Levi, porém, há diferenças fundamentais que tocam o núcleo do confronto com a memória e, por isso o papel do intelectual.

A primeira divergência diz respeito à concepção de intelectual de Améry, ao apresentá-lo como homem de *espírito,* o que excluiria os cientistas e técnicos. Retoma a oposição entre humanista e cientista. Esta discordância parece ser importante ao primeiro relance, mas de facto não o é assim tanto. Trata-se de uma diferença de pormenor, pois o que é decisivo é a atitude, e não necessariamente o tipo de saber de que cada um se ocupa. O intelectual estava habitualmente numa situação de desvantagem aviltante, que poderia ser decisiva para a sobrevivência no *campo,* na execução do trabalho indiferenciado. Também estas divergências a respeito da inaptidão para o trabalho manual e a consequente humilhação e risco de vida que daí resultavam não são significativas para o que nos importa. A diferença parece residir na atitude fundamental a respeito de uma forma de ver que é muito semelhante em ambos os casos e na respectiva expressão. Ambas as perspectivas são demolidoras e não aceitam compromisso nem relativização, ambas querem denunciar até ao fim a iniquidade do pacto de silêncio ou a relativização do inaceitável. O papel do intelectual perante o inominável, ante a experiência do *campo* é testemunhar e escrever a partir do lugar da vítima. O intelectual que

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

percorreu os confins do espírito, não é somente aquele que leva a cabo a tarefa da análise descomprometida, mas que é vítima e testemunha, e é enquanto tal que escreve. Sucede que este papel positivo é contraposto por Améry à ideia de uma traição à sua missão congénita, que os intelectuais foram perpetrarando ao longo da história. A este respeito há uma lucidez gélida de Améry, em contraste com a qual, a atitude de Levi pode parecer de uma ingenuidade bem intencionada. Na verdade, não o é. Este último, mais do que *perdoador*, tem uma sensibilidade feita de afinidade, preserva a memória do concreto vivido, da singularidade que pode espelhar o universal. A mais viva diferença entre ambos reside na associação que Améry faz entre a figura do intelectual e a do colaborador da *zona cinzenta*. Parece haver uma semelhança na apreciação que fazem da relação com o poder, pois ambos consideram que o intelectual se deixou seduzir pelo poder e tornou-se seu adjuvante, por meio do silêncio e da inacção ou, pelo contrário, da adesão entusiasta. Segundo o último, o intelectual necessita de exercer uma função socialmente reconhecida e partilhada, ora em Auschwitz essa possibilidade cessa completamente. Porém, terá razão neste diagnóstico? Houve uma longa tradição de oposição por parte dos intelectuais. Como é que se harmonizam estas duas faces opostas? O que se impõe questionar é se essa necessidade é intemporal ou se a sua revelação é mais recente.

Ora para tentar esclarecer este aspecto, pensamos recorrer a um elemento adicional da sua biografia intelectual de Améry, que não ser acidental, aproveitando aspectos que permitam esclarecer a concepção do intelectual. Este prefaciou a primeira edição alemã de *Trahison des clercs*, de Julien Benda, livro de 1927 e editado pela primeira vez na Alemanha em 1978, que defende a tese da existência de uma transformação histórica da situação do intelectual no início do século XX, de maneira tal, que este passa a ter um profundo comprometimento com o poder, totalmente diferente do que existiu no passado. Pensamos que a cisão que Benda desenha é fundamental para perceber as considerações de Améry sobre o papel do *intelectual*, expressão cunhada no final do século XIX, mais propriamente em 1896 a propósito do caso Dreyfuss, cujo

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

significado tende a ser positivo e negativo. Este livro é fundamental para traçar a evolução da imagem do intelectual nas primeiras décadas do século XX.

Améry retoma parcialmente a ideia de que os intelectuais tendem a subordinar-se ao poder forçando os limites da lógica, e, se necessário for, tornando aceitável o inaceitável. Esta crítica, desde logo uma interpretação da história, representa uma leitura de continuidade no papel do intelectual, o que o ensaio de Benda contraria. A sua posição oscila entre estas duas concepções, a mais tradicional e a de Benda. Tal como é descrito no ensaio inaugural de *Para Além da Culpa e da Expiação* e é resumido por Levi ao analisá-lo: «E se os que se propunham aniquilá-lo tivessem razão, com base no facto inegável de serem eles os mais fortes? Deste modo, a fundamental tolerância espiritual e a dúvida metódica do intelectual tornar-se-iam factores de autodestruição. Sim, as SS podiam muito bem fazer o que faziam: o direito natural não existe, e as categorias morais nascem e morrem como as modas. Havia uma Alemanha que mandava para a morte os judeus e os adversários políticos, porque considerava que só por esta via poderia realizar-se. E então? A civilização grega também estava assente na escravatura e um exército ateniense tinha-se aquartelado em Melos como as SS na Ucrânia. Tinham sido mortas vítimas humanas em número inaudito, até onde a luz da história pode iluminar o passado e, no entanto, a perenidade do progresso humano não passava de uma ingenuidade nascida no século XIX. 'Links, Zwei, Drei, Vier', a ordem dos Kapos para marcar o passo era um ritual como tantos outros. Ao horror não há muito a opor: a Via Ápia tinha sido ladeada por duas fileiras de escravos crucificados, e em Birkenau expandia-se o fedor dos corpos humanos queimados. No *Lager* o intelectual já não estava do lado de Crasso, mas de Espártaco: e é tudo o que há para dizer.» (*Ibidem,* p. 144.)

O ponto de partida de Améry é a ideia de que no *Lager* há a criação de uma lógica alternativa e um lugar alternativo para o *espírito*, o da sua negação, e que o intelectual também se vergou a essa nova lógica, a lógica do sem-sentido, do contra-senso que perverte a própria lógica e aniquila todas os pressupostos de humanidade. O intelectual no *campo* parece ter

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

levado às últimas consequências a suspensão do espírito que a barbárie já implicava. Radica neste ponto a cisão entre o papel desempenhado pelo intelectual como adjuvante do poder, ou como combatente indómito pela denúncia intransigente, que tem de rejeitar qualquer compromisso de relativização ou de compreensão do carrasco. Será porém justificada a sua desconfiança generalizada pelos intelectuais, em particular pelos alemães? Não é verdade que muitos intelectuais alemães tomaram partido contra o regime nazi e se refugiaram no estrangeiro? A maioria dos comunistas, evidentemente, mas também, por exemplo, Thomas Mann cuja posição entre os intelectuais conservadores e moderadamente nacionalistas era preponderante e de grande prestígio.

Regressemos ao livro de Benda, importante para fazer o diagnóstico dos elementos contraditórios presentes na posição dos nossos autores sobre o intelectual. Os trechos citados são retirados da edição referida na bibliografia. Para Benda os intelectuais traem a sua missão e a sua identidade ao adoptarem a paixão nacional como sua divisa. Na origem, o intelectual é aquele que denuncia a injustiça e que a procura reparar através da reposição do conhecimento e do juízo imparcial. O intelectual deve ser livre na posição que toma, em vez de estar arregimentado a qualquer forma de poder. Ora, o exemplo mais evidente da traição dos intelectuais verifica-se a propósito da paixão nacional aquando da eclosão da primeira guerra mundial. O exemplo que apresenta é a posição dos intelectuais alemães na primeira grande guerra, mas o mesmo processo também se verifica a respeito de outras nações. Benda vê a invenção do intelectual como obra do pensamento alemão do século XVIII personificado na figura de Lessing, o que teria desencadeado um fenómeno de reacção nas outras nações. De ora em diante a sua função passa a ser a da «organização dos ódios políticos». Benda distingue duas paixões: o interesse e o orgulho. A primeira rege a paixão de classe, a segunda rege as paixões da raça ou da nação. Segundo ele, a paixão nacional reúne ambas, o que explica a sua supremacia sobre o socialismo e o pacifismo, tese que será retomada mais tarde por Hannah Arendt e outros teóricos políticos, na sua explicação do totalitarismo. A circunstância de o domínio da política e de

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

a paixão pela nação se terem desenvolvido de forma intensa permitiu-lhes substituírem a crença na eternidade secularizando a sua substância. A política integral substitui a religião enquanto fenómeno totalizador do acompanhamento da vida, circunstância que teria sido possibilitada pelo protestantismo devido à acção de laicização do divino levada a cabo por Lutero. Segundo Benda, «a ausência de mediação na relação com Deus está na origem do fenómeno de integração do sacerdote na categoria de cidadão, da subordinação da igreja ao estado, do clérigo ao cidadão». A igreja universal é estilhaçada em inúmeras igrejas nacionais e o clérigo como antecessor do intelectual é assimilado pelo *cidadão* e as suas paixões passam a ser as paixões que dominam o estado-nação, laicas e individuais. A sua identidade passa a ser influenciada por ele, circunstância que o romantismo vem acentuar ao absolutizar as paixões nacionais, elevando-as ao máximo valor do sacrifício redentor. A adopção da paixão nacional vem ao encontro da desconfiança de Améry, um intelectual de língua alemã, ao contrário de Levi, expulso pela barbárie nazi do sentimento de pertença a uma identidade, a uma língua e a um povo, exclusão promovida por muitos dos intelectuais seus compatriotas. O motivo da profunda desconfiança de Améry pelos intelectuais começa nesta adesão que se prolonga até ao período do nacional-socialismo. Os intelectuais foram corrompidos pela política nacionalista e cederam ao apelo de desempenhar um papel ao seu serviço. Em todo o caso, na sua consideração do labor do intelectual mantém-se alguma ambivalência a respeito da herança iluminista alemã, consideração que é visível na importância que Améry atribui a Thomas Mann e a Lessing como modelos de um modo de pensar justo e racional.

A propósito da importância da cultura no *campo* Levi resume do seguinte modo o seu interlocutor: «Améry conta que, por exemplo, um amigo seu que em Dachau estudava Maimónides: mas o amigo era enfermeiro no consultório, e em Dachau, que no entanto era um *Lager* durissimo, havia nada menos do que uma biblioteca, enquanto em Auschwitz a simples possibilidade de dar uma olhadela a um jornal era já um acontecimento inaudito e perigoso.» Também conta que tentou uma noite, na marcha de regresso do trabalho, reencontrar em de-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

terminados versos de Hölderlin a mensagem poética que em outros tempos o havia impressionado, e não o conseguiu: os versos estavam ali soavam-lhe ao ouvido, mas já não lhe diziam nada; enquanto em outro momento (tipicamente na enfermaria depois de ter consumido uma sopa a mais da que pertencia à ração, isto é, numa trégua da fome) se tinha entusiasmado até à ebriedade evocando a figura de Joachim Ziemssen, o oficial doente de morte, mas cumpridor do seu dever, da *Montanha Mágica* de Thomas Mann. «A mim a cultura foi-me útil; nem sempre, às vezes, talvez, por vias subterrâneas, mas serviu-me. Releio ao cabo de quarenta anos em *Se Isto É um Homem* o capítulo 'O canto de Ulisses': é um dos poucos episódios cuja autenticidade pude verificar [...] Pois bem onde escrevi 'daria a sopa para salvar aquelas recordações', não mentia nem exagerava, daria realmente pão e sopa para salvar do nada aquelas recordações que hoje com o suporte seguro do papel impresso, posso refrescar quando quiser e gratuitamente, e que por isso parecem valer pouco.» (*Ibidem*, p. 138.)

O amigo de que Améry refere é Nico Rost, escritor holandês seu contemporâneo em Auschwitz. Para Levi, a experiência do *campo* foi o momento decisivo de despertar lúcido para o mundo, do despertar da sua vocação literária, do encontro de um sentido para a condução da própria vida, e apesar da chaga terrível da humilhação de ser-se desapropriado de humanidade, ele retirou um sentido fundamental do sucedido que lhe deu forças para viver, intensificou a relação com a vida e elevou a sua própria humanidade. Nos confins do espírito, das cinzas da humanidade carbonizada conseguiu retirar vida; vida ferida e toldada pela necessidade de dar a saber, mas vida. Não prescindiu de julgar e de acusar, não relativizou nem perdoou a monstruosidade; o sentimento de esmagamento foi um princípio do recomeço da vida, sem querer «devolver o golpe», como traduziu *zurückschlagen*, que poderia ser vertido por ripostar, repelindo um ataque. No que respeita ao papel do espírito no *campo* conseguiu fruir a enorme satisfação da possibilidade de recordar os versos de Dante, como conta no segundo capítulo de *Se Isto É um Homem*, o espírito ajudou-o a suportar a indignidade. Talvez resida neste aspecto uma parte significativa da diferença entre os dois homens e as duas obras.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Contraposto a isto, Améry fala de uma «paralisia e abstenção do espírito em Auschwitz, de uma falência dos seus valores. Assim pois, o problema do encontro entre o espírito e horror manifestava-se ali de uma forma mais radical, e se me for permitida esta formulação, de um modo mais *puro*.» (*Para Além da Culpa e da Expiação*, p. 42.)

A vivência do espírito deixa de ter uma possibilidade de manifestação social, de vivência intersubjectiva e converte-se num simples conteúdo de consciência. Ao mesmo tempo, as suas manifestações perdem a capacidade de transcender a realidade imediata e por isso de proporcionar uma experiência estética. Os escritos de Levi apresentam uma reflexão sob a forma de um testemunho que procura expor o sentido global do fenómeno através da apresentação dos casos singulares; Améry, pelo contrário, constrói a reflexão em torno da experiência vivida, mas a exposição desta suspende-se sempre à beira do contacto insuportável e transforma-se em reflexão, como muito bem analisa Sebald.

O intelectual que foi vítima passa a ser o guardião da memória. O grande tema destes escritos é o testemunho e a memória. Ambos escrevem sobre a memória, ou melhor a partir de um esforço de recuperação da memória de uma experiência inquietantemente singular; o que se revelou na vida sub-humana a que foram submetidos em Auschwitz. Experiência que não é só experiência e memória que é mais do que recordação, ambos a cultivaram correndo o risco de paralisar, mas também de se salvarem. Seguiram caminhos diferentes na relação com ela, mas em ambos os casos foi o reservatório que para o resto das suas vidas alimentou o impulso de escrever. O intelectual depois de Auschwitz é um guardião da memória, o que não significa ser um guardião ou escrivão do relato passivo das recordações. Não se fala aqui de um dever de memória, conceito surgido nos anos 80 em França e que originou uma forma de ortodoxia moralista. Levi rejeitou este tipo de entendimento e Améry, que morreu antes de ele ser criado, não o teria aprovado no seu individualismo feroz. Também não é o momento adequado para proceder à discussão teórica dos temas da memória e do testemunho.

A memória converte-se num continente sujeito à variação contingente, tal como sucede com a própria realidade; sujeito

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

a alterações e contingências, plástico e moldável, infinitamente extensível ou susceptível de encolher. Ela constitui o princípio da possibilidade de crítica, mas também de resgate do passado, e a tarefa de organização desse imenso continente acaba por ser a tentativa de afastar o indizível, o caótico, e de dar uma ordem ao todo orgânico, aparentemente dominado pela arbitrariedade. No caso de Levi há um movimento de progressão — pelo menos no plano ideal — para a conquista da memória na sua totalidade, e é este todo ideal que deve acabar por ser retido, como uma espécie de continente submerso a que se tem acesso progressivo, o que origina um programa de expansão que abarque cada acontecimento significativo na sua singularidade e vivacidade. A distinção entre amnésia e esquecimento é fundamental para perceber a tentativa de conquista deste continente aparentemente perdido, pois segundo o testemunho de Levi o olhar retrospectivo dirigido ao horror foi, para muitos, ainda pior do que o próprio horror, pois nele e por ele surgiram as diversas formas de sentimento de culpa e de fracasso que estavam ocultas na luta pela sobrevivência.

Também a respeito deste continente especial, as atitudes de ambos são diferentes: no caso de Levi uma hipermemória que pretende tudo ter registado, mas que alberga arquipélagos de esquecimento, que fazem parte do continente a conquistar, cujo confronto, porém tem um padrão constante; enquanto Améry apresenta poucos detalhes do que narra e adopta o género ensaístico como forma de manter distância a respeito do núcleo mais impronunciável da memória e de a domar através da reflexão. Levi parte de uma descrição da experiência do *Lager* que se pretende exaustiva, uma memória que tudo retém; Améry pretende actualizar o conflito que não pode ser apagado, e através dele construir intransigentemente a possibilidade de uma crítica que não contemporize, seja de que forma for, com a iniquidade. A que foi cometida pelos carrascos e a que se deveu aos intelectuais que com eles colaboraram ou que perante eles se calaram.

O exemplo mais significativo da importância da preservação da memória como continente a conquistar é a referência que Levi faz à tatuagem que lhe foi *cravada* no *campo*: «A operação era pouco dolorosa e não durava mais do que um minu-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

to, mas era traumática. O seu significado simbólico era claro para todos: este é um sinal indelével de onde nunca mais se sai: esta é a marca que se grava nos escravos e no gado destinado à matança, que foi aquilo em que nos transformámos. Já não temos nome: este é o nosso novo nome. A violência da tatuagem era gratuita em si mesma, uma pura ofensa: não bastavam os três números de pano cosidos nas calças, no casaco e no capote de inverno? Não, não bastavam: era preciso mais um, uma mensagem não-verbal, para que o inocente sentisse escrita na carne a sua condenação. Era mesmo um retorno bárbaro, e muito mais perturbante para os judeus ortodoxos; com efeito, e precisamente para distinguir os judeus dos 'bárbaros', a tatuagem era proibida pela lei de Moisés. (Levítico, 19.28.)» (*Ibidem*, pp. 119-120.)

A atitude de cada um a respeito da experiência limite vivida no campo e do papel de dar testemunho dela marca de forma decisiva a respectiva concepção de intelectual, porque o intelectual também continua a ser aquele que deve tomar posição numa situação de independência em relação a qualquer poder. Para ambos os autores o ofício de escritor, e o exercício do papel do intelectual, articulou-se em torno da missão de dar testemunho da situação extrema em que o espírito e a própria lógica abdicaram de si e aceitaram a barbárie, a sua própria negação. Parece que a suspensão do espírito no *campo* é a oportunidade de perceber uma abdicação já muito antiga e daí partir para uma possível regeneração do papel do intelectual. Ambos expressam um mesmo desejo de regeneração da acção do intelectual, somente concretizada por duas vias diferentes.

É porque na compreensão do que é ser vítima se abre uma nova perspectiva sobre os limites do humano, que a relação do intelectual com a memória não é a de simples testemunha que se limite a narrar as vicissitudes do seu passado, por extremas que estas tenham sido. Levi dá um testemunho de tal modo eloquente, que o olhar dirigido ao singular antecede e antecipa a reflexão sobre o conjunto. A atenção dirigida ao concreto e ao singular constitui a passagem à consideração do conjunto. Améry, pelo contrário, na contenção extrema da narração do seu sofrimento, interdita qualquer forma de compai-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

xão ou de partilha sentimental. A sua narrativa é seca, depurada e fixa-se pouco nos detalhes e nas emoções. Como diz Améry no seu ensaio sobre a tortura: «Alguém que queira comunicar a dor física, será forçado a infligi-la tornando-se também torturador. Esta estrada é aquela que nunca se pode percorrer pela lógica.» (*Ibidem,* p. 87.)

As afirmações de Adorno sobre a dificuldade ou mesmo a impossibilidade de escrever poesia depois de Auschwitz, pelo grau extremo da dialéctica entre espírito e barbárie, ou a convicção de Levinas da impossibilidade de uma teodiceia depois de Auschwitz, são afirmações que devem ser levadas a sério, independentemente do que se possa pensar a respeito do seu bem fundado. Elas são índices de que a singularidade de um acontecimento histórico pode influenciar e marcar o devir do pensamento. É certo que no caso do primeiro se trata de uma afirmação ambígua, pois a sua crítica tanto pode visar a criação de um efeito estético repugnante, porque este se alimenta da infâmia por excelência, como pode ser a afirmação de que a arte mais elevada fica atacada nos seus pressupostos básicos; como ainda visar uma concepção romântica e tradicional de poesia que fica impossibilitada; como, por último, é possível que pretendesse acentuar a singularidade brutal do acontecimento criminoso, estabelecendo uma corte com a concepção tradicional da cultura ocidental. A estética fica reduzida a uma dimensão *esteticista*. Em todo o caso Adorno acabará por pedir desculpa a Paul Celan, pela sua afirmação acerca da impossibilidade de escrever poesia depois de ler os seus poemas, em especial «Todesfuge» («Fuga da morte») que terá sido escrito cerca de 1945 e que foi editado em 1947 na colectânea *Mohn und Gedächtnis* (*Papoila e Memória*). No momento em que Adorno apresentava esta dificuldade era escrita em língua alemã alguma da mais notável poesia do século XX, por Celan, mas também por outros poetas de origem judaica. Em 1965 Adorno volta a publicar uma afirmação semelhante no terceiro volume das considerações sobre literatura. Adorno não apresenta um juízo de facto, mas *como que* um imperativo categórico que afirma a descontinuidade necessária na cultura alemã, talvez mesmo na cultura ocidental. A reflexão de Améry sobre a morte e a memória tem um parentesco com a de Adorno, pois é tam-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

bém a dialéctica entre cultura, horror e ignomínia que se revela no seu ensaio e que abala os alicerces da existência do intelectual. O que se suspende é a possibilidade de manter a candura da representação do humano, de sustentar um substrato optimista para a cultura.

Levi fica preso à missão de dar testemunho da memória, sendo uma parte importante da respectiva obra a tentativa de reconquista deste continente à deriva. Améry parte da memória para explorar os confins do espírito, as suas contradições e aporias; sobreviveu à morte, mas está marcado por ela pois esteve-lhe entregue. Para ele a representação artística da morte é totalmente insustentável na sua ingenuidade e macieza: a morte, tal como a cultura ocidental no-la representa é insustentável e acintosa. Deixa de haver lugar para a representação humana da morte.

Para ambos, o intelectual retoma a missão que Benda lhe atribui e que de origem lhe estava associada, mas agora já sem a convicta pretensão resolutiva ou de exercer uma função representativa da humanidade em geral. De ora em diante o intelectual perde a candura própria da situação em que se apresentava como porta-estandarte da nação ou da humanidade Tem de ser testemunha que se bate contra a injustiça, mas já não traz a solução, porque o núcleo mais denso da memória, o inominável não se resolve, não se resgata e não se pode comunicar de forma plena. E o *espírito* não perdeu sua proximidade ao poder. O intelectual só o pode ser, porque perdeu a ligação a um credo preciso que não pode ser preenchido pela paixão nacional nem por qualquer outro credo. Para ambos o intelectual deve ser um céptico crítico sem chegar a ser um descrente.

Nota biográfica sobre Améry

Jean Améry foi o pseudónimo literário escolhido por Hans Mayer, o seu nome verdadeiro. O seu nome de família Mayer foi convertido no quase anagrama, Améry, e Jean como resultado do afrancesamento do nome próprio.

Jean Améry, judeu austríaco, nascido em Viena em 1912, viveu a infância e a juventude no Tirol. Filho de pai judeu e

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

mãe católica cresceu no seio de uma família totalmente assimilada e teve uma educação católica. Na juventude regressou a Viena onde estudou literatura e filosofia e chegou a ter proximidade a grupos radicais de esquerda. Fez algumas tentativas de publicar um livro de ficção, o que começou por fracassar. A sua integração na vida austríaca era tão plena que a consciência da identidade judaica estava totalmente diluída, e a ausência de vivência do judaísmo foi sempre uma dificuldade futura na aceitação da identidade judaica.

Exilou-se em Bruxelas em 1934, onde foi capturado pelos ocupantes nazis por propaganda anti-nazi e torturado na prisão. Mais tarde, quando identificado como judeu, acabou por ser enviado para o campo da empresa I. G. Farben, Auschwitz-Monowitz, vulgarmente designado Buna, em Auschwitz, depois para Buchenwald e, por fim, em Fevereiro de 1945 para Bergen-Belsen, de onde foi libertado ao fim de dois meses.

Sobreviveu e essa experiência de ultrapassagem dos limites que o marcou decisivamente e que influenciou a sua obra, toda ela um trabalho de dolorosa reelaboração da memória. A despeito da perda irrecuperável da pátria e da sua identidade, e da perturbação projectada sobre o alemão, a sua língua materna, continuou a escrever nela. Este assunto torna-se tema da sua reflexão que não mais o abandonará, e a estranheza que resulta do confronto e do trabalho de reescrita da sua identidade e da memória da experiência de humilhação, não é um facto acidental. Ao contrário de Primo Levi, Améry é alguém que foi desapropriado da sua pátria e da identidade linguística pelos seus próprios compatriotas, os quais do mesmo golpe lhe acrescentaram uma nova identidade: a de judeu. Identidade que nunca foi completamente assimilada.

O confronto com os limites do espírito é o tema central do que escreveu; a reflexão sobre a experiência brutal da negação da humanidade no *campo*, a perda da identidade, acompanhada da tentativa de compreensão da sua nova situação de exilado, a relação com a língua materna — o alemão — que se tornou difícil, e de que se sentiu obrigado a distanciar-se, mas no qual continuou a escrever, num estilo ao mesmo tempo árido e rigoroso.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

A obra de Jean Améry divide-se por diferentes géneros; o ensaio, a ficção, a autobiografia, e a crítica literária, de cinema, de política que exerceu a partir dos anos 50 na rádio e em diversos jornais e revistas. Primeiro na imprensa suiça, depois na alemã. Apesar de ter vivido na Bélgica, a sua intervenção intelectual e o sucesso e reconhecimento públicos aconteceram sempre na República Federal da Alemanha. A sua presença na cena cultural alemã foi diversa e interveio na fase inicial do debate realizado na Alemanha sobre a solução final (ainda antes do processo judicial sobre Auschwitz, iniciado em Frankfurt em Dezembro de 1963), e sobre o nacional-socialismo de uma forma mais geral, sendo um dos seus principais promotores e impulsionadores com um contributo sem concessões à relativização moral. Entre 1966 e 1978, depois do início da sua publicação de livros com um carácter mais pessoal e temático, intensificou a sua presença na vida pública alemã, participando em inúmeros debates e dando continuidade à actividade de crítico de cinema, de música e de literatura, inicialmente na imprensa suiça e a partir de meados da década de 60 prosseguida no *Süddeutsche Zeitung*. Prefaciou e apresentou diversos livros e tornou-se membro da Academia de Ciências de Berlim.

BIBLIOGRAFIA

Adorno, Theodor, *Noten zur Literatur I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1955.

Améry, Jean, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1966.

——, *Hand an sich lege. Diskurs über den Freitod*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1976.

Benda, Julien, *La Trahison des Clercs*, Bernard Grasset, Paris, 1975.

——, *Der Verrat der Intellektuellen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1978 (primeira tradução alemã do livro de Benda publicada com um prefácio de Améry e que hoje se encontra fora de mercado).

Levi, Primo, *Os que Sucumbem e os que Se Salvam*, Teorema, Lisboa, 2008.

Proença, João Tiago, «Quem traem os intelectuais? Julien Benda 50 anos depois», *Prelo*, n.º 2, Maio-Agosto de 2006, pp. 44-52.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Sebald, W. G, *Verlorenes Land. Jean Améry und Osterreich*, Text und Kritik, Munique, 1988, pp. 20-29.
——, «Mit den Augen des Nacthvogels», in *Campo Santo*, Carl Hanser Verlag, 2003, pp. 149-170.
Winock, Michel, *Le siécle des intellectuels*, Points, Paris, 1999.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

O FINDAR DE UMA GERAÇÃO OU O DE UMA CULTURA?

CARLOS LEONE

Por uma sucessão de funestas coincidências, em boa medida previsível, os últimos anos têm ficado marcados pelo desaparecimento de vultos maiores da intelectualidade portuguesa do século XX. Mais uma vez, este número 9 da *Prelo* dá conta disso mesmo, mas ainda que toda a revista adquirisse um carácter obituário nem mesmo isso bastaria, provavelmente, para dar conta deste processo. Por isso, tentando sempre fazer um balanço entre o que é imperioso referir (como sucedeu no número 8, a respeito de Joel Serrão) e o que é conveniente em função dos silêncios dos meios de comunicação generalista, o importante é, a nosso ver, outra coisa. Tentar perceber, afinal, qual o significado cultural deste processo e de outros que lhe são concomitantes, por vezes de formas inadvertidas, mesmo quando amplamente publicitadas.

1. Tomemos por exemplo o caso do desaparecimento, no início deste ano (30 de Janeiro) da historiadora Sacuntala de Miranda (Ponta Delgada, 1934-Cascais, 2008). Autora de estudos relevantes no domínio da historiografia contemporânea, área na qual teve também papel decisivo no que toca à sua implantação universitária, o desaparecimento de Sacuntala de Miranda foi objecto dos habituais comentários breves, feitos de citação de colegas e amigos, palavras de circunstância. Nada de incomum se não se desse o caso de Sacuntala ter sido autora de umas muito raras (em Portugal) memórias, publicadas ainda em vida (*Memórias de um Peão nos Combates pela Liberdade*, ed. Salamandra, Lisboa, 2003). Valeria a pena comparar a recepção crítica a este breve e cândido testemunho pessoal com a tagarelice originada pouco depois pelo «bilhete de iden-

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

tidade» de Maria Filomena Mónica para se ter bem a noção da diferença de tratamento, do diferente interesse que o memorialismo relevante suscita em Portugal. Sem entrarmos aqui e agora nesse exercício de resultados confrangedores, o caminho que seguimos é mais impessoal: perceber como e porquê o desaparecimento de uma geração está a assinalar o desaparecimento de uma cultura que nunca se chegou a implantar verdadeiramente entre nós.

Há nas memórias de Sacuntala um grau de ingenuidade e candura, que deixa a sua marca na escrita na forma de quase oralidade mas que é bem mais do que isso, um grau, dizia, de integridade que não é por norma de esperar no resultado sempre cuidado de selecção e ordenação de memórias (e esquecimentos) por profissionais da escrita, académica ou não. Para dar apenas alguns exemplos, a referência (p. 72) às consequências ainda em democracia da cultura de clandestinidade e fanatismo do PCP, mais graves que o mimetismo do estalinismo (comparar com o que escreve desde há anos António Pedro Pita a respeito da estalinização precoce do PCP), indicativa do modo como a reflexão biográfica pode ser eficaz como análise histórica (mau grado o caso de Sacuntala insistir num confessionalismo ingénuo que, sendo expressivo de aspectos pessoais e sociais, descura muito a crítica teórica). Ou notemos a referência a José Marinho (p. 76) e as notas sobre a geração republicana de 1915 (p. 78) que foi completamente arredada da política pelos finais da década de 1950. Nestes e noutros trechos do seu texto, resulta claro para o leitor que a morte destes intelectuais é morte de uma cultura, de uma concepção cívica do exercício do *munus* intelectual que, se bem que profissionalmente já há muito submetida à especialização, guardava ainda alguma especificidade, uma memória histórica interior à própria historiografia.

Seja no quase desapercebido desaparecimento de Sacuntala, seja no coro laudatório em torno de Joel Serrão ou de Oliveira Marques, seja no que, não custa a prever, virá a ser escrito quando outros grandes nomes ainda vivos (e activos) da nossa historiografia e, mais genericamente, da nossa cultura, partirem deste mundo, o que resulta invariavelmente é a sensação, impressiva, de ser um mundo que se extingue. Não

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

apenas uma mudança geracional, nem mesmo o desaparecimento de quem teve contacto directo com a realidade portuguesa anterior a 1974. Em rigor, as condições desse mundo passavam por uma solidariedade muito estreita entre os diversos agentes de um mundo, complexo e contraditório como todos os mundos são, mundo esse que nos habituámos a definir pela referência à «cultura». Ora, como os silêncios e as palavras de circunstância bem documentam nestes e em tantos outros casos, esse mundo soçobrou porque as suas condições de existência desapareceram. E isso, não tanto no que tem de positivo (fim de uma ditadura, liberdade de expressão, etc.) mas no que encerra de negativo, merece nota.

Numa perspectiva histórica abrangente de todo o período republicano da nossa História, é evidente que a mudança de regime político (de Monarquia para República) não foi garante de igualdade de todos perante a lei. Em poucas áreas terá sido isso mais evidente que no mundo da cultura, por definição associado à expressão pública do pensamento e com afinidades simbólicas (e materiais) ao poder político. A longa lista de nomes maiores da nossa cultura contemporânea que, após verdadeiros exílios internos, tiveram de se resignar a partir do seu país para o exílio aí está para o demonstrar. Pese embora a reflexão sobre o exílio ser entre nós escassa, desde logo pela igual escassez de reflexão memorialística, é possível encontrar material que nos dá que pensar ainda hoje. O exílio significou realização da vida intelectual ao preço do isolamento do público junto do qual mais natural seria estar. Tomemos o caso da reflexão de Adolfo Casais Monteiro sobre a liberdade de crítica na imprensa brasileira.

2. Se se atender ao que é hoje a discussão sobre «critérios jornalísticos» (de resto só pública quando um qualquer escândalo a convoca) entender-se-á a centralidade do trabalho de edição na crítica. Não se trata apenas, embora isso não seja coisa pouca, de capacidade de síntese e poder de sugestão por parte de quem escreve. Mais importante é a selectividade do crítico quanto àquilo que elege como *leitmotiv* (diga-se aliás que esta selectividade foi a causa do sucesso de toda a crítica saída da *Presença*, *maxime* Casais e Simões). A escolha do tema

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

é importante não só pelo valor intrínseco deste mas pela capacidade que o crítico revele para não ficar subjugado a ele. Pense o leitor em quantas «obras-primas» ou «indispensáveis» a crítica, literária ou outra, anunciou no último ano — e quando a memória o não ajudar, ou o surpreender com artefactos rapidamente arquivados como «menores», não estranhe: o sucesso crítico do «impressionismo» (um dos termos mais comentados nestes artigos, quase sempre em função do suposto «cientismo» das sucessivas «novas críticas») deixa-se compreender precisamente por essa capacidade de valorizar, de hierarquizar (de «pesar», como escreveu Régio a propósito de Simões), as potencialidades de determinadas obras literárias para a arte crítica. Ninguém mais do que os três do directório «definitivo» da *Presença* pôde, no século XX português, clamar por crédito na procura de originalidade artística; sucede que, mais importante que isso, foi o exigente trabalho de edição dessa originalidade, mesmo quando faltava a preparação filosófica para a fazer (casos de Régio e Simões), que a distingue da permanente exclamação em torno da última novidade. Isto mesmo, em rigor, foi conscientemente praticado na *Presença*, e foi causa da adesão de Pessoa e tantos outros bem como do repúdio de muitos mais.

Ora, se se objectar à actualidade destes artigos de Casais Monteiro com a sua distância temporal face ao presente (o que é real), ou com a alteração nos padrões de colaboração com a Imprensa entretanto ocorrida, forçoso se tornará admitir que o maior anacronismo face ao presente se encontra justamente no critério editorial imposto por Adolfo Casais Monteiro ao seu trabalho. Concorde-se ou não com as opções e as valorizações que exprime, certo é que o faz com equilíbrio e lógica. Equilíbrio, pois transcorridas que são já várias décadas não se encontram anomalias frequentes em textos suscitados pelas necessidades da hora jornalística (desde *superavit* de polemismo até laudas a autores ignotos). Lógica, no que respeita à coerência interna da sua argumentação, incluindo no reconhecimento de tensões e alterações pontuais de perspectiva, nunca prescindindo das suas posições normativas mesmo quando a ocasional deriva por áreas que não dominava (como a relação Freud e Jung ou a crítica às «liberdades» ocidentais) poderiam comprometer a sua argumentação crítica. Sem nunca deixar

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

de referir aspectos práticos como a escassez de espaço ou a momentânea inacessibilidade de uma obra necessária para consultar ou citar, inevitáveis no trabalho da crítica quando esta é exercida regularmente, nunca Casais Monteiro se serve de nada disso como autodesculpabilização ou desresponsabilização face ao que escreve. Não por circunstâncias fortuitas como essas serem insignificantes (por vezes são mesmo altamente significantes), mas por não poderem sequer colocar em xeque a prática continuada do crítico. Isto é, justamente as limitações de um dado momento ou a ocasional argumentação menos sólida, mesmo a periodicidade flutuante, não retiram valor e sentido à crítica quando exercida com critério. A questão está em tê-lo, o que não é frequente, nem na época de Casais nem na actual.

Esta consistência editorial, feita de selectividade das obras criticadas e de meticulosidade na argumentação elaborada a partir delas, remete para a dimensão autobiográfica de tanta dessa actividade crítica, várias vezes explicitada por Casais Monteiro. Mas também para um significado social.

3. Há já dois anos (*Prelo*, n.º 3, Dezembro de 2006) argumentámos sob o título «Notas sobre o fim e os reinícios da cultura liberal que nunca tivemos» no mesmo sentido em que agora se escreve. A alteração estrutural que a sociedade portuguesa sofreu no século XX, aliás ainda em curso, não teve virtudes redentoras. Nem poderia tê-las, aliás. A questão, contudo, reside na interpretação do que sucedeu ao discurso crítico que identifica, mesmo constitui, o intelectual enquanto entidade (forçosamente pública) na sociedade em que vive. Desfeita, ou pelo menos muito rarefeita, a cultura quase familial dos meios «ilustrados» nacionais com o advento da democracia e da relativa ascensão social de camadas da população até aí muito mais remetidas à menoridade cívica, quebrada ou pelo menos muito diminuída a iniciativa individual de indivíduos de excepção como Casais Monteiro, o mundo intelectual português conhece desde há duas décadas (numa estimativa conservadora) uma existência crepuscular. Anoitecer ou aurora?

Para uma resposta ao menos provisória, vale a pena relembrar que experiências como as de Sacuntala ou Casais

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

ilustram na perfeição a impossibilidade da simples liberdade indispensável ao intelectual digno desse nome. Quando em nome de «tradições», «influências», «conveniências» ou «interesses superiores» se deixa de cumprir por parte dos poderes públicos aqueles compromissos expressamente assumidos ou legitimamente exigíveis, promovendo-se ou não desautorizando a perseguição pessoal (profissional, política, etc.) não há compromisso possível: ou demissão ou afastamento; ou adaptação, claro está.

Do mesmo modo, o amadorismo e o familiarismo amoral que este permite, marcas típicas de meios sociais pequenos, fechados e pobres, conduziam directamente à descaracterização do intelectual não só em termos morais mas profissionais (intelectuais). A inexistência de apoio à investigação e edição, a ideologização do ensino, a pressão económica e legal sobre as actividades culturais (editoras, espectáculos, etc.), tudo isso faz parte de um passado histórico português muito mais longo que o período respeitante ao Estado Novo. O processo repetidamente lançado por sucessivas gerações de intelectuais, ainda hoje em curso, contra «este país» e a sua sempiterna «falta de condições», encontra renovadas justificações a todo o momento. O que a nosso ver constitui motivo mais que suficiente para reflectir não tanto sob as suas formas pretéritas como sobre as suas manifestações actuais.

Em boa verdade, todas as perseguições e ultrajes do passado não foram o bastante para remover da cena pública nacional o discurso crítico sobre a sociedade portuguesa e o seu porta-voz por excelência, o intelectual. Mais: suportado o fardo, e quer o seu destino pessoal acabe no isolamento e no reconhecimento póstumo (pense-se em António Sérgio), quer lhe garanta ainda em vida uma consensualidade e uma influência que a sua obra não justifique nem sequer busque (atente-se na situação majestática que desde há anos caracteriza a figura pública de Eduardo Lourenço), suportando o fardo da heterodoxia, dizia, o intelectual presta-se mesmo a adquirir um estatuto simbólico, figura legitimadora de um regime mais do que político, social, entre as elites (culturais e políticas, como é norma em Portugal, observámo-lo já no artigo da *Prelo* n.º 3 acima referido).

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

4. Se as condições sociais do passado, tão inóspitas ao labor intelectual, desapareceram ou foram atenuadas e se a cultura social dos meios intelectuais se alterou profundamente de forma concomitante, como explicar a ex-centricidade da própria figura nos dias de hoje?

Há muito que a explicação costuma incidir, e bem, na crescente irrelevância pública da cultura letrada, vítima da ascensão de uma cultura de *mass media* construída em torno de som e (sobretudo) imagem. Promovendo valores ligados ao entretenimento (sensualidade, arte popular, etc.), contrária à memória histórica e ao tempo e reflexividade próprios do discurso crítico, este modo dominante de comunicação constituiria só por si uma explicação de grande alcance para o silêncio dos intelectuais.

Associada a ela, desde logo pelas mudanças imprimidas ao sistema de ensino a partir da vida social, a consabida renitência à leitura por parte dos estudantes também contribui de forma poderosa para um declínio da influência, mesmo do reconhecimento, do intelectual. Persistem, por força da capacidade individual de cada um (mais ainda do que em Eduardo Lourenço, pense-se no caso de Eduardo Prado Coelho, pelo menos até poucos anos antes da sua morte), casos individuais de figuras públicas associadas a essa esfera de lustro empalidecido, a cultura. Mas a conjugação de sistema mediático e sistema de ensino na promoção de mecanismos aversos, adversos, à cultura no seu sentido nobre e forte, ainda que já datado, diminui drasticamente a relevância de qualquer desses agentes individuais sem integração num todo mais amplo, hoje tornado inútil.

Essa inutilidade não se deve decisivamente à iliteracia nacional, nova ressurgência do velho analfabetismo endémico. Na realidade, o público dos intelectuais portugueses foi sempre, e de forma dominante, a própria intelectualidade portuguesa e os meios sociais que lhe era mais afim, uma classe média ilustrada, bem pouco numerosa. Isso mesmo já o notaram vários dos respondentes ao *Inquérito Literário* de Boavida Portugal nos primórdios da I República, isso mesmo o comprovaram estudos posteriores de vária ordem, desde a constatação por Hermínio Martins há já quatro décadas da inexistência de

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

uma *lumpenintelligentzia* portuguesa até aos dados compulsados há poucos anos atrás por João Pedro George no seu trabalho de mestrado *(O Meio Literário Português)* sobre o fechamento deste particular subsistema social (tema que, mais genericamente, interessa também a figuras de destaque na sociologia portuguesa, caso de Manuel Villaverde Cabral). A novidade está na perda do seu valor simbólico, causada pelos fenómenos mediáticos e educacionais já mencionados e nas consequentes mudanças no estatuto sociopolítico dos intelectuais.

Desprovida a crítica de um público e de órgãos de comunicação nela interessados (veja-se como mesmo as revistas culturais expressamente dedicadas à Literatura que hoje se publicam em Portugal abdicaram de qualquer espaço à crítica literária, muito menos de qualquer cuidado editorial com essa matéria), que função social poderia hoje desempenhar o intelectual sem grades com que Casais sonhava? Ou reduzido a promotor de eventos encenados de acordo com as regras da indústria publicitária, função legítima mas pouco edificante, ou voz no deserto, facilmente presa de nostalgias sem fundamento sobre os tempos em que os críticos eram bons, o público exigente, etc., etc., em qualquer caso o seu valor individual torna-se redundante no meio de uma indústria em que qualquer veleidade sua de autonomia e dissensão é sentida e ressentida como impertinência e inconveniência arriscada. A sua capacidade para validar ou legitimar pelo discurso crítico uma obra de arte, uma teoria ou uma proposta política fica reduzida a quase nada e, nisso, a sua influência junto das elites decisoras (políticas e mais latamente sociais) definha irremediavelmente. Arrastando, consigo, o capital social (simbólico) que o estatuto de intelectual deteve num passado ainda não muito distante.

(Uma nota de passagem: a indústria das comemorações, homenagens, evocações, etc., é sinal disto mesmo, na sua dissolução da reflexão crítica num mar de «iniciativas» e instrumentalização pelas instituições de poder, sem distinção entre público e privado; o que, além de ser algo objectivamente constatável, adequa-se muito bem à já referida condição subjectiva de auto-ilusão nostálgica de muitos intelectuais sobre tempos mitificados algures num passado que, por vezes, nem sequer foi o seu.)

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Este isolamento não é compensado, antes agravado, pela crescente profissionalização dos meios editoriais. Com efeito, e como se foi observando em editoriais dos números mais recentes desta revista, os fenómenos de concentração editorial nos meios literários — tal como aliás noutros domínios, refira-se — revelaram-se problemáticos a vários títulos, desde a gestão das obras propriamente ditas até aos compromissos sociais das empresas. Agravando ainda mais estes efeitos nocivos, o desinvestimento de várias instituições em áreas em que até há pouco tempo assumiam papel de referência e a persistência de velhos hábitos de falta de rigor e profissionalismo em instituições supostamente de referência, tolhem o trabalho intelectual entre as exigências anódinas de um lucro imediato estranho à sua lógica de longa duração e os desmandos arbitrários cuja irrelevância no conjunto das actividades das «indústrias culturais» permite passarem impunemente. Neste cenário, o escape tende a ser o escândalo que tudo agita e nada transforma, muito em linha com a tradição da polémica à portuguesa.

Por fim, a especialização académica da actividade intelectual. Promovida com o argumento válido da especialização científica, a redução da carreira a uma actividade em «bandas» cada vez mais «estreitas» não afectou apenas, longe disso, a «empregabilidade» dos recém-licenciados. Ela sente-se nitidamente na crescente incapacidade de organização — já nem se diz «expressão» — de um discurso adulto ou, pelo menos, coerente sobre a sociedade em que o «especialista» se integra, nem sequer sobre as suas instituições. Neste contexto, qualquer pretensão intelectual é desqualificada como «literatice» e outros qualificativos pejorativos afins. Nada, claro está, obriga a que à especialização intelectual se tenha de somar a incompreensibilidade junto do público ou o desinteresse por tudo o que é humano. E no entanto...

Por tudo isto, aliás forçosamente abreviado, a resposta à pergunta que dá título a este texto só pode ser afirmativa ao findar de uma cultura e, por isso mais do que por qualquer «renovação» etária, de uma geração. Do que se trata, e que esta pergunta seja possível aqui indica afinal o carácter também ele intempestivo desta revista, é de saber se a cultura pós-intelectual que se tem vindo a formar nas últimas décadas

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

carece sequer de um sucessor dessa figura simbólica que o intelectual sempre foi na República das Letras. E talvez nem tenha sido sequer muito mais do que isso, figura simbólica. Para desagrado voluntarista de uns e contentamento narcísico de outros tantos. Contos largos, mas de tempos idos.

Lisboa, Outubro de 2008.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

Este n.º 9 da 3.ª série de
PRELO
foi composto em caracteres Bookman
e acabou de imprimir-se em Julho de 2009
na Imprensa Nacional-Casa da Moeda,
Lisboa.

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.

3.ª série • revista quadrimestral

FERNANDO BASTOS
Joaquim Domingues

MÁRIO SOTTOMAYOR CARDIA E A LEGISLAÇÃO PARA O ENSINO SUPERIOR
Joaquim Romero Magalhães

OS MESTRES NA PROLIFERAÇÃO DOS SEUS NOMES: EDUARDO PRADO COELHO E A CRÍTICA LITERÁRIA
Luís Mourão

A TEORIA DO MITO NO PENSAMENTO DE ANTÓNIO QUADROS
António Braz Teixeira

VISÕES DO BRASIL EM VITORINO NEMÉSIO
Vamireh Chacon

ESTAÇÃO ARDENTE, OU LÍQUIDO DIVERTIMENTO...
Annabela Rita

MERLEAU-PONTY (1908-1961), TEORIA DO *CORPUS* E NATUREZA: BREVE EVOCAÇÃO EM TEMPO DE CENTENÁRIO
Manuel Cadafaz de Matos

OS INTELECTUAIS E A REVOLUÇÃO: SOBRE A DIVERGÊNCIA ENTRE ADORNO E MARCUSE EM 1968
David Silva e Sousa

O INTELECTUAL NOS CONFINS DO ESPÍRITO
Pedro Panarra

O FINDAR DE UMA GERAÇÃO OU O DE UMA CULTURA?
Carlos Leone

© IMPRENSA NACIONAL
DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA A COMERCIALIZAÇÃO.