

Edição conjunta de:

Instituto de Filosofia da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Composição e maquetagem: DG edições

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN: 978-989-35322-9-4

Depósito Legal:

Primeira edição: Outubro de 2024

DOI: <https://doi.org/10.21747/978-989-35322-9-4/eli>

O presente livro é uma publicação do Grupo de Investigação “Raízes e Horizontes da Filosofia e da Cultura em Portugal”, financiada por Fundos Nacionais através da FCT - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia com a referência UIDB/00502/2020.

Elites e Utopias

nos 100 anos da *Seara Nova*

Coordenação de Maria Celeste Natário e Renato Epifânio

2024

*À Professora Doutora Fátima Vieira
Vice-Reitora para a Cultura da Universidade do Porto*

ÍNDICE

PARA INICIAR... Maria Celeste Natário	9
A BIBLIOTECA NACIONAL E A “SEARA NOVA” Guilherme d’Oliveira Martins	11
PHILÉAS LEBESGUE: ECOS FRANCO-LUSÓFONOS DA SEARA NOVA NO <i>MERCURE</i> DE FRANCE Joaquim Pinto	14
BARTHES: UTOPIA DA LINGUAGEM E VISLUMBRES DE REALIDADE Luís G. Soto	23
ELITISMO E A CRISE DA DEMOCRACIA Luís Lóia	34
UTOPIAS E DISTOPIAS DA SAUDADE: DAS PRIMEIRAS SEMENTES ATÉ ÀS NOVAS SEARAS Luísa Borges	41
RAUL PROENÇA, UM ARISTOCRATA DA MORALIDADE Maria Celeste Natário	49
LEITURA DE UMA UTOPIA FEMINISTA DE ANA DE CASTRO OSÓRIO Maria Luísa Malato	60
A VOCAÇÃO DE PORTUGAL E DA LUSOFONIA PARA O BEM UNIVERSAL: UMA REINTERPRETAÇÃO CRÍTICA DO LUSOCENTRISMO E DO QUINTO IMPÉRIO A PARTIR DE LUÍS DE CAMÕES, ANTÓNIO VIEIRA, FERNANDO PESSOA E AGOSTINHO DA SILVA Paulo Borges	77
ENTRE A <i>RENASCENÇA PORTUGUESA</i> E A <i>SEARA NOVA</i> – AGOSTINHO DA SILVA E O CONCEITO DE LUSOFONIA: UMA UTOPIA PARA O SÉCULO XXI Renato Epifânio	109
ENTRE A <i>ÁGUIA</i> E A <i>SEARA NOVA</i> Samuel Dimas	132

PARA INICIAR...

O Colóquio comemorativo do centenário da revista *Seara Nova*, organizado pelo Instituto de Filosofia da Universidade do Porto (Grupo de Investigação *Raízes e Horizontes da Filosofia e Cultura em Portugal*), decorreu em parceria com a Faculdade de Economia da Universidade do Porto, onde igualmente esteve patente uma importante exposição sobre esta revista. Foi um acontecimento que não podia deixar de ser celebrado, tal a importância não só da revista como dos seus precursores, no contexto das primeiras décadas do século vinte em Portugal.

A demonstração da importância histórico-filosófica e política desta revista, como dos seus colaboradores e representantes, manifestou-se no vigor e ímpeto de algumas memoráveis polémicas e sobretudo na capacidade crítica e construtiva que a situação política portuguesa tanto necessitava. E a revista *Seara Nova* foi uma âncora e base sólida para isso, podendo considerar-se um projecto ousado e de grande lucidez, face ao caos político, social e económico em que o republicanismo mergulhara o país. Dos corredores da Biblioteca Nacional e do gabinete do seu então director, Jaime Cortesão, acompanhado por alguns dos intelectuais mais activos e críticos, onde em grande medida se formou e consolidou o grupo da revista *Seara Nova*, saiu uma elite cultural consciente, que quis, de modo decisivo, contribuir para um alargar de horizontes, dando um novo rumo à sociedade portuguesa. Órgão de divulgação do ideário dessa elite cultural consciente, a *Seara Nova* era igualmente o desejo de uma reforma de mentalidades que já em parte a Geração de 70 se propusera, numa dinâmica que tão cara fora a Antero de Quental, dando prioridade a uma revolução espiritual e moral.

Nesse sentido, foram a literatura, a arte e a filosofia necessidades consideradas “insofismáveis e as mais altas realidades da vida da espécie”, ao mesmo tempo que “o realismo se conjugaria com o idealismo, evitando utopias materialistas”. A consciência e a vontade do grupo da *Seara Nova* era pois fiel, como escreveu Pinharanda Gomes, “à verdade, à sinceridade, à absoluta lealdade e probidade de pensamento, que é mister habituar o povo português”.

O ritmo da história renova-se e é nela que a vida humana acontece. É nas épocas em que se produzem mudanças acentuadas e crises mais ou menos

agudas que os ideais de renovação podem surgir como portadores de novas esperanças. Aqui, realismo e idealismo conviveram, como hoje certamente deverá acontecer, para que as energias vivas e as forças íntimas de um povo e de uma cultura possam, com liberdade e dignidade, marcar o tempo e por isso, igualmente, a memória.

No elenco de estudos que aqui se apresentam vai o nosso contributo para uma memória e pensamento de um espírito democrático e crítico, atento aos vícios e à ausência de uma ética política, dramas de sempre, que infelizmente a nossa história ainda não superou.

Maria Celeste Natário

A BIBLIOTECA NACIONAL E A “SEARA NOVA” Guilherme d’Oliveira Martins

Jaime Cortesão foi nomeado diretor da Biblioteca Nacional a 5 de abril de 1919, no rescaldo da morte de Sidónio Pais, sucedendo a Fidelino de Figueiredo. Raúl Proença, que era bibliotecário desde janeiro de 1911, era, há pouco, chefe dos Serviços Técnicos e escreveu, no início de 1919, a Cortesão, dizendo que a saída de Fidelino era dada como certa e que a vaga de diretor iria ser aberta. Na própria Biblioteca, havia uma forte corrente defensora da nomeação de Jaime Cortesão. Coube a Leonardo Coimbra, ministro da Instrução Pública do governo de Domingos Pereira, nomear Cortesão por urgente conveniência de serviço. A entrada do poeta e historiador no velho Convento de S. Francisco teria imediatas consequências. Com base no que vinha sendo trabalhado, com a intervenção ativa de Raul Proença, estudioso e especialista de biblioteconomia, foi publicado com data de 10 de maio, o decreto que aprovava a nova Lei Orgânica da Biblioteca, completada pelo respetivo Regulamento. Aquilino Ribeiro foi nomeado 2º bibliotecário e Álvaro Pinto, fundador de “A Águia” em 1910 e da “Renascença Portuguesa” (1912), chefe dos serviços administrativos. Naturalmente, Proença torna-se o braço direito de Cortesão, substituindo-o nas faltas e impedimentos, num período em que os efeitos da guerra química da frente de batalha em França ainda se faziam sentir intensamente na saúde do novo diretor.

O plano de ação da Biblioteca Nacional envolvia “a catalogação, a produção e a autonomia editorial”, bem como a animação cultural com o apoio de um núcleo alargado de intelectuais e artistas. Pouco depois, Álvaro Pinto partiu para o Brasil, para se dedicar à atividade editorial, sendo substituído por Ferreira de Macedo. Proença mantém contacto permanente com instituições congêneres e com os melhores especialistas, vindo a participar no Congresso Internacional de Bibliotecários e Bibliófilos de Paris (abril de 1923). A ação delineada para a Biblioteca abrange a formação técnica dos funcionários, a utilização da tipografia e um ambicioso plano de publicações. São de destacar a edição de 1921 de “Os Lusíadas”, muito elogiada por Carolina Michaelis de Vasconcelos, além de “O Livro de Marco Paulo (sic)” conforme a impressão de Valentim Fernandes (1922), do “Bosquejo da História de Portugal” de António Sérgio (1923), dos “Dispersos” de Oliveira Martins, organizados por António Sérgio e Faria de Vasconcelos (1923) e do início

da publicação das Obras de Gil Vicente. Por outro lado, logo em 1919, inicia-se a concretização, que ocorrerá em 1924, da aquisição em Itália do que hoje se designa como “Cancioneiro da Biblioteca Nacional” e que era conhecido como de Colocci-Brancuti. O pequeno volume intitulado “Itália Azul”, de J. Cortesão, descreve a viagem que então empreendeu. E não podemos esquecer a extraordinária iniciativa de Raul Proença da publicação do “Guia de Portugal”, a partir de 1924, em nome do amor à terra portuguesa, à divulgação da riqueza da paisagem e das tradições, minucioso roteiro do país e precioso repositório artístico. Com a colaboração de personalidades marcantes da literatura portuguesa, são seis volumes, divididos em 8 tomos, constituindo um instrumento essencial para a compreensão das raízes portuguesas, completado, depois da morte de Proença, com coordenação de Santana Dionísio, graças à Fundação Calouste Gulbenkian. Citando Unamuno, Raul Proença dizia: “estas excursões não são só um consolo, um descanso e um ensinamento; são além disso e porventura sobretudo, um dos melhores meios de conceder apego e amor à pátria”.

Poucos foram os momentos da nossa história cultural tão ricos como aqueles em que Jaime Cortesão dirigiu com Raul Proença a Biblioteca Nacional. Tal direção definiu como finalidades principais da instituição: conservar o património da cultura nacional, de modo a transmitir às gerações vindouras os frutos da atividade literária e científica do passado. Houve assim uma ação reformadora e criativa, que ultrapassou em muito o âmbito de uma Biblioteca. Recordando-nos das ideias defendidas por Proença nas origens da “Renascença Portuguesa”, tratava-se de “acordar as consciências do sono da rotina e da indiferença”. E Jaime Cortesão assumia intimamente esse entendimento, que se integrava na lógica dos “fatores democráticos”. Nesta ordem de ideias, não houve apenas um Grupo da Biblioteca Nacional, que teria um papel decisivo da criação da “Seara Nova”, mas diversos grupos, que nasceram da formação e convívio dos intelectuais da “Renascença Portuguesa”, agora em torno de Jaime Cortesão (de 1919 a 1927). A “Seara Nova” nasce em 1921 de um desses grupos, no qual encontramos Cortesão, Proença, António Sérgio, Aquilino Ribeiro e Raul Brandão. E quem mais constitui esses grupos? Ferreira de Macedo, Faria de Vasconcelos, David Ferreira, Azeredo Perdigão, Rodrigues Miguéis, Teixeira de Pascoais, Reinaldo dos Santos, Afonso Lopes Vieira, José de Figueiredo, Mário de Azevedo Gomes, Luís Câmara Reis, António Arroio, Gualdino Gomes, Vieira de Campos, Castelo Branco Chaves.

Havia a preocupação de fazer nessas tertúlias uma reflexão aprofundada sobre o futuro de Portugal, fora da lógica de curto prazo e do poder. Mas a ideia democrática obrigava a ouvir prestigiados intelectuais, como Carolina Michaelis de Vasconcelos (animadora da revista “Lusitânia”), Silva Gaio, Vieira de Almeida; políticos como Álvaro de Castro, militares como Machado Santos, Sarmento Pimentel, e até Gomes da Costa ou Aires d’Ornelas, personalidades como Mark Athias, Agostinho de Campos, David Lopes, Simões Raposo, Raul Lino, Ezequiel de Campos e Quirino de Jesus, mas também operários e sindicalistas, como Alexandre Vieira, tipógrafo da Biblioteca Nacional e o Secretário Geral da Confederação Geral do Trabalho, Manuel Joaquim de Sousa. Dentro desse espírito, António Sérgio chega mesmo a convidar, em 1923, integralistas lusitanos para criarem a revista “Homens Livres”, em cujos dois números colaboraram além do próprio, António Sardinha, Proença, Cortesão, Simões Raposo, Aquilino Ribeiro, Afonso Lopes Vieira, Augusto Costa, Castelo Branco Chaves, Quirino de Jesus e Reinaldo dos Santos. E afirma: “Pareceu-nos conveniente o haver um órgão dos homens livres para os homens livres; dos homens vivos para os homens vivos, de qualquer classe, doutrina política ou religião; afirmador, por isso mesmo de uma Ideia Nacional, de uma finalidade portuguesa, anterior e superior às finalidades partidárias; algo enfim que se parecesse em altitude com refúgio sublime das montanhas, e a que pudesse caber sempre o belo poema de Herédia: (...) Je crois entendre encore le cri d’un homme libre”. A “Seara Nova” foi porventura a mais visível e influente das consequências do movimento de ideias gerado no Casarão de S. Francisco, sob a direção de Jaime Cortesão. Tratou-se de fazer dos “fatores democráticos” a continuidade de um movimento de liberdade que chegou aos nossos dias.

**PHILÉAS LEBESGUE: ECOS FRANCO-LUSÓFONOS
DA SEARA NOVA NO MERCURE DE FRANCE**

Joaquim Pinto

No dealbar dos primeiros anos do século XX, a Europa fervilha imersa num caldeirão de *ismos*, ideias, ideários e esperanças que agitam os seus velhos e calcificados alicerces culturais, filosóficos e político-ideológicos na sequência das turbulências aportadas pelos séculos XVIII e XIX: o Iluminismo, o Enciclopedismo, a Revolução Francesa, clamando por novas estruturas organizadoras, novos sistemas estruturantes, em suma, por novos rumos e novos sentidos.

É neste contexto revolucionário para as mentalidades e reformista para organizações políticas e económicas e instituições culturais que se formam alianças e eixos ou vasos comunicantes entre os povos e as suas elites, a *intelligentsia* de cada nação, privilegiando matrizes e traços comuns, procurando, também, mútua validação, prestígio e reconhecimento internacional.

No sentido mais nobre do termo, estes vasos comunicantes alimentavam uma imbricada techedura de influências e de solidariedades intelectuais que tinham os seus pontos nevrálgicos de contacto, de ignição e de expansão a partir dos laços de fraternidade entre artistas e pensadores cujas ideias e obras fluíam, sobretudo entre as culturas francesa e lusa, na contextura dos movimentos que protagonizavam no então caldeirão cultural europeu, não obstante, também, com ligações ao Brasil e ao Leste da Europa. Tratava-se de uma certa forma de globalização, porventura, bem diversa daquela que ora experienciamos. A tónica destes contactos estava colocada não nos mercados e na circulação de produtos ou artefactos, mas na circulação de ideias, de movimentos artísticos, de livros, revistas e obras. O que se procurava era, de acordo com a lógica racional e educativa aberta pelos autores iluministas franceses e pelos movimentos revolucionários e reformistas saídos do rescaldo da Revolução Francesa, prosseguir com o esforço educativo das classes mais desfavorecidas, mas também mais numerosas e produtivas, identificadas pelos movimentos republicanos ou por simpatizantes afins com as causas, tendencialmente, mais democráticas e mais 'laicizantes', 'ecuménicas', 'tolerantes', abertas e pluralistas. Este sistema de vasos comunicantes transcendia fronteiras políticas, por vezes até

ideológicas, e nacionalismos, postulando uma espécie de internacionalismo cultural e cívico, ainda que, por vezes, perturbado pelos abalos sísmicos aquando do primeiro e do segundo conflitos bélicos mundiais. Ainda aqui se irmanavam alguns destes *ismos* europeus, propriamente nas direcções franco-lusófonas e luso-francófonas, na identificação de empatias libertárias ou liberalizantes comuns e de ‘co-solidárias’ antipatias, mormente centradas nos germanismos e totalitarismos de cariz mais autocrático. Desde a Idade Moderna, gerações de estrangeirados, os protagonistas da famosa Geração de 70, ainda que auto-reflectida como a dos ‘vencidos da vida’, e a geração da Renascença faziam eco dos ventos de mudança que iam aportando a Portugal, mas que também de Portugal dimanavam para o mundo.

É neste sentido que a divisa da icónica revista do *Mercure de France* assume papel particular e universalizante de estandarte no âmbito cultural europeu quando afirma, nas palavras, várias vezes reiteradas, do seu diretor Alfred Vallete: «Au Mercure on peut tout dire» [«No Mercure tudo pode ser dito»]. É no contexto do movimento simbolista de França que Philéas Lebesgue (1869-1958) aporta ao *Mercure*, por volta de 1896, pela mão do poeta simbolista português Eugénio de Castro (1869-1944), que já então pontificava nos meios simbolistas franceses e, por essa via, na espécie de uma tal ‘Internacional’ do Simbolismo¹ que era, ao tempo, o *Mercure*, iniciando, desse modo, a sua colaboração regular, marcada desde o seu início pelo seu interesse fraterno pela cultura lusa da qual continuará a ser um apaixonado cultor e divulgador em França e no resto da Europa. Oriundo de Oise, na Picardie, descendente de humildes agricultores desta região, o autodidacta Lebesgue conjuga a sua pertença à terra e ao seu cultivo com a sua erudita actividade de prolífico escritor e poeta, filósofo, Grande Druida das Gálias e redactor do *Mercure*, cultivando, de igual modo, contactos privilegiados com Portugal, Grécia e Jugoslávia, entre outras latitudes para onde os seus interesses linguísticos e literários o levam e para onde se desloca e convive com outros confrades das letras e das lides culturais e até também políticas. O ‘poeta-camponês’ [le poète-paysan], como alguns lhe chamam (mormente Jean-Pierre Crespín), é também um reconhecido linguista do seu tempo, bem como um tradutor poliglota (segundo muitos dos seu contemporâneos, como Émile Guillaumin), correspondendo-se com os seus e as suas confrades nas letras, nos seus idiomas originais e

¹ A expressão é de Maria Teresa Rita Lopes. *Fernando Pessoa et le drame symboliste: héritage et création*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/ Centre Culturel Portugais, 1977.

colaborando em diversas revistas, como, para citar apenas um curto índice da sua colaboração em publicações portuguesas: *A Águia*, a *Atlântida*, *O Instituto*, *O Mundo*, *Prometeu*, e a *Seara Nova*, que por ora nos ocupa. Lebesgue alia a *pena à enxada*, segundo a dicção poética de um dos seus grandes amigos portugueses, Teixeira de Pascoaes, num poema, aliás publicado no número 35, da *Seara Nova*, em 1924: «O poeta e o cavador! A pena é a irmã da enxada.// A página dum livro é terra semeada.»²

Esta mutualidade atrativa entre Lebesgue e a cultura portuguesa começa por gizar-se pela proximidade entre os simbolismos luso e francês e as revistas *Mercure* e *A Águia*, mas há-de conhecer, também, a reflexão não apenas dos seus aspectos identitários, como, de igual modo, das suas diferenças. Estas serão teorizadas pelo grande «amigo» e «confrade», ou mesmo o «irmão de alma» de Philéas Lebesgue em Portugal, Teixeira de Pascoaes, precisamente nas páginas d' *A Águia*³, epítetos com que os dois amigos bastas vezes se brindam. François Beauvy, presidente da Sociedade dos Amigos de Philéas Lebesgue, considera na sua tese de doutoramento, *Philéas Lebesgue et ses correspondants en France et dans le monde de 1890 à 1958*, até mesmo exemplares, no âmbito das relações que Lebesgue tende a estabelecer com os seus inúmeros correspondentes escritores e artistas bálticos, russos, jugoslavos, gregos, romenos, portugueses e sul-americanos, aquelas que mantém com os três primeiros presidentes da, então, jovem república portuguesa: Teófilo Braga, Bernardino Machado ou Manuel Teixeira Gomes, entre os anos de 1910 e 1926, antes do regime encabeçado por Carmona e Salazar, portanto, relações que se prolongam significativamente no tempo e acompanham o exílio de alguns dos escritores e políticos posteriormente afastados⁴. Qual a razão deste pendor lusófono lebesguiano, poderemos interrogar-nos? Trata-se de um particular gosto cultural 'internacionalista' que levará Lebesgue a ser um dos mais respeitados, estimados e desejados colaboradores de Revistas tão cruciais para a cultura portuguesa como *A Águia* e o *Mercure*.

² Trata-se de um poema intitulado "Os Cavadores" extraído de *Vida Etérea*, Teixeira de Pascoaes, in *Seara Nova*, nº35. 15 de Maio de 1924, p.218.

³ Sobre o encontro e a amizade literária entre os dois poetas-filósofos V. Adgatia Vatos, *A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue & Teixeira de Pascoaes, A Revista da Tradição Lusitana*, nº 8, Novembro, 2017.

⁴ Beauvy, François, *Philéas Lebesgue et ses correspondants en France et dans le monde de 1890 à 1958*, Ed. Awen, 2004, V., notavelmente as pp.198 a 207, o capítulo intitulado *Le condident des présidents de la Republique du Portugal exilés*, onde, demorada e pormenorizadamente o Autor aborda as circunstâncias desta problemática.

Achar-se-á, porventura, também, a resposta a esta interrogação cifrada, em parte, na expressão «profeta do panlusismo»⁵ evocada por Lebesgue nas páginas do *Mercure* a propósito da recensão d'Os Poetas Lusíadas (de 1919) de Pascoaes, por si inscrita, no domínio aberto por um espaço cultural peninsular, galaico, basco, catalão e liberto dos constrangimentos imperiais impostos pela tutela política castelhana.

A participação de Lebesgue nas páginas da *Seara Nova*, *Semanário de Doutrina e de Crítica* pode dividir-se em três tipos de colaboração: artigos que correspondem a transcrições autorizadas de artigos de algum fôlego publicados pelo autor, originalmente no *Mercure*, ou citações mais curtas retiradas de publicações do Autor, nas quais faz referências ou críticas elogiosas e lúcidas à *Seara Nova*; mas também a alguns artigos ou *Cartas de França*, expressamente reservadas para a *Seara*, onde o Autor, além de dar conta da realidade dos acontecimentos culturais em França, estabelece ligações e paralelos com a situação portuguesa, europeia e mundial. Estes últimos artigos referem se, muito especialmente, à situação tanto da França como de Portugal imediatamente após o primeiro e o segundo conflitos bélicos mundiais.

Philéas Lebesgue é, talvez, dos poucos intelectuais europeus que parece ter mais cabalmente entendido que o aparente 'nacionalismo' ou mesmo o 'regionalismo' do movimento da Renascença Portuguesa e o igualmente aparente 'internacionalismo' do movimento da *Seara Nova* emergem de uma importante coincidência com movimentos afins que, ao tempo, ocorriam em França, Galiza e Inglaterra, de forma, porventura mais consciente, aberta e significativa: a reconsideração da ideia basal de diferentes expressões de uma Cultura Céltica comum, sobre a qual se procurava re-alicerçar uma ideia de 'patriotismo' matricial, baseada num pan-celtismo que só se poderia expressar a partir de uma ideia de uma ética da liberdade e do direito à autodeterminação dos povos quanto à expressão da sua língua, cultura e tradições autóctones. Ideia 'capturada' e feita refém – desvirtuada em absoluto - por uma versão pan-germânica bélica, inspirada no modelo fascista italiano, decalcado da essência autoritária do antigo imperialismo romano⁶, que haveria de, por duas vezes, consecutivas, incendiar a Europa

⁵ Philéas Lebesgue, *Portugal no Mercure de France. Aspectos Literários, Artísticos, Sociais de Fins do Séc. XIX a Meados do Séc. XX* (tradução e coordenação de Madalena Carretero Cruz e de Liberto Cruz), Roma editora, Lisboa, 2007, p. 394.

⁶ Num artigo publicado N.º 1000-1007 de 26 de Outubro de 1946 com a indicação «reservado para a *Seara Nova*» intitulado *Acima da Força* escreve Lebesgue: «Roma, cujo prestígio

e o Mundo e que, na verdade, do ‘celtismo’ colhia apenas uma manifestação meramente folclórica.

Lebesgue é um dos poucos intelectuais que vê para além da oposição entre um certo cientismo e positivismo, como, aparentemente, o de Raul Proença e António Sérgio (origem da famosa polémica sobre o Saudosismo, entre outras...) e o humanismo universalizante de Pascoaes e Leonardo Coimbra, compreendendo, não a contradição – aparente - mas a complementaridade⁷. É desta ideia que nos dá conta a sua participação no número 17, de 1 de Setembro de 1922, num artigo intitulado *O Mercure de France e a Seara Nova*, que corresponde à transcrição de um artigo de Philéas Lebesgue sobre a *Seara Nova* no *Mercure*. Aqui, segundo os seareiros, «o grande amigo de Portugal» descreve Jaime Cortesão e Raul Proença como «Espíritos lúcidos», imbuídos de «método científico», e por essa razão, tanto equidistantes de um «cego misticismo revolucionário», quanto de um «estreito tradicionalismo» fechado sobre si mesmo, procurando, assim, exercer sobre a sociedade portuguesa «uma espécie de poder espiritual», afastando-se dos cenários políticos e procurando, antes, por meio de uma atitude reformadora educativa, contribuir para mudanças significativas na ordem económica e social. «Ce sont donc avant tout des moralistes», conclui, que procuram, para além de toda a humana possibilidade de errar nestes desígnios, corajosos, perigosos, mas generosos, melhorar a sociedade humana por meio do aumento do valor do indivíduo, pois, de acordo com as palavras de Jaime Cortesão, que cita, *a individualidade mais livre e mais perfeita será aquela que poderá atingir a maior e a mais generosa universalidade*. E Lebesgue prossegue na sua reflexão sobre a *Seara*, validada pela transcrição na própria *Seara* desta sua referência, identificando o que acredita ser os três movimentos que animam ao tempo a cultura portuguesa, a saber: um cientismo herdeiro do espírito experimentalista dos Descobrimentos, a herança moral de um espírito pombalino que teria

assentava no culto da Força, considerada geradora do Direito, veio arruinar em parte a herança moral do Ocidente.» que antes das conquistas europeias do Império Romano assentava numa noção de «*honra*» cuja origem mais remota e autêntica radicava nas instituições mais «primitivas» e arcaicas gregas das «anfictionias» (ligas religiosas, que na grécia arcaica, antes do domínio das *polis*, reuniam os povos em assembleias espirituais e políticas cerca dos oráculos e dos templos sagrados, como as anfictionias de Argos do templo de Hera, as Termópilas do templo de Deméter, ou a de Delfos do templo de Apolo), das tradições órficas e pitagóricas, do «Druidismo», entre outras, como algumas reminiscências medievais francesas destes cultos muito antigos.

⁷ A propósito destas tensões V. Adgatia Vatos, *A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue & Teixeira de Pascoaes*, *A Revista da Tradição Lusitana*, nº 8, Novembro, 2017, nota 15.

engendrado o espírito revolucionário do povo, que se oporia, agora, a um Sebastianismo que perduraria no Saudosismo filosófico (mais emocional) e no Integralismo (mais dogmático), identificando a origem deste último com o nacionalismo francês. Para Lebesgue, este fenómeno particular e a sua tríplice manifestação seria caracteristicamente português, fazendo a sua diferença específica relativamente a outros países.

O que daqui ressalta é uma perspectiva ‘neutral’, geral e panorâmica, mas necessariamente ‘desengajada’ de capelinhas literárias ou de intrigas políticas que Lebesgue tem dos vários movimentos culturais portugueses. Esta será, sem dúvida, uma das coisas que os seareiros, porventura, apreciaram nas suas análises. Necessariamente distante do turbilhão dos movimentos e dos *ismos* portugueses, tanto literários como políticos, Lebesgue pensa e escreve, à janela da respeitada cultura francesa, acerca da cultura portuguesa que ama e respeita, mas sobre a qual mantém uma perspectiva que pretende que seja justa e equilibrada. Além de ser sagaz nas suas análises e virtuoso na sua escrita, tem uma isenção que lhe dá credibilidade e prestígio. A sua prodigiosa erudição, a sua infatigável curiosidade e a sua generosa abertura intelectual proporcionam-lhe um contínuo contacto epistolar com uma miríade de intelectuais europeus, brasileiros e até da América latina. A publicação dos seus textos na *Seara Nova* confere, à revista e aos seus mentores, reconhecimento internacional tanto francês como latino.

Interessado, sobremaneira, naquilo a que chama na sua *Carta de França*, no número 98, da *Seara*, de «gérmen de futuro», Lebesgue põe os seus leitores portugueses a par do que se passa em França, sobretudo a nível editorial. Se já na sua recensão à *Seara*, anteriormente descrita, sublinhara a origem mais Celta, a seu ver, do que semita do Sebastianismo luso, aqui, na *Carta de França* sublinha a pertença atlântica de uma identidade comum, vivida sob a «influência de um clima impregnado de brumas, com a sua nostalgia celta, que incentivaria à ação e à aventura, uma matriz que não poderia porvir «simplesmente» de «especulações da inteligência pura». Haveria, então, um gosto da «Aventura e da Experiência» como um «Mal des Ardents» atlântico de que a poesia seria o seu «supremo guia», pois ela «afirma a fundamental identidade entre o Sujeito e o Objeto». Todo um programa lírico e existencial que irmanaria as culturas lusa e a das Gálias. Crê Lebesgue que interessará aos leitores portugueses e peninsulares saberem da publicação de «um tesouro antigo e imenso», a narrativa que «revive a misteriosa aventura de navegadores desconhecidos, perdidos para as bandas do ocidente: Le merveilleux voyage de Saint Brandon à la recherche du Paradis», uma

das muitas histórias lendárias tradicionais de mitos celtas readaptados à recém-chegada cristianização da costa atlântica (referindo-se ao século XI). Referência visionária que irmana no mesmo caldo cultural a herança celta comum – pan-céltica – dos povos peninsulares da costa atlântica e da costa francesa.

Já no rescaldo da IIª Grande Guerra, num artigo publicado em 1946 com a indicação «reservado para a Seara Nova», com o título *Acima da Força*, descreve Lebesgue qual deverá ser o caminho da França e, subentende-se, dos povos colonizados pela ocupação romana imperial da antiguidade que põe em paralelo com a situação de desapossamento de *valor* vivido pelos povos que padeceram da ocupação fascista e nazi. Um texto complexo que talvez não tenha sido, ainda, suficientemente meditado. Como já vimos, é estabelecida uma relação direta e simbólica entre o fascismo italiano e o império romano, mas o texto também afirma a necessidade da refundação de valor – de *honra* e de *justiça* – não fundeada na noção de Direito romano, enquanto direito imposto pela «Força» aos povos colonizados⁸, mas na «Livre escolha», algo radicalmente diverso de «ficções puramente jurídicas». A ideia de «Ocidente» enquanto território físico, mas também moral e espiritual é aqui defendida enquanto tradição pré-romana: balizada na antiguidade arcaica grega pré-clássica, délfica⁹, na Tradição Druídica muito cara a Lebesgue e nas reminiscências destas durante a Idade Média. Estas preocupações e chamadas de atenção podem também ser lidas no contexto jurídico dos julgamentos dos crimes de guerra perpetrados pelas nações perdedoras. Acima do «culto da Força», literalmente, nas palavras do Autor, «geradora do Direito» romano, outro *valor*, esse sim, genuinamente Ocidental se levantaria. Um *valor* que não consiste no *confisque* dos «tesouros espirituais dos povos subjugados» e na sua conseqüente *aniquilação* para «(...) exclusivo proveito material» dos povos ou nações conquistadores.

⁸ A revisitação crítica que António Sérgio faz da ocupação peninsular que o Império Romano praticou é similar à de Lebesgue em muitos pontos, como se pode constatar em António Sérgio, “Lusitanos e Romanos”, in *Obras Completas. Ensaios*, Tomo VIII, Edição Crítica orientada por Castelo Branco Chaves, Vitorino Magalhães Godinho, Rui Grácio e Joel Serrão e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1974, p. 47; ou, ainda, sobretudo em António Sérgio, “Espectros”, “Ainda os Espectros”, in *Obras Completas. Ensaios*, Tomo I, Edição Crítica orientada por Castelo Branco Chaves, Vitorino Magalhães Godinho, Rui Grácio e Joel Serrão e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1971, pp. 179 e 196.

⁹ Vide nota 6 deste artigo.

Romanidade e latinidade seriam, assim, coisas diversas. E uma irmandade marítima (os muros e as fronteiras territoriais não são de natureza salgada e líquida) uniria na mesma aventura ardente da viagem e da descoberta, em partilha de Mediterrâneo e Atlântico, os povos ribeirinhos das costas bretãs, galegas e portuguesas... Uma realidade ‘nova’ ou um ‘novo humanismo’ radicado não na letra dos tratados herdados do Direito Romano, mas descrito pelas linhas livremente abertas pelas quilhas dos barcos das viagens de descoberta e pelo ‘sopro’ poético dos ‘novos bardos’ que as nararam. Com outros protagonistas e outros conflitos e sequelas segue hoje, o mundo. O embate e o paradoxo entre a persistência da *Força* e a resiliência da *Justiça* permanecem, porventura, os mesmos. Daqui, também, estas palavras proféticas de Lebesgue:

O espírito de Pitágoras e dos Druidas revive em Dante, e é este mesmo espírito que constitui o âmago do gênio de Virgílio. Em Mussolini perpetuam-se os ferozes apetites da Loba. E o hálito da Loba por mais de uma vez viciou o próprio Cristianismo. (...) // Acima da *Força* está a *Justiça*. (...) Tratemos de fazer com que o Direito escrito não se limite a sancionar as tropelias da Força. De outro modo não poderá haver paz duradoura.

Referências bibliográficas

- Beauvy, François, *Philéas Lebesgue et ses Correspondants en France et dans le Monde de 1890 à 1958*, Ed. Awen, 2004,
- Cameirão, Lurdes da Conceição Preto, *Antologia Epistolográfica de Autores dos sécs. XIX-XX*, Instituto Politécnico de Bragança, 1999.
- Lebesgue, Philéas, *O Mercure de France e a Seara Nova*, in *Seara Nova*, N.º 17, 1 de Setembro de 1922, p. 73.
- *Philéas Lebesgue*, in *Seara Nova*, N.º 98, pp. 28-30.
 - *As nossas edições*, in *Seara Nova*, N.º 232, 1 de Janeiro de 1931, As nossas edições, pp. 242, 255.
 - *As nossas edições*, in *Seara Nova*, N.º 384, 12 de Abril de 1934, p. 379.
 - “*Regressos*” e “*Novelas Eróticas*”, in *Seara Nova*, N.º 509, 13 de Maio de 1937, p. 95.
 - “*A sombra dos mortos*”, romance por Ruy Sant’Elmo, in *Seara Nova*, N.º 596, 14 de Janeiro de 1939, As nossas edições, p. 294.
 - *Obras completas de M. Teixeira Gomes*, in *Seara Nova*, N.º 618, 17 de Junho de 1939, p. 350.
 - “*Páginas de Política*”, de Raúl Proença, in *Seara Nova*, N.º 620, 1 de Julho de 1939, As nossas edições, p. 31.
 - *Acima da força*, in *Seara Nova*, N.º 1000-1007, 26 de Outubro de 1946, p. 118.
 - *Algumas opiniões sobre João de Barros*, in *Seara Nova*, N.º 1242-1243, 22 e 29 de Dezembro

- de 1951, p. 662.
- *Lau-dela des Grammaires*, in *Mes Semailles*, L'Amitié Par Le Livre, 1979.
 - *Paroles Devant Le Soleil*, in *Mes Semailles*, L'Amitié Par Le Livre, 1979.
 - *Portugal no Mercure de France. Aspectos Literários, Artísticos, Sociais de Fins do Séc. XIX a Meados do Séc. XX* (tradução e coordenação de Madalena Carretero Cruz e de Liberto Cruz), Roma editora, Lisboa, 2007.
- Lopes, Maria Teresa Rita, *Fernando Pessoa et le drame symboliste: héritage et création*. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian/ Centre Culturel Portugais, 1977.
- Massa, Jean-Michel, 'Prefácio', in *Portugal no 'Mercure de France'*, Roma Editora, Lisboa, 2007.
- Pascoaes, Teixeira de, "Os cavadores", in *Seara Nova*, N.º 35, 15 Maio, 1924, p. 218.
- Pinto, Joaquim, "Druidade: para uma Ética Espiritual na Tradição Celta", in *A Revista da Tradição Lusitana* n.º 6, 1.º semestre de 2019, pp. 90-108 – ISSN: 2183-8690-06.
- "Folhas na Druidade – Processos Teogénicos, Antropogénicos e Ético Ontológicos na Tradição Céltica Lusitana", in *A Revista da Tradição Lusitana* n.º 6, 1.º semestre de 2019, pp. 15-24 – ISSN: 2183-8690-06.
 - "Filosofia Prática das Essências ou uma Teoria dos Referenciais para um Autoconhecimento Prático", publicado em *Revista Plural-Idades* n.º 3, 2.º semestre de 2018, pp. 161-185 – ISSN: 218-390-42.
 - "*Jus Spiritum Atlanticum*: da saudade como sentimento radical em Teixeira de Pascoaes a uma Askesis por via da Grande serpente Cósmica ou o Arquí-Passível em Philéas Lebesgue", Annabela Rita, José Eduardo Franco, Sofia A. Carvalho [coord], publicado em *Teixeira de Pascoaes: Pensamento e Missão* Vol III, Lisboa, Colibri, 2017, pp. 63-72.
- Sérgio, António, "Espectros", "Ainda os Espectros", in *Obras Completas. Ensaios*, Tomo I, Edição Crítica orientada por Castelo Branco Chaves, Vitorino Magalhães Godinho, Rui Grácio e Joel Serrão e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1971.
- "Lusitanos e Romanos", in *Obras Completas. Ensaios*, Tomo VIII, Edição Crítica orientada por Castelo Branco Chaves, Vitorino Magalhães Godinho, Rui Grácio e Joel Serrão e organizada por Idalina Sá da Costa e Augusto Abelaira, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1974.
- Vatos, Adgatia, "A Foz como Lugar de Encontro: Philéas Lebesgue & Teixeira de Pascoaes", in *A Revista da Tradição Lusitana*, n.º 8, Novembro, 2017.

BARTHES: UTOPIA DA LINGUAGEM E VISLUMBRES DE REALIDADE

Luís G. Soto

Evocação: enquadramento

Um dia, da primeira década deste século XXI, Alfredo Ribeiro dos Santos comentou-me que havia pouco lera um livro de Edgar Morin, em que falava da velhice e a longevidade. Nas suas páginas, Morin defendia a possibilidade de, com os cuidados e a alimentação adequados, atingir a idade de 100 anos. O dr. Ribeiro, que gostara do livro, sentenciou: “chegar aos 100 anos, essa é a grande utopia”. Esta breve evocação, pelos vínculos pessoais do longo dr. Ribeiro, falecido em 2012 com 95 anos, traz-nos alguns ecos dos recuados tempos da Renascença Portuguesa e a Seara Nova. A sua conversa e os seus estudos sobre a Renascença Portuguesa (Ribeiro, 1991) e sobre Jaime Cortesão (Ribeiro, 1993), também sobre Leonardo Coimbra (Ribeiro, 1998) e a sua História literária do Porto (Ribeiro, 2009), puseram-nos outrora em contato com estes dois transcendentais movimentos no Portugal do século XX. Esta evocação pode, pois, constituir um bom começo e fornecer um bom enquadramento para esta reflexão sobre a utopia alhures, sob a pena de Roland Barthes, na segunda metade do século XX.

A ética da escrita

Em *Le degré zéro de l'écriture*, publicado em 1953, ao concluir a sua indagação sobre a literatura, nomeadamente a francesa contemporânea dos últimos 150 anos, Barthes (1972, p. 62-65) constata a existência, histórica e então atual, duma pluralidade de escritas, i.e., uma variedade de formas plausíveis de fazer literatura. E, como consequência dessa pluralidade, apresenta o que denomina uma “ética da escrita”. O escritor tem a opção de escolher a (sua) escrita e nessa eleição, ao tornar-se consciente da significação da sua escolha, pode assumir um compromisso social e histórico. Pois bem, uma das opções dessa ética da escrita pode ser entender a literatura como “utopia da linguagem”.

A utopia da linguagem

A literatura é uma linguagem artificial que reflete, e reproduz, uma relação do ser humano com o real, mediada pela dilaceração, pela divisão e a con-

frontação, social. O escritor em parte usa e em parte inova esse artifício, a escrita literária. E pode fazê-lo tentando transformar a literatura num sentido que prefigure, ou anuncie, uma sociedade homogênea e uma humanidade reconciliada. Eis o quefazer literário entendido como “utopia da linguagem”. Ora bem, isto não significa que o escritor opte, ou deva optar, pela representação dessa utopia.

Poderia ser, mas Barthes está a pensar noutra cousa: numa transformação da linguagem no seio da literatura. Ele pensa, por uma parte, numa mudança das relações que a linguagem literária mantém com as linguagens vivas que povoam a sociedade e, por outra parte, num abalo da codificação literária da representação do real. De facto, exemplifica esta opção, a utopia da linguagem, com as tentativas contemporâneas de procura dum “grau zero” da escrita. Tratar-se-ia, em síntese, duma literatura próxima da oralidade e desprovida, até onde for possível, de marcas de literariedade. Seria uma literatura que, por uma parte, remedasse a língua falada e, por outra parte, fosse mormente denotativa. Sendo como a língua falada, a literatura ganharia alguma das propriedades das linguagens vivas, nomeadamente a sua transitividade. E sendo fundamentalmente denotativa, a literatura perderia alguma das suas características, nomeadamente a sua artificialidade.

Inicialmente, pois, a utopia da linguagem fica longe da “linguagem da utopia”, pois atinge apenas à linguagem e quase nada diz da utopia. Porém, uma e outra acabarão por aproximar-se na conceção da literatura preconizada por Barthes.

Escrita intransitiva, palavra agente

De entrada, designadamente em *Essais critiques*, Barthes (1964) entende a literatura como ato interrogativo, decetivo, intransitivo e metalinguístico. Isto reduz, sem eliminar por completo, a eficácia da escrita em grau zero ou outras opções da ética da escrita. Sintetizando, a literatura é capaz de suspender os sentidos dados, produzir uma deceção ou levantar uma interrogação. Porém, a escrita literária não é capaz de estabelecer novos sentidos e atuar sobre o mundo. A razão é simples: a escrita é uma atividade metalinguística, que não incide no mundo, mas na própria língua. Na tentativa de encontro com a língua oral, o procurado é um aspeto da sua transitividade, da sua capacidade para operar no real: não a ação, a capacidade de transformar, mas a dicção, a capacidade de representar. De modo semelhante, na tentativa de depurar a escrita de traços literários, de reduzir a artificialidade da literatura, o procurado é recuperar a capacidade de denotar, de sinalar,

de mostrar, da linguagem: a referência e a denotação que na literatura se perdem pela presença e domínio da significação e as conotações. Esta dupla tentativa acha-se, não apenas na escrita em grau zero, mas também em empresas literárias anteriores e posteriores, como as protagonizadas por Proust e Robbe-Grillet, na primeira e na segunda metade do século XX, respetivamente.

Barthes (1964, pp. 147-154) distingue duas figuras, o escritor e o escrevente, que, apesar de nitidamente diferenciadas, admitem combinações. Quer dizer, há também escritores-escreventes. Um e outro são caracterizados por servir-se, respetivamente, duma linguagem intransitiva, o escritor, e duma linguagem transitiva, o escrevente. À diferença do escritor, o escrevente põe a palavra ao serviço da ideia e o programa, i.e., do pensamento e da ação. A sua é uma palavra agente, votada a incidir sobre o real, a repercutir na sociedade, a intervir na história, a transformar o mundo. Pelo contrário, a palavra do escritor é intransitiva, recai sobre a própria linguagem: quanto ao mundo, a escrita, ao sumo, levanta interrogações e suscita deceções a respeito dos sentidos estabelecidos.

Três novas línguas

Precisamente, nalgumas figuras mistas, de escritores-escreventes, Barthes (1971) apontará novos traços de utopia da linguagem e, ainda, achará uma mostra da linguagem da utopia. São, em concreto, Sade, Fourier e Loyola; e, em particular, Fourier.

De entrada, Sade, Fourier e Loyola são ou, melhor dito, parecem, antes do que escritores, escreventes. Porque os três escrevem para que o escrito se torne realidade, para que aquilo que eles ideiam aconteça. Mas, além de escrever “para”, Sade, Fourier e Loyola escrevem “em vez de”: pondo o escrito no lugar do real, como uma retenção perante a realidade, como uma antecipação de outra realidade. E, neste ponto, a sua escrita devém literária, texto. Por isso, além de filósofos ou pensadores, são também escritores. Barthes (1971, pp. 7-16) denomina-os “logo-tetas”: criadores de línguas, umas línguas novas, relativas ao erotismo (Sade), á utopia (Fourier) e o misticismo (Loyola). O que, por outras palavras, vai significar fazedores de textos.

As novas línguas que os três fundam não são línguas artificiais, senão que estão feitas com a própria língua natural, ainda que em rutura com esta. Esse é o primeiro passo: isolarem-se, desvincularem-se, não exatamente da língua, mas dos discursos, i.e., da cultura circundante. Depois, o segundo e o

terceiro passo serão definir as unidades e as regras, i.e., a morfologia, a sintaxe, a semântica e a pragmática de cada uma dessas línguas (erótica, utópica, mística). O último passo, que Barthes denomina “teatralizar” consiste, não em executar o projetado, mas em explorar, cultivar e realçar o propriamente linguístico, i.e., a língua natural que atravessa, e em que se dão, essas novas línguas. Com isso, essas línguas (erótica, utópica, mística) convertem-se em literárias, em textos. Com isso, também, nesta operação, como a criação destas novas línguas, Sade, Fourier e Loyola conseguem alargar o dizível, e reduzir o inefável, quanto ao erotismo, a utopia e o misticismo.

Atopias

Eis a literatura (e não só) a funcionar como utopia da linguagem: contribuindo a ultrapassar os limites da linguagem e, concomitantemente, do mundo significado e referido. Barthes sublinha que estes três autores, com os seus textos, brindam aos seus leitores, como falantes dessas novas línguas, sobretudo, uma nova inteligibilidade. Que, no entanto, não deixa de ter repercussões na experiência ética e política. O que eles, os seus textos, propiciam é, primordialmente, um movimento em direção ao significante, não ao referente. Porém, essa re-significação, essa re-semantização participada pelos leitores, não deixa de permitir, e aliciar, a experiência prática (erótica, utópica, mística).

Sade e Loyola habilitam práticas (a sexualidade, a ascese), mormente, éticas, com possíveis ressonâncias políticas. No entanto, o texto de Fourier encoraja uma inteira transformação social. Nele, a utopia da linguagem vai de mãos dadas com a linguagem da utopia. Paradoxalmente (ou não tanto, porque se trata da utopia), o seu texto resulta muito menos realizável que o preconizado por Sade e Loyola. Estes alumiam experiências que caberia vincular, não com a utopia, mas com aquilo que Barthes (1975, p. 53) chamará “atopia”. Que consiste num não lugar individual, uma espécie de refúgio e/ou deriva dum sujeito ocasionalmente desclassificado, mas no geral entalado por múltiplas classificações, engastado em um ou vários sistemas. A atopia propicia uma convivência num contexto adverso, distópico mesmo.

Pelo contrário, Fourier anima e projeta uma reconstrução total do individual e o social: um novo mundo, edificado à contra e ao invés do atual, a Civilização. Dá-lhe o nome de Harmonia. Eis a linguagem da utopia: um texto a falar da utopia.

Harmonia vs. Civilização

Segundo lembra e comenta Barthes (1971, pp. 83-124), Fourier ideia a Harmonia contra a ordem vigente, a Civilização. Concebe-a como uma inversão total, não apenas dos valores, mas das coisas mesmas, no estado em que, desde há séculos e ainda por séculos, se encontra a humanidade. Nessa construção, contra tudo e contra todos, i.e., contra toda a cultura e pensadores anteriores, Fourier combina ideações razoáveis, com alguma base racional e/ou empírica, com outras fantasiosas, puramente imaginativas e mesmo disparatadas e delirantes.

Por exemplo, a noção de erro legal, 1/8, dá a possibilidade de ser feliz e a hipótese de projetar e realizar a utopia. Ainda que a Civilização emprega todos os seus recursos em impedir a felicidade e a utopia, não pode evitar o acaso, 1/8, de errar. Por isso, algumas pessoas, mesmo na Civilização, podem ser felizes e é possível conceber e materializar a utopia, a Harmonia. A felicidade, individual e coletiva, reside num adequado cálculo de prazeres. O ser humano é um composto de paixões, exatamente 1620, que podem achar satisfação numa sociedade bem ordenada, i.e., organizada segundo o critério do prazer. Na Harmonia, as ocupações essenciais, e preponderantes, das pessoas serão o amor e a alimentação, cultivados em múltiplas variações. Barthes salienta que o modo de vida próprio de todos em Harmonia remeda o das classes opulentas na Civilização.

Mas, no seu projeto, Fourier reorganiza e transtoca tudo, não apenas o erotismo e a nutrição: a habitação, o urbanismo, a governação, o ambiente, o clima, etc. É, em suma, inviável, e Barthes lembra que os intentos de realização da Harmonia acabaram no fracasso. Em seu ver, é uma utopia edificada e materializada, sobretudo, na linguagem. Porém, contém elementos de realidade: no pormenor, no novelesco, na sistemática. Assim, conectam com o real: o pormenor, o fragmento que se desprende da construção fantasiosa; o novelesco, i.e., a ficção que, além do imaginário, pode ser vivida; a sistemática, como atitude proactiva e instrumento de intervenção, que cabe desligar do sistema, as materializações e concretizações.

Utopia e arte de viver

Várias dessas notas, transformadas e/ou matizadas, acham-se na concepção que o próprio Barthes (1975) tem da utopia. Esta, sem deixar de ser tal, adquire, pelo menos, nalguns vislumbres, um marcado pendor realista, não apenas por estar próxima do realizável, mas também por não ficar longe do realizado.

A utopia, em primeiro lugar, é para ele (Barthes, 1975, pp. 80-81) um operador do pensamento: perspetivar o não realizado e o realizável ao contemplar o real. Ou seja, apontar o utópico ao dizer o real.

Porém, em segundo lugar, Barthes (1975, pp. 5-6, 24, 54) vai colocar o utópico também no realizado, i.e., no passado. Assim, ele vai achar os vestígios duma arte de viver na rememoração, propriamente, a revisão que ele faz da sua infância e juventude e daquilo que, de tempos anteriores, chega até a sua própria vida. Acha uma arte de viver nalguns traços do modo de vida burguês passado e perdido. Este duplo matiz, passado e perdido (ou marginal), é importante, porque recobrá-lo seria uma inovação, uma modificação do modo de vida atual, burguês ou qualquer outro, do qual o nosso autor se desvincula e ao qual critica e emenda com esse gesto, a vindicação e hipotética recuperação do passado.

Porém, em terceiro lugar, no geral, Barthes (2010, pp. 209-215) propõe pensar a utopia e a arte de viver em termos de futuro e de presente: como seria uma vida futura, como poderia ser em parte no presente, se a sociedade ultrapassasse o estado de necessidade e tivesse como princípio reitor o desejo. A sua reflexão vai na linha do que caberia chamar “marxismo utópico”, nomeadamente na sequência de Brecht e em consonância com Marcuse. Contém, no entanto, importantes doses de realismo, se podemos denominar assim a aceitação, em alguma medida, da realidade, nomeadamente, do modo de vida (não apenas moral, mas também político e económico) burguês e alguma das suas vigentes alternativas. Seria o caso da França e da China de então, meados da década de 1970.

Carta de Marrocos

Como exemplo de linguagem da utopia (a cruzar-se nalgum ponto com a utopia da linguagem), Barthes (1975, p. 115) publica a carta dum amigo marroquino, Jilali. Na missiva, Jilali apresenta o seu irmão, homem festeiro e namorado (devoto da guitarra e propenso ao amor), e pede a Barthes que procure trabalho para este irmão na França.

Em nossa opinião, a emigração e o trabalho na França representam a utopia frente a uma distopia, o estado do e no seu país, o Marrocos de então. Pela nossa parte, qualificamos como distopia o que Barthes denomina a verdade política de Marrocos, que é desvelada indiretamente, sem ser tratada diretamente, pela petição de trabalho na França. O nosso autor salienta a tensão utópica na contraposição entre o desejo, plasmado por Jilali na

pessoa do seu irmão (devoto da guitarra e propenso ao amor), e a verdade (i.e., a realidade) política de Marrocos. E nada diz do trabalho e a França que, para Jilali, representam a alternativa e a utopia.

Em nosso ver, este silêncio implica uma aceitação: entendemos que Barthes aceita, com reservas e sem a compartilhar, a perspectiva de Jilali. Não nega a significação utópica que, para Jilali, possuem a emigração e o trabalho na França. Eis uma realização utópica, à qual ele mesmo quiçá possa contribuir. Mas, essa hipotética realização não converte, a olhos de Barthes, a emigração e o trabalho em bens utópicos, nem, em síntese, a realidade francesa numa utopia realizada. Digo “a olhos de Barthes”, interpretando o seu silêncio como não assunção dessa perspectiva conforme com o *status quo* civilizacional da França e, por extensão, da sociedade ocidental contemporânea. Caberia aduzir, para sustentar a nossa interpretação, que Barthes faz, como ele diz a respeito da China, uma aceitação, mas não uma escolha. I.e., ele aceita a perspectiva de Jilali, mas esta não é a sua opção, a sua escolha, a sua eleição.

Visita à China

Barthes visita a China, durante um mês, entre abril e maio, em 1974. Durante a viagem, plasma as suas impressões em dois cadernos, que serão publicados postumamente (Barthes, 2009). Nas suas páginas, constam apreciações críticas substanciais, que ele poupará nas suas manifestações públicas ao regressar à França.

Num primeiro artigo (Barthes, 2002a, IV, pp. 516-519), publicado mesmo à volta, apesar de não encontrar lá nada do que ele esperava, em termos utópicos, e achar uma realidade, para ele, absolutamente mate, não significante, acaba por dar o seu assentimento ao regime político-económico chinês. A seguir, depois de uma aluvião de críticas, reafirma-se nesta posição no livro *Roland Barthes par Roland Barthes*, afirmando que assente, mas não escolhe, i.e., que essa não é a sua opção (Barthes, 1975: p. 52). Na mesma linha, o assentimento sem a adesão, manifesta-se na brochura *Alors la Chine?* publicada nesse mesmo ano, 1975 (Barthes, 2002a, IV, pp. 516-520).

Poderíamos simplificar a sua posição, dizendo que, para Barthes, depois da visita, a China não é uma utopia, uma realização nem aproximada duma sociedade utópica, mas também não é uma distopia, ainda que o seu regime político-económico contenha muitos aspetos criticáveis. De facto, ele não encontra na China nada do que caberia esperar de acordo com as perspectivas do marxismo revolucionário ocidental. Também não acha nada vinculável

a uma arte de viver, que ele anda a procurar e da qual acha resquícios no modo de vida burguês ocidental, naquele que conhece pela sua própria experiência. Quiçá, do que valorizava nas ideias utopistas de Fourier, encontra lá, na ação coletiva, uma sistemática...se não resulta abafada pelo sistema, como parece concluir segundo o teor das suas anotações. Mas, não fará públicas essas apreciações.

Desejo de neutralidade

Uma outra formulação da linguagem da utopia, que Barthes (2002b) explora uns anos depois, no curso de 1977-1978, é a procura da neutralidade. Entende-a como uma posição utópica, mas muito necessária, conquistável e sustentável apenas por momentos e por espaços. No seu ver, a neutralidade não abriria uma via ao escapismo, mas constituiria uma outra forma, renovada, de compromisso. Como escapismo, a neutralidade seria afinal cúmplice, ao desentender-se do conflito. Pelo contrário, a neutralidade é proposta como uma outra maneira de encarar, e enfrentar, o conflito, sem optar pela confrontação. Ante o conflito aberto pelas oposições paradigmáticas, que sustentam a irredutibilidade da alternativa entre duas opções (ou uma ou outra), a neutralidade consiste na procura ou dum grau zero, que esquive a alternativa, rejeitando ambas as opções enfrentadas (nem uma nem outra), ou dum termo complexo, que também esquive a alternativa, mas combinando ambas opções em disputa (uma e outra). É uma posição que Barthes almeja, que preconiza para si próprio como intelectual, em suma, como escrevente, mas sem deixar de incluir o escritor.

A literatura, modelo e prática

Naqueles anos, desde o seu ingresso no *Collège de France* em 1977, Barthes vira os olhos para a literatura, numa dupla perspectiva: primeiro, teórica; depois, prática. Primeiro, apresenta a literatura como modelo, além de como material, no seu trabalho de investigador e ensinante; depois, inicia uma exploração da prática literária, nomeadamente da disposição e a tentativa de escrever um romance. Eis de novo, de duas maneiras diferentes, a utopia da linguagem.

Em primeiro lugar, Barthes (1978) salienta a capacidade da literatura para combater o poder, nomeadamente, aqueles poderes que residem na linguagem, i.e., nas línguas e discursos. Segundo ele, a literatura possui, mobiliza, três forças que desbaratam ou, pelo menos, perturbam, esses poderes: a *ma-*

thesis, a capacidade de transmitir saber; a *mimesis*, a tentativa de representar o real; e a *semiosis*, a possibilidade de jogar com os signos. Especialmente na sua pugna por alcançar a representação do real, a literatura pode devir uma utopia da linguagem e convergir, mesmo, com a linguagem da utopia. Segundo este enfoque, o trabalho literário goza dum vasto campo, com longo alcance e profundas repercussões. O nosso autor vai examinar uma modalidade concreta ao explorar a prática da escrita literária, nomeadamente a disposição e a tentativa de escrever um romance.

Escrever um romance

Ora bem, o romance que Barthes (2003) quereria escrever, o texto que ele ideia, é uma obra peculiar, definida pelo núcleo, ou conteúdo essencial, i.e., pelo real que se pretende representar, que pertence à experiência quotidiana e pessoal do nosso autor. Esta finalidade, o que escrever, condiciona a forma procurada, como escrever. Mas, inversa e complementarmente, da forma conseguida depende o sucesso na empresa: a aparição de algo naquilo que finalmente se consegue escrever. A finalidade que Barthes (2003, pp. 151-161) marca para o seu romance é dizer a essência, e registar a existência, duma pessoa. Por outras palavras, mostrar a verdade, atestar a realidade, singular e subjetiva, não apenas atomisticamente, individualmente, mas também relacionalmente, intersubjetivamente. Em síntese, esse romance deveria dar conta do amor e a morte, *mors-amor* (Seabra, 1982) como experiências vividas e vinculantes, no ser, agir e fazer de uma ou algumas pessoas.

Em suma, com a escrita do romance, tratar-se-ia de recobrar e registar algo da vida duma pessoa, uns traços da sua passagem pela existência, e projetar esse rasto além da morte, de tal modo que o impacto e pegada dessa existência possam eventualmente chegar a outras pessoas. Com isso, por meio da inscrição e transmissão literária, evitar-se-ia, não a desapareção dumas pessoas, mas, pelo menos, duma arte de viver.

Dizer algo real

Acreditando nesta função, Barthes (2003, pp. 203-207) modifica a sua conceção da escrita, nomeadamente da sua outrora característica intransitividade. Agora pensa que a escrita pode afetar, transformar a quem escreve e, porventura, a quem ler a obra feita. Ora bem, além disso, é necessário achar a forma para dizer essa soma de essência e existência, esses momentos de verdade e realidade de uma ou umas pessoas. Eis, de novo, a utopia da linguagem. Achar as palavras, a língua, com que e em que escrever o romance.

Segundo Barthes (2003, pp. 366-374), não vale a reportagem universal, a língua habitual e corrente da comunicação. Pela sua impropriedade, transitoriedade e variabilidade, o seu gregarismo, entre outros traços, a reportagem universal não deixa dizer e, ao contrário, aliena a individualidade, a subjetividade, a singularidade, vividas, perdidas e procuradas: aquilo que, com a escrita do romance, se pretende reencontrar e ressuscitar. Salientemos que essa língua literária, essa utopia da linguagem, é procurada para dizer algo real.

Algumas conclusões: vislumbres de realidade

Deste percurso pelo pensamento de Barthes, quereria retirar, a modo de síntese, algumas conclusões.

Primeira, a partir da sua reflexão sobre a literatura, a proposta duma utopia não total, uma emenda à totalidade do mundo e a vida, mas apenas a um aspeto: a comunicação. Eis a literatura como utopia da linguagem. Esta utopia revela, contudo, uma adaptação ao meio: um contexto adverso que a comunicação (a expressão e a receção) literária se propõe ultrapassar.

Segunda, na sua leitura de Fourier, a constatação da aparição do modo de vida das classes opulentas como anverso e modelo da formulação utópica. Eis de novo, desta vez na linguagem da utopia, a adaptação ao real: o seu retorno, certamente modificado (invertido e generalizado), na conceção, na escrita, no projeto, da vida e a convivência utópicas.

Terceira, no próprio pensamento de Barthes, a utopia funciona como uma perspetiva e um horizonte, que transcende e mobiliza a realidade. Dela, deve seguir-se uma arte de viver, não apenas realizável, mas também realizada. Essa arte de viver, como a propósito de Fourier, remeteria para conceções do bem-estar e a felicidade, por vezes, e não poucas, compatíveis com a ordem do real. Mormente, no individual e subjetivo, mas também em termos sociais, políticos e económicos. Eis de novo, a adaptação ao real. Uma adaptação crítica e construtiva, distante da recusa de realidade que a utopia propicia. Além disso, o utópico em Barthes marca um endereçamento em direção ao real. Na sua ótica, na sua obra, a linguagem da utopia e a utopia da linguagem deitam, deixam, vislumbres de realidade.

Consideração final

Finalmente, não quero concluir sem lembrar outra vez Alfredo Ribeiro dos Santos e a sua lição sobre a utopia. No verão de 2021, como profeta

que cumpre a sua profecia, Morin fez 100 anos. Em meu ver, porém, os seres humanos temos uma deficiente, frágil e dificultosa, instalação no ser, mesmo no existir. Por isso, como talvez queria indicar Ribeiro, viver é a grande utopia.

Referências bibliográficas

- Barthes, Roland (1964), *Essais critiques*, Paris, Seuil.
- Barthes, Roland (1971), *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil.
- Barthes, Roland (1972), *Le degré zéro de l'écriture* suivi de *Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil.
- Barthes, Roland (1975), *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil.
- Barthes, Roland (1978), *Leçon*, Paris, Seuil.
- Barthes, Roland (2002a), *Œuvres complètes*, Nouvelle édition revue, corrigée et présentée par Éric Marty, Paris, Seuil.
- Barthes, Roland (2002b), *Le neutre. Notes de cours au Collège de France 1977-1978*, Texte établi, annoté et présenté par Thomas Clerc, Paris, Seuil-Imec.
- Barthes, Roland (2003), *La préparation du roman I et II. Notes de cours et de séminaires au Collège de France 1978-1979 et 1979-1980*, Texte établi, annoté et présenté par Nathalie Léger, Paris, Seuil-Imec.
- Barthes, Roland (2009), *Carnets du voyage en Chine*, édition établie, présentée et annotée par Anne Herschberg Pierrot, Paris, Christian Bourgois.
- Barthes, Roland (2010), *Le lexique de l'auteur. Séminaire à l'École pratique des hautes études 1973-1974. Suivi de fragments inédits du Roland Barthes par Roland Barthes*, Présentation et édition d'Anne Herschberg Pierrot, Paris, Seuil.
- Ribeiro dos Santos, Alfredo (1991), *A Renascença Portuguesa – um movimento cultural portuense*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida.
- Ribeiro dos Santos, Alfredo (1993), *Jaime Cortesão, um dos grandes de Portugal*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida.
- Ribeiro dos Santos, Alfredo (1998), *Perfil de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Fundação Lusíada.
- Ribeiro dos Santos, Alfredo (2009), *História Literária do Porto através das suas publicações periódicas*, Porto, Edições Afrontamento.
- Seabra, José Augusto (1982), *Mors-amor (Paixão de Barthes)*, Porto, Nova Renascença.

ELITISMO E A CRISE DA DEMOCRACIA

Luís Lóia

Num período de 16 anos, entre 1910 e 1926, houve em Portugal sete parlamentos, oito presidentes da República, 45 governos, 40 chefias de governo (um presidente do Governo Provisório e 38 presidentes do Ministério), duas presidências do Ministério que não chegaram a tomar posse, dois presidentes do Ministério interinos, uma junta constitucional, uma junta revolucionária e um ministério investido na totalidade do poder executivo. Face a esta realidade bem se justificava a famosa afirmação tardiamente proferida: *Como sabem, há os estados socialistas, os estados ditos comunistas, os estados capitalistas e há o estado a que chegámos.*

Politicamente, exerce o poder, sobretudo, o Partido Republicano Português, de onde emergem o Partido Democrático, o Partido Evolucionista e o Partido Unionista. A partir daqui o Partido Democrático é o vencedor sistemático das eleições para o Congresso da República (com exceção das que se realizam em 1921) e assume uma presença dominante na administração do Estado, limitando o acesso ao poder de outras forças partidárias, a não ser em coligações efémeras. Em 5 de Dezembro de 1917, triunfa uma revolta militar chefiada por Sidónio Pais, com o apoio do Partido Unionista, que instaura uma ditadura militar.

Um Decreto de 1918 previa, em parte, a adoção de um sistema de governo presidencialista. Constituiu-se o Partido Nacional Republicano (mais tarde designado de Nacionalista), vencedor das eleições ao Congresso em 1918, onde se manteve uma forte minoria de monárquicos e católicos. Na sequência da participação na 1.^a Guerra Mundial, a década de 20 é marcada por sucessivas alterações de governo, rivalidades entre as alas esquerda e direita do Partido Democrático, o receio contra os apoiantes do anarquismo e do bolchevismo. O assassinato de Sidónio Pais, em 1918, a proclamação da Monarquia do Norte, em 1919, e, depois, a demissão do chefe do Governo, António Granjo, apresentada ao Presidente da República, António José de Almeida, que não nomeia novo governo, são as razões invocadas para os acontecimentos que ficaram conhecidos como a noite sangrenta. Nessa noite, de 19 para 20 de outubro de 1921, são assassinados o chefe do Governo António Granjo, assim como os ideólogos da revolução de 1910, Machado Santos e Carlos da Maia. Tal, motiva uma crescente simpatia do Exército

pelas soluções autoritárias e é neste quadro político que surge a *Seara Nova*, um movimento que denuncia as elites, pois o povo não é ouvido, não é direta ou indiretamente representado nos principais órgãos de soberania, um povo rural, agrícola, pouco instruído e, por isso, facilmente manipulável, num país com graves assimetrias entre as grandes cidades, sobretudo Lisboa, Porto e Coimbra, e o interior, com graves lacunas o nível das vias e dos canais de informação entre as diferentes regiões. Tais condições socioeconómicas e sobretudo ao nível da alfabetização e educação do povo são propícias ao desenvolvimento do elitismo que, por sua definição, de modo geral, designa um grupo dominante na sociedade ou um corpo superior de um organismo social, que tanto pode ser de carácter político, como formado por grupos capazes de difundir e formar a opinião pública.

Se a *Seara Nova* critica esse primeiro tipo de elitismo político, assume-se como órgão do segundo tipo de elitismo enunciado. A sua legitimidade e as suas próprias virtudes não se põem em causa, nem mesmo a sua intervenção política, dado o estado a que o Estado chegou quando estes homens se predispuseram à ação. O que questionamos é a relação entre elitismo, qualquer tipo de elitismo, e a qualidade da vida democrática de um país, pois que os seareiros propunham, explicitamente, uma “governança extraordinária» através de um «Ministério nacional», com amplos poderes para o Presidente da República, mas constituído por aqueles que demonstram ou demonstraram competências técnicas para o exercício dos diferentes cargos governamentais, o que ficou expresso na proposta de uma União Cívica cujo conteúdo programático veio expresso no «Apelo à Nação» (n.º 21, Março de 1923).

Não nos interessa, por isso, fazer uma análise minuciosa das suas propostas políticas que, no seio do liberalismo que não nega, chega a sustentar soluções corporativistas que viriam a dar frutos conhecidos. O que nos interessa é questionar os seus ideais sociais e culturais, os ideais espirituais que, conforme os mesmos, devem informar toda a ação, pois que estes ideais vêm a colidir com os ideais espirituais da Igreja Católica que, também ela, pela sua ação social e política, reivindica para si a espiritualidade de um povo que é Católico e mariano, profundamente animado pelas aparições de 1917, mas fá-lo, também, a partir de uma elite de Bispos que não traduzem, nem expressam, antes monopolizam, a religiosidade do povo.

Foi precisamente uma certa conceção de elitismo que, face à fraca cultura democrática instalada desde o início da primeira república, motivou o de-

envolvimento de uma concepção corporativista como forma de organização política da sociedade portuguesa. O corporativismo é, na sua essência, elitista, dado que os representantes dos diferentes corpos sociais, no seu conjunto, formam a *elite* portuguesa.

Persistindo, como muito bem aponta o manifesto da *Seara Nova*, aquilo que designamos por um certo tipo feudalismo na sociedade portuguesa, cumpria não só mudar a «mentalidade portuguesa», mas também educar as suas elites em ordem à implementação de uma sociedade socialista. Mas o que se entende por sociedade socialista em 1921? Certamente que não é um socialismo científico de tipo marxista, mas estamos em crer que o ideal republicano que originou a revolução de 1910 ainda se manteve na consciência dos fundadores da *Seara Nova*, que se afirmam situar-se, politicamente, na «extrema-esquerda da República Radical, sem ser jacobina», distanciando-se, quer dos movimentos monárquicos, tradicionais ou tradicionalistas, em particular do movimento Integralismo Lusitano, com quem, desde o início, polemizou, mas também dos movimentos ou partidos políticos republicanos, de quem denunciam a fomentação de um caciquismo e uma ação de feição realizada em prol do bem particular e não do verdadeiro serviço à Nação.

Interroga-nos também a autoafirmação de que o Grupo da *Seara Nova* se situa na «extrema-esquerda da República Radical». Obviamente, não se tratará, mais uma vez, de advogar uma sociedade de tipo comunista como aquela que se vinha instalando na Rússia a partir da Revolução de 1917. Entendemos essa afirmação como a necessidade de afirmar e centrar a sua ação na defesa das classes trabalhadoras, operárias, mas essencialmente agrícolas que não eram representadas nos órgãos de soberania da 1.^a República, sobretudo porque o sufrágio estava limitado, pelo menos em 1911, ao povo alfabetizado, quando nos censos do mesmo ano número se fixava em 1.936.131, num número total de 5.600.056 *cidadãos*. Assim, a eleição para a Assembleia Constituinte recolhe apenas os votos de 846.841 eleitores (14.2% da população total). Estamos em crer que é neste quadro que se pode compreender a expressão «extrema-esquerda da República Radical», porque, no fundo, o que os searistas pretendem, sobretudo pela ação inicial de Raúl Proença, é instituir um *socialismo democrático*, progressista e não tradicionalista, assente em toda a Nação, realista na ação e idealista nos princípios, conforme se afirma: pretendendo elevar e desenvolver os ideias do 5 de outubro, «numa direção inteiramente diversa e numa atitude de espírito inteiramente nova».

O pugnar pela elevação do Espírito português através da Literatura, da Arte, da Filosofia e da exaltação religiosa são admitidos como condições indispensáveis para a modernização das condições materiais da vida dos portugueses - um certo tipo de idealismo realista que é denominado de *verdadeiro espírito prático*, daí a afirmação de um socialismo que instaure a verdadeira justiça social no âmbito da *democracia social*, combatendo qualquer forma de nacionalismo, mas advogando uma *verdadeira Revolução* assente, segundo pena de Raúl Proença, em representação do Grupo da Seara Nova, na Educação. Mas os membros do Grupo da Seara Nova, criticando o elitismo que conduziu Portugal ao estado a que havíamos chegado em inícios da década de 20 do século passado, propõe como solução explícita a constituição de um novo elitismo intelectual, de *homens de ação*, como razão de ser da sua própria existência. Fica isto bem patente na justificação de não se constituir o Grupo como um partido político com a justificação de que, e cito:

Há, pois, que agir sobre todos os tecidos do corpo coletivo, que modificar todas as funções desse corpo. E sobretudo que modificar aquele organismo que está destinado a exercer sobre todos os outros uma ação diretiva: numa palavra, que reformar a estrutura espiritual, a forma da mentalidade da *elite* portuguesa, tão certo que têm sido os vícios mentais dos portugueses os seus maiores inimigos (Raúl Proença, «Porque não somos um partido político?», in *Seara Nova*, n.º 2, 05/11/1921, p. 48).

No fundo, o que se pretendia era substituir uma elite por outra. A elite que aqui é denunciada é a elite política republicana, arregimentada em ideologias e em partidos políticos, mas também o escol que se integrava nos ideais do Integralismo Lusitano; a elite a que se propõem é mais vasta e, por isso, mais perigosa; é uma elite de pensamento, uma elite espiritual, de crítica e de doutrina, que pretende, acima de tudo, na sua primeira fase, diremos até 1926, fomentar a criação de uma opinião pública esclarecida, com uma conceção organicista da sociedade que, certamente, advogou um certo tipo de corporativismo.

O que questionamos é talvez um paradoxo em que se encerraram os fundadores da *Seara Nova*: se, por um lado, criticam o elitismo republicano, por outro lado, propõem um outro elitismo; se, por um lado, denunciam a manipulação das massas pela propaganda política republicana e integralista, por outro lado, constituem-se eles próprios como propagandistas ao pretender formar uma opinião pública, no seu entender e de acordo com os

seus ideais, esclarecida. Apontando-se-lhe a virtude de não se constituírem como partido político, o objetivo principal é influenciar a vida política propondo um modelo de organização da sociedade assente numa determinada e particular visão da democracia.

O que afirmámos não pretende questionar a oportunidade ou até mesmo a necessidade do surgimento da *Seara Nova*, especialmente no período em que teve a sua origem. De facto, as condições políticas muito particulares o exigiam. As famosas elites que se queriam combater eram formadas por militares, ideólogos e dirigentes político-partidários, quer republicanos, quer monárquicos, mas também as elites eclesiásticas, sobretudo através da ação da União Católica que, em 1915, chegou a eleger deputados, e depois, a partir de 1917, através do Centro Católico Português.

É sobretudo com a ação de António Sérgio, que se junta ao grupo dos seareiros em 1923, que o conflito entre estes e a Igreja Católica se agudiza. O espírito racionalista e, por vezes, cientificista de António Sérgio, permitia-lhe negar a existência de uma civilização cristã; no entanto, talvez tenha sido o membro do Grupo que mais se ocupou com a necessidade de educação do povo, mas, também ele, defendendo veementemente a necessidade da educação cívica, não se absteve de considerar que a organização política da sociedade deveria ser dirigida pelas elites intelectuais, embora sob o escrutínio do povo esclarecido. Entendia que a formação da opinião pública seria sempre uma opinião de um público ilustrado e, portanto, pugnou pelos seus ideais polemizando com diversos publicistas e pensadores do seu tempo, revendo a história segundo os seus próprios princípios doutrinários e não tanto segundo os factos conhecidos. Mas a sua *Educação Cívica* merece o nosso destaque, embora a mesma seja de carácter essencialmente prático, relegando as conceções ético-morais para segundo plano, isto é, sublinhava o papel da instrução para a participação na construção da organização da sociedade, mas descurava o ideal de formação integral do Homem. Quando muito, poder-se-á identificar uma preocupação de formação moral de tipo kantiano – coerente, aliás, com a sua rutura com o Movimento da Renascença Portuguesa e com o autor de *A Arte de Ser Português*.

Não compreendia, nem tão pouco as elites políticas republicanas, que a necessidade de afirmação de uma Identidade, um foco de união e coesão que, de certa forma, a Monarquia proporcionava, haveria de ter de ser substituído em termos republicanos por uma Identidade assente em valores e mitos próprios que sustentam todas as comunidades. Aliás, naquilo que

podemos chamar de refundação da *Seara Nova*, em 1923, com a saída de alguns dos seus membros fundadores e com a muito saudada entrada no Grupo de António Sérgio, não se deixa de afirmar que «finalmente, continuamos a desejar a organização e predomínio duma *elite* generosa, inteligente e sabedora» (n.º 22, Abril de 1923, p. 154), tal como se vem a reafirmar logo no artigo seguinte, assinado por Raúl Proença, sob o título *A União Cívica e a «Seara Nova»: Definição da nossa atitude. Resposta às objeções fundamentais*, que leva como epígrafe a seguinte citação do n.º 1, página 14, de Raúl Proença: «Uma Nação é apenas, meus senhores, o que dela faz a sua *elite*». O próprio António Sérgio dá corpo efetivo a essa elite, também política, ao afirmar: «Toda a ação política fecunda exige três espécies de funções: a dos pensadores ou ideologia; a dos *políticos*, ou coordenadores; e enfim a dos técnicos treinados nas minúcias da execução.» (António Sérgio, «A União Cívica, os seus intuítos e os seus métodos», in *Seara Nova*, n.º 22, abril de 1923, p. 160).

Encerrando-se nas questiúnculas elitistas, a *Seara Nova*, desde a sua constituição até ao 28 de maio de 1926, não contribuiu significativamente para a implantação de uma verdadeira democracia, nem social, nem liberal, nem republicana. O seu elitismo, como todos os elitismos, contribuiu outrossim para o afastamento entre representados e representantes, entre governados e governantes, alimentando, também por falha da sua missão, outras reações e outras soluções que agradassem não apenas aos espoliados e ostracizados conservadores católicos, mas também aos militares que, efetivamente, seriam os únicos a reunir condições para a chamada Revolução que se impunha e pela qual a *Seara Nova* apregoava.

Não viram os membros dirigentes da *Seara Nova* que a transformação ou a evolução de uma sociedade, em particular depois da implementação de um novo regime político, urgia renovar os mitos que fundam o espírito de um povo e o tornam uno e coeso em torno de valores partilhados e de uma identidade comum. Antes pelo contrário, romperam por essas mesmas razões com o grupo da *Renascença Portuguesa*, invocando a incongruência de apregoar um saudosismo espiritual, fosse ele de carácter sebástico ou apelando à instauração de um quinto império, que mais não faria do que paralisar o povo numa espera por algo que nunca se viria a concretizar. Não compreenderam os dirigentes da *Seara Nova* que são precisamente os mitos fundadores do espírito de um povo que animam a sua ação, que é em torno dos quais que as mudanças, a evolução e a revolução, se podem fazer e podem ser aceites, que as saudades do passado é que dão sentido às

saudades do futuro. Por fim, não entenderam os dirigentes da *Seara Nova*, nem os políticos da Primeira República, no fundo, as elites, que a construção de uma sociedade democrática se faz pela ação e vontade do seu povo; que o cerne de tal tipo de sociedade é a soberania popular; que é do povo que emergem as elites para agirem em função da vontade do povo. O que se pretendeu, durante toda a Primeira República, tenha sido por ação dos partidos políticos, dos militares, ou de forças da sociedade civil com o carácter e a disposição dos membros da *Seara Nova*, foi o contrário: agrupar um escol de indivíduos que se apresentasse com a legitimidade de uma elite para conduzir os destinos de todo um povo. Defenderam a necessidade de uma *Revolução*, alimentaram uma conceção organicista da sociedade, chegaram a sustentar que um novo governo, saído dessa *Revolução*, dirigido por uma nova elite (a sua), deveria ter poderes executivos reforçados perante o legislativo. Pois bem! Todas essas ideias viriam, como sabemos, a ser bem aproveitadas.

A ditadura viria a ser instaurada na sequência do movimento militar de 28 de Maio de 1926, e rapidamente os searistas que se opuseram ao regime talvez não tenham percebido que, sobretudo a partir da aprovação da Constituição de 1933, mais do que combater uma elite com outra elite, deveria ter sido mais útil congregar *Homens Livres*, fossem eles republicanos ou integralistas, conservadores ou progressistas, tomando como princípio a defesa dos valores democráticos, da liberdade, da justiça e, sobretudo, da soberania popular.

UTOPIAS E DISTOPIAS DA SAUDADE: DAS PRIMEIRAS SEMENTES ATÉ ÀS NOVAS SEARAS

Luísa Borges

“Para a radical imobilidade da nossa vertiginosa vida e para o gritante silêncio com que chama absurdamente por si mesma, onde encontraremos uma mais sensível figura que nessa Saudade em que o mesmo Pascoaes resumiu o nosso ser profundo?”¹

Eduardo Lourenço

Gostaríamos de iniciar a nossa reflexão por meio de uma frase de António Sérgio, num dos seus primeiros artigos que abre a polémica com Abel Salazar, aparentemente acerca da vulgarização do conhecimento filosófico, polémica esgrimida entre as páginas da *Seara Nova* e do *Sol Nascente*: “(...) o primeiro passo da iniciação filosófica consiste no descobrimento da palavra *talvez*”², escreve Sérgio, no calor da liça. Será, pois, sob a égide deste sublinhado *talvez* sergiano que intentaremos discorrer acerca da Saudade e da sua relação com duas das revistas que, porventura, mais duradoura e continuamente marcaram o início do século XX: *A Águia* e a *Seara Nova*. Acresce a significativa nota, de monta, que esta influência se fez não só pelos temas que estas revistas abordaram, em completa e, por vezes até, antecipada sintonia com os ventos temperados ou tempestuosos de mudança que, ao tempo, variam a Europa; que se manifestou esta influência funda na sociedade portuguesa pelo vasto número de leitores que estas publicações tocaram; bem como pela sua enorme longevidade no tempo.

Como tem sido já muito referido por vários estudiosos destas publicações³, ambas estavam imersas no mesmo caudal espumoso e fervilhante de ideias filosóficas e de movimentos sociais europeus, seja de carácter mais direta-

¹ Eduardo Lourenço, *Tempo e Poesia*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1987, p. 37.

² António Sérgio, “Pequeninos pontos que o acaso vai trazendo, e que submeto à meditação de jovens amigos que planeiam uma obra de vulgarização”, in *Seara Nova*, n.º 510, 20 de Maio de 1937, p. 104.

³ V., por exemplo, António Rafael Amaro, “A Seara Nova e a resistência cultural e ideológica à ditadura e ao Estado Novo (1926-1939)”, in *Revista de História das Ideias*, Vol. 17, 1995, pp. 405-438; Manuel Joaquim Rodrigues FITAS, *Seara Nova – Tempos de mudança... e de perseverança*, (1940-1958), Universidade do Porto Faculdade de Letras, 2010; Carlos Morujão, “Algumas notas sobre o idealismo de António Sérgio: Gnosiologia, Metafísica e Política”, in *Theologica*, 2.a Série, 45, 2, 2010, pp. 393-409.

mente político, como a Revolução Francesa e o emergir das causas republicanas, seja de carácter económico e social, mais radical ou reformista, como o advento dos materialismos, do socialismo e do comunismo, seja de carácter mais diretamente pedagógico, como, na esteira do racionalismo iluminista, e do criticismo que, conjugados com uma visão mais existencial da condição humana, exigiam a necessidade da reforma dos sistemas de ensino, clamando por uma Escola Nova – o que significava não apenas uma nova atitude face ao conhecimento, como à sua posse e divulgação. Existiu, pois, uma espécie de sistema de vasos comunicantes entre as duas publicações que se consubstanciou numa partilha colaborativa, umas vezes solidária, outras, corrosiva, numa circulação de propósitos – sendo, porventura, os mais evidentes, os da continuação do movimento cultural e político da Geração de 70 e, em particular, do ideário utópico e socializante de Antero de Quental, - e, ainda, de continuar a operar os ideários pedagógicos, críticos, reformadores e educativos iniciados pela Revolução Republicana e os primeiros tempos do Regime Republicano. Propósitos e causas aparentadas que possibilitaram a circulação de autores entre as duas revistas e foram, também, a causa de múltiplas polémicas e embates.

Não obstante, a intenção reflexiva que aqui nos traz, centra-se na Saudade, entendida como “matriz arquetípica”, isto é, linearmente entendida como “mito” ou ponto de vista especulativo, operando dentro de uma lógica com uma simbólica própria, diversa da linearidade causal de uma narrativa histórica de pendor analítico. A presentificação ontológica da Saudade como “matriz arquetípica” da cultura portuguesa acontece por meio da repetição, da recorrência e da insistência pendular dos seus “mitemas”. A presentificação destas manifestações tanto acontece sob formas apologéticas, como sob formas ora distorcidas ora invertidas de imagens reactivas ou de contra-imagens, como observou Eduardo Lourenço no *Labirinto da Saudade*⁴. Aparentemente, *A Águia*, como voz activa e plural do movimento da Renascença Portuguesa transporta dentro de si já as sementes de polémicas e dissidências futuras, evidentes na retórica dos oxímoros, presentes nos diferentes manifestos que inauguram este movimento, em particular os de Teixeira de Pascoaes e de Raul Proença e na polémica epistolar esgrimida por Teixeira de Pascoaes e António Sérgio, acerca do Saudosismo. Por um lado, *A Renascença* e a *A Águia* continuavam os lúcidos ideais realistas, críticos e hiper-racionalistas da Geração de 70, na sua reação ao

⁴ Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, 2 ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982, p. 35.

ultra-romantismo – que Eça popularizou caricaturalmente n’*Os Maias* na personagem de Tomás de Alencar – e continuavam, também, o ideário da primeira República Portuguesa, partilhando o fascínio de alguns dos seus protagonistas pelo positivismo e pelo cientismo. Todavia, por outro lado, muitos dos colaboradores e redactores d’ *A Águia*, embora informados das mais recentes descobertas e teorias científicas e da mais elaborada evolução tecnológica e industrial, estão igualmente fascinados pelos movimentos reactivos, eivados de utópico Romantismo, de irracionalismo, de vitalismo e de intuicionismo.

A Saudade, como estrutura arquetípica central e total da cultura portuguesa assentaria os seus alicerces numa topologia geográfica, um determinado território físico ou a sua representação imagética e também fantasmática – espacial, portanto – e numa axialidade temporal, necessariamente longa, acompanhando a origem e a duração da constituição de Portugal enquanto estado-nação. Deste modo, tanto a Renascença e *A Águia*, quanto a *Seara Nova* procurariam reconstruir ou refazer a narrativa de uma origem e de um caminho para a Cultura nacional que implicaria não apenas uma reavistação, mas a reconstrução de uma memória ou do refazer de uma linhagem fundadora e matricial. Neste ponto, a Geração de 70 e, em particular, a figura de Antero de Quental, assumiria o papel de eixo central irradiante de sentido, mas, também de enigma disruptivo, na medida em que seria um dos fios principais tecidos desta urdidura, em particular por se ter sobre ele debruçado António Sérgio.

Estaríamos aqui, para empregar a terminologia de Gilbert Durand e também de Pascoaes em pleno *reino do imaginário* ou, num *lugar de espelhos*, segundo a terminologia de Lima de Freitas. Estamos entre revistas, entre gerações, mas, de igual modo, *entre saberes*, num labirinto a que Eduardo Lourenço chamou *da saudade*. Um labirinto onde cada autor, cada exegeta, cada filósofo busca pelo sentido ou pelo caminho particular que o conduzirá ao saber do todo. É o próprio António Sérgio que parece confirmar as teorias e análises de Gilbert Durand quando interpreta a obra e a vida de Antero de Quental de acordo com aquilo a que Durand chama *os dois regimes: o noturno e o diurno, que, por sua vez, actuam um sobre o outro recriando três polaridades*: a mística, a heróica e a cíclica, segundo Durand:

Todo o imaginário é articulado pelas estruturas irredutivelmente plurais, mas limitadas a três classes gravitando em torno dos schèmes matriciais do

‘separar’ (heróico), do ‘incluir’ (místico) e do ‘dramatizar’ – suspender no tempo as imagens numa narrativa – (disseminatória)⁵.

Maneira específica ou humana de proceder narrativamente, numa antropologia que, segundo Pascoaes, no *Homem Universal*, se deixa descrever numa ontologia e numa linguagem metalógica que corresponderia à noção *A e NÃO A*.

Por estas razões cremos que a análise de Sérgio à obra de Antero de Quental continua actual e é particularmente certa, interessante e significativa, pois se situa no centro mesmo de todos os turbilhões e de todas as polémicas e equívocos que giram e continuam a girar em torno das relações entre renascentistas e seareiros. Assim, segundo Sérgio, estaria *A Águia* - e o Saudosismo - mais próxima de um regime ou de uma narrativa nocturna⁶ - e tardo-romântica - do destino ou do *fatum* português; porquanto a Seara e o seu racionalismo crítico estaria mais próxima de um regime ou de uma narrativa diurna, que mais do que *fatum* se pretenderia *factum*? Não obstante, Saudosismo e Saudade são distintas coisas, sendo o primeiro o movimento cultural ou a duração de um *instante* ou de um *momento*, balizado no tempo e no espaço, ao passo que a Saudade seria o arquétipo matricial ou o labirinto imagético ou de espelhos correspondendo à trama maior atemporal de que o Saudosismo seria apenas um dos fios.

A *Seara* busca, então, uma narrativa que visa uma reconfiguração espacial e temporal para a cultura portuguesa fazendo jogar o imaginário com duas representações polarizadas, aparentemente opostas: o espaço nacional volve-se num espaço regional, quando visto em oposição a um espaço internacional constituído por nações europeias e culturas europeias, tais como as de língua francesa, alemã ou inglesa. As poucas cidades ‘desenvolvidas’, ou as únicas que podem ser vistas como polos de algum desenvolvimento, são representadas como opostas a representações de grandes centros urbanos, necessariamente mais cosmopolitas. A linha do tempo

⁵ Gilbert Durand, *L'imaginaire*. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image. Paris, Hatier, 1994, p. 26. Citado a partir de Alberto Filipe Araújo; Maria Cecília Sanchez Teixeira, «Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário», in *Letras de Hoje*, Porto Alegre, p. 7-13, out./dez. 2009.

⁶ “Regime Diurno (estruturas esquizomorfas) e Regime Noturno (estruturas sintéticas e místicas)”, Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. 10. éd. Paris, Dunod, 1984. Anexo II, p. 506-507. Citado a partir de Alberto Filipe Araújo; Maria Cecília Sanchez Teixeira, «Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário», in *Letras de Hoje*, Porto Alegre, p. 7-13, out./dez. 2009.

procura linhagens outras: de gerações de ‘estrangeirados’ isto é, de filósofos que não tinham aqui espaço porque eram fora e além do seu tempo. Neste contexto, a Saudade é vista como uma emoção que teria a sua razão de ser num adequado tempo histórico, o tempo das Descobertas, segundo Sérgio, daqui a sua famosa explosão: *de que têm saudades vocês todos?*, simbolicamente dirigida a Pascoaes. Para além da óbvia constatação hiperracionalista segundo a qual uma emoção não tem estatuto de ideia estruturante de pensamento, o que aqui interessa constatar é que a linha do tempo é entendida como um desenrolar para a frente, o instante não é o passado nem o agora, mas o futuro. E a Saudade deveria, então, como um fantasmático espectro do passado, desfazer a sua lembrança e polarizar-se apenas em esperança futurante. Toda a expressão saudosa, necessariamente amarga e infeliz, se deve volver, por um ditame racional da vontade, na expressão de um desejo.

Contudo, a Saudade como matriz, a saudade como origem continua lá no território ou espaço físico português com a sua duração, a sua linha temporal de 800 ou de 900 anos históricos ou com a sua duração milenar e pré-histórica, com o seu paraíso perdido alocado ao tempo da resistência ao Império Romano, à fundação da nacionalidade, à Idade Média e à sua monarquia municipal ou ao tempo dos Descobrimentos e de ínclitas gerações de reis e de príncipes... Com, também, o seu cortejo de afrontas e humilhações recentes, como a perda da independência nacional em Alcácer Quibir ou como, a perda do lugar e do papel de Portugal no grande palco da política internacional de que o ultimato seria o *momento* – ou a situação-limite - simbólico. Podem, por essa razão, seareiros e renascentistas procurar nesse labirinto a representação espelhada tópica, fantasmática ou espectral que melhor refaz a linha narrativa que interessa expurgar ou prosseguir... “Espectros” é, aliás, uma expressão recorrente dos *Ensaíos* de Sérgio, quando se refere, por exemplo à exploração ou colonização romana peninsular ou ao domínio do latim na educação.

O problema é uma questão de escolha de imagem ou de representação, é, pois, um problema de simbólica e de linguagem. A pecha, segundo a óptica seareira, d’ *A Águia* tem a ver, também, com a linguagem, romântica, ainda ou tardo-romântica, a *velha linguagem de liteira*, de que nos fala, a nós, os *leitores amigos*, Pascoaes, na *Beira num Relâmpago*, ou mesmo na sua citação nas páginas da *Seara Nova*, quando as palavras de Pascoaes escolhidas pelos seareiros são: “Pensar é ver em abstracto”⁷... *A Águia*,

⁷ Teixeira de Pascoaes, *Seara Nova*, N.º 1144-1145, 10-17 de Dezembro de 1949, p. 262.

apesar do seu enraizamento nacionalista ou mesmo regionalista aspiraria a uma visão mais de altitude metafísica essencialista; a *Seara*, por escolha *Nova*, reafirmaria nesse título todo um programa de pertença à terra física, lançando novas sementes para novas searas económicas, sociais e políticas. Para o Saudosismo d' *A Águia* e, em particular, para *A Águia* da Saudade de Pascoaes, apesar da análise de Sant'anna Dionísio que nas páginas da *Seara* lhe reconhece um “profundo pensamento”⁸, a tendência interpretativa que tenderia a perdurar seria, apenas a de considerar a Saudade como uma estética. Embora criticando ainda, na concepção da Saudade de Pascoaes, a sua exclusividade de pertença à cultura portuguesa, Sant'anna Dionísio procura relançar a reflexão chamando a atenção para dois aspectos relevantes: a universalidade da ideia-sentimento da Saudade concebida, assim, como experiência radical de exílio, não apenas para Portugal, mas para a condição humana. Interessa aqui notar que a análise de Sant'anna Dionísio, apesar de ser certa, não deixa de evidenciar alguma contradição que, porventura, a proximidade temporal relativa à obra e vida de Pascoaes e à *Seara Nova* operariam.

Não obstante, os mitemas repetidos na *Seara*, não especificamente referidos à Saudade, evidenciam metáforas alocadas à Saudade e às suas coordenadas imagéticas espaciais e temporais – agrícolas, até de cultivo, sementeira e ceifa, - metáforas que aliás continuamos a encontrar, mesmo na fase bem posterior da *Seara*, mais ligada politicamente à resistência e à doutrinação política. O que pode ser visto como a permanência de formas de continuidade que sobrevivem, resilientemente, nas mudanças pretendidas. Aquém e para além da geografia tópica da Saudade, existe uma literal ‘arquetipologia’ que é de natureza temporal ou climática. Do ciclo da noite ou de um Solstício de Inverno com seu cotejo de representações imagéticas e linguísticas românticas e do ciclo do dia, iluminado pela luz da razão ou de um Solstício de Verão. Não obstante, todo o tempo climático é, também, de transformação, de mudança e de transição ou de metamorfose equinoctial. Daqui a inclusão de poemas de Pascoaes na *Seara*, nomeadamente o poema “Os cavadores”⁹, que poderia quase ser visto como uma profetização metafórica do trabalho educativo da *Seara*: “Que a seara floresça em ondas de alegria”, lemos nos versos de Pascoaes.

⁸ Sant'anna Dionísio, “Teixeira de Pascoaes”, in *Seara Nova*, N.º 1144-1145 | 10-17 de Dezembro de 1949, pp. 261-263.

⁹ Teixeira de Pascoaes, “Os Cavadores”, in *Seara Nova*, N.º 35, 15 Maio, 1924, p. 218

A ideia de uma Saudade ‘Criação’ para a qual nos chama a atenção Eduardo Lourenço, na sua interpretação da obra de Pascoaes em *Tempo e Poesia*, porventura resolveria estas polarizações que vimos referindo. Esta seria uma representação arquetípica de uma Saudade que não seria nem “apenas a disposição anímica prevalente da nossa particular existência”, nem “a mera complacência pelo nosso passado”, mas antes configuraria uma entidade, chamemos-lhe assim, arquetípica, a um mesmo tempo singular e universalizante, porque existencial e humana:

A Saudade é a sensível existência humana, a si mesma inacessível e próxima. Inacessível porque próxima. Como a de Teseu, a nossa circular aventura decorre num labirinto buscando o dono dele, desde sempre aí esperando-nos, mas impossível de tocar se para ele não nos encaminham os fios do amor e da esperança.¹⁰

Sempre que, paradoxalmente, a Saudade se torna tópica, enraizada no presente, isso significa que ela polariza nesse momento lembrança *ou* esperança, que projeta reflexos do passado *ou* do futuro afirmando *ou* negando, excluindo, quer um, quer outro; condição infinita de possibilidades distópicas. Isso decorre da sua natureza de ser veículo ou forma de meditar o Tempo, habitando o espaço. Neste sentido, quanto mais remota é a Saudade, mais Saudade do futuro é. E vice-versa. Essa *coincidentia oppositorum* decorre da sua natureza de ser simultaneamente ‘Criação’ e ‘criatura’, lembrança *e* esperança, passado *e* futuro, numa inclusão paradoxal. *Ad infinitum*? Condição utópica de possibilidades infinitas que a geração da revista *Orpheu* tentará realizar. Pois a Saudade, enquanto Tempo, é essa entidade misteriosa a que Espinosa, autor caro, tanto a Pascoaes, quanto a António Sérgio descreveu como “A duração [que] é a continuação indefinida da existência”¹¹. Como se fosse a Saudade uma criatura eternamente ocupada na tarefa de se Criar ou, melhor dizendo, *e* de se desnascer.

Referências bibliográficas

- Amaro, António Rafael “A Seara Nova e a resistência cultural e ideológica à ditadura e ao Estado Novo (1926-1939)”, in *Revista de História das Ideias*, Vol. 17, 1995.
- Araújo, Alberto Filipe; Teixeira, Maria Cecília Sanchez, «Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário», in *Letras de Hoje*, Porto Alegre, p. 7-13, out./dez. 2009.

¹⁰ Eduardo Lourenço, *Tempo e Poesia*, 1987, Relógio d’Água editores, p. 37.

¹¹ Bento de Espinosa, *Ética* (tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões), Lisboa, Relógio de Água, 1992, p. 198.

- Espinosa, Bento de, *Ética*, tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões, Lisboa, Relógio de Água, 1992
- Dionísio, Sant'anna, "Teixeira de Pascoaes", in *Seara Nova*, N.º 1144-1145 | 10-17 de Dezembro de 1949.
- Durand, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. 10. éd. Paris, Dunod, 1984.
- Durand, Gilbert. *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris, Hatier, 1994.
- Fitas, Manuel Joaquim Rodrigues, *Seara Nova – Tempos de mudança... e de perseverança, (1940-1958)*, Universidade do Porto Faculdade de Letras, 2010.
- Lourenço, Eduardo, *O Labirinto da Saudade*, 2ª ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982
- Lourenço, Eduardo, *Tempo e Poesia*, Lisboa, Relógio d'Água Editores, 1987.
- Morujão, Carlos, "Algumas notas sobre o idealismo de António Sérgio: Gnosiologia, Metafísica e Política", in *Theologica*, 2.a Série, 45, 2, 2010.
- Pascoaes, Teixeira de, "Os Cavadores", in *Seara Nova*, n.º 35, 15 Maio, 1924.
- Sérgio, António, "Pequeninos pontos que o acaso vai trazendo, e que submeto à meditação de jovens amigos que planeiam uma obra de vulgarização", in *Seara Nova*, n.º 510, 20 de Maio de 1937.

RAUL PROENÇA, UM ARISTOCRATA DA MORALIDADE

Maria Celeste Natário

Comemorar o centenário da *Seara Nova* significa, na nossa perspectiva, homenagear também um dos seus principais mentores: Raul Proença.

Com Jaime Cortesão, Câmara Reis e António Sérgio num primeiro momento, a que outras figuras relevantes se irão juntar depois, iniciam o que foi designado como o “Grupo da Biblioteca”. Referimo-nos, naturalmente, à Biblioteca Nacional de Lisboa, onde, em reuniões informais, iniciam um conjunto de encontros para debater principalmente a situação política e social de Portugal.

Desde a criação, em 1912, da *Renascença Portuguesa* e do reconhecimento de uma especial atenção para as questões sociais e políticas, que fora sendo descurada, impunha-se um movimento que se concentrasse na situação dos rumos que a República estava a tomar. 1921 vai ser uma data marcante, neste processo. Na sequência das reuniões a que nos referimos, surge a *Seara Nova*, resultado da convergência de esforços sobretudo dessas três grandes figuras: Raul Proença, Jaime Cortesão e Câmara Reis, e a que logo se juntará António Sérgio.

O vigor e o ímpeto para a polémica, aliado a uma capacidade crítica e construtiva, vai fazer de Raul Proença uma figura incontornável neste movimento, onde a presença de um racionalismo crítico e voluntarista, acompanhado por uma ética do heroísmo e da liberdade, em parte decorrente da sua postura *realista idealista*, levam-nos a considerá-lo como personagem central do movimento e revista *Seara Nova*, mesmo que esta consideração nem sempre surja convenientemente evidenciada.

A *Seara Nova* não foi, assim, apenas o nome de uma revista, mas sobretudo o órgão de divulgação do ideário de um grupo de intelectuais que pretendiam acima de tudo contribuir decisivamente para uma reforma de mentalidades que, em parte, a Geração de 70 já propusera, cerca de meio século antes.

O primeiro grupo seareiro teve assim como esteio inicial a Biblioteca Nacional,¹ o que facilitava as suas frequentes reuniões, empenhado numa

¹ A Biblioteca Nacional foi também ainda palco e cenário da reunião de outros grupos constituídos por intelectuais e artistas, assim como dirigentes sindicais das mais diversas opiniões políticas. Neste espaço da cultura lisbonense e nacional coexistiam e até certo ponto conviviam, para além dos políticos republicanos seareiros, outros grupos de intelec-

reforma das ideias. Apostando numa intervenção pedagógica, quer no plano cultural quer social, o Grupo tinha sobretudo em vista objectivos políticos, embora suprapartidários, já que a política era por eles encarada como um meio para chegar aos mais elevados horizontes onde a liberdade e dignidade não fossem apenas palavras vãs.

Representando esforço, audácia e coragem, os intelectuais ligados à *Seara Nova* preconizavam, como escreve Proença, erguer-se «acima do miserável circo onde se debatem os interesses inconfessáveis das clientelas e das oligarquias plutocráticas» e criar «uma atmosfera mais pura em que se faça ouvir o protesto das mais altivas consciências, e em que se formulem e imponham, por uma propaganda larga e profunda, as reformas necessárias à vida nacional».²

A situação política, extremamente fragilizada por vicissitudes de natureza diversa, quer de ordem interna quer externa, ameaçava a República e, conseqüentemente, todo o tecido social, económico e cultural do país.

Os ventos que sopravam da Europa do pós-guerra, com inevitáveis rupturas no âmbito cultural em geral, visíveis a nível da filosofia, arte, religião, assim como da política (em que as democracias liberais e os valores iluministas eram alvo de grandes interrogações), tiveram também em Portugal as suas repercussões inevitáveis.

Será de notar, a nível internacional, os nacionalismos exacerbados que surgem nessa década e a revolução de 1917, na Rússia, acontecimentos conjunturais de grande instabilidade e influência nos destinos da Europa e suas opções sociais e políticas.

A mundividência vivida no pós-guerra, um pouco por toda a Europa, leva assim a uma crise de valores de toda a ordem, provocando grande descrença e fragilidade. Tempos sombrios, estes, que em termos filosóficos estiveram na origem, ou acentuaram, importantes movimentos tais como o idealismo, espiritualismo, personalismo, existencialismo, que à data conheceram grande desenvolvimento. Porém, grande parte das doutrinas filosóficas destes «ismos» teve origens bem mais remotas, no mundo grego, onde Raul Proença também se inspirou.

Acentuando mais um ou outro aspecto (ao longo dos séculos XIX e XX), e considerando a explosão cientificista que acabava por reputar todos os

tuais de diversas e até antagónicas tendências. Daí saiu por exemplo a *Lusitânia* e o *Guia de Portugal*, este último constituindo um importantíssimo trabalho dirigido também por Raul Proença, assim como outras edições próprias como os *Anais das Bibliotecas e Arquivos*.

² In *Seara Nova*, n.º 1, 15-10-1921.

problemas susceptíveis de resolução, a partir das disciplinas positivas que os métodos das ciências modelaram, o homem que perde «espaço» no mundo, sobretudo espiritual, procura recuperá-lo. Como diria Leonardo Coimbra, também ele um activista social e político da *Renascença Portuguesa*, «o homem que perde lugar na civilização» começa a sentir necessidade desse espaço perdido. Daí o surgir e ressurgir de filosofias, movimentos de pensamento onde, de uma ou outra forma, «o homem desantendido» (expressão de Leonardo Coimbra) procurasse lugar. Lugar onde coubesse o homem na sua plenitude, ou seja, para usar a expressão de Edgar Morin, onde coubesse o *sapiens/demens*. Mas, ainda que em determinadas épocas, e consoante as maiores preocupações do momento, pudesse surgir uma filosofia «como moda», o homem, consciente de se tratar de um ser para a morte, homem concreto nas suas relações com os outros e buscando um sentido para a vida, esse homem continua aí, sempre em permanente busca, sendo afinal isso o que dá sentido à sua existência, necessariamente «imperfeita», mas aberta à *perfeição* que indefinidamente anseia e procura.

Foi sem dúvida nesta busca constante que a vida e o pensamento de Proença se orientaram, tendo então conhecido na *Seara Nova* talvez um daqueles momentos em que acreditou estar próximo do caminho que poderia levar não certamente à *perfeição*, mas que muito contribuiria, no seu entender, para dela se aproximar, tais os ideais e os sonhos que acalentava quer em termos pessoais quer colectivos, como homem e cidadão. O seu pensamento, de acento ético, personalista, existencial, vitalista, racionalista e *ideo-realista* (expressão sua), de intenso sabor ecléctico, que, desde 1905, ano em que termina a sua formação académica, começa a desenvolver-se, conjugando uma formação humanista em que a ética tem um papel central a uma prática em que a política é vista como o espaço de concretização desse humanismo ético.

Assim, em 1921, vemos surgir um homem de pensamento e acção, talvez numa das fases mais dinâmicas da sua vida em que acreditava concretizar ideais e valores sonhados, sendo a *Seara Nova* o seu mais importante laboratório teórico e prático.

Era de uma «atmosfera pura» de «altivas consciências» que Raul Proença desejava dotar o país para as reformas que pretendia para a vida nacional, sendo prioritária uma reforma espiritual, pois só do espírito poderia brotar a capacidade criadora e a sensibilidade moral, ou seja, uma reforma que teria de ser feita primeiro no interior dos espíritos e só depois no exterior

e que antes de mais caracterizava o seu *idealismo realismo* ou *ideo-realismo* como também lhe chamou.

A *Seara Nova* teve assim, entre outros, o papel de um órgão de «campanha» de moralidade, condição para a possibilidade de ressurgimento de uma sociedade nova, de um homem novo, aquele para quem o bem geral fosse uma dedicação desinteressada, e não a vaidade intolerável acompanhada por corrupção e delinquência resultante da instabilidade política, que a I República reflectia.

Como doutrinário político, Proença cansara-se de todos os apelos anteriormente feitos nos diversos jornais e revistas em que escreveu. Homem de pensamento e de acção, parte agora para uma efectiva e activa luta pedagógica e educativa, sobretudo crente na possibilidade das reformas que considerava indispensáveis à vida nacional.

Considerando não serem os políticos os «únicos culpados» da situação que se vivia em Portugal, atribui «em especial à sua elite»³ a responsabilidade do «desastre colectivo» do país. Dado ser uma nação o reflexo da sua vida intelectual, dos seus movimentos de ideias, das aspirações mais profundas do seu escol, premente se lhe afigurava fazer despertar e formar essa elite, onde os ideais correspondessem à utilização da crítica, da inteligência, capacidade criadora e sensibilidade moral. Estes, considerava-os como vectores fundamentais a serem observados na prática ao serviço do Homem e da Sociedade.

Os homens da *Seara Nova* propuseram-se então, pela voz de Raul Proença, «descer» até «à corrente que transporta os gérmens da sociedade futura» (*ibidem*) para nela intervir com o «seu próprio sangue». Contrariamente às elites do passado, que Proença pensava estarem alheadas do *povo*, da sociedade e do «plano e do movimento em que se tece o futuro» e cujas qualidades morais ficavam muito aquém do que seria desejável, estes homens propunham «o heroísmo» como «a palavra mais adequada para exprimir o peso enorme das suas responsabilidades» (*ibidem*).

A «lufada vital» de vento fresco perpassava nas faces e no espírito dos homens da *Seara Nova*, que, para além da disposição para «a simples acção de crítica e protesto» (*ibidem*) para que as reformas que o País necessitava se fizessem, queriam «fundar as condições da verdadeira democracia, sem as quais a república não passará do regime de baixa mentira e indigna plutocracia» (*ibidem*). Para que tal situação pudesse ser superada, acreditavam

³ Raul Proença, texto de apresentação da *Seara Nova*, sem título, n.º 1, 15-10-1921, pp. 1-3.

ser necessário criar uma consciência nacional que impusesse aos dirigentes (políticos e não políticos) o caminho a seguir, condenando a ideia de «assalto revolucionário em que o poder é tomado por surpresa, sem o esclarecimento prévio do país sobre a intenção dos seus dirigentes» (*ibidem*). Procurando atingir as próprias realidades sem sofismas nem deturpações, dizendo não a um realismo «estreito e materialista» a que Proença chama «um realismo do ‘inferior’, que só vê na melhoria das condições materiais» (*ibidem*) a salvação, esquecendo o espírito, do qual tudo faz depender, escreve: «Esforçar-nos-emos acima de tudo pela elevação do espírito, condição essencial de toda a nobreza da vida humana e das próprias reformas materiais» (*ibidem*).

Nesse sentido, para a *Seara Nova*, e concretamente para Raul Proença, a literatura, a arte e a filosofia «não constituem um requinte dispensável da civilização», nelas acreditando como «necessidades mais insofismáveis e as mais altas realidades da vida da espécie, sem as quais não seria possível conceber a sua existência nem desejar a sua prorrogação» (*ibidem*). Expressando as mais reais e fortes aspirações da alma humana, o idealismo que Raul Proença trazia na alma, isto é, «o verdadeiro idealismo», era por si designado como «aquele que mergulha as suas raízes nas mais fundas necessidades da existência, aquele que exprime a própria vontade de viver uma vida inteiramente humana» (*ibidem*), significando vivê-la de alma e corpo inteiro. Assim, a verdade, a sinceridade, «a absoluta lealdade e probabilidade de pensamento» (*ibidem*) constituíam princípios seguros e não podiam ser meras palavras na boca de pedagogos com «guarda-ventos e anteparos onde a verdade se esconde» (*ibidem*).

O desafio político-cultural que no início dos anos 20 Raul Proença e os companheiros da *Seara Nova* enfrentaram, exigiu, mais do que nunca, um espírito predominantemente interventivo para fazer frente à situação política e cultural que se vivia, quer em Portugal quer na Europa, onde também nova ordem política era ensaiada pondo em causa os mais elementares valores da pessoa humana, subvertendo os valores iluministas e humanistas. O espírito reflexivo do principal impulsionador deste projecto esteve desde a primeira hora empenhado e atento no cumprimento das mais elevadas ideias e valores da pessoa humana. A prova do que acabamos de afirmar é clara nos inúmeros textos publicados na revista que fundara com os seus companheiros Jaime Cortesão e Câmara Reis. Também a revista *Anais das Bibliotecas e Arquivos* constitui irrefragável demonstração deste seu espírito reflexivo, de filósofo e humanista, de que os seus «Intermezzos» são prova viva.

Porque é que «a literatura, a arte, a filosofia não constituem um requinte dispensável da civilização» (*ibidem*), mas necessidades insofismáveis da vida? A resposta para esta questão encontra-se no espírito *prático* de Proença, não sendo ele o que apenas vê «as determinantes inferiores dos processos sociais», mas antes o que «vê também as determinantes superiores», não crendo em «gerações espontâneas», mas sim na melhoria da sociedade e da vida humana tendo que ser sujeita a uma alteração, através de um *abalo* nas «mais íntimas fibras da consciência». É esta a sua crença, crença que advém de uma razão clara e que perante a irredutível realidade das coisas pretende encará-las, *mergulhando* no seu âmago, ou seja, mergulhando no *fundo* da vida. Por isso, o seu idealismo (ou aquele em que acredita) é aquele que está perto da vida e exprime as mais reais e fortes aspirações da alma humana. Este idealismo significa, no nosso autor, vontade, esforço, que, aplicado à situação do país, pressupunha um «esforço de redenção nacional», exigindo o que chama «uma espécie de conversão e de exaltação religiosa dos espíritos», pois o «marasmo intelectual», o «letargo colectivo», não levou nunca a qualquer «movimento redentor» (*ibidem*). Estes ideais de Proença, dentro do contexto específico da apresentação da *Seara Nova*, tinham como objectivo sobretudo a renovação da mentalidade das elites e a criação de uma opinião pública consciente que nos proporcionasse imprescindíveis contributos para o esclarecimento do pensamento do «doutrinador político», que dificilmente se pode ver dissociado do filósofo e pensador.

O seu olhar era horizontal e os horizontes ultrapassavam a «linha» visível, superando *pontos fixos*, porque o seu olhar continha uma amplidão de grandeza cuja base estava mais longe e mais profunda, nas inquietações do homem, do homem que reflecte sobre o sentido e o valor da vida, vindo no espírito a via para a sua elevação.

Homem de pensamento e homem de acção não podiam pois dissociar-se, como Raul Proença por diversas vezes afirmou. Essa dissociação não poder ser feita no seu caso, porque isso pressupunha reduzi-lo àquilo a que não se limitou a ser, ou seja, àquilo que se salienta na maior parte das referências que lhe são feitas na bibliografia existente, como o homem que pôs em marcha o *Guia de Portugal*, escrevendo sobre biblioteconomia. Não desmerecendo esta actividade, boa parte das interpretações acerca da *Seara Nova* esquecem o papel decisivo que aí desempenhou.

A «exaltação religiosa do espírito» não era para o fundador da *Seara Nova* uma utopia, mas antes a condição sem a qual o caminho da *redenção* não

se conseguiria. E é este espiritualismo do homem de pensamento e acção que o fará caminhar e lutar, acima de tudo por aquele valor máximo por si considerado: a Vida. Por esta foi o seu pensamento conduzido, ou seja, por trilhos vitalistas, sendo porventura em Portugal um dos pensadores que mais longe levou essa atitude. É verdade que o pensamento de Nietzsche não lhe foi indiferente, bem ao contrário.

Entre um maior optimismo de Nietzsche, consubstanciado numa aceitação perigosa e afirmação da vida com todos os seus riscos, inclusive a sua limitação eterna, traduzida na temática do «Eterno Retorno», Proença, bem menos optimista, não o pôde aceitar, porque, entre a «vontade de poder» e a vontade de domínio de Nietzsche, Proença fica pela vontade de poder transformador ao nível de uma ética do heroísmo. A vida não se afirma em Proença para «além do Bem e do Mal», assim como não concebe, nem apela a um *super-homem* que realiza a síntese da unidade e alcança pelo domínio de si mesmo uma espécie de ascetismo – a capacidade de um *poderio* renovador sobre os elementos vitais; o homem, em Raul Proença, é bem mais um ser terreno, com a *limitada* capacidade de luta que lhe é imposta pela ética, pela moral mas também pelo facto de se reconhecer «um ser para a morte», aproximando-se aqui também o vitalismo de Proença do pensador espanhol Miguel de Unamuno.

Em Raul Proença, a vida é e decorre da *existência real*, tal como cada um de nós a vive ou deve vivê-la, onde existem os conflitos, as angústias e a morte, pois o homem sendo razão é igualmente coração, é matéria, mas é também, e sobretudo, espírito, que faz com que o homem, a vida e as coisas se possam elevar, ou pelo menos dando a possibilidade de o fazer, papel que a filosofia como busca e caminho pode suscitar, como uma espécie de «arte» de *regeneração* espiritual, embora deva ser de facto bem mais ampla e abrangente.

Amplo e abrangente quer na acção quer na reflexão, encontramos Proença na *Seara Nova* imbuído de todos os esforços para que a situação política do país pudesse ser transformada, tendo em vista «as mais elevadas aspirações» (*ibidem*), isto é, partindo da política como meio de transformar as mentalidades para que as reformas sociais pudessem acontecer e conduzir a sociedade e os homens a erguer-se contra a estagnação, contra as doutrinas que considerava «anti-humanas» (que seriam nesta época todas as formas de nacionalismos), para que pudessem surgir, escrevia: «homens de boas intenções de todas as pátrias... sobre um mundo que ainda hoje se debate em

miséria, disputas nacionalistas, o arco-de-aliança duma humanidade justa e livre, realizando na paz vitoriosa as conquistas da inteligência e da vontade desinteressada» (*ibidem*). Por isso, todo o pensamento e acção de Proença se desenvolvem por uma inclinação da política à ética, para que acima das palavras e ou das «pátrias eternas» pudesse a humanidade chegar à justiça e à liberdade. A crença e a busca de Proença numa moral que tenha como base a verdade e a liberdade que supere a hipocrisia e a repressão, vivendo uma vida de coerência dinâmica e criadora, acreditando que, mais que criatura, o homem tem que ser criador, porque capaz de progressão espiritual. Porém, não sendo fácil despertar o homem para esta visão de progresso da vida, seria necessário, segundo Proença, proceder ao trabalho de fazer acordar do «sono epícurico» pelo menos o «homem de elite», o homem de razão, de boas intenções, o homem que aja com inteligência e «vontade desinteressada», no sentido de levar por diante uma sociedade e humanidade que encontrasse o verdadeiro sentido e valor da existência.

Este foi o nobre papel que Raul Proença se propôs desde sempre, mas em particular desde a *Seara Nova* (em 1921) e até ao exílio, que decorreu da situação política criada a partir de 1926.

O intérprete do projecto seareiro, de 1921 até ao exílio parisiense (e mesmo depois), pugnou por uma ética da lealdade da consciência e, antes de deixar o país, escreve ainda vários panfletos clandestinos contra a «ditadura militar», afirmando no primeiro desses panfletos⁴ que «preferia ser cidadão da monarquia de antes de 5 de Outubro a sê-lo desta república de fachada, desta monarquia que não tem o espírito e a coragem de se confessar monárquica, que só se diz republicana por imbecilidade ou por cobardia» (*ibidem*). A citação que acabamos de fazer constitui, quanto a nós, não só uma das provas da lealdade da sua consciência, numa fase conturbada da vida do país e da sua própria vida (que enfrentou e não temeu), como também revela que a questão política poderia ser secundária (apesar do seu profundo

⁴ O primeiro panfleto intitula-se «A ditadura militar: história e análise de um crime», Novembro 1926, 78 pp.; o segundo, escrito contra o regime saído do 28 de Maio tem como título «Ainda a ditadura militar: demonstração científica da nocividade das ditaduras militares e algumas amabilidades sobresselentes [*sic*]», surgindo como data de publicação Janeiro de 1927, com um total de 47 pp. Neste segundo escrito, em que se insurge severamente e de forma satírica contra os membros do poder, que designa como «quadrilha» (p. 23), Raul Proença coloca na capa do escrito uma epígrafe de Antero de Quental onde se lê: «Se esta espada que empunho é coruscante, é porque ela é a espada da verdade.». Destes dois panfletos, compostos e impressos por Miguel da Cruz, «nobre e inteligente trabalhador», a quem Proença agradece e aceita a solidariedade, possuímos exemplares da única edição.

republicanismo), se em causa fossem colocados os valores que considerava fundamentais, quer dos homens (neste caso os políticos) quer do regime. Embora conjuntural, esta afirmação (como tantas outras também conjunturais) revela o pensador, para quem ou a ética estava presente na política ou então esta nada servia. Ética e política tinham no nosso autor que ser conciliáveis e esta foi talvez a sua utopia, ou decerto o seu sonho. Contudo, se se entender como utopia esta conciliação, ela não deixa de ser uma utopia realizável, na medida em que é pensável e admissível, pois que para este pensador a ética é realizável também pela política, a que subjaz a ideia de justiça, de liberdade e de bem. Assim, a sua concepção ética situa-se acima de tudo no plano do dever ser, pois numa sociedade justa e livre se os fins são importantes, os meios devem ser ainda mais tidos em consideração. Numa tal concepção do ser humano e da sociedade, a ética não se pode basear no útil nem numa concepção dos indivíduos ao serviço do Estado, mas antes no Estado e nos governantes ao serviço do homem e da sociedade.

O *pragmatismo ético*, a que Proença chama uma espécie de *travesti* da ética, no sentido em que fica muito aquém do desejável e onde o designado *realismo ético*, de que Maquiavel terá sido o precursor, não era compatível com um pensador ético como Proença para quem o Bem, a Justiça e a Liberdade eram exigências da consciência moral com origem na natureza racional do homem, ou seja, o homem como estruturalmente moral, cabendo-lhe também a tarefa de uma progressiva *moralização de códigos sociais* numa perspectiva de melhoria, quer de si próprio quer da sociedade e do progresso histórico, pelo que a capacidade crítica e o impulso do progresso são condições imprescindíveis porque impostas pelo primado do espírito. Bem longe do «realismo» de Maquiavel e com ele em manifesta discordância, o poder e os governantes tinham que ser os primeiros a dar o exemplo de uma acção política onde os valores éticos tivessem primazia. A acção sem escrúpulos morais que, segundo as circunstâncias, o poder (neste caso o do príncipe) e os governantes manipulam, colocando ao seu serviço todos os outros poderes, manipulando também hábil e astutamente os governados, era um «realismo» que para Proença só poderia ser mesmo considerado «maquiavélico» no sentido mais corrente do termo. O fundador da moderna ciência política, cuja obra de reflexão política mais conhecida foi *O Príncipe* (1513), ao expor as suas doutrinas a partir da observação histórico-empírica dos acontecimentos políticos, e interpretando-os a partir da sua aplicação prática, estando ausente qualquer intenção de uma teoria de estado ético-ideal, só poderia causar no «idealismo realista» de Proença uma inteira

repugnância. Proença não teve certamente a intenção de formular uma teoria do estado, esboçando no entanto o que se poderia designar como uma teoria da democracia e do socialismo.

Pelo racionalismo apaixonado e voluntarista do nosso autor, tendo a ética como ponto de partida e também de chegada, perpassava um ideário de grandeza quase sobre-humana, realizável é verdade, mas que constantemente se busca: a Liberdade, a Justiça e o Bem. Por isso, a sua concepção da vida era a de uma obra de permanente criação em que, tal como o artista que cria a sua obra de arte, também a obra de arte da vida deverá ser criada de acordo com a força espiritual, a beleza e a generosidade, dando sentido e valor à existência para a qual também a obra de arte, no sentido da estética, pode contribuir. Aliás, à semelhança do artista que cria para que a vida (a sua e a dos outros) tenha mais beleza, também ao *homem de elite* cabia, segundo o nosso autor, a tarefa de «trabalhar» para fazer felizes os homens e para a «satisfação integral da sua consciência»,⁵ desprezando a glória e vendo «na política a mais nobre e a mais bela das ocupações do homem» (*ibidem*).

Embora heterogéneo e com alguma ambiguidade, os homens da *Seara Nova* tinham em comum a consciência de que para esta tarefa não havia homens preparados, pelo que, pensavam, ser necessário formar a tal nova elite assim como uma opinião pública suprapartidária e esclarecida para entender a política «como nobre tarefa», no sentido de dar um novo e salutar rumo aos vários sectores da vida do país. Acreditavam assim que um verdadeiro movimento de salvação seria possível se a mentalidade da elite portuguesa fosse renovada, o que desde bem cedo Proença defendera.

A ambiciosa tarefa do grupo da *Seara Nova* fora bem clara, como o provam as páginas da revista, onde nos primeiros números é a pena de Proença que mais nos esclarece, quer das estratégias quer, sobretudo, das posições éticas, que, como já referimos, constitui o nó górdio do seu pensamento, embora de forma menos explícita o possa ter sido também dos seus companheiros de jornada.

A elite que Proença pretendia formar tinha assim como ponto de partida uma atitude profundamente idealista e espiritualista, em oposição ao «realismo estreito e materialista» que o nosso autor entendia dominar então em Portugal. Mas essa elite, que não existia ainda, porque adormecida, iria acordar, segundo Proença. Em nome da verdade, da lealdade e probidade

⁵ «A Filosofia de Epicuro e a concepção heróica da vida», in *Anais das Bibliotecas e Arquivos*, Out./Dez. 1920.

do pensamento, e buscando pela razão, Liberdade, Justiça e pelo Bem, o «verdadeiro homem de elite» teria como prioridade a «terapia do espírito» que Proença entendia ser condição *sine qua non* para que, quer a mentalidade dos dirigentes quer a dos dirigidos tivessem efectivos e reais resultados, não praticando os erros e omissões dos políticos da falsa elite política vigente, onde a falta de ideal, espírito democrático e visão total das realidades impedia qualquer acção positiva e responsável.⁶

Mas, como poderia a *Seara Nova* como elite transformar a sociedade, se afinal não pretendiam governar o País, ocupando cargos governamentais? Jaime Cortesão, a propósito da política interna e apontando «soluções políticas» escrevia que «há uma vasta política fora da *política* e também se governa fora do *governo*».⁷ Efectivamente, estes eram os pressupostos destes intelectuais da *Seara Nova*, e que, em certa medida, contribuíram para uma profunda agitação e discussão de ideias que muito enriqueceram a vida cultural e política do País, pelo menos até 1926.

Projecto, processo e acção existiram, só que, quer a estrutura quer a conjuntura da situação do *país real* não permitiram a concretização de ideais tão elevados como os que eram propostos por este grupo de homens de pensamento e acção que muito enriqueceu a história do pensamento e da cultura portuguesa aos mais diversos níveis.

Durante pelo menos cinco anos (1921-1926), a *Seara Nova* teve, acima de tudo, e entre outros méritos, o de ser a consciência crítica do País, sendo Proença o homem que a esse nível mais se evidenciou, assumindo o papel de um *aristocrata da moralidade* com genial capacidade de enfrentar os problemas práticos e teóricos consequentes da ausência de princípios e vazio moral que considerava que Portugal nesta fase vivia, culminando com o 28 de Maio de 1926. É na sequência deste acontecimento que, em Agosto do mesmo ano, a revista *Seara Nova* suspende a sua publicação, tendo como causa a censura à imprensa, o que levou à dispersão e exílio da maioria desta elite que acreditava estar na ética a base da política e foi sempre simultaneamente núcleo de toda a reflexão filosófica de Raul Proença.

⁶ Cf. «Os últimos acontecimentos», in *Seara Nova*, n.º 2, 5-11-1921.

⁷ In *Seara Nova*, n.º 5, 24-12-1921.

LEITURA DE UMA UTOPIA FEMINISTA DE ANA DE CASTRO OSÓRIO

Maria Luísa Malato

Os conceitos de “utopia” e “elite” são transversais ao projeto da *Seara Nova* desde a primeira página do primeiro número. A responsabilização da “elite portuguesa”, do escol intelectual do país é a principal, quase única, responsabilidade da *Seara Nova*, pelo menos numa primeira fase, bem como o fator mais determinante da elevação cultural e civilizacional em que os membros fundadores da revista se encontram empenhados:

Não comunga ela [a *Seara Nova*] no vão e pernicioso sofisma que são os políticos os únicos culpados da nossa situação. A verdade é que os políticos não são melhores nem piores do que o permitem as condições gerais da mentalidade portuguesa. Todo o país tem de aceitar a responsabilidade que lhe cabe no desastre colectivo; todo o país e em geral a sua elite. (1921, 1, 1)

Tomamos aqui, por ora, as palavras “utopia” e “elite” nos seus sentidos mais amplos: a “utopia” como imaginação (mais ou menos mitificada) de um mundo melhor e a “elite” como parte de uma sociedade que é vista pela restante como modelo, seja por razões económicas, sociais, intelectuais ou morais. Mas é inegável que por vezes as palavras “elite” e “utopia” tomam, em alguns textos ou em alguns autores da *Seara Nova*, um carácter mais específico: a “elite” como um grupo de cidadãos que se salienta dos restantes por consubstanciarem a excelência de um projeto político; e a “utopia” como ficção literária que ilustra a excelência de projeto social, inexistente na realidade mas possível devido a uma perfectibilidade do ser humano.

A confiança na elite

A responsabilidade política da elite intelectual prende-se naturalmente com o princípio matricial do Grupo da Biblioteca Nacional. Saindo o primeiro número da *Seara Nova* a 15 de outubro de 1921 – num ano em que estava já esboroadado o projeto de um presidente-rei, com Sidónio Pais (assassinado em dezembro de 1918) e poucos dias antes da “Noite Sangrenta” (a 19 de outubro), quando foram assassinados alguns membros históricos da Proclamação da República Portuguesa –, a revista era claramente uma

tentativa de salvar o projeto republicano a partir das cinzas. Lutava contra específicos projetos políticos que se iam constituindo, mas também contra as novas elites que se afirmavam, muitas vezes através das revoltas armadas. O campo belicista não é o visado pelos fundadores da *Seara Nova*: querem-se um projeto político não partidário, baseado numa política de Educação. Como defendeu Jaime Cortesão nessa mesma época, a ignorância dana mais que a corrupção, até porque a própria corrupção pode ser entendida como uma forma de ignorância (Cortesão *apud* Lemos, 1966: 89). A *Seara Nova* visaria, antes de tudo o mais, formar condições para uma “Política do Espírito” – curiosa expressão de Raul Proença ou António Sérgio (cf. Dias, 2002: 26), usada por oposição à “Política do Ventre”, ditada pelas opções do animal, irracional e brutal, que permanece ativo no ser humano.

Esta oposição implica, por si só, uma perspectiva elitista e utópica. Elitista porque nem todos a ela estão dispostos, e dessa excepcionalidade está bem ciente a *Seara Nova*: a cultura que interessa exige pensamento crítico e muitas vezes sacrifício pessoal, individual. Utópica porque pede a imaginação de uma sociedade melhor que a existente: a cultura que nos salva não é a cultura da violência, do impulso, mas a da construção racional/pensada de uma cidade em que a diferença possa conviver com a opinião. O projeto da *Seara Nova* só pode ser elitista e utópico porque a elite de um país analfabeto e a reescrita do mundo vão invariavelmente de mão dada.

A vida política de uma nação é, em grande parte, o reflexo da sua vida intelectual, dos seus movimentos de ideias, das aspirações mais profundas do seu escol. Por outro lado, nenhum regime político de mentira e incompetência se pode manter em qualquer país sem que essa incompetência e essa mentira sejam os característicos dominantes da sua própria elite intelectual. (*ibidem*)

Estas ligações são tanto mais importantes quanto são indeléveis os dois conceitos. As utopias são tão inevitáveis quanto as elites, ainda que haja elites que dizem mal de utopias, ou utopias que sonhem com o fim das elites. Os autores da *Seara Nova* dão-se conta muitas vezes desse paradoxo: para que haja um mundo melhor, há uma elite a construir contra outras elites. A elite que a *Seara Nova* visa construir contesta explicitamente a elite aristocrática do Antigo Regime ou a elite burguesa, opõe-se quer à aristocracia decadente do Antigo Regime, quer à que triunfou das lutas liberais. A *Seara Nova* aspira à formação de uma elite moral. É inevitavelmente utópica porque o seu pensamento não visa o indivíduo, mas o interesse coletivo. E

é inevitavelmente elitista porque não quer começar por uma imposição do pensamento mecânica e radica numa introspecção individual.

António Sérgio estabeleceria de forma bem clara esta comunhão do sentido introspectivo com a transformação da sociedade: “[...] que cada um eleve no seu próprio espírito um duro soberano do seu mesmo eu, que submeta os impulsos e as ambições, os desejos e os sentimentos, ao ponto de vista racional que é o ponto de vista social” (Sérgio, 1926, 292). Significativamente, ainda segundo António Sérgio, o impulso do poder deve voltar-se até, desde logo, contra o próprio indivíduo, que se sacrifica em prol da comunidade. Sublinhemos a importância deste sacrifício : o indivíduo deve para isso criar “um duro soberano do seu mesmo eu, que submeta os impulsos e as ambições, os desejos e os sentimentos” (*ibidem*).

Essa dimensão moral, que só depois é intelectual, revela-se frequentemente nas metáforas religiosas. O texto inicial da *Seara Nova* apresenta-se como “um acto de contrição” da desejada elite (1921: 1, 1). E não deixa de ser significativo que Luís Augusto Costa Dias, num curioso estudo publicado em 2002, saliente este aspeto religioso da proposta racionalista, em que o número mínimo dessa “elite” vai sendo aproximada ao número dos discípulos de Cristo. Com quantos indivíduos se faz uma “elite”? Quantos são precisos para espalhar a palavra? Responde Raul Proença: “o próprio cristianismo, a maior empresa colectiva realizada, na esfera das consciências, pela civilização, partiu nas suas origens de um apostulado de doze homens” (*apud* Dias, 2002: 28).

Acreditamos que esta relação entre ligação entre a projetada elite e a sua dimensão utópica foi determinante. De resto, foi já salientada por Norberto Ferreira da Cunha, quando se debruçou sobre o conceito de “cidadania” nos textos da revista. O que norteia essa “elite seareira” é o desejo audaz (ou a impossibilidade) de ser uma elite nova, diferente das que, ao longo do tempo, foram marcando a intelectualidade portuguesa:

A cidadania, corolário do Contrato Social, é – como disse Raul Proença – um imperativo da razão prática. É pelo livre exercício desta que postulamos um conjunto de deveres morais e deduzimos um conjunto de direitos que não só salvaguardam a nossa autonomia como a autonomia alheia. Autonomia cujo aprofundamento exige a sua emancipação de qualquer autoridade para além da própria razão (como as crenças religiosas) e tem na escola e na economia cooperativista (de consumo) as suas instituições mais eficazes, por excelência: a primeira, porque promove o self-government e a pedagogia do trabalho (fazendo convergir a competência e a liberdade)

a segunda porque, ao abolir o lucro, abole a luta de classes. Teremos assim conseguido a “*Seara Nova*” da cidadania que liberais e republicanos não conseguiram ou não quiseram semear. Parece, porém, que o projecto duma extensão da cidadania à maior parte das dimensões da vida colectiva e de uma reorganização de todas as relações sociais sobre o modelo da participação democrática releva, em grande parte, da utopia. (Cunha, 2002: 60)

A desconfiança da utopia

A relação entre os conceitos de “elite” e “utopia”, sendo quase óbvia, não é, todavia, estática. Se nos anos vinte do século passado se lida bem ainda com a palavra “elite”, com conotações predominantemente positivas, o mesmo não sucede com a palavra “utopia”, desde há muito contaminada pelas conotações negativas da terminologia político-filosófica sobre os diferentes tipos de socialismo: muito antes das utopias negativas de Adorno ou Horkheimer, já na linguagem filosófica, ou até na corrente, a “utopia” designa o que é impossível, irrealista, fantasista. Certo é que esta noção de “utopia” nos parece ser, desde muito cedo, um pouco incómoda para os novos seareiros. Até porque o pensamento de Antero de Quental está presente na formação literário-filosófica de muitos dos que fundaram a *Seara Nova*, não podemos esquecer as polémicas internacionais que se travaram entre Proudhon e Marx e a crescente clivagem/ oposição entre a eficácia ou ineficácia do “Socialismo utópico” e o Socialismo revolucionário, “realista”, tal como se ia desenvolvendo na Revolução Russa, que eclodiria supostamente como revolta popular em 1917 (sendo legível que o povo russo não tinha outra formação ideológica que não fosse a fome).

O próprio Raul Proença experimentara já dessa ambiguidade quando, em junho de 1910, nas vésperas da instauração da República, se vira obrigado a responder a um leitor do jornal *Alma Nacional*, que, depois de ter lido os seus “Atrevimentos de opinião”, o acusava de ser “utópico” por defender orgulhosamente a autonomia da razão. Num artigo breve, intitulado “O Orgulho e a Utopia”, Proença apresenta subtilezas que não nos parecem ter grande legibilidade para a maior parte do público inflamado que lê os jornais de então (Proença, 1910: 18, 287): o orgulho é positivo, porque se distingue da vaidade, e a utopia é positiva porque impulsiona a mudança social. De certo modo, a concepção política do Eterno Retorno, delineada por Proença, é ainda uma resposta a esta tensão entre a “utopia” (entendida como impulsionadora linear do movimento) e a “inércia” (que marca esse mesmo movimento), cada uma derivada da outra.

De resto, a *Seara Nova* parece evitar a palavra “utopia”, como compreensivelmente faz com a maior parte das palavras equívocas, pelo menos às que pode fugir. Para refutar qualquer associação a projetos de violência revolucionária, os seareiros esforçam-se por usar sinónimos, sinédoques, metonímias, antonomásias, ironias: falam de “quixotismo”, de desejos “quiméricos”, dos “fabricantes de quimeras” ou “salvadores de meia-tigela”, do “ideal humano”, considerando a Revolução um “nome pomposo”, uma “festa” ou um “morteiro” (cf. Lemos, 1966: 26, 38, 63, 77, 78).

Cada uma das palavras do credo revolucionário, universal – República, radicalismo, socialismo, igualdade, liberdade, Revolução – está ainda hoje envolta numa teia de lamentáveis equívocos. Desfazer esses equívocos, definir da maneira mais nítida todos os problemas da consciência social e todas as aspirações verdadeiramente revolucionárias, clarificar as inteligências, acordar em todos os espíritos a chama viva da compreensão – tal será uma das tarefas mais urgentes da *Seara Nova*. (SN, 1, 1)

Para estabelecerem subtis pertinências conotativas, fazem uso de pertinências entre maiúscula e minúsculas, o singular, mais idealista que o plural:

O Grupo *Seara Nova* quer a Revolução, mas não aplaude as revoluções; O Grupo *Seara Nova* não olha para o passado, olha resolutamente para o Futuro; O Grupo *Seara Nova* não fará festas nem lançará morteiros. Dirige todos os esforços para a acção e para a preocupação do dia de hoje e de amanhã. (SN, 1, 3)

Essa ambiguidade está ainda nas palavras de um articulista que, no número 12 da *Seara Nova*, reage a uma mensagem de simpatia do jornal *Amanhã*. Aí se reconhece nos parceiros do *Amanhã* uma comum linguagem utópica, mas sublinha as diferenças: uma *oposta* concepção dos métodos para mudar a sociedade. Citemos a passagem, que é significativa: “O que distingue a acção dos escritores do *Amanhã* da que orienta os publicistas da *Seara Nova* não é a audácia das utopias e das esperanças, igual nuns e noutras. É a maior ou menor confiança na menor *perfectibilidade imediata* dos homens” (SN, 12: Notas e Comentários, 320, itálico nosso). O que a *Seara Nova* defende é “uma lenta acção educativa” (*Ibidem*). E essa lentidão do processo (educativo, e consequentemente do económico ou político) é uma garantia de paz e de sucesso do desejo. É preciso fazer um “homem novo”, sim, mas é garantia do sucesso fazê-lo lentamente.

Em 1935, Álvaro Salema escreverá “Sobre as utopias [sic] de Tomás Morus” (1935: 448: 247), alertando simultaneamente para o seu valor e a sua inutilidade. Na opinião de Álvaro Salema, a obra de Morus bem merecia que os utopistas do século XIX, à maneira de Saint-Simon, a lessem com atenção para corrigirem os seus erros. Mas Álvaro Salema vê, na obra de Morus, antes e depois do mais, “uma fantasia minuciosa”, “um devaneio intelectual”:

[Tomás Morus] enreda-se em contradições, perde-se em incertezas, dissolve toda a possível beleza dos desejos em efeitos de crítica puramente negativa. Todos os construtores de utopias são assim: gentilíssimas pessoas inúteis. (Salema, 1935, n.º 448, 246-7)

Apesar das “previsões verdadeiramente geniais”, Salema lamenta que Morus não tenha, afinal, lido Marx: não encontra na obra a preocupação em fazer/ realizar, a análise do processo, “a dialética perturbadora das razões económicas” ou a angustiosa luta de classes (cf. *Ibid*: 248). Mas é interessante que Salema admire na *Utopia* de Morus alguns dilemas da construção do “homem novo” – a que a sua própria época (e a *Seara Nova*) são sensíveis: precisamente a importância de uma “elite” e de uma “utopia”, mais especificamente a imaginação de uma “sociedade regida democraticamente por místicos-intelectuais”... (*Ibidem*).

Mundo Novo: um romance utópico

Estas questões que unem as utopias [sic] de Morus e as elites [sic] portuguesas – a dimensão utópica, inacabada, da perfectibilidade do ser humano, o poder transformador da educação, a fragilidade das elites por construir, ou a invisibilidade de algumas lutas de cidadania – parecem-nos paradigmaticamente ser reproduzidas numa obra de Ana Osório de Castro, *Mundo Novo*, romance que, não tendo data na folha de rosto, é assinalado como escrito em 1927. Hoje é pouco conhecido, talvez nunca o tenha sido. E nunca se valorizou nele a dimensão utópica. O exemplar existente na FLUP (da Biblioteca Pedro Veiga/ 2798) encontrava-se ainda com as páginas por abrir. A Biblioteca Nacional dá conta de uma edição de 2018, pela Editora Sibila, de Lisboa.

Ana de Castro Osório é uma das raras mulheres seareiras. O *site* das Revistas de Ideias e Culturas permite-nos hoje facilmente identificar os 5 artigos que Ana de Castro Osório (1872-1935) escreveu na *Seara Nova*, entre 1928 e 1930: “A crise do livro português”, comentários a *Cartas de Angola*,

de Gastão Souza Dias (cf. SN n.º 125, 127 e 129), e uma resenha a *Portugal Pequeno*, de Raul e Angelina Brandão, na seção “Livros para Crianças” (cf. a de seu filho José Osório de Castro ao mesmo livro, no n.º 201). Ainda que seja uma contribuição quantitativamente menor, este cruzamento de referências pode corroborar o nosso interesse por esta colaboradora da *Seara Nova*, ainda hoje tão pouco estudada (o mesmo sucede às colaboradoras femininas da revista, das revistas, tantas vezes arrumadas nos assuntos menores que são as mulheres e as crianças). A maior parte das enciclopédias e dicionários de escritores portugueses remete ainda hoje os leitores das obras femininas invariavelmente para a Literatura Infantil, forma de memorização a que o investigador Carlos Nogueira já reagiu escrevendo *Resposta a Italo Calvino* (2018). Estrategicamente, no caso de Ana de Castro Osório, esquecemo-nos da sua obra romanesca e da sua obra cívica em prol dos direitos “das mulheres e das crianças”, temas que, em geral, não ocupam ou preocupam os teorizadores da *Seara Nova*.

O romance *Mundo Novo*, de Ana de Castro Osório, tem como protagonista Leonor, uma mulher que faz sozinha uma viagem de Portugal para o Brasil, numa aparente fuga a um casamento combinado entre famílias. O leitor que está à espera de um romance sentimental pode perguntar-se: o que tem este romance a ver com os princípios seareiros?

Primum, a reflexão sobre as falsas elites. Sublinhe-se, desde já, que, sob a capa de um romance sentimental, a autora descreve Leonor fugindo de uma elite: uma elite de sangue, marcada pelo mérito das heranças, que oscila entre os rituais aristocráticos e as preocupações materiais. Essa elite permite extravagâncias masculinas: “viligiaturas comedidas em termas ou praias de luxo; de anos a anos uma passeata ao estrangeiro; a renovação do mobiliário fora da moda; a posse de um automóvel e de algumas parelhas de cavalos (a sua paixão atávica de criador) e por fim, o casamento por amor com uma rapariga de convívio agradável e família conhecida, e que ele vista e calce e passeie, e lhe dê em troca os filhos necessários para a continuação da dinastia dos Mendes, da Rebordosa” (Osório, s.d.: 18). As extravagâncias femininas parecem decorrer da comodidade de se afeitar às masculinas.

Em segundo lugar, a importância de uma reforma educativa, no caso específico, da educação dada às mulheres, ainda nas suas elites. Leonor foge, não só a um casamento, mas também à sua educação inútil, desde logo aquela que a educa para a vida doméstica e a torna inapta para uma qualquer profissão que não seja manual: “Pobre fermento de sonhos, ambições e vaidades, terreno preparado para todas as aventuras dum futuro que

a minha dealbante consciência não podia sequer antever e, muito menos, determinar” (Osório, s.d.: 19).

Em terceiro lugar, a transformação da fuga física num combate intelectual: também aqui das cinzas se observa o renascimento. Leonor duvida dessa visão que sobre ela cai: na verdade, descobre ela, por si e à sua custa, que nada se ganha com a fuga se a fuga não se transformar numa estratégia bélica, sem armas, sem violência retribuída. Os termos em que Leonor o define são muito semelhantes aos que aparecem na *Seara Nova* (ainda que a questão feminina não seja aprofundada *Seara Nova*, ou sequer conste dos seus principais textos programáticos). Combates à parte, por causas não absolutamente coincidentes, mas com clara afinidade ou paralelismo, Ana de Castro Osório/ Leonor e os escritores da *Seara Nova* concebem-se como “combatentes” de guerras silenciosas e silenciadas, levadas a cabo por indivíduos desgarrados, contra falsas elites, solidamente instituídas. Num dos cadernos da *Seara Nova*, intitulado *Polémica e Abstenção*, José Bacelar descreve essa “guerra encapuçada mas de morte” que se move a quem pensa de modo diferente e não encontra na sociedade quem o apoie na sua luta: a essa guerra não se pode sempre fugir, nem se deve travar a batalha sozinho (1939: 21, *et passim*, 86-7; 98-9). Leonor assim também pensa. E, como Proença em 1910, lembra o impulso utópico que transforma a sociedade, o desejo de viver alguma coisa de mais estranho e novo” (Osório, s.d.: 14-15), ainda que numa sociedade em que ser mulher, sem dinheiro e “sem direitos cívicos”. O que o romance ilustra é a construção de uma elite nova, desconhecida, em volta de um sentimento utópico natural:

O que me impulsionou, confesso, foi o desejo de me encontrar num mundo novo, numa sociedade diferente da nossa, constituída por pessoas laboriosas, que sabiam o valor real da vida, despidas de preconceitos, gente desempoeirada pela libertação nobilitante do pensamento onde, julgo, me vou encontrar bem a gosto, trabalhando sem peias, lutando sem entraves para apressar a hora da justiça que antevejo. (Osório, s.d.: 15)

Leonor rever-se-á depois em Antonina, também ela “impulsionada pelas próprias ideias”, com a energia do seu sentimento de revolta”, na fragilidade retórica da argumentação que não encontra eco no juiz (*Ibid*: 99). Nota-se a transformação do indivíduo num grupo de indivíduos fraternos.

É como ela que eu penso.

É como ela que todas pensamos (*Ibid*: 105).

Inicialmente, Leonor, depois Antonina, é um “franco-atirador sem guerrilha organizada” (os termos são de Ana de Castro Osório, cf. s.d.: 78). Só depois reage, como aconselha Bacelar aos seareiros, organizando uma força que advém de não estar sozinho, ainda que o impulso inicial tenha sido solitário.

Contrariando porém António Sérgio, a ideia de um sacrifício pessoal não é evidenciada. No romance de Ana de Castro Osório, é possível que cada um não eleve “[...] no seu próprio espírito um duro soberano do seu mesmo eu, que submeta os impulsos e as ambições, os desejos e os sentimentos, ao ponto de vista racional que é o ponto de vista social” (Sérgio, 1926, 292). É racionalmente concebível que agora o indivíduo se liberte libertando outros. A utopia parece estar representada no romance com um momento eufórico, uma viagem de automóvel em 1927. A sensação de liberdade que dá a velocidade é, no limite, um sentimento sublime: não teme os perigos dessa velocidade. O motorista acelera (algo paradoxalmente por ordem do tio um pouco conservador que quer agradar à sobrinha), mas Leonor centra-se nessa velocidade desconhecida, outrora julgada impossível. A personagem está consciente dessa euforia: à sensação de viajar no automóvel é semelhante à de percorrer o caminho utópico para um mundo que ainda não existe:

Quando assim vou levada em grande velocidade por uma noite de luar como esta, tenho a impressão agradável de que seria possível correr, até deixar o mundo e continuar no espaço, talvez! – uma vida melhor!... – disse Leonor a rir, para encobrir uma grande e doce comoção, que a compensava das longas horas de constrangimento que passara. (Osório, s.d.: 107)

Tal como a *Utopia* de Morus, poderíamos dividir este romance de Ana de Castro Osório em dois livros: um em que se descrevem as agruras da vida que lhe coube em sorte e outro em que se descreve uma forma de vida nova, um mundo novo construído pela protagonista. A utopia inscreve-se na segunda parte do romance, quando Leonor dá forma ao sonho de construir com Bernardo uma cidade exemplar, nascida do nada, no meio da floresta: chamar-lhe-ão Nova Esperança. A cidade ergue-se no interior do Estado de São Paulo. Leonor e Bernardo usam (contra os americanos que ocupam terras no Brasil) as armas com que os americanos triunfavam na sua neocolonização: o uso das novas tecnologias, as novas formas de *marketing* político. A nova cidade tem obviamente um caminho de ferro para comercializar o que é produzido localmente. Os seus administradores investem em

filmes de propaganda política passados nos cinemas do Brasil ou fora das fronteiras nacionais. Passa na rádio a publicidade ao que a cidade significa para os que nela trabalham. No mundo novo em que Leonor se move não basta ver, é preciso ser visto; não basta pensar, é preciso ser ouvido.

Devemos aqui realçar que muitas das ideias patentes nos textos programáticos da *Seara Nova* se encontram aqui plasmados nesta cidade fictícia: o investimento em meios de transporte, a melhoria das condições de habitabilidade, o pagamento de salários dignos aos trabalhadores braçais, a industrialização da agricultura, sobretudo para os trabalhos mais violentos, a formação profissional, os planos de saúde básicos, as escolas para todos... Os trabalhadores são felizes, porque respeitados. Nesta “grande cidade lusitana” [*sic*], inda que se dê preferência aos portugueses que chegam ao Brasil, admitem-se diferentes raças, diferentes gentes que querem viver juntas de forma justa (Osório, s.d.: 257).

Ideias todavia não faltam! Saem da “semeadora de ideias” (*Ibid*: 221) – ainda que pareça casual esta metáfora agrícola numa autora seareira, ela parece-nos significativa – e do entusiasmo de homens e mulheres que trabalham em conjunto para um bem comum. A igualdade entre os dois sexos, bem próxima, é prenunciada no final do romance. Ocorre precisamente por via de uma elite, de mulheres que ascendem a um estatuto que lhes permite dialogar com os governantes:

Antonina é hoje uma força na vida social brasileira. Impõe-se conquista adeptos, consegue quanto quer dos governos, fala, convence e torna respeitadas as que representa. Por ela o feminismo há-de triunfar no Brasil mais cedo do que se imagina, se bem que as outras mulheres pouco façam por ele, satisfeitas da sua condição de escravas felizes. (Osório, s.d.: 259)

Mundo Novo: um romance feminista

As perguntas de Leonor sobre as limitações do seu sexo radicam na possibilidade de o impossível se poder realizar. É possível uma vida melhor para todos, homens e mulheres? É possível o recíproco amor ao outro, um egoísmo que se assemelha ao altruísmo (*Ibid*: 299)? Também aqui a transformação é lenta e a perfectibilidade não é imediata. Levará tempo, ainda que Leonor saiba o que fazer com o conhecimento que vai adquirindo. Levará ainda mais tempo até que os outros a percebam, embora a ela já depois pareça simples formular a ideia de igualdade entre os dois sexos: “[A mulher] Tem de ser tratada com o respeito e com a mesma franqueza com que se tratam os homens inteligentes!...” (*Ibid*: 115).

O problema é também moral, por vezes religioso. Quer Deus que a gente seja feliz? “- Que linda há-de ser essa religião que não quer que a gente sofra?” (*Ibid*: 334), diz a criada mulata com a mesma suspeita da patroa branca. É a utopia possível? E porque não há de ela ser possível? Leonor apresenta-se como uma construtora de um pensamento crítico, um “semeador de ideias” (*Ibid*: 221). “- É que tu não sabes a mania desta menina [...] – olha que tem um tão grande amor ao próprio pensamento que o seu ideal seria que se inventasse um fixador e registador de ideias...” (*Ibid*: 83).

Na mulher, o que é que pertence à natureza e o que é que se deve à educação/ cultura? A questão, que se poderia colocar também para o sexo masculino, não tem nos dois sexos a mesma relevância. Se o que une todos os seres humanos, homens ou mulheres, é o prazer individual de viver e amar, é impossível que um homem admita esse prazer numa mulher, ainda que o admita para si próprio? A mulher deve reconhecer esse prazer “natural” no homem, mas pode o homem reconhecê-lo na “natureza” da mulher? Leonor levará todo o romance até encontrar um homem que a compreende, Bernardo, um homem que a convence finalmente da bondade do casamento ou da maternidade para que toda a mulher estava (segundo ela ouvia, mas não o cria) vocacionada pela Natureza.

O romance de Ana de Castro Osório avança um pouco na discussão do que é uma “natureza feminina”. Pois o que é a natureza humana feminina que não se confunda com aquilo para que é educada? É feita a mulher para casar. Mas o que ama consequentemente uma mulher no casamento? O que deve amar, o que lhe é mais conveniente: uma “escravidão mansa, “uma soberania, hipócrita”, um “argumento económico”, para satisfação da tranquilidade social, uma ideia de amor que não resiste à dor (*Ibid*: 32, 105). É feita a mulher para ter filhos. Mas o que ama a mulher na maternidade? Dir-se-ia que é da natureza feminina amar as crianças. Mas ama então uma mulher todas as crianças, ou só as suas? Que paradoxo então: “Em geral os melhores pais, os mais dedicados e sacrificados à felicidade dos filhos, sentem pelas crianças alheias uma indiferença absoluta” (*Ibid*: 29).

Esta constante reformulação interrogativa repercute-se ainda na educação que Leonor recebeu e na que procurou adquirir. A auto-educação de Leonor descobre-se cheia de equívocos. O enredo do romance é uma viagem em que a utopia se confronta com os seus limites. É uma guerra sem armas, mas em que as elites vão constrangendo o indivíduo solitário. O mundo novo é uma fénix em que as elites novas nascem das velhas, por

vezes com níveis lentos de perfectibilidade. A viagem de Portugal para o Brasil permite a Leonor, como deve ter permitido à própria Ana de Castro Osório quando lá viveu, acompanhando o marido, ir descobrindo duas faces de uma mesma moeda.

O mais curioso, porém, é que as leituras funcionam sempre como um gume de duas faces, uma dualidade a que a leitora vai dando sentido dialéctico. Vejam-se as considerações que a personagem faz sobre a sua educação literária: os jornais internacionais a bordo dos paquetes, as bibliotecas de bordo, “desde os romances detestáveis de sentimentalismo piegas às canálicas abjectas dos industriais da pena”, a literatura branca das sociedades moralistas dos Estados Unidos, os romances históricos, os dramas policiais, os clássicos da literatura inglesa, francesa e portuguesa, os contos de fadas, os romances populares da criada Rosa, os enciclopedistas, Garrett, Soares de Passos, João de Lemos, Castilho, Herculano, Rebelo da Silva, Camilo, João de Deus, Júlio Dinis (ah, muito, muito pouco Eça de Queirós), e ainda, em realce, uma autora francesa, George Sand, criaram nela uma “tão exagerada compreensão dos compromissos moralmente tomados, que me julguei absolutamente e definitivamente ligada ao meu noivado” (Osório, s.d.: 21-2; 53-4). Mas ao mesmo tempo constroem nela a ideia de uma dignidade própria da aventura do ser humano que é essencial para formar nela o sonho e a insatisfação: como se a própria ideia do amor que a libertava nascesse maculada pela expetável subserviência!

Mundo Novo: um romance elitista

Leonor, na sua viagem de Portugal ao Brasil, e no Brasil, vai constataando o quanto é dialéctica a verdade. O desprezo com que a protagonista é tratada ajuda o leitor a ser sensível à imperfeição do projeto utópico. As razões ditas convivem com as dissimuladas. O que criticamos nos americanos pode ser solução para os derrotar. As bugigangas Made in Germany que se vendem como típicas na ilha da Madeira (Osório, s.d.: 46) impulsionam depois para a criação *in loco*. A incapacidade dos emigrantes portugueses de promoverem os produtos nacionais no Brasil abrem espaço a uma economia mais dinâmica. O fosso cultural, ou económico, desde logo, que se cava entre colonos e colonizados não é reversível quando os colonizados se tornam colonos. A lenta industrialização das propriedades agrícolas, a ausência de uma escolaridade básica entre os mais pobres, o desrespeito pelo trabalho braçal, o sofrimento como remédio divino, a luta inglória de quem não tem direitos políticos e a desproteção jurídica dos mais fracos, alertam o leitor

para a complexidade dos direitos exigidos pelas mulheres, desde logo, mas também de todos os que estão silenciados porque só servem para servir, as criadas, os trabalhadores agrícolas...

Não há dialética sem a possibilidade de se considerarem antinomias e aproximações. O distanciamento temporal e espacial da viagem permite, decerto, ver inesperadas semelhanças entre o que está separado. Leonor descobre a Europa ainda no Brasil. O Brasil é também a África em que ela passou a adolescência. O Brasil é ainda o solo em que crescem as árvores trazidas do Oriente (*Ibid*: 73-5). Mas o distanciamento permite também recriar o mundo, num solo virgem, com novas sementes. Leonor encontra no Brasil o preconceito de que fugia e a oportunidade que buscava. O Brasil, ainda que independente, é ainda, porque a leitura dos signos o permite, o istmo de um Portugal sonhado. Estamos perante as ambivalências do tema, tal como era inevitável na perspectiva ocidental dos povos europeus que levavam a civilização aos confins do mundo. O Brasil é ainda aqui a colónia, ainda que agora os portugueses sejam os de fora. Sob a capa de uma experiência exótica, revivendo-se a época dos bandeirantes, o Brasil é ainda um Portugal reinventado, de coisas nunca vistas. Significativamente, quando o barco se aproxima da costa brasileira, se descobrem peixes que voam. Acompanham o barco e a personagem identifica-se com eles: vivem na água ou no ar (*Ibid*: 76)?

O que os sucessivos episódios de Leonor parecem demonstrar ao perplexo leitor é a impossibilidade de uma cultura ter certezas. São tantos os exemplos contraditórios que devemos (pelo menos) colocar a hipótese de o romance *Mundo Novo* ter laivos irónicos, no limite anti-utópicos, mesmo se misturados com os utopemas.

No Brasil que tinha sido colónia portuguesa, Leonor conhece agora a colónia dos portugueses. Mas, nas novas cidades que vão surgindo em terras brasileiras, não há ainda outros colonizadores (os americanos que tomam a terra brasileira como sua), num jogo de estratégia mais amplo, a um nível global?

O que é revolucionário em Portugal é conservador no Brasil (*Ibid*: 117). Mas o que é revolucionário no Brasil pode ser exemplo para Portugal?

É expectável que o clima quente incentive uma cultura informal (Osório, s.d.: 110). Mas porque se afadigam os “brasileiros” a usar a moda de Paris, própria dos climas frios?

Quantas vezes a cultura impede o que a civilização permite (*Ibid*: 107)?

O que distingue os seres humanos das plantas? Não são os emigrantes uns exilados que por vontade ou necessidade se desenraízam ou aclimatam (*Ibid*: 215)? Misturam-se com outra terra em que mergulham as raízes, ou adiam-se na esperança vã do regresso.

A nossa terra é onde nos sentimos felizes porque associamos o conhecido ao que é seguro (*Ibid*: 117)... Também a nossa terra é onde nos sentimos infelizes, porque a pátria nos desgosta por vezes ainda mais ou a estranheza se confunde com a solidão (*Ibid*: 119, 122)...

Reconheça-se: este Novo Mundo tem muito de Velho e o Velho Mundo tem já muito de Novo (*Ibid*: 117).

O programa da *Seara Nova* compreende algumas das iniciativas de Leonor na cidade Nova Esperança. Em defesa de idêntica Política do Espírito, se advogava no romance de Ana de Castro Osório o combate ao analfabetismo, o equilíbrio das finanças domésticas e públicas, a defesa das classes medianas e pobres, a reorganização dos serviços de assistência, a proteção efetiva dos trabalhadores, o apoio ao emigrante, a transformação do emigrante num fator de dinamização económica e cultural, a valorização da política agrária, a implementação de uma política industrial com a mecanização da agricultura e o desenvolvimento dos caminhos de ferro, a implementação de uma política colonial que contrarie a propaganda das missões estrangeiras interessadas nos mesmos territórios, a defesa das raças indígenas, o estímulo da produção local, o ensino primário e secundário gratuitos, as bolsas de estudo nacionais e internacionais, a orientação profissional, o apoio ao ensino especializado e o fomento da educação popular... (cf. SN, n.º 12: 297-302)...

Quando Leonor regressa a Portugal, agora na posse de avultados bens próprios por sua mão conquistados, já menos se discute a sua opinião. Não pode ser por acaso esta ironia, pois a própria Ana de Castro Osória a coloca na boca da protagonista: o poder das elites económicas lhe permite uma opinião diferente da comumente aceite...

Aliás, Ana de Castro Osório vai incluindo no seu texto, cremos que bem explicitamente, algumas incongruências da narrativa utópica: como Tomás Morus, “enreda-se em contradições, perde-se em incertezas”, sobre o caminho possível do sonho movido ainda pelo preconceito ou o pré-conceito, uma circunstância limitadora. Mas essas contradições parecem ser irónicas e valorizadas, ao contrário do que criticaria Álvaro Salema, em 1935. Cremos que com óbvia ironia, Ana de Castro Osório inclui no romance *Mundo Novo* a questão que a separou de Maria Veleza na Liga Republicana

das Mulheres Portuguesas (Silva, 1992): devem ter direito ao voto todas as mulheres independentemente da sua condição ou somente aquelas que estivessem em posição de provar a sua independência intelectual, por pagarem impostos, maiores de idade e instruídas? Ana de Castro Osório não quer que a falta de instrução da maior parte das mulheres comprometa o avanço jurídico que pode ser alcançado pelas elites. Maria Veleda discorda. A questão, debatida pela sociedade pensante, e inclusive nos meios republicanos aquando do voto da primeira mulher nas eleições para a Assembleia Constituinte de 1911 (Carolina Beatriz Ângelo), acabaria saldada com a reformulação da lei em 1912, negando o voto às mulheres. Mais tarde, será o Estado Novo a conceder o voto aos cidadãos do sexo feminino, em 1931, crendo-se no apoio das mulheres ao novo regime. Um diálogo fulcral que é retratado pluralmente no romance de Ana de Castro Osório quando se debate o sexo dos votantes...

– Deverão ser as mulheres e os homens. Não há nada mais ridículo do que separar sexualmente as qualidades e os defeitos. Não há qualidades morais inerentes a um sexo. Perante a inteligência humana há só qualidades individuais.

– Assim está certo, assim concordo com a sua propaganda, D. Antonina! – meteu-se um senador nortista na conversa. – Quando você e a sua amiga quiserem ser deputadas e senadores, teem um voto, agora as outras não senhor!... Só se forem senadores pintados...

– As outras não pode dizer, Senador! As que forem como nós, que entrem, as que quiserem continuar a vida de guignol e écran, que vivem [*sic*]...

– Ah, se houver mais como as senhoras, concordo que votem e sejam votadas...

– Mas também nós não concordamos com o voto concedido à maioria dos homens – protestou D. Lili, uma encantadora feminista muito elegante, muito culta e representativa do elemento intelectual de São Paulo que viera despedir-se de Leonor. (Osório, s.d.: 295)

Será Ana de Castro Osório um reflexo imperfeito desta encantadora feminista muito elegante, muito culta e muito representativa? De novo a utopia se cruza com a questão das elites...

Conclusão aberta

Como numa peça de Strindberg, a luta das mulheres se sujeitará a outras lutas, mais vastas, que a conformam ou deformam: como a desigualdade entre as classes económicas, ou a tensão entre as raças. Seria

também interessante ler este romance através destas outras imparidades. As existentes no diálogo já referido sobre se Deus nos quer a todos felizes... Ou as do sentimento de superioridade intelectual, que nos leva a ler a raça negra como inferior. Não demonstraria a superioridade técnica uma superioridade intelectual? O que é da natureza e o que é da cultura? Mesmo na igual inferioridade jurídica se estabelecem consequentemente diferenças de grau. No romance de Ana de Castro Osório, questiona-se o impulso que se diz natural: nas questões de cor, certo é que todos são desiguais, mas uns são decerto mais desiguais do que outros: “Há na Misericórdia de Lisboa um livro especial para o registo de baptismo dos engeitados de cor, diferenciando-os dessa forma dos que, parece, lhes deviam ser igualados pela desgraça” (Osório, s.d.: 62). Veneno ou remédio? A alquimia só os distingue na dose engolida.

Mais complexo ainda se torna este lhan romance quando as questões da raça ou da estrutura social se misturam com as de género... Mas novamente encontramos perguntas (não descuremos o seu efeito retórico), cujo fim parece ser unicamente fazer pensar, sem que se decida a resposta do leitor, ou se conheça a de Ana de Castro Osório. O impulso que nos faz aceitar o homem branco que mestiça com o sem amor fora da sua terra natal é o mesmo que nos desgosta de ver, em palco, a branca Ofélia nas mãos do negro de Veneza? É o escravagismo uma causa brasileira ou universal? (*Ibid*: 126). Masculina ou feminina? Disjuntiva ou conjuntiva? Como compreender o alcance, neste romance de 1927, das referências aos mestiços no Brasil e em África, em número muito mais significativo na colonização portuguesa que nos restantes impérios europeus? O que é ser mestiço? Mestiços seriam todos os que não são da nossa raça (*Ibid*: 121). Em que sentido se usa aqui “raça”? E o que interessa isso? “A carne é a sombra do esqueleto” (*Ibid*: 60-4). Mas Silvina, a criada mulata que acompanhou Leonor no regresso a Portugal, melhor fará se não sonhar que vai um dia casar com Angelino, criado português:

Seu Angelino mi disse um dia no baile: Silvina se você fosse portuguesa eu me casaria consigo. – Eu disse p’ra ele – meu papai era português. – Não é a mesma coisa! – Não é a mesma coisa! – E agora que eu estive cá em Portugal bem vejo que não é a mesma coisa!... (Osório, s.d.: 338)

Referências bibliográficas

- Cunha, Norberto Ferreira da (2002). “A Seara Nova da Cidadania (1921-1945)”, *Forum*, 32, Jul.-Dez., pp. 43-60.
- Dias, Luís Augusto Costa (2002). *Uma Anti-Seara em Seara Nova. Doutrina e Crítica nos jornais e revistas juvenis da década de 1930*, Cadernos do CEIS20, n.º 3,

- Coimbra, Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX/ Universidade de Coimbra.
- Lemos, Mário Matos e (1966). *A Seara Nova e o pensamento da Revolução Nacional*, Cadernos do Quadragésimo Ano, Lisboa. Separata.
- Osório, Ana de Castro (1924). *A Grande Aliança*. Lisboa: Lusitânia.
- _____(1927?). *Mundo Novo*. Porto: Tip. Companhia Portuguesa.
- Proença, Raul (1910). *Alma Nacional*: 18, 287.
- Revistas de Ideias e Culturas*. Online: <http://ric.slhi.pt/>
- Salema, Álvaro (1935). “Sobre as utopias de Tomás Morus”, *Seara Nova*, n.º 448, Lisboa, pp. 245-248.
- Sérgio, António (1926). “Aos jovens seareiros de Coimbra, sobre a maneira de lidar com os inimigos da luz e da razão”, *Seara Nova*, n.º 87, 13 de maio, Lisboa, 1926, 292-4.
- Silva, Regina Tavares da (1992). *Feminismo em Portugal na voz de mulheres escritoras do início do séc. XX*. [S.l.]: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, Ministério do Emprego e da Segurança Social

**A VOCAÇÃO DE PORTUGAL E DA LUSOFONIA PARA
O BEM UNIVERSAL: UMA REINTERPRETAÇÃO CRÍTICA
DO LUSOCENTRISMO E DO QUINTO IMPÉRIO A PARTIR DE
LUÍS DE CAMÕES, ANTÓNIO VIEIRA, FERNANDO PESSOA E
AGOSTINHO DA SILVA**

Paulo Borges

Pretendemos apresentar e questionar o modo como se pensa e proclama a vocação de Portugal e da Lusofonia para mediar uma plena realização do bem universal em autores tão emblemáticos da cultura portuguesa como Luís de Camões, Padre António Vieira, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, para a partir daí ensaiarmos uma nova leitura de uma narrativa profética marcante nestes autores e na cultura portuguesa - o Quinto Império -, prossequindo a reflexão e reinterpretação crítica destes temas e autores, incluindo o seu diverso lusocentrismo¹.

I – A vocação de Portugal e da Lusofonia para o bem universal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva

Luís de Camões é um dos principais mentores da ideia, fortemente presente na autorepresentação e imaginário culturais nacionais após a expansão

¹ Cf. Paulo Borges, *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na “Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício”*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1995; *A Pedra, a Estátua e a Montanha. O V Império no Padre António Vieira*, Lisboa, Portugália Editora, 2008; *Uma Visão Armilar do Mundo. A vocação universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva*, Lisboa, Verbo, 2010; *“É a Hora!” A mensagem da Mensagem de Fernando Pessoa*, Lisboa, Temas e Debates / Círculo de Leitores, 2013; “Introdução” a Padre António Vieira, *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício, Obra Completa*, Tomo III, Volume II, coordenação, introdução e anotação de Paulo Borges, Lisboa, Temas e Debates / Círculo de Leitores, 2014, pp.11-47; “Visão na eternidade ou antevisão do futuro? Para uma crítica do profetismo quinto-imperial do Padre António Vieira”, in *Revisitar Vieira no Século XXI. Cultura, Política e Atualidade*, vol. I, direcção de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp.415-432; “Só uma pedra nos pode salvar (de nós mesmos). A estátua do Antropoceno, a pedrada messiânica e a montanha redentora (uma releitura da profecia do Quinto Império)”, in Ana Leonor Santos e André Barata (editores), *Como viver juntos? Sobre ética animal e do ambiente*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, 2022, pp.133-162.

marítima², de uma eleição divina e providencial de Portugal para instaurar no mundo uma nova civilização. Tratar-se-ia de, no descentramento “da Ocidental praia lusitana, / Por mares nunca de antes navegados”³, edificar “entre gente remota” um “Novo Reino” que faria esquecer “os humanos / De Assírios, Persas, Gregos e Romanos” (*Ibid.*, I, 24). Camões converte-se implicitamente, com este último verso, num dos grandes poetas-profetas do Quinto Império, antecipando Vieira, Pessoa e Agostinho da Silva na nacionalização da mediação para o cumprimento do reino messiânico que a exegese teológica judaica e depois cristã encontraram anunciado no sonho do rei Nabucodonosor, interpretado pelo profeta Daniel⁴. Mas esse Quinto Império, afim ao “valor mais alto” que “se alevanta”, pelo qual deve cessar “tudo o que a Musa antiga canta”⁵, rompendo com os valores da civilização greco-romana, se por um lado assume o sentido de um desvendar ao mundo a sua diversidade global, de mostrar “novos mundos ao mundo” (*Ibid.*, I, 45), iniciando a chamada globalização, e se por outro se compromete com um projecto imperial que visa também instaurar mais justiça à escala mundial - “E por eles, de tudo enfim senhores, / Serão dadas na Terra leis melhores” (*Ibid.*, I, 46) -, tem uma dimensão interior, espiritual e meta-histórica que excede essas realizações e se consagra como a experiência-cume de *Os Lusíadas*. Referimo-nos à alegoria da Ilha dos Amores, onde Vénus, a celeste protectora dos nautas lusitanos, faz deles os aliados e mediadores humanos da expedição que o seu filho Eros leva a cabo “contra o mundo rebelde”, visando emendar os “erros grandes” que nele persistem ao amarem-se “coisas que nos foram dadas, / Não para ser amadas, mas usadas” (*Ibid.*, IX, 25), pois “ninguém ama o que deve, / Senão o que mal deseja” (*Ibid.*, IX, 29). Por isso determina que o exército de Cúpidos fira as ninfas de amor pelos nautas (*Ibid.*, IX, 40), a fim de que com eles amorosa e sexualmente se unam e no oceano surja uma “progénie forte e bela”, ou seja, uma nova descendência humano-divina que una os atributos de Marte e de Vénus, a força e a beleza, e seja exemplo para “o mundo vil, maligno”, rebelde contra a “potência” de Eros (*Ibid.*, IX, 42). Acendendo o seu “fogo imortal” no mar, o que se visa é que Eros, enquanto energia de autosuperação e transcendência que busca a verdade sob o aspecto da beleza, se lembrarmos o *Banquete* de Platão e

² Cf. Fidelino de Figueiredo, *A Épica Portuguesa no Século XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987.

³ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, I, 1.

⁴ *Daniel*, 2, 31-45.

⁵ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, I, 3.

a filosofia renascentista de que Camões está eivado, promova uma regeneração da Terra – onde os poderosos apenas se amam a si próprios, jamais considerando o “bem público” (*Ibid.*, IX, 26) -, mediante uma reorientação do amor de si mesmo e das coisas para os seres e, como veremos, para a divina totalidade do universo.

É esse o sentido do que acontece na Ilha dos Amores, onde o “prémio e doce glória / Do trabalho, que faz clara a memória” (*Ibid.*, IX, 39), é na verdade a descoberta de algo muito diferente do caminho marítimo para a Índia, que vem ter imprevisivelmente ao encontro dos nautas, quando regressam à pátria e já nada procuram. É uma ilha paradisíaca, na qual se descobre “mais [...] do que humano espírito” alguma vez “desejou” (*Ibid.*, IX, 69) e onde a gratificação sensual, erótica e sexual, que é melhor experimentar do que julgar (*Ibid.*, IX, 83), conduz à conformidade do masculino e do feminino (*Ibid.*, IX, 84) e à iniciação do Gama, conduzido por Tétis, rainha das ninfas, ao “cume de um monte alto e divino” (*Ibid.*, IX, 87), onde lhe é dado ver “O que não pode a vã ciência / Dos errados e míseros mortais” (*Ibid.*, X, 76), precisamente a divina visão do universo na sua totalidade e luminosa transparência (*Ibid.*, X, 77-78). O Gama vê o mundo como Deus o vê, pois, ao contemplá-lo totalmente, ocupa o próprio (não-)lugar de “Deus”, que na linguagem de Karl Jaspers é o “englobante”⁶ que “cerca em derredor” o globo do mundo⁷, tendo a mesma visão total a que o Gama acede, “comovido / De espanto e de desejo” (*Ibid.*, X, 79). Realçamos que a deusa esclarece Vasco da Gama que aquela visão lhe é dada para que veja por onde vai e irá e o que deseja (*Ibid.*), o que interpretamos como a revelação central de que a visão total e totalmente transparente do real é na verdade o móbil profundo, embora inconsciente, não só daqueles que, como Vasco da Gama e os navegadores, aparentemente buscam uma realização histórico-civilizacional tão grandiosa como a descoberta do caminho marítimo para a Índia, mas também o móbil profundo de todo o desejo e de tudo o que a humanidade procura, seja qual for o seu objecto e objectivo intencional e consciente. Encontramos aqui motivos para sustentar que, lendo nas entrelinhas do poema camoniano, o despertar pleno da consciência para a totalidade do real é na verdade o fim e o desiderato último, embora subliminal, que vem culminar num plano trans-histórico e noético ou espiritual a gesta dos Descobrimentos, que cede perante a Descoberta da natureza profunda das

⁶ Cf. Karl Jaspers, *Iniciação Filosófica*, tradução de Manuela Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Editores, 1998, 9ª edição, pp. 33-42.

⁷ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, X, 80.

coisas e da possibilidade do seu conhecimento mediante uma abertura e expansão holística da consciência⁸.

O Padre António Vieira, embora num outro sentido, também assume a fundação providencial de Portugal para instaurar no mundo um reino divino, neste caso o império de Cristo e da Igreja, fundado na tradição da aparição de Cristo a D. Afonso Henriques em Ourique e da sua suposta declaração, que desde Alexandre Herculano foi questionada⁹: “Mas haverá algum reino, ou nação, que tenha seis palavras da boca de Cristo que digam: *Volo in te et in semine tuo imperium mihi stabilire*: Eu quero estabelecer em ti, e na tua descendência, o meu império ?”¹⁰. Portugal é, após o povo hebreu, o segundo povo eleito¹¹, com uma vocação para a totalidade e a universalidade inscrita na sua remota descendência bíblica de Tubal, neto de Noé, o mítico fundador de Setúbal e do futuro Portugal, cujo nome significaria “*Orbis, et mundanus*: Homem de todo o mundo; homem de todo o orbe; homem de toda a redondeza da terra”. Descendentes de Tubal, os portugueses seriam “aqueles homens notáveis, que não haviam de ser habitadores de uma só terra, de um só reino, de uma só província, como os outros homens: senão de todo o mundo, de todo o orbe, de todas as quatro partes da terra. E assim como o romano se chama romano, porque é de Roma; e o grego se chama Grego, porque é de Grécia; e o alemão, porque é de Alemanha, assim o português se chama *Mundanus*, porque é de todo o mundo, e se chama *Orbis*, porque é de toda a redondeza da terra. E como toda a terra é sinónimo de Portugal [...]”¹². Considerando o império de Cristo como o quinto império do sonho profético de Nabucodonosor, interpretado por Daniel, Vieira assume a expansão planetária do reino português como o suporte secular da missão universal que assegura desde logo uma universalidade que desconhecera os quatro impérios anteriores dos assírios, persas, gregos e

⁸ Cf. Paulo Borges, “Eros e iniciação em Luís de Camões. De Portugal à Ilha dos Amores”, in *Uma Visão Armilar do Mundo. A vocação universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva*, pp.15-41.

⁹ Cf. Ana Isabel Carvalhão Buescu, *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano. Uma polémica oitocentista*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

¹⁰ Padre António Vieira, *Discurso Apologético, Sermões*, prefaciados e revistos pelo Padre Gonçalo Alves, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão Editores, 1907-1909, XV, p. 64.

¹¹ “[...] assim o costuma Deus nos reinos que ele fez, e de que ele é o Rei, quais foram unicamente neste mundo, primeiro o reino de Judá, e depois o de Portugal” – *Ibid.*, p. 45.

¹² *Id.*, *Sermão Gratulatório e Panegírico pregado na manhã de dia de Reis [1669], Sermões*, XV, pp. 10-11.

romanos (Cf. *Ibid.*). Portugal destaca-se assim das demais nações por não ter apenas um “fim político”, “comum a todos os reinos e a todas as nações”, mas também um “fim apostólico, [...] particular deste reino, e desta nação”¹³. A vocação para a universalidade e para a iluminação do mundo estaria aliás inscrita, numa visão identitária e essencialista, nas duas anteriores designações do mesmo povo que se viria a chamar português: “[...] os portugueses primeiro se chamaram Tubales (de Tubal) que quer dizer mundanos, e depois chamaram-se lusitanos: lusitanos, para que trouxessem no nome a luz; mundanos, para que trouxessem no nome o mundo; porque Deus os havia de escolher para luz do mundo: *Vos estis lux mundi*” (*Ibid.*, p. 60).

A divina missão de Portugal consiste assim em instaurar no mundo, pela propagação da fé cristã, o Quinto Império, entendido num sentido, exterior e histórico-religioso, como a universalização dessa fé no “*Império completo e consumado de Cristo*”¹⁴ e noutra, interior, unindo a história à metafísica, como a plenitude do crescimento do “corpo místico” de Cristo¹⁵, pela qual se cumprirá a escatologia intra-terrena e Deus será tudo em todas as coisas¹⁶,

¹³ Cf. *Id.*, *Sermão de Santo António, Sermões*, VII, p. 59.

¹⁴ “O Quinto Império de que falamos e de que falam as profecias de Daniel é o *Império completo e consumado de Cristo*. [...] não no 1º estado de pequeno e incoado, nem no segundo estado, de maior e incompleto, senão no terceiro e último estado de perfeito, completo e consumado, porque só então encherá o dito Império toda a terra, dominando não alguma parte das partes do Mundo (que é o que só hoje obedece e conhece a Cristo), senão todo ele e todas suas partes, assim as descobertas e conhecidas, como as que ainda estão encobertas e incógnitas” – *Id.*, *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, I, introdução e notas do Professor Hernâni Cidade, São Salvador da Baía, Livraria Progresso Editora, 1957, p. 271. Saíram duas novas edições desta obra: *Representação Perante o Tribunal do Santo Ofício*, 2 vols., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2008; *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício, Obra Completa*, Tomo III, Volume II, coordenação, introdução e anotação de Paulo Borges, versão e anotação dos textos latinos de José Carlos Lopes de Miranda, João Cambado, Beatriz Miranda e Leonor Dias Garcia, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

¹⁵ “O reino e o Império de Cristo só se distingue do mesmo Cristo como o corpo e os membros se distinguem da cabeça [...]. E assim como o corpo natural de Cristo cresceu por diversas idades e pela continuação dos anos, até a perfeita e consumada estatura, assim o corpo místico do mesmo Cristo, que é o seu Reino e o seu Império (e por outro nome a sua Igreja), tem crescido e vai crescendo em diferentes idades, e com o curso dos anos e dos tempos há-de crescer ainda mais, até adquirir aquele estado e estatura de perfeição e grandeza em que de todo fique completo e consumado” – *Id.*, *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, I, pp.275-276.

¹⁶ “E quando o dito Reino tiver sujeitos [*sic*] a si e a Cristo com esta inteira e perfeitíssima universalidade todas as coisas, então o mesmo Cristo as sujeitará todas e a si mesmo ao Padre, para que Deus seja tudo em todas” – *Ibid.*, p. 299.

numa glosa de São Paulo (*1 Coríntios*, 15, 28). Integrando a heterodoxia medieval de Joaquim de Flora acerca da sucessão de três idades históricas, a do Pai, do Filho e do Espírito Santo, na estrutura que pretende ortodoxa de três estados do Reino de Cristo na Terra, Vieira mantém a visão do abade calabrês acerca do terceiro estado desse Reino como o da santidade e perfeição universais, que extravasarão da vida solitária e reclusa para acontecerem “universalmente, em todas as gentes”¹⁷, concluindo que então “esta grande casa de Deus, que é o Universo, será toda santa”¹⁸. Considera o Jesuíta que então será como se o Espírito Santo se tiver transformado na Igreja universal¹⁹. Deus habitará plenamente na terra com os humanos²⁰, fazendo do mundo a Cidade de Deus, o que acontecerá quando, como vimos, o próprio Corpo Místico de Cristo, abrangente de todos os humanos e de toda a criação, alcançar a plenitude do seu crescimento terreno: “Christus ipse adolescit, et crescit usque = [sic] ad plenitudinem et mensuram perfectae aetatis” (“O próprio Cristo desenvolve-se e cresce até à plenitude e medida da perfeita idade”)²¹. A plenitude da presença de Deus no mundo equivalerá num sentido a transformar o mundo no estado paradisiaco originário²², embora a um nível superior, pois Deus está agora incarnado. Haverá assim uma renovação da Terra e de todos os seres vivos, que fará

¹⁷ “[...] e a mesma igreja, que é o Jardim de Deus, produzirá então a santidade e a perfeição, não só nos desertos dos eremitas, e nos claustros das Religiões reformadas, senão universalmente, em todas as gentes [...]” – *Id.*, *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, II, introdução e notas do Professor Hernâni Cidade, São Salvador da Baía, Livraria Progresso Editora, 1957, p.167.

¹⁸ *Ibid.*, p.168.

¹⁹ “Porque, depois de a Igreja estar toda unida na união ou unidade da mesma fé (*una*), então será completa e consumadamente perfeita (*perfecta*), e então pela abundância da graça se terá como transformado nela o Espírito santo: (*columba*); e assim será *uma*, e *pomba*, e *perfeita*. *Una est columba mea, perfecta mea*” – *Ibid.*, p.171.

²⁰ “[...] todos os habitantes da mesma terra universalmente não só professarão mas guardarão e obedecerão observantíssimamente a mesma lei, e se verá praticada em todos a santidade dela. De modo que a Igreja militante seja tão parecida à triunfante em se fazer em toda ela a vontade de Deus, que sem encarecimento grande se possa dizer que mudou Deus a Corte do Céu para a terra, e que a celestial Jerusalém se passou para nós, para Deus cá habitar nela e conosco” – *Ibid.*, pp. 189-190.

²¹ Cf. *Id.*, *Clavis Prophetarum verum eorum sensum aperiens ad rectam Regni Christi in terris consumati intelligentiam*, manuscrito 359 da Biblioteca Gregoriana de Roma, liv. 2º, cap. 13º, XI, p. 523.

²² Cf. *Id.*, *Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, I, pp. 46-47.

da Paz escatológica e messiânica o regresso dos próprios animais à original dieta vegana prescrita por Deus (*Génesis*, 1, 29)²³.

Realce-se que a vocação e eleição de Portugal, segundo Vieira, não é para menos do que para ser a vanguarda, entre as nações e no plano histórico, desta universalização da fé cristã na qual o próprio Corpo Místico de Cristo se plenifica e toda a criação, Terra e criaturas se renovam. Isso faz com Portugal garanta a sua conservação ou a veja ameaçada consoante se conformar ou não a esse divino fim para o qual foi criado, conforme escreve ao rei D. Afonso VI²⁴, sendo afinal a confiança e esperança apocalípticas de que Portugal e o mundo cumpram os seus desígnios que animam o pregador, preservando-o das sucessivas desilusões da realidade imediata, como confessa numa carta a Duarte Ribeiro de Macedo: “E eu já fora morto de dor do que vejo, se me não animara a viver da fé do que esperamos ver”²⁵. Com Vieira, Portugal, mais do que uma nação como as outras, passa a ser uma comunidade com um fim espiritual universal. Como veremos, Agostinho da Silva expressará bem isto ao escrever que, “para Vieira, Portugal passa a ser não propriamente um determinado país [...], mas sim uma ideia a difundir pelo mundo”²⁶.

²³ “Pois se do princípio do mundo até o dilúvio [que se contaram 1650 anos] <todos> os animais viviam em paz entre si, e os que hoje <chamam-se> feros e domésticos naquele tempo <não tinham esta diferença e> pasciam no mesmo campo pacífica e concordemente, sem se perseguirem, nem se comerem: que muito será que torne o mundo a ver na sua última idade o que viu na primeira ? e [sic] que na renovação da terra e dos ares que considerámos acima se restitua também o temperamento dos animais à constituição antiga com que, sem nenhum milagre nem mudança essencial da natureza, o instinto e apreensão da fantasia os leve aos frutos e às ervas como hoje os convida às carnes ?” – *Id.*, *Apologia das Coisas Profetizadas*, organização e fixação do texto de Adma Fadul Muhana, tradução do latim de Arnaldo Espírito Santo, Lisboa, Edições Cotovia, 1994, p. 292.

²⁴ “Os outros reinos da Cristandade, Senhor, têm por fim a conservação dos vassallos, em ordem à felicidade temporal nesta vida e à felicidade eterna na outra: o reino de Portugal, demais deste fim universal a todos, tem por fim particular e próprio a propagação e a extensão da fé católica nas terras dos gentios, para que Deus o levantou e instituiu; e quanto Portugal mais se ajustar com este fim, tanto mais certa e segura terá sua conservação, e quanto mais se desviar dele, tanto mais duvidosa e arriscada” – *Id.*, Carta ao Rei D. Afonso VI [1657], *Cartas*, I, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, Lisboa, Imprensa Nacional, 1970, p. 452.

²⁵ *Id.*, Carta a Duarte Ribeiro de Macedo [1678], *Cartas*, III, coordenadas e anotadas por J. Lúcio de Azevedo, Lisboa, Imprensa Nacional, 1971, pp. 265.

²⁶ Agostinho da Silva, *Reflexão* [1957], in *Ensaaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, Lisboa, Âncora Editora, 2000, p. 65.

Quanto a Fernando Pessoa, notamos que desde 1912, nos ensaios sobre a “nova poesia portuguesa” que antecipam programaticamente a *Mensagem* e anunciam o “supra-Camões” e a superação da épica camoniana, Pessoa proclama como “missão” actual dos portugueses “criar o supra-Portugal de amanhã”²⁷, que na sua visão “a Pátria Portuguesa, como qualquer pátria, é apenas um meio de criar uma civilização”²⁸ e que essa civilização, da qual Portugal é mediador, assenta num novo paradigma, transcendente e inclusivo de todas as antinomias e cosmovisões anteriores, que Pessoa vê já presente na poesia portuguesa que vem de Antero de Quental até Teixeira de Pascoaes e aos seus continuadores. Designado em 1912 como “transcendentalismo panteísta”²⁹, do qual espera uma “Nova Renascença” nacional e europeia³⁰, e metamorfoseado em 1923 no “sermos tudo” ou no “Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma cousa!”, como resposta a uma pergunta sobre “o futuro da raça portuguesa”, Pessoa torna claro que esse paradigma é o da totalidade e que a sua visão do sentido de Portugal é o de convergir para a superação da Portugalidade numa visão-experiência do mundo que transcenda toda a parcialidade e limitação identitária pessoal, nacional e religiosa – “Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé?” - num estado pleno, integral e universal de consciência, que poderíamos designar como holístico³¹. Esse outro regime de consciência, que como ve-

²⁷ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, II, organização, introduções e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão, 1986, p.1154.

²⁸ Cf. *Id.*, *Sobre Portugal. Introdução ao Problema Nacional*, recolha de textos de Maria Isabel Rocheta e Maria Paula Morão, introdução e organização de Joel Serrão, Lisboa, Ática, 1979, p. 179. Cf. também: “[...] é o primeiro dever de uma nação constituída – tanto em relação a si-própria, como em relação aos seus deveres para com a civilização a que pertence, e a humanidade em geral [,] determinar a que função civilizacional melhor se adapta a feição natural do seu psiquismo colectivo, ou, em outros termos, fazer as suas classes políticas perguntar às suas classes filosóficas: «Para que existo eu como nação? Que fim existo para servir na história da civilização e do mundo (humanidade e civilização)?»” – *Ibid.*, p. 230.

²⁹ Sobre o “transcendentalismo panteísta” vejam-se as múltiplas referências nos ensaios de 1912 do jovem Pessoa sobre a “nova Poesia Portuguesa” como germe de uma nova religião e de uma nova civilização – cf. *Id.*, *Obras*, II, pp. 1145-1203. Cf. Paulo Borges, *Uma Visão Armilar do Mundo. A vocação universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva*, pp. 89-97.

³⁰ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, II, p.1182. Cf. também p. 1153.

³¹ Fernando Pessoa, entrevista dada a António Alves Martins, *Revista Portuguesa*, nºs 23-24 (Lisboa, 13.10.1923), in *Obras*, III, introduções, organização, biobibliografia e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão – Editores, 1986, pp. 703-704.

remos será, na sua dimensão comunitária, identificado ao Quinto Império da tradição messiânico-apocalíptica judaico-cristã, é em 1912 vislumbrado como “uma Índia nova, que não existe no espaço”, para a qual se anuncia que Portugal partirá “em naus [...] construídas «daquilo de que os sonhos são feitos»”, citando a *Tempestade* de Shakespeare. A nau-Portugal, imaterial e onírica, realizará assim “divinamente” “o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal ante-arremedo”³². Na linha da camoniana Ilha dos Amores e de paralelos desenvolvimentos em Teixeira de Pascoaes³³, entre outros, há no jovem Pessoa a assunção nítida de que Portugal tem uma superior missão espiritual por cumprir, que deve superar a sua celebrada e suposta maior realização histórico-civilizacional, os Descobrimentos, a esta luz repensada como mero esboço grosseiro dessa suprema realização nos domínios da consciência.

Recordando que essa missão é no fundo a instauração do Quinto Império e que este é o “sermos tudo” ou o “Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma cousa”³⁴, não podemos deixar de notar, conforme as considerações críticas que temos estendido a Pessoa e aos demais autores aqui visados, que este *dinamismo holotrópico*³⁵ da consciência parece ser a vocação natural e suprema de todos os humanos e nesse sentido igualmente acessível em todos os povos e culturas, pese a diversidade de modos como neles é concebida e designada. A ambígua e problemática tendência de Pessoa para nacionalizar este impulso para o

³² Cf. *Id.*, Fernando Pessoa, *Obras*, II, pp. 1194-1195.

³³ Cf. as referências de Pascoaes à “Índia ideal, essa Índia que fica em pleno mar do nosso sonho”, ao rumo pós-Expansão terrena no sentido do “Atlântico étereo além do qual existe uma outra Índia” e ao “advento da Era Lusíada” mediante novas Descobertas espirituais – Teixeira de Pascoaes, “Ao Povo Português. A “Renascença Lusitana””, in *A Saudade e o Saudosismo (dispersos e opúsculos)*, compilação, introdução, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp.31-32; *O Génio Português na sua expressão filosófica, poética e religiosa*, in *Ibid.*, p. 74; *A Era Lusíada (duas conferências)*, in *Ibid.*, p. 173.

³⁴ Fernando Pessoa, entrevista dada a António Alves Martins, *Revista Portuguesa*, nºs 23-24 (Lisboa, 13.10.1923), in *Obras*, III, pp. 703-704.

³⁵ “Esta palavra compósita significa literalmente “orientado para a totalidade” ou “moven-do-se em direcção à totalidade” (do grego *holos* = todo e *trepein* = mover-se para ou na direcção de algo)” – Stanislav Grof, *A Psicologia do Futuro. Lições da Investigação Moderna sobre a Consciência*, tradução de Selena Cruz e revisão de Luís Torres Fontes, Porto, Via Óptima, 2007, p.18. Cf. também Stanislav Grof (com a colaboração de Hal Zina Bennet), *La Mente Holotrópica. Los niveles de la conciencia humana*, Barcelona, Editorial Kairós, 1999, 2ª edição.

total e o universal, como se apenas os portugueses ou os portugueses mais do que outros povos fossem movidos por ele³⁶, afinal ainda persiste mesmo quando, na sua perspectiva, o que é nacional é o impulso para o não ser, para transcender a nacionalidade integrando-a numa esfera superior de consciência, pertença e participação. Pessoa assume assim claramente a qualidade cosmopolita, não-nacional e não-portuguesa do “verdadeiro português”, proclamando que “o nacionalismo é antiportuguês”³⁷. Daí defendermos que o patriotismo pessoano, afim ao do seu maior continuador a este respeito, Agostinho da Silva³⁸, melhor se designará como aquilo a que chamamos *patriotismo trans-patriótico e universalista*³⁹, o qual responde à questão que

³⁶ Leia-se toda a resposta anteriormente citada: “- O que calcula que seja o futuro da raça portuguesa? - O Quinto Império. O futuro de Portugal - que não calculo, mas *sei* - está escrito já, para quem saiba lê-lo, nas trovas do Bandarra, e também nas quadras de Nostradamus. Esse futuro é sermos tudo. Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundindo-os portuguêsemente no Paganismo Superior? Não queiramos que fora de nós fique um único deus! Absorvamos os deuses todos! Conquistámos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa! Criemos assim o Paganismo Superior, o Politeísmo Supremo! Na eterna mentira de todos os deuses, só os deuses todos são verdade” – Fernando Pessoa, entrevista dada a António Alves Martins, *Revista Portuguesa*, n.ºs 23-24 (Lisboa, 13.10.1923), in *Obras*, III, pp. 703-704. Cf. também, na mesma entrevista: “Arte portuguesa será aquela em que a Europa – entendendo por Europa principalmente a Grécia antiga e o universo inteiro – se mire e se reconheça sem se lembrar do espelho. Só duas nações – a Grécia passada e Portugal futuro - receberam dos deuses a concessão de serem não só elas mas também todas as outras” – *Ibid.*, p. 702.

³⁷ Na mesma entrevista declara: “O povo português é, essencialmente, cosmopolita. Nunca um verdadeiro português foi português: foi sempre tudo”; “Estamos tão desnacionalizados que devemos estar renascendo. Para os outros povos, na sua totalidade eles-próprios, o desnacionalizar-se é o perder-se. Para nós, que não somos nacionais, o desnacionalizar-se é o encontrar-se”; “E como o nacionalismo é antiportuguês [...]” – *Ibid.*, pp. 700-702.

³⁸ Como exemplo disto, defendido em muitos outros lugares, Agostinho da Silva termina um curto texto, também intitulado “Mensagem” e publicado no primeiro número da revista *Nova Renascença*, com a afirmação “só então Portugal, por já não ser, será”, referindo-se ao cumprimento da nação na sua própria autosuperação num estado global, não-dual e universal de consciência – Agostinho da Silva, “Mensagem”, *Dispensos*, introdução de Fernando Cristóvão, apresentação e organização de Paulo Borges, Lisboa, ICALP, 1989, p. 697.

³⁹ Cf. Paulo Borges, “Da ideia de pátria ao sentido de Portugal e da Comunidade Lusófona” e “Por um patriotismo trans-patriótico e universalista”, in *Uma Visão Armilar do Mundo. A vocação universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoas*

Pessoa considera ser “o primeiro dever” de toda a nação: “«Para que existo eu como nação? Que fim existo para servir na história da civilização e do mundo (humanidade e civilização)?»”⁴⁰.

A resposta pessoana a esta questão é dada na *Mensagem*, cuja primeira e decisiva mensagem é o próprio título, que Pessoa indica como cifra de um verso da *Eneida* de Virgílio: “*Mens ag(itat) (mol)em*”⁴¹: o pensamento / a inteligência / a mente impele / põe em movimento a massa (matéria) / multidão. É no pressuposto de que a consciência movimenta a massa das coisas ou das gentes que se enquadra toda a obra, que desde o primeiro poema apresenta Portugal como o rosto de uma Europa que “fita, com olhar sphyngico e fatal, / O Occidente, futuro do passado”, ou seja, o horizonte onde o sol declina no oceano aparecendo do outro lado do mundo, símbolo perfeito de morte e ressurreição, de fim e início de um ciclo, de mergulho no desconhecido e de uma nova aparição a partir daí. No poema, como mostramos na nossa interpretação⁴², estão figurados os quatro impérios na versão pessoana – Grécia, Roma, Cristandade, Europa – e Portugal surge como a instância mediadora do quarto para o Quinto Império, o da universalidade que vem sintetizar a um nível superior o que de mais característico teve cada momento histórico-civilizacional anterior – a “cultura grega”, a “ordem romana”, a “moral cristã” e o “individualismo inglês” (ou o espírito cosmopolita europeu)⁴³ -, devendo incorporar ainda o que faltar

es, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva, pp. 219-234.

⁴⁰ “[...] é o primeiro dever de uma nação constituída – tanto em relação a si-própria, como em relação aos seus deveres para com a civilização a que pertence, e a humanidade em geral [,] determinar a que função civilizacional melhor se adapta a feição natural do seu psiquismo colectivo, ou, em outros termos, fazer as suas classes políticas perguntar às suas classes filosóficas: “Para que existo eu como nação? Que fim existo para servir na história da civilização e do mundo (humanidade e civilização)?” – Fernando Pessoa, *Sobre Portugal. Introdução ao problema nacional*, p. 230.

⁴¹ Cf. o documento anagramático existente no espólio de Pessoa, reproduzido em *Fernando Pessoa — O último ano*, Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1985 [E3, 17-51, peça n.º 18 «Anagrama [de] Mensagem»], p. 34. Tem a seguinte descrição a fonte do título *Mensagem*: «MENS AG|ITAT MOL|EM, primeiro segmento do v. 727 do Canto VI da *Eneida* de Virgílio: “mens agitat molem et magno se corpora miscet»]. Cf. José Augusto Seabra e Maria Aliete Galhoz, “Nota Filológica Preliminar”, em Fernando Pessoa, *Mensagem/Poemas Esotéricos*, edição crítica coordenada por José Augusto Seabra, Madrid, Archivos/Fundação Eng. A. Almeida, 1997, pp. XLI-XLIII.

⁴² Cf. Paulo Borges, “É a Hora!” *A mensagem da Mensagem de Fernando Pessoa*, Lisboa, Temas e Debates / Círculo de Leitores, 2013.

⁴³ Cf. Fernando Pessoa, *Obras*, III, pp.641-642 e também p.706; Id., *Sebastianismo e Quinto*

nas demais culturas planetárias, transcendendo a globalização eurocêntrica num universalismo integral⁴⁴. O Quinto Império é ainda, no poema com este título, o “dia claro” que enfim raiará no “theatro” da “terra”, uma vez “passados os quatro / Tempos do ser que sonhou”. Nele se domarão, por uma “visão” espiritual, as “forças cegas” que ao longo das eras anteriores prendem e anestesiam a humanidade na ilusória zona de conforto de um contentamento rotineiro e de uma vida domesticada e já sepulta, sem consciência disso e, portanto, sem um “sonho” de transcendência⁴⁵, o equivalente dessa “loucura” sem a qual o “homem” não é “Mais que a besta sadia, / Cadaver addiado que procria”⁴⁶.

É precisamente essa “loucura”, a de querer “grandeza / Qual a Sorte a não dá”, ou seja, a de visar transcender os aparentes determinismos da vida condicionada, figurada nos altos e baixos da Roda da Fortuna, equivalente do *samsāra* oriental, que é protagonizada pelo D. Sebastião transfigurado em herói de uma morte e renascimento espirituais pelos quais se immortaliza (Cf. *Ibid.*) e habita, tornado o Encoberto⁴⁷, um fundo divino do qual regressará em todo aquele que o invocar e incarnar assumindo a mesma aspiração e experiência⁴⁸, como acontece no poema “A Última Nau”⁴⁹ e como se anseia que aconteça no único poema sem título da *Mensagem* que, a tê-lo, seria decerto “Fernando Pessoa”⁵⁰. D. Sebastião, mais do que uma personagem histórica, converte-se assim em metáfora da realização da suprema possibilidade que há em todo o ser humano, a de um despertar da consciência que capacite para transitar em duplo sentido do mundo espaço-temporal para o incondicionado e deste para o mundo espaço-temporal. É nesse sentido que o Encoberto é o “Rei” que habita na trans-dimensão das “Ilhas Afortunadas” e que, *invertendo o sebastianismo e pondo-lhe fim, já não é esperado, mas antes espera que as consciências passem pela metanóia ou*

Império, edição, introdução e notas de Jorge Uribe e Pedro Sepúlveda, Lisboa, Ática, 2011, pp. 204-207.

⁴⁴ Cf. Paulo Borges, “É a Hora!” *A mensagem da Mensagem de Fernando Pessoa*, pp. 228-229.

⁴⁵ Cf. Fernando Pessoa, “O Quinto Império”, *Mensagem*, edição clonada do original da Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, Guimarães Editores, 2009, p. 76.

⁴⁶ Cf. *Id.*, “D. Sebastião, rei de Portugal”, *Ibid.*, pp. 35-36.

⁴⁷ Cf. *Id.*, “O Encoberto”, *Ibid.*, p. 80.

⁴⁸ Cf. *Id.*, “D. Sebastião”, “O Desejado”, *Ibid.*, pp. 75 e 77.

⁴⁹ Cf. *Id.*, “A Última Nau”, *Ibid.*, pp. 65-66.

⁵⁰ Cf. *Id.*, “Screvo meu livro à beira-magua”, *Ibid.*, pp. 85-86.

*mutação que lhes permita descobri-lo já e desde sempre presente no mais íntimo de si mesmas*⁵¹. É também neste sentido que Pessoa escreveu acerca do Encoberto que, “para que venha, é preciso que o façamos aparecer”⁵², acrescentando ainda, a respeito de D. Sebastião como símbolo da verdade íntima de cada ser humano: “É dentro de nós, em nós e por nosso esforço, que tem de vir, e virá, D. Sebastião”; “Não é de fóra, é de dentro que aparecerá D. Sebastião” (*Ibid.*, pp.74-75).

A *Mensagem* assume assim uma tripla dimensão: 1) individual, exortando ao despertar holístico e iluminativo da consciência, 2) nacional, exortando a que Portugal se transcenda no “supra-Portugal de amanhã”, que é precisamente o Quinto Império, configurando a terceira dimensão, 3) civilizacional, de uma nova comunidade planetária, inspirada pelo novo paradigma holístico que sintetiza a nível superior a essência de todas as culturas, civilizações e religiões. Quando a *Mensagem* termina identificando Portugal com “nevoeiro”, proclamando “É a Hora” e acrescentando “*Valete, Fratres*” (“Saúde, Irmãos”)⁵³, entendemos que o “nevoeiro” simboliza esse ponto de mutação em que se experimenta a dissolução de todas as referências auto-identificativas – imagens, representações, conceitos, juízos, valores – e cujo avesso é já a “Hora” do despertar da consciência para o seu fundo divino ou intemporal, que permite a nova fraternidade terrena unida pela consciência integral, triunfante de todas as divisões e fragmentações da história dos humanos e do mundo (“Saúde” remete etimologicamente para inteireza, integralidade⁵⁴).

Quanto a Agostinho da Silva, cabe contextualizar o seu pensamento sobre Portugal e a Lusofonia, a fim de obviar às leituras redutoras e instrumentalizadoras de que frequentemente é alvo. A primeira fase da obra agostiniana é pautada pelos estudos clássicos, estabelecendo nesse período, a partir da interpretação do mito da Idade de Ouro, da possível origem dos sacrifícios na mutação do regime alimentar de frugívoro para carnívoro – nítida influência de Teixeira Rego – e da teoria do teatro, tragédia e comédia, como purificação da cisão entre a vida social e a Vida cósmica, os fundamentos de

⁵¹ Cf. *Id.*, “As Ilhas Afortunadas”, *Ibid.*, pp. 78-79. Cf. a nossa interpretação deste poema, que consideramos oferecer a chave para a compreensão da mensagem mais profunda da *Mensagem*: Paulo Borges, “É a Hora!” *A mensagem da Mensagem de Fernando Pessoa*, pp. 251-260.

⁵² Fernando Pessoa, *Sebastianismo e Quinto Império*, p. 72.

⁵³ Cf. *Id.*, *Mensagem*, p.96.

⁵⁴ Cf. Odon Vallet, *Petit lexique des mots essentiels*, Paris, Albin Michel, 2007, pp. 232-234.

uma visão radicalmente crítica da civilização, sobretudo a ocidental, como procedente do divórcio da origem natural e divina. A Idade de Ouro ou o Paraíso figuram a plenitude, unidade e harmonia entre divindade, humanos e natureza ou, mesmo, a indistinção entre eu e outro, sujeito e objecto, que permanece como a consciente ou inconsciente aspiração mística de uma humanidade insatisfeita com o estado dualista da consciência e da vida no seio do qual conflituosamente se limita e encerra: “[...] só haverá paz para a consciência humana quando não existir distinção alguma entre o “eu” e o “outro””⁵⁵. A história e a civilização decorrem da ruptura desse estado primordial, passando-se de comunidades restritas a sociedades belicamente organizadas para a luta pela sobrevivência, com o surgimento da propriedade, das relações de poder, do trabalho, da pedagogia e da religião instituída⁵⁶. Mas esta cisão apela a sua transcensão, o que Agostinho vislumbra possível colocando-se os recursos tecnocientíficos ao serviço da libertação humana e da reconquista, a nível superior, do ócio e da abundância originários, pelos quais todos os humanos possam enfim exercer as suas divinas possibilidades de amar, contemplar e criar. O que exige uma profunda transformação espiritual⁵⁷, que leve à abdicação voluntária dos demais frutos da civilização, em particular da propriedade⁵⁸, que vê como a raiz de uma mente e de uma sociedade obcecadas pelo trabalho e pelo lucro e dominadas pela competição e a ganância, reproduzindo o mesmo estado de insatisfação e carência que pretendem superar⁵⁹.

Agostinho é um pensador da libertação universal que advoga o regresso das sociedades humanas à comunhão cósmica, libertando também os animais,

⁵⁵ Agostinho da Silva, *A Comédia Latina* (1952), *Estudos sobre Cultura Clássica*, introdução e organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 2002, p. 304.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp.302-308; *Id.*, “Introdução a *Regresso ao Paraíso*, de Teixeira de Pascoaes” (1986), *Dispersos*, introdução de Fernando Cristóvão, apresentação e organização de Paulo Borges, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1989, 2ª edição, pp. 794-795.

⁵⁷ [...] é exactamente pela técnica, mas pela técnica tomada como um jogo geral e não como um meio individual de ganhar dinheiro ou poder, que pode o homem abrir o seu caminho de regresso ao Paraíso: mas, para tomar a técnica como um jogo, é preciso que se seja anteriormente criança: a conversão religiosa ao Menino Jesus deve preceder a revolução social – *Id.*, *Um Fernando Pessoa* [1959], in *Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, introdução e organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 2000, p. 116.

⁵⁸ “Todo o mundo é de Deus; privá-lo da propriedade pela propriedade privada é puro sacrilégio” – *Id.*, *Pensamento à Solta*, in *Textos e Ensaio Filosóficos II*, p. 151.

⁵⁹ Cf. por exemplo, “Ecúmena” [1964], in *Ibid.*, introdução e organização de Paulo Borges, Lisboa, Âncora Editora, 1999, p. 194.

as plantas e a Terra da opressão a que a desorientação humana os sujeita⁶⁰. Vendo na política uma oportunidade de descentramento ético e de progresso na santidade⁶¹ - mas vendo também a santidade como a solução de muitos problemas procurada em vão na política⁶² -, proclama a necessidade de se ultrapassar a propriedade capitalista ou socialista, de coisas, pessoas ou de si próprio⁶³, numa experiência de despojamento total, segundo uma versão laica do modelo evangélico, franciscano e monástico que seja a semente de um mundo novo. É neste sentido que assume a vocação universal de Portugal e da Lusofonia, numa referência central aos seus poetas-profetas Luís de Camões, António Vieira e Fernando Pessoa. Colhendo deles a ideia de Portugal como mensagem ético-espiritual a difundir pelo mundo⁶⁴ e de Jaime Cortesão a inspiração joaquimita e franciscana do culto popular do Espírito Santo e dos Descobrimentos – fundada numa heterodoxa “inquietação religiosa” laica e pré-nacional, que remontaria ao priscilianismo e estaria presente “na *Demanda do Graal* ou na poesia dos *Cancioneiros*”, que manifestariam um mesmo “anseio de fusão com a natureza, de reconciliação com a planta e o animal”⁶⁵ -, Agostinho idealiza o século XIII português (com a democracia municipalista, a economia comunitária e o culto popular do Espírito Santo, segundo a tradição criado pela Rainha

⁶⁰ “ (...) cada vez mais o homem se tem posto e considerado no mundo como o dono do mundo, com o direito de destruir os animais e as plantas, de escravizar os irmãos homens, de transformar a vida inteira nalguma coisa que não tem outro fim senão o de sustentar a sua vida material” – *Id.*, *A Comédia Latina* (1952), *Estudos sobre Cultura Clássica*, pp. 306-307. Cf. também pp.302-303. Cf. ainda *Id.*, “Ecúmena” [1964], *Textos e Ensaios Filosóficos II*, pp. 200-201.

⁶¹ Cf. *Id.*, “Política e Santidade”, *As Aproximações* [1960], *Ibid.*, pp. 21-23.

⁶² “Muito problema se tenta resolver por meio da política: a chave, no entanto, a tem a santidade” – *Id.*, *Pensamento à Solta*, *Ibid.*, p. 152.

⁶³ “A única revolução definitiva é a de despojar-se cada um das propriedades que o limitam e acabarão por o destruir, propriedade de coisas, propriedade de gente, propriedade de si próprio” – *Id.*, *Pensamento à Solta*, *Ibid.*, p. 148.

⁶⁴ “E então, para Vieira, Portugal passa a ser não propriamente um determinado país (...), mas sim uma ideia a difundir pelo mundo. Dizer-se Portugal é para Vieira dizer-se não os graus de longitude, a latitude que ficam entre tal ou tal ponto da carta, mas o reino de irmandade, de compreensão, de cooperação que se devia estender pelo universo como preparação necessária para um futuro Reino de Deus. Portugal estaria e seria em qualquer parte do mundo em que estivesse um português pensando à maneira portuguesa” – *Id.*, *Reflexão* [1957], *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, p. 65.

⁶⁵ *Id.*, “Algumas considerações sobre o culto popular do Espírito Santo” [1967], *Ibid.*, pp. 321-335. As referências específicas citadas ocorrem na pág. 325.

Santa Isabel, em Alenquer, já em 1321) e o espaço da língua e da cultura lusófonas como expressões de uma vocação messiânica reveladora de um mais fundo sentido do espírito universal e divino e mediadora da criação de uma comunidade planetária onde se harmonizariam e transcenderiam as oposições ideológicas, nacionais, culturais e religiosas, mediando o evolutivo regresso da humanidade a uma era de plenitude e abundância. Inspirador da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), entendeu o Quinto Império como essa fraternidade universal futura que, apenas utópica até se realizar, poderia aproximar-se mediante uma conjunção do mundo lusófono (com destaque para o Brasil⁶⁶) e ibero-americano e sua aproximação à África e ao Oriente, oferecendo um paradigma mental e cordial alternativo ao esgotamento e fim de ciclo da civilização europeia e norte-americana, entendido como a verdadeira e final queda do Império Romano. Em particular, o papel fundamental de Portugal e da Península Ibérica na Europa, após a haverem levado ao mundo, seria agora o de inverterem o processo, trazendo a ela a diversidade dos modelos culturais e das sabedorias planetárias, convertendo-se na porta de novas invasões “bárbaras” não-violentas que viessem afinal insuflar uma nova vitalidade humana e espiritual no ainda demasiado autocentrado Velho Mundo, provocando-lhe uma metamorfose redentora do iminente esgotamento e catástrofe⁶⁷.

Esta visão da vocação universalista de Portugal e da comunidade lusófona inscreve-se na visão global do encaminhamento do mundo para um estado onde poderão cessar enfim todas as lutas e contradições do espírito e da história. Quinto Império, Idade do Espírito Santo, Reino divino ou Idade de Ouro, que não vê distintos da sociedade sem classes ou da anarquia⁶⁸, nele desaparecerão as ilusórias antinomias entre céu e terra, natural e sobrenatu-

⁶⁶ Cf. *Id.*, “Ensaio para uma teoria do Brasil”, *Ibid.*, pp. 293-320.

⁶⁷ “Na Europa, o papel da Península é o de organizar uma entrada pacífica de alguma África e de alguma América de línguas ibéricas, para que lhe não suceda o que aconteceu com o Império Romano com a invasão tumultuosa dos bárbaros” – *Id.*, *Cortina 1*, in Paulo Borges (organizador e apresentador), *Agostinho da Silva. Uma Antologia*, Lisboa, Âncora Editora, 2006, p. 228. Num sentido complementar, cf. também: “Portugal descobriu, quase sempre por fora, o Oriente, a África, a América Latina e o de fora trouxe à Europa; precisa agora de os descobrir por dentro e de a eles, neles se dissolvendo, levar a Europa” – Agostinho da Silva, *Pensamento à Solta*, in *Textos e Ensaios Filosóficos II*, p. 151.

⁶⁸ “O objectivo final, portanto, é o de que não haja povo, de que não haja diferenças económicas, nem culturais nem sociais: do que são sinónimos, nos vários dialectos, sociedade sem classes, reino de Deus, acracia ou anarquia, e até o Quinto Império, do Vieira a Pessoa” – *Id.*, *Pensamento em Farmácia de Província*, 1 [1977], *Ibid.*, p. 355.

ral, tempo e eternidade, contemplação e acção, ser humano, mundo e Deus. Mostrando um acolhimento subtil da influência do visionário medieval Joaquim de Flora, que contempla a história como a sucessão de três idades correspondentes às três Pessoas da Trindade cristã, Agostinho considera que à relação entre senhor e servo, na Idade do Pai, e à relação entre irmãos, na Idade do Filho, sucederá, na Idade do Espírito, e superando a própria mensagem de Cristo, uma última revelação: aquela que, inobjectivável porque não exterior, só pode advir da relação mais íntima, profunda e secreta de cada um consigo próprio⁶⁹. Se a Idade Antiga durou até à Idade Média, e se esta dura até hoje, o que funda a Idade Nova e porventura última é esse inaparente desvelamento do nosso intemporal e universal fundo divino. “Metanóia” ou “samadhi”⁷⁰, é essa experiência de transcensão da cisão sujeito-objecto que verdadeiramente une o Oriente e o Ocidente. Mais do que em movimentos culturais, sociais ou políticos, mas como condição de possibilidade de tudo o que haja neles de mais fecundo, é nela que reside a verdadeira e definitiva Revolução, inauguradora dos “tempos de ser Deus”⁷¹. Embora não faça de Portugal e da Lusofonia um fim em si mesmo e os assuma menos como ponto de partida ou de chegada do que como meio no seio de um vasto processo que os transcende e engloba em termos de origem e de fim, ao arrepio do neonacionalismo lusófono que nele se pretende inspirado, Agostinho da Silva está convicto da vocação de portugueses e lusófonos para serem a melhor mediação para esse reino dos fins, dada a sua plástica capacidade de miscigenação com outros povos e culturas e de osmose com as alteridades planetárias. É nesse sentido que escreve: “A Igreja Ecuménica, nós a poderíamos pregar melhor que ninguém, pois soubemos conviver, nos tempos que verdadeiramente foram nossos, com judeus e mouriscos, propusemos que budismo e cristianismo se fundissem, sonhámos templos shinto de ritual cristão; fomos do Espírito Santo mais que de um Deus regendo ou de um Deus morrendo. A República Universal, nós a poderíamos propugnar melhor que ninguém, porque soubemos unir, também nos tempos nossos, de concelho a concelho, as diversidades do mundo. O Tudo para Todos, nós o poderíamos organizar melhor que ninguém (...)”⁷².

⁶⁹ Cf. *Id.*, “Terceira Revelação”, *Só Ajustamentos* (1962), *Ibid.*, p.137.

⁷⁰ Cf. *Id.*, “Até ao primeiro quartel do século XX...” [1976], in *Ibid.*, p.306.

⁷¹ Cf. Paulo Borges, *Tempos de ser Deus. A espiritualidade ecuménica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora Editora, 2006.

⁷² Agostinho da Silva, “Quinze princípios portugueses”, *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira I*, p.291.

II – Do irrealismo da auto-imagem nacional às possibilidades universais em aberto

Cabe aqui proceder a uma reflexão crítica, que gostaríamos de conduzir a partir do incontornável Eduardo Lourenço, pesem as nossas fortíssimas reservas face à abordagem psicanalítica de um povo, quer no que respeita aos pressupostos psicanalíticos, quer no que respeita à realidade do suposto objecto: com efeito, duvidamos que um povo possa existir e ser tratado como um sujeito colectivo, dotado de uma consciência e vontade individuais, dúvida que incide sobre esse pressuposto em todos os autores aqui estudados. Seja como for, e num primeiro momento, aquilo que em *O Labirinto da Saudade* Eduardo Lourenço escreve acerca da historiografia nacional poderia aplicar-se à representação lusocêntrica que algumas das mais emblemáticas figuras da nossa cultura fazem de Portugal e da sua vocação universalista: “o *irrealismo* prodigioso da imagem que os Portugueses se fazem de si mesmos”⁷³. O pensador considera que os dois traumatismos históricos – o do “nosso surgimento como Estado”, por ruptura de D. Afonso Henriques com sua mãe, e o da perda da independência (Cf. *Ibid.*, pp. 18 e 20-21) – configuram um estado de “carência” real que, a partir de 1580, levou a que, “descontentes com o presente, mortos como existência nacional imediata”, começássemos “a sonhar simultaneamente o futuro e o passado” (Cf. *Ibid.*, p. 22), numa nostalgia e/ou ânsia de grandeza e num simultâneo complexo de inferioridade e de superioridade. Daí que, num povo que não tem problemas de identidade (a não ser de excesso de identidade), mas de imagem, tivesse surgido, por via da chamada “filosofia portuguesa” e não só – numa linhagem que como vimos remonta a Camões e Vieira, que explicam Pascoaes (que neste estudo não consideramos), Pessoa e Agostinho da Silva -, a “construção mítica” da “imagem de um *Portugal-Super-Man*, portador secreto de uma mensagem ou possuidor virtual de um Graal futuro”, ou “de um “*Portugal-menino-jesus-das-nações*, «éon» histórico predestinado à *regeneração espiritual do universo*” (Cf. *Ibid.*, pp.34-36). Note-se que nisto Eduardo Lourenço destaca a figura de Agostinho da Silva, reconhecendo “que se não limitou a «teorizar» em sentido limitado esse papel *messiânico* de Portugal”, mas que “conformou a sua experiência humana e espiritual na luz dessa mística que nele transcende a “lusitanidade” e seus avatares metropolitanos para ser uma espécie de vivência ecuménica profundamente sentida e interiorizada” (Cf. *Ibid.*, p. 36).

⁷³ Eduardo Lourenço, “Psicanálise mítica do destino português”, *O Labirinto da Saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, 3ª edição, p. 17.

Na verdade, pese o fascínio e o poder de sedução das visões de Portugal, dos portugueses e da comunidade lusófona oferecidas por Camões, Vieira, Pessoa e Agostinho da Silva, entre outros – fascínio e poder de sedução proporcionais ao facto de nestas visões se exaltar algo com que nos identificamos, a cultura ou nacionalidade que vemos como *nossa*, o que desde logo nos deve advertir para podermos nisto estar sob o domínio dos sortilégios egopsicológicos -, o mais elementar confronto da ideal excelência do perfil de Portugal e da Lusofonia nestas visões, bem como da expectativa a ele associada, com a realidade mais imediata do que têm sido e são Portugal e as nações lusófonas, com o estado actual das consciências e das sociedades dos povos de língua portuguesa, no presente quadro geocultural e geopolítico mundial, não pode deixar de nos fazer subscrever o diagnóstico de Eduardo Lourenço acerca do “*irrealismo* prodigioso da imagem que os Portugueses se fazem de si mesmos” (Cf. *Ibid.*, p. 17), que neste caso seria o irrealismo de Camões, Vieira, Pessoa e Agostinho da Silva, pois como sabemos muitos portugueses não os acompanham, alimentando pelo contrário uma versão de Portugal e da Lusofonia diametralmente oposta e por isso *não menos irreal*. Todavia, o juízo acerca deste irrealismo pode ser mitigado se recordarmos que, na verdade, os quatro autores aqui estudados não pretendem falar de Portugal e da Lusofonia como actualmente são (ou eram no seu tempo), mas antes do que *podem ser*, caso reconheçam esse potencial para o bem universal, o cultivem e desenvolvam, cumprindo o que de outro modo ficará como uma vocação sempre adiada e frustrada.

Por outro lado, e recordando e subscrevendo a observação de Eduardo Lourenço de que Agostinho da Silva não se limitou a “teorizar” a vocação de Portugal nem se restringiu à “lusitanidade”, praticando ele mesmo o que anunciava como a melhor potencialidade de Portugal e indo além de Portugal numa “vivência ecuménica” profunda, isto mostra que a visão aqui estudada não é necessariamente uma *utopia*, no sentido habitualmente depreciativo do termo, mas que a *utopia*, o que (ainda) não existe num determinado lugar, pode realizar-se, assumindo corpo, tempo e lugar, se for pelo menos vivida e posta em prática por uma pessoa concreta e não se ficar à espera que um suposto e problemático sujeito colectivo o faça, neste caso Portugal e a comunidade lusófona, pois não parece que Portugal e a comunidade lusófona sejam consciências singulares, providas de inteligência e de vontade, que possam deliberar agir deste ou daquele modo, neste caso renunciando ao egocentrismo para se devotarem ao bem universal. Na verdade, quando se fala de realizações históricas de povos e culturas está-se a

falar metaforicamente de certas orientações predominantes que, se implicam tarefas colectivas, dependem quase sempre de mediações e protagonismos individuais com mais poder, agência e eficácia, seja em termos políticos, económicos, sociais, culturais, intelectuais ou espirituais, apoiadas por colectivos eles mesmos compostos por consciências individuais. É assim que, se parece de todo irreal esperar de Portugal e da comunidade lusófona (ou de qualquer povo ou nação) uma tão excelente e empenhada mediação para o bem universal, como aquela que lhe atribuem os autores aqui estudados, sobretudo num momento histórico em que os países lusófonos, sem que seja excepção o Brasil, têm tantos problemas e carências internas por resolver, já não será de todo irreal esperar que indivíduos e grupos mais livres e esclarecidos, seja nas nações lusófonas ou em qualquer povo e cultura, possam converter as suas vidas nessa mediação para o bem universal, sem ficarem à espera de um qualquer redentor messiânico, individual ou colectivo, ou da vinda do tempo histórico oportuno. Foi esse o caminho praticado e apontado por Agostinho da Silva, que afirmou tudo fazer para já viver no fim último, o Quinto Império, exortando a que outros o façam, organizando-se para tal em pequenos grupos, as confrarias dos irmãos-servidores, inspiradas no culto popular do Espírito Santo e devotadas à transformação de si e do mundo, como células de uma vida comunitária mais consciente e solidária – com os humanos, os animais, todas as formas de vida e a Terra – que, ao tornarem-se contagiantes e expandirem-se, seriam (serão, se fizermos por isso) os embriões de um organismo regenerado e de um Mundo Novo. É o mesmo sentido que, na nossa leitura da mensagem da *Mensagem* de Fernando Pessoa, encontramos na exortação final: “*Valete, Fratres*” (“Saúde, Irmãos”)⁷⁴. Mas esta visão e proposta, embora em Agostinho da Silva inspirada num movimento espiritual, cultural e social popular, o do culto do Espírito Santo, que surgiu em Portugal e se expandiu no mundo lusófono, transcende naturalmente Portugal e a Lusofonia, para não falar da sua leitura lusocêntrica, sendo transversal a todos os povos e culturas, encontrando aliás em muitos lugares do planeta o equivalente em todos os movimentos que buscam viver desde já segundo um novo paradigma profundamente alternativo a um ciclo esgotado de civilização, o paradigma da comunidade inter-espécies que temos designado como *Irmânia*.

⁷⁴ Cf. Paulo Borges, “*É a Hora!*” *A mensagem da Mensagem de Fernando Pessoa*, pp. 311-312.

III – A pedrada salvadora: uma nova leitura do Quinto Império

Concluamos por reinterpretar o tema profético do Quinto Império a partir do seu texto original, vendo se nos abre algum horizonte impensado, intemporal e, por isso, sempre actual, para além das suas datadas leituras tradicionais e lusocêntricas.

O rei babilónico Nabucodonosor tem um sonho perturbador, convoca os seus “magos e adivinhos” para que lhe digam qual foi e o seu significado e, perante a sua incapacidade, é o profeta hebreu Daniel que, após o “mistério” lhe ser divinamente revelado numa “visão nocturna”, lhe comunica que o sonho é também uma revelação divina do “que deve acontecer no fim dos dias”, interpretado como referente ao “futuro” (*Daniel*, 2: 1-30). No sonho o rei teve a visão de uma estátua antropomórfica erguida diante de si, “enorme, extremamente brilhante, [...] de aspecto terrível”, com a cabeça de ouro, o peito e os braços de prata, o ventre e as coxas de bronze, as pernas de ferro e os pés de ferro e argila. Contemplando-a, vê surgir uma pedra que, “sem intervenção de mão alguma”, se destaca do que adiante se diz ser uma “montanha”, vindo embater nos pés de ferro e argila da estátua e triturando-os. Logo se pulverizam “ao mesmo tempo o ferro e a argila, o bronze, a prata e o ouro”. Tornados como “palha miúda na eira de verão”, o “vento” dissipa-os “sem deixarem traço algum”, enquanto a pedra destruidora se converte numa “grande montanha, que ocupou a terra inteira” (*Daniel*, 2: 31-35).

Daniel interpreta esta visão como divina profecia da sucessão de quatro reinos sobre a terra, simbolizados pelos quatro metais progressivamente menos nobres que compõem a estátua, desde o primeiro, o do próprio Nabucodonosor, ao último, simbolizado pelo ferro e forte como este, que triturará e esmagará os reinos anteriores. Há alguma ambiguidade quando se fala do reino simbolizado nos pés de ferro e argila, dizendo-se “que será dividido” e que participará da força do ferro e da fraqueza da argila, não ficando evidente se integrará ainda o quarto reino ou se será dele distinto (*Daniel*, 2: 37-43). Seja como for, Daniel interpreta o desenlace da visão como intervenção do “Deus do céu” que “suscitará um reino que jamais será destruído”, que jamais transitará para “outro povo” e que, esmagando e aniquilando todos os demais reinos, “subsistirá para sempre”: é isso que se figura na pedra que se destaca da montanha, sem mão que a toque, reduz a pó os quatro metais e a argila e se converte na montanha que enche tudo (*Daniel*, 2: 44-45).

Esta visão escatológica, do que acontecerá “no fim dos dias”, foi interpretada, na tradição rabinica e eclesiástica, como referente ao futuro e assumida

como fundamento da teologia profético-messiânica e apocalíptica da história acerca do advento final do divino reino messiânico, o do Messias por vir, na visão judaica, o do Messias já advindo, na encarnação do Verbo em Jesus Cristo e no processo de instauração da Igreja como o seu reino terreno, no modo mais divulgado da visão cristã. Na tradição cristã medieval ocidental estabeleceu-se a leitura da sucessão dos quatro impérios, figurados nos quatro metais da estátua, como os de Assírios, Persas, Gregos e Romanos, sendo a pedra a encarnação humana do Verbo, em Jesus Cristo, que se vem converter na montanha do Reino de Deus destinado à universalidade imperecível. Esta leitura estruturou uma teologia política da história enquanto *translatio imperii*, concebida como uma divina e providencial transferência do poder numa sucessão linear de grandes centros político-civilizacionais efectuada de Oriente para Ocidente, num claro desconhecimento ou desconsideração da história do mundo não europeu ou médio-oriental. A profecia de Daniel inspirou vários movimentos e expectativas messiânicas, em particular no século XVII, destacando-se o messianismo hebraico do rabino português Menasseh ben Israel, o messianismo católico heterodoxo do Padre António Vieira e o dos puritanos Fifth Monarchy Men, em Inglaterra. O tema, como vimos, é marcante na cultura portuguesa, em autores como Luís de Camões (implicitamente), Frei Sebastião de Paiva, Dom João de Castro, Padre António Vieira, Fernando Pessoa, Raul Leal, Agostinho da Silva e Natália Correia, entre outros. A interpretação tradicional dos quatro reinos foi substituída, por Fernando Pessoa, pela sucessão de Grécia, Roma, Cristandade e Europa/Inglaterra, sendo o Quinto Império, a instaurar por mediação da cultura portuguesa ou luso-brasileira (Agostinho da Silva), já não um reino político ou exclusivamente cristão, mas uma nova era da consciência e da cultura movida por uma nova síntese espiritual das várias tradições e sabedorias da humanidade, planetárias e não só ocidentais⁷⁵. Em Pessoa, na linha de Sebastião de Paiva e de D. João de Castro, o tema funde-se com o sebastianismo e em Agostinho da Silva com o tema do Império do Espírito Santo, remontante à Rainha Santa Isabel e à influência da pneumatologia visionária de Joaquim de Flora, também presente no Padre António Vieira.

⁷⁵ Cf. Paulo Borges, *Uma Visão Armilar do Mundo. A vocação universal de Portugal em Luís de Camões, Padre António Vieira, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa e Agostinho da Silva*; “Portugal, Lusofonia e bem universal: uma reflexão sobre a vocação e o destino de Portugal à luz do pensamento português”, in Yvonne Hendrich e Alexandre Pereira Martins (eds.), *Fokus Portugal. Eine Standortbestimmung / Refletir Portugal. Ontem, Hoje e Amanhã*, Hamburgo, Verlag Dr. Kovac, 2018, pp. 277-295.

A nosso ver, as várias leituras referidas do Quinto Império, das tradicionais (incluindo a do próprio profeta Daniel) às mais recentes, partem de pressupostos redutores de todo o alcance do tema, sobretudo na sua dimensão mais radical e disruptiva, desconsiderando como se insere na visão mais profunda e global da tradição bíblica, bem como a multidimensionalidade de sentidos e possibilidades de actualização de uma narrativa mitoprofética em cada situação e circunstância concreta da experiência humana e do tempo presente. Propomos assim uma nova interpretação, baseada no repensar de algumas questões fundamentais e na sua consideração à luz da relação actual entre os humanos e a Terra.

Para o efeito, recorde-se que a narrativa profética presente no livro de Daniel se insere no horizonte de sentido inaugurado pelo livro do *Génesis*, que narra a criação do mundo por uma divindade que vê que tudo o que cria é “bom” (*tov*) e mesmo “muito bom” (*Génesis* 1: 10-31) e que constitui o humano, Adão, a partir da “argila do solo” (*adamah*), insuflando nele o seu sopro/espírito (*ruâh*) como um “hálito de vida” e tornando-o um “ser vivente” (*nephesh*) (*Génesis* 2: 7), precisamente para “cultivar” e “guardar” esse mesmo “solo”, a terra original da qual é feito e inseparável (*Génesis* 2: 15). Dá-se, contudo, a transgressão humana do único mandamento divino nesse estado edénico: podendo “comer de todas as árvores do jardim”, agradáveis à vista e apetecíveis ao paladar, só da “árvore do conhecimento do bem e do mal” não deve comer, pois isso implicará ter de “morrer” (*Génesis* 2: 9 e 16-17). Aquiescendo a uma narrativa e proposta alternativa, a da serpente, que anuncia que a prova do fruto proibido conduzirá a abrir os olhos e “ser como deuses, versados no bem e no mal”, Eva (movida pelo desejo de “adquirir discernimento”) e Adão comem o fruto, experienciam a abertura dos olhos, percebem que estão nus e cobrem-se com “folhas de figueira”. Na sequência disso, escutam os passos de Iahweh no jardim e escondem-se dessa “presença” próxima e imanente, “entre as árvores” do próprio paraíso. Interrogado acerca de onde está, Adão responde que teve medo, por estar nu, e se escondeu (*Génesis* 3: 1-10).

Superabundam as leituras possíveis desta narrativa. Gostaríamos de explorar aqui a que sugere uma mutação radical da orientação primordial da consciência e da existência humana, que, movida pela expectativa de um maior bem, o de obter “discernimento”, experiencia como consequência o reconhecimento da nudez - possível figura da primordial abertura e exposição integral a tudo, desde a presença divina à do mundo não-humano, bem como de uma simplicidade livre de elaboração -, o senti-la como um

incómodo, a tentativa de a encobrir e a final e paradoxal busca de se esconder da divindade num dos lugares da sua omnipresença, precisamente as mesmas árvores do jardim que supostamente ajudou a fazer surgir (pois antes de haver o humano não havia ainda vida vegetal sobre a terra (*Génesis* 2: 4b)) e que tem por missão “cultivar” e “guardar”. Pode-se ver nesta narrativa a passagem de um estado teocosmocentrado da consciência humana a um estado antropocentrado, em que se surpreende o efeito do novel discernimento do bem (*tov*) e do mal (*vara*) na transição de uma imersão no divino fluxo criador da vida para um comportamento autoconsciente e autocentrado, movido pela busca do que parece vantajoso e pelo fuga do que se afigura prejudicial e pelo inerente e conseqüente desejo de estabelecer um espaço próprio, privado e apenas humano, ao abrigo da cósmica omnipresença divina, embora pelo inevitável recurso a instâncias não-humanas do mundo: as “árvores do jardim”⁷⁶. A narrativa disto - que a tradição hebraica designou como *hhata* ou *chet* (extravio, desorientação), traduzido para grego como *hamartia* (falhar o alvo) e para latim como *peccatus* (de *peccare*, dar um passo em falso, tropeçar, enganar-se) - sugere a passagem de uma visão cocriadora do mundo (Adão é chamado a dar nomes aos animais por Deus igualmente modelados da terra (*Génesis* 2: 19-20)), à imagem e semelhança divina, como muito bom (*tov*), na sua totalidade, para o olhar separativo de uma subjectividade humana que doravante o perspectiva e avalia em função de um interesse particular, traduzido num discernimento e juízo axiológico e moral: neste sentido a árvore do conhecimento do bem e do mal “simboliza o conhecimento egocentrado”, no qual se chama “bem” ao que é agradável e vantajoso e “mal” ao que é desagradável e prejudicial para alguém⁷⁷.

As conseqüências disto, narradas como um aparente castigo divino, mas que se podem compreender como naturalmente inerentes ao novo dinamismo de autoconstituição humana, são a hostilidade entre Eva e a serpente, a dor da gravidez (pela qual se torna penoso cumprir o próprio mandamento divino de fecundidade e multiplicação (*Génesis* 1: 28)), a dominação da mulher pelo homem, a maldição da terra (*adamah*) por causa do Adão dela extraído, o sofrimento e o trabalho inerentes ao cultivo da terra para a nutrição, ao qual, na interpretação corrente, se acrescenta o final regresso do humano ao solo do qual foi tirado: “Pois tu és pó / e ao pó tornarás” (*Génesis* 3: 14-

⁷⁶ Cf. Filon de Alexandria, *Tutti i Trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, edição de Roberto Radice, Milano, Rusconi, 1994, pp. 114-115 e 122-124.

⁷⁷ Cf. Jean-Yves Leloup, *Faire la Paix. Paroles et paraboles pour la paix*, Paris, Les éditions du Relié, 2013, p. 47.

19), como se isto designasse a morte física, enquanto corolário do suposto castigo divino. Uma tradução e leitura alternativa, como a que pratica Annick de Souzenelle, aponta, todavia, o sentido de que todas as penosas consequências da sua desorientação humana só durarão até que os humanos invertam a sua atitude e retornem à *adamah* (solo, terra), pois são “pó” e a ele devem voltar⁷⁸. Encontramos aqui antecipada a exortação à reviravolta radical da consciência e da orientação da vida presente no *metanoietàs* que surge na pregação de São João Baptista e, em termos praticamente idênticos, nas primeiras palavras atribuídas nos evangelhos canónicos a Cristo, em geral traduzidas no redutor registo psicológico-moral e religioso de “Arrependei-vos, porque o Reino dos Céus está próximo” (*Mateus* 3: 2 e 4; 17), no sentido da iminência temporal do seu advento futuro. Relida à luz do *Génesis*, a *metanóia* em questão seria uma reconversão radical à divina terra cósmica da qual somos feitos, na qual desde sempre e, portanto, agora e a cada instante, reina a Presença divina (mostrando a actualidade instante e terrenamente natural do Reino messiânico (*basileia*) anunciado no Novo Testamento).

Recordada a abrangência, radicalidade e profundidade deste enquadramento, esquecido nas interpretações tradicionais e lusocêntricas do tema do Quinto Império, uma primeira ideia básica a rever é que uma profecia não é necessariamente uma antevisão e anúncio antecipado de um futuro necessário ou condicional, mas essencialmente a experiência de um *desvelamento* pelo qual se transcende a percepção convencional ou meramente humana do mundo e se acede a contemplar o processo temporal e histórico a partir do seu princípio intemporal e não-histórico ou se vislumbra tal princípio à transparência dos eventos, do tempo e da história humanos e cósmicos. Neste sentido a profecia radica numa instância *apocalíptica*, não como fim abrupto da história ou da sua ordem, mas enquanto mutação da consciência, desde que respeitemos o sentido etimológico de *apocalipse* como *des-velamento* e não reduzamos este desvelamento a acontecimentos futuros, considerando-o primeiro que tudo como *des-velamento* da radicação e profundidade infinita da experiência e situação presente⁷⁹.

⁷⁸ Cf. Annick de Souzenelle, “*Va vers toi*”. *La vocation divine de l’homme, suivi de L’arc-en-ciel. Mon Testament*, Paris, Albin Michel, 2022, p. 55.

⁷⁹ Jean-Yves Leloup, *L’Apocalypse de Jean*, Paris, Albin Michel, 2011; Paulo Borges, “Visão na eternidade ou antevisão do futuro? Para uma crítica do profetismo quinto-imperial do Padre António Vieira”, direcção de José Eduardo Franco e Paulo Silva Pereira, *Revisitar Vieira no Século XXI. Cultura, Política e Atualidade*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020, pp. 415-432.

A esta luz, uma revelação divina do “que deve acontecer no fim dos dias” (*Daniel* 2: 28) convida a ser considerada como *desvelamento do que acontece na transcensão da percepção temporal do real*, nessa instância atemporal de onde o tempo brota ou a percepção humana do seu fluxo se constitui. Se quisermos preservar e respeitar a referência do texto ao “futuro” (*Daniel* 2: 29), podemos considerar que este indica o que acontecerá sempre que a consciência transcenda as coordenadas temporais da percepção do real. Sempre que isso se verifica, o que *acontece* é uma penetração nas profundezas do *instante*, entendidas não como a passagem fugaz do momento presente, sempre em trânsito do ainda não para o já acontecido, mas como a insondável intemporalidade da Presença subjacente, mas irreduzível, a toda a constituição mental e diacrónica da experiência do mundo⁸⁰. Revelando, na inevitável linguagem humana, que é a do tempo, o que acontece no Instante atemporal, a profecia diz o que está a acontecer agora, agora mesmo, revelando os “mistérios” (*Daniel* 2: 29) ocultos na e pela percepção convencional do mundo.

O que está então a acontecer, na visão concedida a Nabucodonosor, Daniel e, porventura, a cada um de nós, se acolhermos o tradicional princípio exegético de que cada texto sagrado tem em última instância um sentido anagógico destinado a cada um dos seus potenciais intérpretes, que veicula uma proposta de orientação da sua consciência, em cada momento e situação concretos da sua existência, para o sentido último da vida? Na fenomenologia desta visão há primeiro que tudo uma enorme *estátua* antropomórfica, com um “aspecto terrível”, que surge “diante” da consciência como um objecto incontornável que se destaca pela sua imponência e grandiosidade. *Estátua* é uma palavra derivada do latino *stare*, por sua vez procedente da raiz proto-indo-europeia **stā-*, que significa estar de pé, estabelecer, fazer ou ser firme. É de *stare* que procede *existere*, existir, que indica o que se constitui, posiciona ou vem a ser originando-se por exteriorização e destaque de algo anterior e/ou englobante. É da mesma raiz que vem o *statos* grego, o *status* latino e o português *estado*.

A *estátua* é em geral uma imagem de solidez e firmeza, o que neste caso se acentua pela sua composição de quatro metais - ouro, prata, bronze e ferro - , embora o misto de ferro e argila nos pés venha desde o início sabotar esta aparência. Assumindo um “aspecto terrível”, é, todavia, constitutivamente muito frágil, o que mostra que o seu aspecto assustador

⁸⁰ Cf. Paulo Borges, *Presença Plena. Uma viagem meditativa, terapêutica e filosófica pelas cinco energias da Vida*, Lisboa, Farol, 2022; 2ª edição, 2023.

pode depender apenas de uma percepção não suficientemente atenta aos seus pés de barro. A estátua é literalmente um *ídolo com pés de barro*, pois toda a sua aparência de portentosa solidez e firmeza assenta numa imensa vulnerabilidade. Isso não é, contudo, imediatamente reconhecido por quem contempla a estátua, tal como o facto de a estátua, apesar da sua presença imponente, enquanto objecto volumoso lançado contra ou posto diante do sujeito (cf. *objectum*, em latim, e *Gegenstand*, em alemão), não esgotar todo o real e todo o possível, sendo apenas uma entidade particular, com contornos e limites bem marcados, que por isso mesmo a tornam mais destacada e evidente, inserida num espaço infinitamente mais amplo, o espaço de toda a não-estátua ou o espaço que contém as inumeráveis não-estátuas que são todas as demais coisas.

Na nossa situação actual, a forma humana da estátua pode figurar o Antropoceno, a época do crescente impacto humano sobre a Terra patente na deterioração dos ecossistemas e na extinção da biodiversidade, o que em termos bíblicos corresponde à proliferação da desorientação inerente ao conhecimento judicativo do bem e do mal (entenda-se, do que parece vantajoso e desvantajoso ao sujeito humano, individual ou colectivo, que ilusoriamente se separa do mundo para o perspectivar e avaliar como se lhe fosse exterior, na óptica das suas necessidades, desejos e interesses) e à consequente expansão da “maldade” humana sobre o mundo natural (*Génese* 6: 5-13). A estátua pode figurar o estado de consciência subjacente ao Antropoceno, o modo antropocénico e antropocêntrico de percepção que radica numa ilusória separação entre o humano e a Terra e que figura o primeiro como uma entidade substancial, existente em si e por si e independente do mundo natural, representação que, todavia, se contradiz na pretensão de o subjugar para satisfazer nele as suas necessidades, desejos e interesses. A estátua, enquanto gigantesco artefacto, pode simbolizar a orientação antropocêntrica e tecnológica da civilização, desde o Neolítico até às várias revoluções industriais, incluindo a presente era da tecnociência, da informatização e da hiper-comunicação digital, se as considerarmos como manifestações pós-modernas do mesmo projecto e programa moderno de alargar o mais possível as fronteiras do império do humano, segundo a fórmula de Francis Bacon, emancipando-o da constitutiva inserção numa ordem cósmica ou divino-cósmica⁸¹ e, com isso, arriscando dissolver as possibilidades superiores do próprio humano nas várias formas de tecno-

⁸¹ Cf. Rémi Brague, *Le Règne de l'Homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard, 2015, pp. 11-18 e 92-94.

humanismo e de trans-humanismo infocrático, como o dataísmo, a “religião dos dados”⁸².

A representação do humano como uma entidade substancial e ontologicamente autónoma é também negada pela natureza compósita da estátua antropomórfica, feita de elementos heterogêneos extraídos da mesma terra da qual se afigura ou pretende distinta e separada. Os metais que compõem a estátua podem aliás simbolizar a exploração dos recursos naturais, com destaque para a mineração, pela qual se extrai da terra o que serve os valores económicos (ouro e prata) e bélicos (bronze e ferro) da humanidade exilada no seu processo babilónico de autoafirmação e conquista do mundo. A própria estátua pode simbolizar ainda o que *está*, seja o próprio *Estado*, enquanto instituição política que se ergue da terra para a estruturar e dominar, subjugando a vida humana e não-humana, seja o *Gestell*, a estrutura, enquadramento ou instalação e apresamento que Heidegger pensou como modo do *bestellen*, do ordenamento, configurando a “essência” nada tecnológica da tecnologia⁸³. A estátua, no fundo, pode sugerir o que a nosso ver subjaz a todas estas configurações da entificação rígida e só aparentemente sólida, mas afinal extremamente vulnerável, do humano: o *ego* ou estado egológico e egocêntrico da consciência que ilusoriamente se vê como um sujeito distinto e separado de um mundo-objecto.

Seja como for, tudo o que a estátua com aparência humana pode simbolizar de mais distante, opressivo e violentador da Terra - terrena e cósmica - não só é constituído por elementos, os metais, dela extraídos, como nela assenta por via da argila, uma matéria não elaborada, que no fundo é a presença na estátua da própria Terra, a *adamah* da qual é feito *adam*, o humano, por mais que a ela se contraponha. Esta argila é na verdade insusceptível de se mesclar e estabelecer uma liga sólida com o ferro dos pés, convertendo-se no princípio de insustentabilidade de toda a estátua e mostrando que a Terra - tal a Gaia que em Hesíodo é o fundo aberto (*Khaós*) que sustenta todas as formas de vida, regidas por Eros, a pulsão do ilimitado⁸⁴ - jamais poderá

⁸² Yuval Noah Harari, *Homo Deus. História Breve do Amanhã*, tradução de Bruno Vieira Amaral, Amadora, Elsinore, 2018; Byung-Chul HAN, *Infocracia. A Digitalização e a Crise da Democracia*, tradução de Ana Falcão Bastos, Lisboa, Relógio D'Água, 2022.

⁸³ Cf. Martin Heidegger, "La Question de la Technique" (*Die Frage nach der Technik*, 1954), in *Essays et Conférences*, tradução de André Preau, prefácio de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1986, pp. 9 e 40.

⁸⁴ Cf. Hésiode, *Théogonie*, in *Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*, texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p.36; Paulo Borges, "Abertura da consciência e mudança de civilização. Repensar a Natureza, a Terra e Eros a

sustentar a civilização tecnocientífica antropocêntrica. Estando a Terra na base e no corpo da estátua antropomórfica, antropocêntrica e antropocênica que a devasta, é precisamente nisso que reside a extrema vulnerabilidade e o inevitável colapso da potência (auto)opressiva e (auto)violentadora. Sendo a terra, na tradição bíblica, a substância da qual o humano é feito, podemos também vislumbrar nesta narrativa a incompatibilidade entre a constituição e vocação original do humano, para cultivar e guardar a terra (*Gênesis*, 2: 15), e a perversão dessa vocação ao tornar-se no maior predador da Terra e dos viventes. Por sua própria constituição, para seu bem e para o bem de tudo e de todos, é, todavia, um gigantesco predador com pés de barro, na medida em que nele permanece uma mínima parte do seu elemento original. A estátua é figura da cristalização institucional e civilizacional da desorientação humana (o *pecado* bíblico) que, na estranha presença em si da argila, mantém um irredutível vínculo àquilo mesmo que oprime e nega, a Terra divina e messiânica, na medida em que, como vimos, está intimamente impregnada (ungida) pelo divino sopro criador (*ruâh*, incarnado como *nephesh*).

Isto não pode deixar de ter consequências. Por isso a visão profética da estátua mostra-nos, “no fim dos dias” (*Daniel* 2: 28) - ou seja, em última instância e sempre que virmos, profética e transparentemente, as coisas como são, no seu divino fundo sem fundo -, não o seu triunfo, mas a sua derrocada e desaparecimento. O que se oferece à visão de Nabucodonosor, Daniel e todos nós é precisamente a radical inversão do quadro aparente do Estado antropocênico, na irrupção de uma pedra que sem outra intervenção se destaca de uma montanha e, triturando os pés de ferro e barro do ídolo, o pulveriza. A não intervenção de qualquer mão sugere que a pedra vem da própria montanha, por um processo natural, orgânico e espontâneo, não sendo mais um artefacto e estratégia humanos, materiais ou mentais, produzidos e programados pelo *Homo Faber* ou *Sapiens*, mas antes uma emergência da Terra teofânico-messiânica que permanece ileso da “maldade” humana e viva pela presença do divino sopro criador, estando igualmente presente na argila dos pés da estátua, que contribui para o seu imediato desmoronamento. A pedra é a irrupção do aparente mínimo a derrotar o suposto máximo, recordando a pedra da funda de David que abate o gigante Golias (*1 Samuel* 17: 40-54) (cujo nome hebraico pode significar “exilado”) e o mundo às avessas evangélico onde a fraqueza e loucura divina suplanta

partir de Hesíodo”, in Sandra Maria Patrício Ribeiro, (organização), *Ethos Humano e Mundo Contemporâneo, Volume 1: Diálogos*, São Paulo, Editora Baracoa, 2019, pp. 153-179.

a maior das forças e sabedorias humanas (*1 Coríntios* 1: 17-29; 3: 18-19). A montanha de onde procede a pedra é uma óbvia reemergência da montanha teofânica, onde se processam as transfigurações do humano no regresso à Presença divina⁸⁵. A pedra é terra que vem da montanha e que se junta à terra que há na estátua, provocando o desabamento da forma idólatrica e perturbadora que se interpôs na original circularidade triangular cosmo-teândrica ou teoantropocósmica⁸⁶.

O efeito do embate da pedra nos pés de barro da estátua é toda ela imediatamente se desmoronar, dizendo explicitamente o texto que os quatro metais e a argila “se pulverizaram ao mesmo tempo”, tornando-se como “palha miúda” que o vento dissipa sem deixar quaisquer vestígios. Por contraste, a pedra converte-se numa imensa montanha, que abrange “a terra inteira”. Em termos bíblicos, isto evidencia a vanidade ontológica e ilusão de toda a construção humana de um sentido para a vida numa civilização cindida da complementaridade teoantropocósmica - “ vaidade das vaidades, / tudo é vaidade” (*Eclesiastes* 1: 2) -, ao mesmo tempo que cumpre o divino anúncio de que toda a desorientação do *pecado* humano terminará quando a humanidade regressar à terra e ao pó de que é feita (*Génesis* 3, 19), origem e destino comuns de todo o existente: “Tudo caminha para um mesmo lugar: / tudo vem do pó / e tudo volta ao pó” (*Eclesiastes* 3: 20). A visão oferecida a Nabucodonosor, a Daniel e a todos nós é a da inevitável dissolução do Antropoceno e da civilização antropocêntrica, pela sua incontornável radicação numa Terra divina e viva que, ao invés de aparentemente a sustentar, a vem afinal subverter e reabsorver. Porventura por não haver o regresso voluntário dos humanos à Terra/Reino da Presença divina, a que os profetas e mestres da humanidade, incluindo Cristo, exortam (Buda também toca com a mão direita a terra, que testemunha o seu Despertar), esse regresso dá-se de forma coerciva e violenta, enquanto reacção natural da Terra à violência sobre si infligida pela estátua da civilização.

Por outro lado, cremos que o texto aponta, em contraste com as interpretações tradicionais, uma mais radical ruptura e descontinuidade da pedra e da montanha de onde vem e em que se converte relativamente à estátua, que problematiza considerá-las como a irrupção de um *quinto império*, se pensado como posterior aos anteriores, algo que vem na sua sequência e

⁸⁵ Cf. Marie Madeleine Davy, *La Montagne et sa Symbolique*, Paris, Albin Michel, 1996.

⁸⁶ Cf. Raimon Panikkar, *Intuição Cosmoteândrica. A Religião do Terceiro Milénio*, Lisboa, Editorial Notícias, 2003; Eudoro de Sousa, *Mitologia. História e Mito*, apresentação de Constança Marcondes César, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

caracterizável como um novo reino, ainda que messiânico ou divino. O facto de a pedra destruir toda a estátua, com os seus quatro metais, sugere que é toda a sucessão temporal e histórica dos centros de poder civilizacional, seja qual for a sua identificação (muitas seriam possíveis, dependendo do ponto de vista e do critério histórico-cultural), que é desarticulada e reduzida à única coisa afinal real e viva: o pó/terra de onde tudo procede e aonde tudo regressa. Entender a irrupção da pedra e a sua conversão numa montanha universal como um *quinto império*, na sucessão linear dos anteriores, é figurar na lógica discursiva e histórico-temporal humana um acontecimento que transcende toda a instituição humana de sentido ou, pelo menos, aquela que resulta da desorientação adâmica. A irrupção da pedra, a sua destruição e dissipação da estátua e a sua conversão na montanha universal podem sugerir a desconstrução e abolição de toda a história humana que se pretende e percebe separada do processo teoantropocosmogónico e se objectiva na sucessão dos grandes centros de poder antropocêntrico, em todos os aspectos da sua configuração: religioso, cultural, político-civilizacional, económico e tecnocientífico.

Se a tradição rabínica vê a pedra como o Messias por vir e a tradição cristã como o Cristo já advindo (*Massiah* em hebraico e *Christós* em grego significam o ungido e impregnado pelo espírito divino), ela pode hoje ser vislumbrada como a pedrada messiânica que vem a cada instante, na irrupção temporal do eterno, ungir, impregnar e despertar a consciência para a simultaneidade da aparição da estátua e da sua pulverização, convertendo-se no que nunca deixou de estar presente: a própria Presença íntegra e total do real/montanha, tal como é, sem a distorção da percepção humana antropocentrada. Se Heidegger, na célebre entrevista concedida ao *Der Spiegel*, em 1966, considera a tecnologia, na sua essência, como “algo que a humanidade, por si só, não pode dominar” e que “crescentemente desaloja o ser humano e o desenraiza da terra”, declarando que “só um deus nos pode ainda salvar”⁸⁷, o sonho profético de Nabucodonosor mostra a aparição da estátua antropocénica inseparável do seu desmantelamento pela irrupção da divina Terra viva na pedrada salvadora que se converte no novo e eterno traço de união entre céu e terra: não a estátua enquanto babélico artifício, mas a montanha orgânica e holística que abrange tudo, símbolo da abertura

⁸⁷ Cf. Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, estudo preliminar, tradução e notas de Ramón Rodríguez, Madrid, Editorial Tecnos, 1989, pp. 70-71; David Skrbina, *The Metaphysics of Technology*, London/ New York, Routledge, 2016, pp.90-91.

holotrópica da consciência para além da cisão e confinamento sujeito-objecto. A pedra, um dos mais arcaicos símbolos do sagrado e do divino⁸⁸, pode figurar aquilo que, inevitavelmente, sempre vem ao nosso encontro por ser o que, inevitavelmente, no mais íntimo somos.

⁸⁸ Cf. Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, prefácio de Georges Dumézil, tradução de Natália Nunes e Fernando Tomaz, Lisboa, Cosmos, 1977; Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982.

ENTRE A RENASCENÇA PORTUGUESA E A SEARA NOVA
– AGOSTINHO DA SILVA E O CONCEITO DE LUSOFONIA:
UMA UTOPIA PARA O SÉCULO XXI

Renato Epifânio

Intróito

Dentre as cisões que animaram a nossa história cultural, a cisão *Renascença Portuguesa-Seara Nova* é, decerto, uma das mais fracturantes. Perante ela, parece fácil tomar posição. Tanto mais porque, historicamente, foi a *Seara Nova* que parece ter vencido, pelo menos nesse plano retórico onde muitas vezes, senão sempre, se joga o destino das histórias culturais. Segundo essa mesma retórica, temos, de um lado – da *Renascença Portuguesa* –, um movimento saudosista, logo passadista, logo reaccionário, que, alegadamente, pretendia enclausurar Portugal em si próprio¹; do outro lado – da *Seara Nova* –, temos um movimento progressista, modernizador, que, ao invés, pretendia abrir Portugal à Europa, a todo o mundo... Como quase todas as visões caricaturais, também esta é tão substancialmente falsa quanto acidentalmente verdadeira. É verdade que a *Renascença Portuguesa* – na perspectiva de Pascoaes, em particular – sobrepunha, como veremos, os paradigmas endógenos aos exógenos. Isso não faz dele, contudo, *a priori*, menos progressista.

O que aqui há são diversas concepções de progresso, e mesmo de modernidade. Se, para Teixeira de Pascoaes, “o fim da *Renascença Lusitana* é combater as influências contrárias ao nosso carácter étnico, inimigas da nossa autonomia espiritual e provocar, por todos os meios de que se serve a inteligência humana, o aparecimento de novas forças morais orientadoras e educadoras do povo, *que sejam essencialmente lusitanas*”², para Raul Proença, por exemplo,

¹ Partindo desta perspectiva, mais ou menos expressamente enunciada, inevitável é depois falar-se do “esgotado movimento da Renascença Portuguesa e da revista *A Águia*” (como, por exemplo, in *Seara Nova: Razão, Democracia, Europa*, Porto, Campo das Letras, 2001, p. 7). Como visão contrapolar a esta, refira-se, nomeadamente, a de José Marinho, para quem “com a ‘Renascença Portuguesa’, e com tudo quanto se lhe segue em afinidade espiritual ou crítico contraste, surge a mais funda transmutação na vida espiritual portuguesa desde o Renascimento.” [cf. *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, Lello, 1976, pp. 224-225].

² Cf. “Manifesto da *Renascença Portuguesa*”, in *A Vida Portuguesa*, ano I, n.º 22, 10/2/1914,

o paradigma é de facto outro. Ouçamos, para o atestar, estas suas palavras: “O nosso espírito, a nossa maneira de encarar os problemas, o nosso modo de os resolver, as ideias fundamentais que formamos da vida e do mundo, tudo isso que é o que importa numa sociedade, porque é o que nela há de garantias para uma sociedade melhor, são coisas anacrónicas, sem relação nenhuma com o meio europeu em que nos integramos fisicamente. É como se fôssemos uma pústula no meio da Europa, onde circula ininterruptamente sangue sempre novo e sempre vivificante. Como estremunhados pensamos ideias que não são para o nosso tempo, continuamos num sonho distante, estranhos à actividade, estranhos ao pensamento moderno”³.

De facto, estamos aqui perante dois paradigmas: de um lado, pugnava-se por um progresso a partir de dentro; do outro, pugnava-se por uma adequação de Portugal ao que aparentava ser o exemplo máximo de modernidade: a Europa. Esta divergência – de ordem cultural, filosófica e até ideológica – foi, de resto, assumida, de uma forma tanto mais nobre porquanto não envolveu qualquer desqualificação ético-moral da “outra parte”. Foi esse, por exemplo, o caso de Raul Proença, que se referiu aos seus “opponentes” do movimento da *Renascença Portuguesa* como “criaturas de alto valor, de nobre senso moral, credoras da nossa admiração e do nosso respeito” (*ibidem*). O que é de enaltecer, pois que, entre nós, o mais habitual é as divergências de ordem cultural, filosófica e até ideológica redundarem em desqualificações ético-morais... Neste caso, isso não aconteceu, até porque a divergência era de facto clara: entre, por exemplo, alguém como António Sérgio, que “não se pensava sob a categoria do nacional”⁴, e alguém como Teixeira de Pascoaes, que pensou a Pátria como “um ser vivo superior aos indivíduos que o constituem, marcando, além e acima deles, uma nova Individualidade”⁵, era claramente difícil, senão impossível, haver um caminho comum...

Um século depois, porém, é mais do que tempo para superar essa clivagem. Não temos que escolher entre passado e futuro – como se o futuro se pudesse construir contra o passado – ou entre a nossa dimensão europeia e a nossa dimensão atlântica e lusófona. Do que se trata, como sempre, é de compatibilizar: a nossa dimensão europeia e a nossa dimensão atlântica e

pp. 10-11.

³ In *A Vida Portuguesa*, Ano I, nº 22, 10/ 02/ 1914, p. 12

⁴ Cf. “Prefácio” a *O Mundo que o Português criou*, de Gilberto Freyre, Lisboa, Livros do Brasil, 1940, p. 10.

⁵ In *A Arte de Ser Português*, Lisboa, Delraux, 1978, p. 33.

lusófona; o passado, o presente e o futuro. Portugal sempre foi e sempre será um país europeu – de resto, o país europeu com as fronteiras mais antigas. Não precisamos por isso de, provincianamente, provar, a quem quer que seja, a nossa dimensão europeia. Historicamente, porém, Portugal tornou-se um país atlântico, projectando-se à escala global. Daí essa nossa outra dimensão... Se houve alguém que, no Portugal do século XX, soube compatibilizar essas duas dimensões foi Agostinho da Silva. Tendo-se formado, após a sua passagem pela Faculdade de Letras do Porto, na *Seara Nova* e sido muito próximo de António Sérgio⁶, na década de 30, cerca de uma década e meia depois, já no Brasil – para onde parte em 1944 –, vai, contudo, Agostinho da Silva reencontrar a nossa singularidade histórico-cultural, tão cara à *Renascença Portuguesa*. A partir do Brasil, fê-lo, porém, não já numa visão estritamente nacional nem, muito menos, nacionalista, mas numa perspectiva lusofonamente global, como de seguida veremos. No século XXI, eis, a nosso ver, a perspectiva que mais importa cumprirmos.

I – Agostinho da Silva: breve roteiro bio-bibliográfico

Nascido no Porto, a 13 de Fevereiro de 1906, vai logo, no ano seguinte, viver para Barca de Alva (Trás-os-Montes), onde passa toda a infância⁷. Ao Porto regressa para realizar o Liceu, findo o qual ingressa, em 1924, na Faculdade de Letras⁸ – primeiro em Filologia Românica, depois, por desentendimentos com Hernâni Cidade, em Filologia Clássica⁹. Durante a Licenciatura,

⁶ Chegando a dizer que “Depois [da Faculdade de Letras do Porto], para mim, houve uma segunda Universidade, que foi a casa do António Sérgio aos sábados”. Quanto à primeira, irá, reiteradamente, afirmar que essa “era uma Faculdade sem uma organização rígida e em que se dava muito mais atenção a quem elaborava perguntas do que a quem fornecia as respostas que vinham nos manuais” –, nunca esquecendo os seus professores, não só Leonardo Coimbra – “um boémio do pensamento (...), um homem capaz de atitudes que os catedráticos não tomam” – como, sobretudo, Teixeira Rego – “uma das pessoas mais inteligentes que conheci” (cf. o nosso estudo: *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfiro, 2008).

⁷ E aonde ficará para sempre ligado – nas palavras do próprio Agostinho da Silva: “Fiz o curso no Porto, andei por toda a parte quanto é mundo, mas a minha terra continua a ser Barca de Alva.” [Agostinho da Silva, 1994, p. 16].

⁸ Na primeira Faculdade de Letras do Porto, que existiu durante os anos de 1919 e 1931.

⁹ Nas palavras do próprio Agostinho da Silva, contudo, a real Licenciatura que ele obteve na Faculdade de Letras do Porto foi uma Licenciatura em “Liberdade” – e, posteriormente, um Doutoramento em “Raiva” [cf. Agostinho da Silva, 1989, p. 52] –, dado que, ainda nas suas palavras, essa Faculdade era, sobretudo, “uma escola de liberdade” [cf. *ibid.*, p. 147], reflexo da “largueza de espírito de Leonardo Coimbra” [cf. *ibid.*, p. 174] – por isso mesmo, porém, “o governo não gostava dela e fechou-a” [cf. *ibid.*, p. 31].

colabora com a *Acção Académica*, publicação monárquica portuense, e com *A Águia*, célebre revista da “Renascença Portuguesa”, onde, entre outros, se salientaram Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra.

Logo após a Licenciatura, concluída em 1928 com a nota de 20 valores, obtém o Doutoramento, igualmente com o “maior Louvor”, com uma dissertação intitulada *Sentido histórico das civilizações clássicas* – sobre esta temática, publica ainda, nos anos imediatamente seguintes, as obras *Breve Ensaio sobre Pérsio* e *A Religião Grega*¹⁰. Entretanto, inicia uma prolongada colaboração com a revista *Seara Nova*, onde se salientaram, entre outros, António Sérgio, Raul Proença e Jaime Cortesão, com quem, aliás, Agostinho da Silva privou, aquando da sua estadia entre 1931 e 1933, enquanto bolseiro, em Paris (onde frequentou a Sorbonne e o Collège de France), que aí se encontravam enquanto exilados políticos¹¹.

Regressado a Portugal em 1933, vai para Aveiro onde lecciona no Liceu José Estevão¹² – por, contudo, se ter recusado a assinar uma declaração de não pertença a sociedades secretas¹³, é demitido do ensino público, tendo então passado a leccionar no ensino particular. Entre 1935 e 1936, volta a sair de Portugal. Desta vez, Madrid foi o destino – aí esteve como bolseiro do Ministério das Relações Exteriores, por convite de Joaquim de Carvalho, cerca de um ano, tempo durante o qual se debruçou, em particular, sobre o misticismo. Em 1937, regressa novamente ao nosso país – nesse mesmo ano, inicia, na *Seara Nova*, a sua série de Biografias¹⁴.

¹⁰ Estas três obras foram entretanto republicadas na colectânea *Estudos sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora, 2002.

¹¹ Grupo de pessoas às quais, de resto, Agostinho da Silva se manterá ligado, em particular a António Sérgio, a ponto de o ter reconhecido como “mestre” – isto apesar destas suas considerações: “...Sérgio não ousou afrontar os problemas filosóficos mais profundos, as questões de dúvida. Preferia manter-se na certeza.”; “Mesmo como pedagogo, a sua atitude tendia a ser de grande arrogância intelectual.” [cf. Agostinho da Silva, 1989, p. 55]. Como, contudo, o próprio Agostinho reconheceu, o seu discipulato relativamente a Sérgio cumpriu-se, sobretudo, por oposição: “...mas ele [Sérgio] não me ensinou o racionalismo: ensinou-me antes o irracionalismo, por reacção minha.” [cf. Francisco Palma Dias, “Agostinho da Silva, Bandeirante do Espírito”, in AA.VV., 2000, p. 155].

¹² A experiência enquanto professor do ensino secundário não começou, contudo, aí, já que, em 1929, tinha sido professor no Liceu Alexandre Herculano, em 1930, no Liceu Gil Vicente, em 1931, no Liceu Pedro Nunes, e em 1932, de novo no Liceu Alexandre Herculano.

¹³ Nas suas próprias palavras, tão sucintas quanto esclarecedoras: “Pensei bem, e embora não pertencendo a associações secretas e também precisasse de comer, decidi não assinar o papel.” [Agostinho da Silva, 1995, p. 35].

¹⁴ A maior parte delas republicadas em *Biografias*, Lisboa, Âncora, 2003, 3 vols.

Em 1942, publica o opúsculo *O Cristianismo*¹⁵, que causou uma grande polémica, tendo-o inclusivamente levado à prisão. Tendo-se tornado insustentável a sua permanência em Portugal, parte, em 1944, para o Brasil – desse ano e do seguinte datam as obras *Parábola da Mulher de Loth*, *Conversação com Diotima e Sete Cartas a um Jovem Filósofo*¹⁶. Aí inicia uma série de actividades – não só, aliás, no Brasil, como ainda no Uruguai e na Argentina. Resultado desse seu activismo foi nada menos do que a criação de quatro Universidades – as Universidades Federais de Paraíba, Santa Catarina, Brasília e Goiás –, bem como de diversos Cursos e Centros de Estudos – nomeadamente, imagine-se, o *Centro de Estudos luso-brasileiros* na Universidade de Sófia, em 1959, data de uma das suas mais conhecidas obras: *Um Fernando Pessoa*¹⁷.

Naturalizado brasileiro desde 1958¹⁸, torna-se, em 1961, assessor de política cultural externa de Jânio Quadros, o Presidente da República do Brasil na época, colaborando igualmente com a Direcção Geral do Ensino Superior do Ministério da Educação. Nesse mesmo ano, participa ainda na criação de outros Centros de Estudos: nomeadamente, o de *Estudos Goianos* na Universidade de Goiás, o de *Estudos Ibéricos* na Universidade de Mato Grosso, o de *Estudos Europeus* na Universidade do Paraná e o de *Estudos Portugueses* na Universidade de Brasília, na qual promoveu igualmente o *Centro de Estudos Clássicos*. Para divulgar entre nós o *Centro Brasileiro de Estudos Portugueses* da Universidade de Brasília, vem a Portugal, chegando inclusivamente a encontrar-se com Franco Nogueira e Adriano Moreira¹⁹.

¹⁵ Republicado em *Textos e Ensaios Filosóficos*, Lisboa, Âncora, 1999, vol. I, pp. 67-80.

¹⁶ Igualmente republicadas em *Textos e Ensaios Filosóficos*, vol. I.

¹⁷ Republicada em *Ensaios sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, Lisboa, Âncora, 2000, vol. I, pp. 89-117.

¹⁸ Facto por si assumido com a maior naturalidade – daí, a título de exemplo, estas suas palavras: “Porque me naturalizei? Por pensar que a ditadura ia durar para sempre, e como entendi o Brasil e ele a mim, não vi inconveniente na atitude. Para mim, o Brasil traduzia o alargamento tropical das qualidades e dos defeitos dos portugueses.” [Agostinho da Silva, 1989, p. 117].

¹⁹ O segundo, aliás, providenciou, desde logo, o envio de uma biblioteca de cerca de oito mil volumes, tendo vindo igualmente depois a apadrinhar o ingresso de Agostinho da Silva na Academia Internacional de Cultura Portuguesa – como recordou o próprio Agostinho a este respeito: “...Adriano Moreira me levou, sem dizer nada, o colar da Academia Internacional de Cultura Portuguesa, por ele fundada. Foi uma das suas grandes ideias, posta de parte depois da Revolução de 25 de Abril, absurdamente, pois poderia ter um papel muito interessante no mundo, porque era uma associação de gente de todos os países, interessada

Ainda e sempre de partida, inicia, em 1963, uma digressão pelo Oriente, que o levará, nomeadamente, a Macau, a Timor e ao Japão – neste último país, funda mais um Centro de Estudos. A Portugal regressa, por fim, em 1969, onde virá a assumir diversos cargos: nomeadamente, o de Director do *Centro de Estudos Latino-Americanos* do Instituto de Relações Internacionais da Universidade Técnica de Lisboa e o de Consultor do ICALP (Instituto de Cultura e Língua Portuguesa). Em 1987, é condecorado com a Grã Cruz da Ordem de Espada. Em 1988, é publicada a primeira grande colectânea de textos seus (*Dispersos*, ICALP). Em 1990, protagonizou as *Conversas Vadias*, programa televisivo que lhe granjeou uma significativa popularidade. A 3 de Abril de 1994, num Domingo de Páscoa, falece, não sem antes ter dado à luz a obra *Ir à Índia sem abandonar Portugal*. Prova de que a Verdadeira Viagem se cumpre no interior de nós, de cada um de nós...

II – Pensar Portugal

O homem não é, ou não é apenas, uma “pura abstracção”, mas um ser concreto, universalmente concreto, um ser que, de resto, será tanto mais universal quanto mais assumir essa sua concretude, a concretude da sua própria circunstância. Dessa circunstância faz axialmente parte a “pátria”, isso que, segundo José Marinho, configura a nossa “fisionomia espiritual” (Marinho, 1981, p. 19). Nessa medida, importa pois assumi-la, tanto mais porque, como escreveu igualmente Marinho, foi “para realizar o universal concreto e real [que] surgiram as pátrias” (Marinho, 2001, p. 502). Ainda nesta esteira, propõe-nos Marinho a distinção entre “universal” e “geral” – nas suas palavras: “O geral tem âmbito mais restrito e insere-se na prossecução de conceitos, o verdadeiro universal está já numa relação da intuição para a ideia e vincula o singular concreto e indefinível com o uno ou o único transcendente.” (Marinho, 1972, p. 45). Daí, enfim, a sua expressa defesa de uma filosofia situadamente portuguesa, não fosse esta “dirigida contra o universalismo abstracto e convencional de escolásticas e enciclopedistas em que têm vivido” (Marinho, 2007, p. 553).

Os filósofos são, decerto, os grandes pensadores da universalidade. Mas, por isso mesmo, são ou devem ser também os grandes pensadores do “universal concreto”, do “universal situado” – e não apenas do “universal geral e abstracto”. Se se restringirem apenas a este plano, não serão de resto, verdadeiros pensadores do universal – mas apenas do geral. Só o serão se pensarem, se se pensarem, no “universal concreto”, no “universal situado”.

em cultura portuguesa.” [Agostinho da Silva, 1994, p. 158].

Nessa medida, pensadores portugueses universais serão aqueles que pensarem, se pensarem, no “universal concreto”, no “universal situado”, ou seja, aqueles que pensarem, se pensarem, na situação concreta da nossa História e Cultura.

Se tivéssemos que escolher o filósofo português que mais profundamente pensou a situação concreta da nossa História e Cultura, escolheríamos, sem desprimor para todos os outros, Agostinho da Silva. Nessa medida, será com ele que aqui iremos dialogar²⁰, para pensarmos a nossa situação histórico-cultural, em suma, para pensar Portugal.

III - Entre o Espaço Europeu e o Espaço Lusófono

A nosso ver, e também na visão de Agostinho da Silva, Portugal só se pode pensar na complementaridade de dois espaços: o espaço europeu e o espaço lusófono. Na complementaridade, não na exclusão mútua, sublinhe-se – ou seja, nem não apenas no espaço europeu nem não apenas no espaço lusófono. Decerto, no espaço europeu, porque Portugal é, desde sempre, um país europeu – o país europeu com as mais antigas fronteiras definidas, mais do que isso, um país que sempre participou activamente na construção da civilização europeia, por extensão, da civilização ocidental, que depois se alargou, sucessivamente, a África, às Américas e mesmo a algumas regiões do Próximo e Extremo-Oriente. Mas não apenas no espaço europeu – ao contrário do que, na ressaca da descolonização, se propôs, dado o amontoado de traumas e ressentimentos que então todos nós, directa ou indirectamente, vivemos. Contudo, como defendemos já no nosso livro *A via lusófona: um novo horizonte para Portugal*:

...depois de mais de três décadas de costas voltadas, por um amontoado de traumas e ressentimentos, todas essas feridas estão agora, finalmente, a cicatrizar, assim abrindo caminho para a recriação do espaço lusófono enquanto um verdadeiro espaço cultural e civilizacional. Sabemos que ainda há quem agite fantasmas do passado, mas o nosso paradigma é um paradigma novo, de futuro.

Queremos que esse espaço lusófono seja o lugar, a casa comum, onde todos os lusófonos tenham, numa base de liberdade e fraternidade, uma vida digna, sem mais adjectivos. Para mais, no caso dos portugueses, se de novo nos virmos para o Atlântico, não é para de novo virar as costas à Europa – somos

²⁰ Como universo textual, iremos privilegiar as suas entrevistas publicadas em livro, dado que aí Agostinho da Silva muitas vezes foi mais longe, em termos de propostas, do que nos seus ensaios.

européus e por isso manteremos todos os laços: desde logo com a Galiza (...), depois, com os demais povos ibéricos (sem procurar ressuscitar guerras do passado); por fim, com todos os outros povos europeus, em especial os do Sul (com os quais partilhamos uma história milenar). Mas esses laços não são para nós amarras que impeçam o reencontro com a nossa vocação desde logo mediterrânea e atlântica; por fim, por tudo aquilo que nos liga aos demais países lusófonos, universal. Por isso também defendemos o transnacionalismo lusófono – mais do que um sistema, uma dinâmica, através da qual, sem pôr em causa a soberania dos diversos países da CPLP, estes escolham, livremente, cooperar, de modo crescente, nos mais diversos níveis, para benefício de todos (...). Por esse caminho, quem sabe se, mais à frente, não se criará um bloco cultural, social, económico e político – em suma, civilizacional –, que seja um exemplo para outros povos do mundo, num tempo em que o sistema económico e político que nos tem desgovernado se apresenta cada vez mais exangue. (Epifânio, 2010, p. 116-117)²¹

Daí, também, o texto que escrevemos no primeiro número da *Nova Águia*:

Tese, Antítese e Síntese: por um novo paradigma de Portugal²²

Tese - Paradigma do 24 de Abril:

Tenho da História uma visão hegeliana. Por isso, considero que todos os regimes que caem merecem cair. O Estado Novo não foi excepção. A 24 de Abril de 1974 estava em inteiro colapso. Por isso, caiu. E, com ele, o seu paradigma de Portugal: um Portugal que mantinha um império colonial completamente anacrónico, sem qualquer perspectiva de Futuro.

Antítese - Paradigma do 25 de Abril:

Todas as revoluções são, por natureza, antitéticas. A revolução de 25 de Abril de 1974 também não foi excepção. Por isso, se o Estado Novo defendia um Portugal do Minho até Timor, o paradigma saído da revolução defendeu exactamente o contrário: daí que Portugal tenha virado as costas às suas antigas colónias (com as consequências imediatas que se conhecem e que ainda hoje se fazem sentir), tornando-se apenas em mais um país da Europa.

Síntese - Paradigma do 26 de Abril:

Passado todo este tempo (mais de três décadas), em que os traumas dos ex-colonizadores e dos ex-colonizados já cessaram (senão por inteiro, pelo menos em grande medida), urge um novo paradigma, que faça a devida

²¹ Uma continuação desta obra foi entretanto publicada (*A Via Lusófona* II, III, IV e V, 2015/2017/2019/2022).

²² Desenvolvemos esta perspectiva num número posterior da revista: “Nos 15 anos da CPLP: a futura pátria de todos nós” [in *NOVA ÁGUIA: Revista de Cultura para o século XXI*, Lisboa, nº 7, 1º Semestre de 2011, pp. 27-31].

síntese: recuperando essa visão maior não já de Portugal mas do Espaço Lusófono, em *Liberdade e Fraternidade* (...). (AA.VV., 2008, p. 61).

IV – Agostinho da Silva: prefigurador da Comunidade Lusófona

Agostinho da Silva é, na nossa perspectiva, o grande teórico desta via, da “via lusófona”. Em muitos textos seus, pelo menos desde os anos 50, Agostinho da Silva antecipou, com efeito, a criação de uma verdadeira comunidade lusófona²³. De tal modo que, mesmo depois de falecer, Agostinho da Silva tem sido recordado por isso. Eis, desde logo, o que aconteceu quando se instituiu a CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, conforme registámos na nossa obra *Perspectivas sobre Agostinho da Silva*:

No dia 17 de Julho desse ano, criar-se-á finalmente a CPLP, a Comunidade de Países de Língua Portuguesa, facto que será noticiado, com destaque, na generalidade dos jornais. Na maior parte deles, realça-se igualmente o contributo de Agostinho da Silva para essa criação, por via do seu pensamento e acção. Eis, nomeadamente, o que acontece na edição desse dia do *Diário de Notícias* – como se pode ler no texto de abertura da notícia: “A Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, hoje instituída em Lisboa, foi premonitoriamente enunciada por Agostinho da Silva em 1956 como ‘modelo de vida’ assente ‘em tudo aquilo que (Portugal) heroicamente fez surgir do nada ou na América ou na África ou na Ásia.”. Depois, aparece a foto de Agostinho, ladeado pelas fotos de Jaime Gama e José Aparecido de Oliveira, com a seguinte legenda: “Pioneiros da CPLP: Agostinho da Silva (enunciação original), Jaime Gama (primeiro texto diplomático único dos Sete na língua comum) e Aparecido de Oliveira (formalização política da proposta). (Epifânio, 2008, p. 108)

Sabemos que este projecto está ainda aquém, muito aquém, do sonho de Agostinho da Silva. A CPLP não é ainda uma verdadeira comunidade lusófona. Mas nem por isso – já vinte anos após a sua criação – a CPLP deixou de ser um projecto em que Portugal deve apostar enquanto desígnio estratégico. De resto, se há inevitabilidades históricas, a criação da CPLP

²³ Num texto publicado no jornal brasileiro *O Estado de São Paulo*, com a data de 27 de Outubro de 1957, Agostinho da Silva havia já proposto “uma Confederação dos povos de língua portuguesa”. Num texto posterior, expressamente citado no prólogo da Declaração de Princípios e Objectivos do MIL: Movimento Internacional Lusófono, chegará a falar de um mesmo povo, de um “Povo não realizado que actualmente habita Portugal, a Guiné, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, o Brasil, Angola, Moçambique, Macau, Timor, e vive, como emigrante ou exilado, da Rússia ao Chile, do Canadá à Austrália” [“Proposição” (1974), in Agostinho da Silva, 1989, p. 117].

foi, decerto, a nosso ver, uma delas. Se os países se unem, desde logo, por afinidades linguísticas e culturais, nada de mais natural que os Países de Língua Portuguesa se unissem num projecto comum: para defesa da língua, desde logo, e, gradualmente, para cooperarem aos mais diversos níveis. Se estranheza pode haver quanto à criação da CPLP, decorrerá somente do facto de ter nascido tão tarde. Mas isso deve-se, a nosso ver, a todos os traumas que decorreram da longa guerra e do abrupto processo de descolonização, que tantas feridas causaram, aqui e lá. Já se sabe que as feridas históricas demoram mais tempo a cicatrizar.

Como ainda hoje é reconhecido, Agostinho da Silva foi, de facto, desde os anos cinquenta, o grande prefigurador de uma

comunidade luso-afro-brasileira, com o centro de coordenação em África, de maneira que não fosse uma renovação do imperialismo português, nem um começo do imperialismo brasileiro. O foco central poderia ser em Angola, no planalto, deixando Luanda à borda do mar e subir, tal como se fizera no Brasil em que se deixou a terra baixa e se foi estabelecer a nova capital num planalto com mil metros de altitude. Fizessem a mesma coisa em Angola, e essa nova cidade entraria em correspondência com Brasília e com Lisboa para se começar a formar uma comunidade luso-afro-brasileira. (Agostinho da Silva, 1994, pp. 156-157)

Na sua perspectiva, assim se cumpriria essa Comunidade Lusófona, a futura “Pátria de todos nós”:

Do rectângulo da Europa passámos para algo totalmente diferente. Agora, Portugal é todo o território de língua portuguesa. Os brasileiros poderão chamar-lhe Brasil e os moçambicanos poderão chamar-lhe Moçambique. É uma Pátria estendida a todos os homens, aquilo que Fernando Pessoa julgou ser a sua Pátria: a língua portuguesa. Agora, é essa a Pátria de todos nós.²⁴ (Agostinho da Silva, 1998, pp. 30-31)

Daí ainda o ter-se referido ao que “no tempo e no espaço, podemos chamar a área de Cultura Portuguesa, a pátria ecuménica da nossa língua” (Agostinho da Silva, 2000, vol. I, p. 139), daí, enfim, o ter falado de uma “placa linguística de povos de língua portuguesa — semelhante às placas que constituem

²⁴ Conforme afirmou ainda: “Fernando Pessoa dizia ‘a minha Pátria é a língua portuguesa’. Um dia seremos todos — portugueses, brasileiros, angolanos, moçambicanos, guineenses e todos os mais — a dizer que a nossa Pátria é a língua portuguesa.” [in Agostinho da Silva, 1989, p. 122].

o planeta e que jogam entre si” (Agostinho da Silva, 1989, p. 171), base da criação de uma “comunidade” que expressamente antecipou:

Trata-se, actualmente, de poder começar a fabricar uma comunidade dos países de língua portuguesa, política essa que tem uma vertente cultural e uma outra, muito importante, económica. (*Ibidem*)

Prefigurando até, com esse horizonte em vista, o “sacrifício de Portugal como Nação”:

esse Império, que só poderá surgir quando Portugal, sacrificando-se como Nação, apenas for um dos elementos de uma comunidade de língua portuguesa. (Agostinho da Silva, 2000, vol. I, p. 117)

V – Agostinho da Silva: a sua Visão da História de Portugal

Agostinho da Silva não foi, decerto, um historiador, na acepção mais estrita do termo – nem, de resto, jamais reclamou essa condição. Em muitos dos seus textos, podemos, contudo, encontrar uma original visão da História de Portugal²⁵.

Provavelmente, nalguns casos a sua visão será excessivamente mítica – como será o caso da sua visão do “Portugal da Idade Média”:

o Portugal da Idade Média, o que era? Eu continuo a achar que era uma federação de repúblicas, que a monarquia portuguesa era uma monarquia federal de repúblicas. Quais eram as repúblicas? Os municípios! Cada um com a sua constituição. Não havia uma constituição para todo o país. Cada concelho tinha a sua constituição chamada foral. (Agostinho da Silva, 2001, p. 179)

O mesmo se dirá, talvez, da sua visão do início da expansão ultramarina:

a ida para Ceuta não é mais do que a continuação da expansão de Portugal para sul. Os Portugueses tinham empurrado os Mouros, estes passaram o mar para o lado de lá e nós seguindo-os fomos lá fazer a nossa sondagem. Evidentemente, que também havia o trigo, mesmo o bife que se trazia mais barato de Marrocos do que se podia criar em Portugal, e havia muitas outras coisas, desde o espírito de aventura até ao facto de o rei estar longe, o que era bom para muita gente. Eu acho que o Brasil se desenvolveu daquela maneira

²⁵ Conforme desenvolvemos igualmente na nossa obra: *Visões de Agostinho da Silva*, Lisboa, Zéfiro, 2006.

entre outras razões porque estava a oito mil quilómetros do rei e, portanto, a coisa podia fazer-se de forma muito diferente daquela que agradaria ao rei. (Agostinho da Silva, 2016, p. 13)

Isto apesar de, saliente-se, a sua visão dos chamados “Descobrimientos” não ser nada idílica – Agostinho da Silva chegou a considerar que estes “prejudicaram Portugal”:

Prejudicaram o país, sim, prejudicaram Portugal, porque passou ser fácil enriquecer. Bastava ir e pilhar. Toda a gente que não queria fazer nenhum esforço de trabalho resolveu mudar de vida e lançar-se a essa aventura dos Descobrimientos, essa empresa estatal dos Descobrimientos, e isso levou aqueles que ficam em Portugal a viver daquilo que colhíamos lá fora, portanto a não tomar aqui nenhuma espécie de iniciativa.²⁶ (Agostinho da Silva, 2001, p. 76)

Ainda assim, Agostinho da Silva salvaguardou sempre a singularidade da colonização portuguesa relativamente às demais colonizações europeias – como defendeu a respeito, por exemplo, do Senegal:

Os Senegaleses, de acordo com a documentação portuguesa da época, sabem hoje como se comportavam os homens que lá ficavam a comerciar e que ali constituíam família africana entrando na mestiçagem. Acham eles que essa gente compreendeu muito bem o Africano, que não os olhava de cima para baixo, que os achava decerto diferentes, mas como muita coisa que constituía uma plataforma em que se podiam entender perfeitamente uns com os outros e entrar em empreendimentos comuns. (Agostinho da Silva, 2016, p. 22)

De resto, Agostinho da Silva chegou a pôr em causa o termo “colonização”, nomeadamente quanto ao Brasil:

temos de dizer nunca ter sido o Brasil uma colónia senão no sentido grego da palavra. Quando alguém, numa Pátria grega, numa cidade grega, não estava contente com o quanto lá se passava, emigrava tranquilamente para outro lugar com o objectivo de aí viver segundo as suas ideias. Creio ter sido isso que aconteceu no Brasil.

²⁶ Daí ainda estas passagens: “Sob o ponto de vista comercial e económico, o Sérgio tem razão, que empresa desastrosa! Portugal só perdeu dinheiro com aquele negócio!” (*ibid.*, p. 133); “o português preferiu a poesia da aventura, do sonho, a ser impelido para as coisas ao trabalhinho que teve o holandês, que teve o inglês... Agora Portugal vai ter problemas.” (*ibid.*, pp. 139-140).

O mesmo sucedeu, no início do século XV, na Costa da Guiné. Os portugueses, descontentes com o rumo tomado por Portugal no século XIV mas, sobretudo, no século XV, emigraram tranquilamente e foram fazer, lá fora, aquele Portugal que não encontravam aqui dentro e que não existe aqui dentro mesmo hoje. (Agostinho da Silva, 1998, p. 30)

Para tal, invocou o testemunho do Presidente Jânio Quadros, de quem foi assessor, no início dos anos sessenta:

O presidente Jânio Quadros, numa entrevista que deu, quando lhe perguntaram se ele censurava alguma coisa na colonização portuguesa — esta palavra colonização é perigosa quando se trata do Brasil, eu acho que não houve colonização! —, mas quando lhe perguntaram o que é que ele censurava à colonização portuguesa, Jânio disse: censuro que eles não tivessem subido os Andes, descido do outro lado e tomado conta do Pacífico! Eu estou inteiramente de acordo com o presidente Jânio, a quem assessoriei em muita coisa de política africana do Brasil. (Agostinho da Silva, 2001, p. 34)

VI – Agostinho da Silva: a sua Visão do Futuro de Portugal

Apesar de ter chegado a considerar que Portugal havia cumprido a sua “missão histórica” com a descolonização²⁷, em muitos outros depoimentos diz-nos, Agostinho da Silva, precisamente o contrário. Simplesmente, doravante, nunca é já apenas de Portugal que Agostinho da Silva fala, mas de toda a comunidade lusófona:

Quando se diz ter Portugal de fazer alguma coisa, o que tem de ser feito sê-lo-á por todos os homens de língua portuguesa. A missão de Portugal, agora, se de missão poderemos falar, não é a mesma do pequeno Portugal, quando tinha apenas um milhão de habitantes, que se lançou ao Mundo e o descobriu todo, mas a missão de todos quantos falam a língua portuguesa. Todos estes povos têm de cumprir uma missão extremamente importante no Mundo. (Agostinho da Silva, 1998, p. 29-30)

E que “missão” é essa? Ouçamos, uma vez mais, o que Agostinho da Silva nos diz:

²⁷ Cf.. nomeadamente: “Considero que a missão daquele Portugal que foi, principalmente, um rectângulo situado numa península geograficamente, e apenas geograficamente, pertencente à Europa, foi cumprida e terminou quando acabou aquilo a que se chamou o Império ou as colónias, palavras susceptíveis de muitas interpretações.” [Agostinho da Silva, 1998, p. 29-30].

Os portugueses levaram a Europa ao Mundo mas, agora, todos aqueles que falam a língua portuguesa, têm o dever de trazer o Mundo à Europa. E espero que tragam esse Mundo tão diferente da Europa, que não deseja aniquilar a Europa como muita gente supõe mas, isso sim, humanizar essa mesma Europa, restituir-lhe aquela força interior e aquela capacidade de imaginação por ela perdida por só imaginar num determinado sentido, por se restringir a um certo campo. (*Ibid.*, pp. 57-58)²⁸

Obviamente, esta é uma visão tendencialmente negativa da Europa – facto, que, contudo, Agostinho da Silva nunca escamoteou:

Realmente, não morro muito de amores por ela. Mas será que a Europa julga que pode governar sem a Península, sobretudo sendo ela, como é, duplamente mediterrânica e atlântica? É bom lembrarmo-nos que foi essa Península que construiu o *Bundesbank* e outras coisas de grande dimensão; o Delors vem de vez em quando com um pacote e oferece-nos 10%, esquecendo-se que muito mais que esse dinheiro roubaram-nos eles no Tejo, aquando do negócio da pimenta, e mais tarde também ficaram com o dinheiro que veio do Brasil, a primeira grande exportação do açúcar. Mas depois ainda veio o ouro, e os diamantes, e a madeira da Amazónia, foi tudo isso que construiu a Europa. Talvez seja realmente menos pró-europeu, porque entendo que cabe à Península comandar essa união, sem a menor hesitação, e não só deve como pode fazê-lo. (Agostinho da Silva, 1995, p. 50)

Daí, também, a sua visão da União Europeia, então CEE: Comunidade Económica Europeia:

organização inútil, doente, que não se entende, que dificilmente resolve os seus problemas pois levou anos, até, para saber qual deveria ser a cor do passaporte europeu (...). A Comunidade Económica Europeia encontra-se, continuamente, em desacordo consigo própria pois trata-se de pequenas nações provincianas a tentarem agregar-se numa Nação grande. Nós, que fizemos o Brasil, sabemos o que isso é há muito tempo, há centenas de anos. Além do mais a CEE não é a Europa, como se costuma erradamente dizer, mas apenas o departamento económico da Europa. Qualquer departamento económico deve ser, sempre, secundário porque o que devemos ter é uma Europa cultural onde a economia seja o sustento mas nunca o objectivo. (Agostinho da Silva, 1998, p. 60)

²⁸ Cf., igualmente, *ibid.*, p. 58: “vamos ser médicos e enfermeiros da Europa ou não seremos nada”.

Com efeito, Agostinho da Silva distingue bem as várias acepções de “Europa” – ainda nas suas palavras:

Há uma Europa, uma Europa geográfica que vem nos livros, que é a que os meninos aprendem na instrução primária. A Europa que vai do Cabo da Roca até aos Urais é uma. Depois há uma segunda Europa, a que deu a cultura europeia para lá dos Urais e para lá do mar, que do lado do mar deu uma cultura europeia que foi sobretudo para a América do Norte, Estados Unidos e Canadá, e que é hoje, num certo sentido, a mais importante, a mais avançada da cultura europeia de descobrimentos de meios de vida, técnicas, por exemplo, muito mais avançadas do que na própria Europa. Mas também foi para outro lado, como para o Japão. Tecnicamente, hoje o Japão é Europa, os Japoneses são europeus durante doze horas por dia, das oito às oito, e depois são Japoneses o resto do tempo. E, além dessa Europa que se estendeu por um lado até à Califórnia e por outro lado até ao Japão, há outra Europa ainda, a que os portugueses e espanhóis foram plantar no mundo. Claro que hoje a África é, em grande parte, europeia, europeia até prejudicando muita coisa africana que devia estar viva. E a América Latina? A América Latina é europeia. Além das coisas que nós vemos plantadas, são nitidamente europeias, por exemplo, a África do Sul ou a Austrália ou até determinadas regiões da América Latina, por exemplo, o Chile. O Chile é muito mais europeu que o Brasil, está claro. Ou até a Argentina, já menos europeia do que o Chile, mas europeia também.

De maneira que, quando nós falamos da Europa, estamos a falar daquilo que hoje se chama Europa ocidental ou Ocidente da Europa, que é afinal o hemisfério norte com exclusão, por exemplo, da China, que já é outra coisa, e a tal Europa que se expandiu pelo mundo, que se estendeu pelo mundo. De maneira que, realmente o que hoje se faça na primeira Europa, na Europa aqui do Atlântico aos Urais, vai reflectir-se em todo o mundo. Este parece ser o ponto mais sensível do mundo; o que ali se fizer espalha-se. E, naturalmente, logo a seguir à Europa do lado do Ocidente, os Estados Unidos e o Canadá, a Europa do lado do Oriente, o Japão. Com aquela coisa ainda indistinta e difícil de entender e meio completa que é toda a Rússia asiática, toda aquela Sibéria que naturalmente um dia vai ter a sua vida própria, com populações que não são indo-europeias. Porque também podíamos dizer que a Europa é onde está o indo-europeu e aí temos uma Europa em dificuldades porque o indo-europeu está desaparecendo do mundo, é uma população de muito baixa natalidade, e é possível que um dia desapareça, dissolvida nas outras populações com taxas mais altas de natalidade. Um dos pontos importantes é que ainda podemos definir a Europa como o domínio do indo-europeu. (Agostinho da Silva, 2016, pp. 116-117)

Ora, é precisamente “esta Europa”, como “domínio do indo-europeu”, que se encontra, na visão do Agostinho da Silva, “esgotada”:

A Europa, com tudo quanto fez, dando tanto instrumento ao Mundo e tendo Portugal transportado grande parte desses instrumentos para toda a Terra, está esgotada. A Europa esgotou-se, fisicamente, porque levou toda a sua vida a realizar coisas, a pesquisar para saber, a saber para prever e a prever para poder. Mas as pessoas, a maior parte das pessoas do Mundo — isto acontece com oito em dez homens — não são dessa zona europeia ou euro-americana.

Toda essa gente possui outros ideais que não são os do Poder sobre os outros nem os do Poder sobre si próprios. Coibindo-se, restringindo-se a um determinado código que lhe impuseram, a sua ambição não é o Poder mas, fundamentalmente, o Ser.

A Europa esgotou-se no Poder e temos, agora, de partir para outra fórmula que é cada homem ser aquilo que é. Para isso há necessidade de mudar, muitas vezes, as próprias estruturas do Homem e é para isso que estão a avançar as ciências técnicas e médicas. Temos de avançar para modificar, radicalmente, todas as circunstâncias em que até hoje tem vivido o Homem (...). Deu o que tinha a dar e deu muito. (Agostinho da Silva, 1998, pp. 55-56)

Face a esse “esgotamento” da Europa, antecipa Agostinho da Silva a emergência de África, do Brasil e da China:

África vai ser a grande terra do futuro. Hoje, os africanos, depois de terem tido em cima deles, ao longo de mais de 600 anos, gente não africana, os europeus, os muçulmanos, que chegaram primeiro que estes à costa, sentem-se agora finalmente livres. Conseguiram ressuscitar, têm ali gente extraordinária, com qualidades incríveis, muitas das quais se transmitiram ao Brasil. Uma das características do Brasil é realmente estar muito africanizado. O toque de África também foi muito importante, muita gente foi para lá servir. Não os escravos, mas as escravas, as grandes escravas, que passaram os seus costumes, a sua maneira de ser, a muita outra gente no Brasil. De maneira que essa África vai receber duas ajudas extraordinárias: uma é a ajuda do Brasil, que, tanto quanto sei, continua com o Presidente Itamar [Franco]. Hoje, os que querem navegar já não precisam de o fazer por navio, porque hoje navega-se com *fax*, dá-se a volta ao mundo com fax, e o navio já não é preciso para nada. A outra é a da China, porque lhe vai traçar uma economia para o mundo na junção das duas economias: a de mercado e a outra, a do nosso amigo Li-Peng, quando estiver aperfeiçoada, pronta a funcionar para toda a China e para todo o Oriente, vai passar para

a África, muito provavelmente por Moçambique, que é a porta de entrada deles. Então haverá África, haverá Brasil e haverá China, e eu chamo a isso a política do ABC. (Agostinho da Silva, 1995, p. 67)

E Portugal no meio de tudo isso? – perguntar-se-á. Haverá algum lugar para Portugal? Para Agostinho da Silva, sim – ou pela ligação ao Brasil ou pela ligação à Ibérica – nas suas palavras:

Duas possibilidades para Portugal: ou o regresso à integridade peninsular ou, pela ligação com o Brasil — e até, por aí, com a África e o Oriente —, salvar-se de ser apenas um sobrevivente como são o Egipto ou a Grécia ou a Pérsia. (Agostinho da Silva, 1999, vol. I, p. 167)

Esta, a Ibéria, poderia ser até, na visão de Agostinho da Silva, a grande protagonista da “renovação da Europa”:

Bem, então a Ibéria pode levar à Europa a taxa de natalidade, pode levar para a Europa a racionalização dos produtos, acabar com o inteiro absurdo de a França não poder beber todo o vinho que produz ou não poder comer toda a manteiga que produz também; pode levá-los para o resto do mundo, porque a Ibéria também será não só o condutor à porta da entrada do Terceiro Mundo na Europa, mas será também a saída da Europa para o Terceiro Mundo. Daqui, da Península, poderão sair produtos para África, poderão sair produtos para a América Latina e poderá sair a imaginação que parece estar faltando na Europa: imaginação de ousar navegar através dos mares, para descobrir novas maneiras de manter o mundo. (Agostinho da Silva, 2016, p. 67)

De maneira que essa entrada da Ibéria pode ser uma espécie de renovação da Europa, pode ser uma vacina que a lance para caminhos em que ela própria hesitou e de que ela própria teve medo. (*ibid.*, p. 144)

Paradoxalmente, esta visão agostiniana de Portugal denotava, nas palavras do próprio Agostinho da Silva, um processo de “reaportuguesamento de Portugal”, processo que, de resto, considerava imperioso:

O português vive hoje em Portugal num país que não é Portugal. Num país estrangeiro. Quando toda a gente se riu do plano do Governo que dizia que era preciso reaportuguesar Portugal, o problema é que o plano tinha razão. É preciso reaportuguesar Portugal. Engraçado! Ninguém se espanta quando se diz de um país africano que é preciso reafricanizar a África. (Agostinho da Silva, 2001, p. 186)

Esse seria, ainda na sua visão, o processo, o projecto, que mais importava cumprir, tanto mais porque, ainda nas suas palavras:

Há uma ausência de projecto. Portugal está de mãos a abanar por detrás das costas sem saber o que é que há-de fazer, embora precise haver em Portugal um projecto. (*Ibid.*, p. 186)

Daí, enfim, as duas prioridades que definiu:

Temos de pôr Portugal limpo: na terra, no mar costeiro, naquilo que dá. Esse parece-me ser o primeiro passo. O segundo será voltar ao mar. (Agostinho da Silva, 1989, p. 42) ²⁹

VII – Agostinho da Silva: que Projecto para Portugal?

Olhando para trás, para a nossa História, considerava Agostinho da Silva que

Portugal nunca teve um regime político que prestasse a não ser, com todos os defeitos que tinha, até D. Dinis ou parecido (Agostinho da Silva, 2001, p. 228)

Na sua própria vivência, também nunca Agostinho da Silva se reconheceu nos diversos regimes que se sucederam no século XX. Desde logo, no regime republicano – de quem tinha uma visão bastante negativa, como se atesta por este tão longo quanto elucidativo testemunho:

...nós, os jovens, tínhamos a ideia que de facto a República estava em grande desordem, e continua a ser a ideia de hoje. A ideia de que naquela altura Portugal estava em risco de desaparecer do mapa, como nação independente. Na Europa, depois da Grande Guerra, a situação era de cobiça das colónias portuguesas. Evidentemente que elas estavam em risco. O próprio Portugal, pela desordem económica, pela desordem política, por tudo o que acontecia cá dentro — embora muita gente afirmasse que tudo estava bem — estava em risco de, provavelmente, se perder.

De maneira que a gente pensa, que a história, de vez em quando, tem os remédios meio brutos para que as coisas se encaminhem até ao ponto que se quer. E o que se levanta perante uma reflexão da história é, por exemplo, o problema de saber se as coisas sucedem apenas porque sucedem, porque

²⁹ Ainda quanto à referência ao “mar”: “o mar acabou no dia 24 de Abril de 1974, o que é uma atrapalhação para Portugal” [*ibidem*].

houve algo que iniciou a história e depois jogou por aí adiante ou se, na realidade, há qualquer espécie de plano ou de pensamento coordenado que a leva por determinados caminhos e a lança em determinados acontecimentos.

O que é certo é que vem a Ditadura militar, incompetente — eles não tinham jeito para governar o país. O problema principal era por um lado o das finanças, o da economia portuguesa, mas sobretudo o das finanças, e também o problema da ordem pública. Depois surgiu um professor da Universidade de Coimbra, professor de finanças, que já tinha feito alguns comentários sobre a situação em Portugal, que foi chamado para remediar o país e que teve a frieza de alma e de certo modo a coragem de recusar o primeiro convite, porque achou que as condições propostas não eram as que ele queria e só voltou quando lhe deram todas as condições para governar à vontade. E então dedicou-se a isso, a pôr as finanças em ordem, o que não foi difícil, bastou diminuir ainda mais as possibilidades de vida do povo português para que as contas do Estado ficassem em dia e se pudesse até colocar dinheiro em Londres para render. E por outro lado ele tinha uma noção da ordem pública que não queria saber se tinha de sair de dentro das pessoas para fora ou de fora para dentro. Votou o segundo ponto, uma repressão extremamente dura... Mas a verdade é que vendo a coisa a voo largo, Portugal chegou depois, em 1974, pelas várias espécies ou pelos vários aspectos que a ditadura militar, depois civil, foi tomando, a uma posição, em que encontra, ao sair de tudo isso, um mundo completamente diferente daquele que teria em 1926. Chega ao mundo em que já não há essa cobiça do território de África e em que a própria situação levou a que os territórios africanos se tornassem independentes e, portanto, eliminassem esse risco quanto à situação de Portugal continental. Por outro lado ainda, o que aconteceu foi que sob o aspecto propriamente europeu, a Europa é já diferente, com uma Espanha também diferente e em crise, de maneira que não havia nenhum risco imediato para Portugal do lado de fora. Podia haver risco do lado de dentro, mas do lado de fora tinha desaparecido.

Então demarqueei-me inteiramente da linha ditatorial. Hoje talvez tivesse percebido melhor. Suponho que hoje percebo melhor e, embora discordando da Ditadura, vejo que ela deu a possibilidade a Portugal de sair da crise em que podia ter naufragado durante a Primeira República e chegar até aos tempos de hoje em que as coisas irão naturalmente de outra maneira. (Agostinho da Silva, 2001, pp. 45-46)³⁰.

³⁰ Cf., igualmente, *ibid.*, pp. 164-165: “Eu já tinha reflectido bastante sobre essa ditadura e tinha pensado que Portugal com o regime da Primeira República, de perpétua incerteza, de discussão, conflito, inapetência, incompetência de encontrar um verdadeiro governo e um verdadeiro plano para o país, quando se chegou por essa altura de 1926, parece-me agora, parecia-me já em Brasília, que a situação era muito complicada, que o país estava sem nenhuma credibilidade exterior, sem o respeito de ninguém, tanto dentro como fora, havia

Não obstante esta visão quase “justificativa” do Estado Novo³¹, a verdade é que este também não foi um regime que tenha dado ouvidos a Agostinho da Silva, desde logo quanto à criação de uma “comunidade de língua portuguesa”:

a ideia geral talvez fosse, e eu próprio a defendia e procurei no princípio da guerra em Angola, junto de autoridades portuguesas, por exemplo de um embaixador no Rio, pôr-lhes essa ideia na cabeça... fazer das colónias e de Portugal uma comunidade de língua portuguesa. Ideia que expus a Franco Nogueira quando vim a Portugal, em 1962, convidado pelo Governo português para discutir o estatuto do Centro de Estudos Portugueses em Brasília. O ministro Franco Nogueira, ministro dos Estrangeiros nessa altura, recebeu-me e pudemos conversar com toda a franqueza, perguntando-me ele se eu achava que a ideia de uma comunidade luso-brasileira seria bem recebida no Brasil, respondi-lhe que não. Exactamente por causa da atitude que Portugal estava a tomar com as colónias, com Angola naquela ocasião, o Brasil de nenhuma maneira ia aceitar isso, pois recordava-se muito bem que tinha sido colónia. A meu ver, Portugal tratou o Brasil muito bem quando foi colónia e se não tivessem sido os portugueses, o Brasil não se teria constituído. Mas o Brasil muitas vezes achava que os portugueses tinham tido defeitos na colonização — a meus olhos esses defeitos não existiram, embora houvesse muita coisa individual de tipo geralmente conotado com a colonização rapinante dos países. Mas não me parecia que naquela altura aceitassem uma coisa dessas. Mas havia algo que achava que aceitavam e que tomava a liberdade de expor a Franco Nogueira, que de resto tinha tido

o problema das colónias, que todo o mundo ambicionava, de maneira que podia dizer-se que Portugal era um fruto maduro que as potências europeias, inclusive a Espanha, podiam tomar e dominar quando quisessem, bem como a parte africana portuguesa. Então podemos supor que a ditadura militar de Gomes da Costa e dos seus companheiros e depois a civil de Salazar serviram para preservar Portugal de um fim ou de uma situação que seria completamente desastrosa na altura, mas que levou o país, depois com Marcelo Caetano até à Revolução de 74, a encontrar o mundo já de maneira diferente, sem nenhuma potência pensar já em invadir-nos, e com as colónias a pensarem na sua própria independência.”

³¹ Cf., igualmente, Agostinho da Silva, 1989, 170: “A I República, para mim, era uma coisa que não ia levar a sítio nenhum. Mais: estou convencido de uma coisa esquisita, segundo a qual, se não tivesse havido ditadura, provavelmente Portugal tinha acabado naquele momento, aí por 1925-26. Era uma confusão, ninguém se entendia, não parecia existir saída de espécie nenhuma. Por outro lado, havia ao lado uma Espanha, de Primo de Rivera e Afonso XIII, interessada em Portugal, mais uma Europa com os olhos postos nas Colónias e, de facto, podíamos ter entrado, nesse momento, num processo de dissolução. Então, o que é que foi a ditadura? Talvez tivesse sido a camada de gesso que se aplica na perna de um sujeito que quebrou um osso: é chato, cria pulgas, causa uma série de incómodos, mas aquilo lá se vai aguentando e, quando se tira o gesso, o mundo é outro.”

relações com um grande amigo meu, o poeta Casais Monteiro, e, portanto, eu podia falar com uma certa liberdade, por isso disse-lhe que o que me parecia que se devia fazer era uma comunidade luso-afro-brasileira com o ponto africano muito bem marcado. Quer dizer, se pudesse, eu poria o ponto central da comunidade, embora cada um dos países tivesse a sua liberdade, a sua autonomia, em África, talvez Luanda ou no interior de Angola, no planalto, de maneira que ali se congregassem Portugal e o Brasil para o desenvolvimento de África e para que se firmasse no Atlântico um triângulo de fala portuguesa — Portugal, Angola, Brasil — que pudesse levar depois a outras relações ou ao oferecimento de relações de outra espécie aos outros países. Então Franco Nogueira disse-me que isso era completamente impossível, que Portugal não se podia dividir e que não havia nada a fazer nesse ponto. De maneira que eu continuo a pensar que, aquando da revolução em 1974, se poderia talvez ter tentado isso. No entanto, é muito possível que a situação tivesse avançado tanto, que a guerra tivesse castigado tanto, quer os africanos, quer os portugueses, que o que cada um queria era ver-se livre do outro. Portanto, não havia já nenhuma possibilidade de fazer senão o que se fez, uma descolonização decerto apressada, mas trazida pelas circunstâncias; parecia que não podia ser de outro modo e, no entanto, talvez a coisa pudesse ter tido outro caminho. Quanto a Timor, achava que podia ter sido incluído num quadro futuro de uma comunidade de língua portuguesa e desempenhar um papel importante.

Não, não me pareceu que a revolução de 1974 tal como estava a ser feita, conduzisse a alguma coisa em que valesse a pena colocar essas ideias. Pareceu-me que era um pronunciamento militar sem grande largueza política e que por outro lado se entrava em passo de pôr imediatamente Portugal a caminho de um regime parlamentarista que continuo a achar que não é o regime mais adequado a Portugal. (Agostinho da Silva, 1994, pp. 51-53)

Após o abrupto processo de descolonização – ou, talvez mais exactamente, de “abandono”³² –, considerou Agostinho da Silva que, ainda assim, o grande projecto de futuro de Portugal passava por reatar os laços com os restantes países lusófonos, obviamente agora numa base de paridade. Esse projecto já deu lugar à CPLP: Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, mas, como já aqui foi dito, esse projecto está ainda muito aquém do sonho agostiniano. Mais de vinte anos após a sua criação, é tempo, a nosso ver, de finalmente concretizarmos esse sonho, esse Horizonte: o de uma União Lusófona.

³² Como escreveu relativamente a Timor: “quando os portugueses abandonaram aquilo, e a verdade é que abandonaram mesmo aquilo” [Agostinho da Silva, 1995, p. 74].

VIII – A União Lusófona: uma Utopia?

Pela nossa experiência, sabemos bem o quanto este horizonte de uma “União Lusófona” é, aos olhos de muitos, algo de utópico. Por isso, nas nossas múltiplas intervenções sobre a Lusofonia, preferimos falar de um gradual caminho de reforço dos laços entre os países e regiões do espaço lusófono – no plano cultural, desde logo, mas também, cumulativamente, nos planos social, económico e político. Pondo assim a tónica no caminho – gradual, como sempre salientamos – e não no horizonte, não significa que percamos de vista o horizonte. Sem horizonte, não há caminho. Neste caso, porém, o caminho é de tal modo longo e tão pouco linear – importa reconhecê-lo – que, falar, à partida, de uma União Lusófona parece, realmente, algo de lunático.

Ainda que não imediatamente, mas no médio-longo prazo, estamos contudo convictos que essa União Lusófona se realizará, e que poderá e deverá ser uma força alternativa mundial, a nível cultural, social, político e económico. Ou, como diria Agostinho da Silva, um exemplo para o resto do mundo: um exemplo de sã convivência entre as várias culturas e religiões; um exemplo de concertação política, económica e social, onde todos, sem excepção, tenham direito a uma vida digna; um exemplo de uma outra forma de relação com a Natureza, mais ecológica e sustentável. Ainda segundo Agostinho da Silva, eis o exemplo que não deverá ser imposto, mas que se imporá, naturalmente, “por contágio”. Pode realmente parecer lunático falar deste horizonte num tempo em que o mundo parece desabar em todos os planos, mas acreditamos que ele se poderá realizar: assim nos empenhemos todos. Eis, em suma, a “nossa” Utopia para o Século XXI.

Referências bibliográficas

AA.VV.

Agostinho [da Silva], São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000.

Nova Águia: Revista de Cultura para o século XXI, Lisboa, Zéfiro, 1º Semestre de 2008, nº 1.

Nova Águia: Revista de Cultura para o século XXI, Lisboa, Zéfiro, 1º Semestre de 2011, nº 7.

Agostinho da Silva, George

Dispersos, Lisboa, ICALP, 1989 (2ª, revista e aumentada).

Vida Conversável, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994.

A Última Conversa, Lisboa, Notícias, 1995.

Conversas com Agostinho da Silva, entrevista de Victor Mendanha, Lisboa, Pergaminho, 1998.

Textos e Ensaios Filosóficos, Lisboa, Âncora, 1999.

Ensaio sobre Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira, Lisboa, Âncora, 2000
O Império acabou. E agora?, entrevista de Antónia de Sousa, Lisboa, Notícias, 2001.

Epifânio, Renato

Visões de Agostinho da Silva, Lisboa, Zéfiro, 2006.

Perspectivas sobre Agostinho da Silva, Lisboa, Zéfiro, 2008.

A Via lusófona: um novo horizonte para Portugal (I-V), Lisboa, Zéfiro, 2010/ 2022.

Marinho, José

Filosofia: ensino ou iniciação?, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro de Investigação Pedagógica, 1972.

Estudos sobre o pensamento português contemporâneo, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.

O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos, “Obras de José Marinho”, vol. IV, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.

Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia e outros textos, “Obras de José Marinho”, vol. VIII, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007.

ENTRE A ÁGUIA E A SEARA NOVA

Samuel Dimas

A harmonia entre espiritualidade, racionalidade e afetividade no movimento cultural da *Renascença Portuguesa* e do seu órgão *A Águia*

A revista *A Águia*, publicada entre 1910 e 1932, foi a partir de 1912 o órgão oficial do movimento cultural *Renascença Portuguesa*, fundado no Porto pouco depois da proclamação da República com a intenção de divulgar os ideais republicanos e democratas e de redescobrir as matrizes espirituais da cultura lusófona. Defendia princípios morais de um humanismo de inspiração judaico-cristã, através de uma crítica firme a todo o ensino, oficial ou particular, que era regido por uma orientação meramente materialista e utilitária.

Esta Associação tinha como projeto realizar a revolução republicana através do pensamento e da educação por meio de uma filosofia metafísica e de uma poesia mística. Do ponto de vista filosófico, podemos dizer que a *Renascença Portuguesa* representa a reunião dos pensamentos teodiceicos e emanatistas de Sampaio Bruno e Teixeira de Pascoaes com o pensamento redentor e criacionista de Leonardo Coimbra e com o pensamento poético de Fernando Pessoa na conciliação entre emoção e razão.

Procurou promover o ressurgimento nacional, contribuindo para o aumento da cultura do seu povo, consciencializando-o do seu passado heroico e da sua identidade. Mas esse percurso é feito em diálogo com as correntes culturais europeias da época, publicando com regularidade artigos sobre ciência moderna através de autores como Augusto Martins, Mendes Correia e Leonardo Coimbra, o qual introduz no espaço do grande público o debate epistemológico sobre a teoria da relatividade de Einstein.

A primeira série da revista *A Águia*, sob a direção e propriedade de Álvaro Pinto, constou de dez números distribuídos entre Dezembro de 1910 e Julho de 1911, adotando o sub-título *Revista Ilustrada de Literatura e Crítica*. O simbolismo do seu título (*A Águia*) – nas palavras de Pascoaes –, «[...] sugerido pelo Poemeto, *A Morte da Águia*, de Jaime Cortesão»¹ é interpretado no primeiro número como expressão de vida heroica: «A Águia, sobranceira

¹ Cf. Teixeira de Pascoaes, «Renascença», in *Portucale Revista de Cultura*, Porto, 3.ª série, Vol. I, n.º 1-2, 1951-1952, p. 9.

e ativa, deixa por instantes, os solitários píncaros da montanha. Soltando gritos heroicos de superioridade, alarga as asas no gesto impetuoso do arranque e já devora os ares, com fervor de vida e luta [...] só ama a grandeza dos horizontes claros. E sempre para mais alto voa ela, longe do grasnar ridículo da imbecilidade, bem fora do coaxar impertinente da estupidez»².

Neste propósito de elevação espiritual e humanista são publicados artigos de Teixeira de Pascoaes e Jaime Cortesão sob o tema de justiça social, denunciando a extrema indigência com que vivia a população rural, nomeadamente nos campos do Mondego. A poesia tinha uma função antropagógica, conduzindo os homens à união com o tempo e a eternidade na fusão cósmica do amor fraterno.

No dia 27 de Agosto de 1912, a convite de Jaime Cortesão, reúnem-se em Coimbra para definição dos estatutos, meios de organização e apoios financeiros da nova *Associação Cultural Renascença Portuguesa*, Álvaro Pinto que já dirigira a 1.ª série da revista, Leonardo Coimbra, Augusto Casimiro, Augusto Martins, Teixeira de Pascoaes e Luís Filipe. A segunda reunião de trabalho realiza-se em Lisboa a 17 de Setembro desse mesmo ano e conta com os elementos do grupo da capital onde pontificam nomes como João de Deus Ramos, Raul Proença, António Sérgio, Câmara Reis, Martins Manso, Mário Beirão e Veiga Simões. Nesta reunião é lido o programa manifesto do novo grémio literário, redigido por Pascoaes, confirma-se a data de lançamento do primeiro número da segunda série e entrega-se a direção a Teixeira de Pascoaes, ficando Álvaro Pinto como secretário de redação.

O manifesto de Raul Proença e a génese da *Seara Nova*

O manifesto de Pascoaes, preparado na reunião de Coimbra, intitula-se «A Renascença Lusitana – Ao povo português», caracteriza o espírito lusitano e define os princípios essenciais a partir dos quais deverá ser feito o renascimento espiritual da pátria: a beleza, a justiça e a bondade³. Por seu turno, o manifesto de Raul Proença, fruto da reunião de Lisboa, intitula-se «Ao povo – A Renascença Portuguesa» e centra-se, sobretudo, no tema da falta de adesão da sociedade portuguesa às conquistas modernas. De acordo com estas perspetivas, as ideias que no momento eram progressivas para os outros países, como por exemplo, o amor à Ciência, o positivismo, o

² Cf. Teixeira de Pascoaes, *A Águia*, 1.ª série, n.º 1, Porto, 1 Dezembro 1910, p. 16.

³ Cf. Teixeira de Pascoaes, «A Era Lusíada» in *A Águia*, 2.ª série, n.º 28, Abril de 1914, pp. 97-101.

evolucionismo e o determinismo, deveriam ser os polos dinamizadores de uma renascença política e social.

Esta diferença programática encerra uma tensão que está na origem das cisões futuras, tendo em Raul Proença e em António Sérgio as vozes mais críticas e dissonantes face ao saudosismo de Pascoaes, concretizando este último, essa discordância, na fundação, em 1918, da revista *Pela Grei* que expressa a sua posição racionalista. Contudo, como os dois manifestos só viriam a ser publicados, mais tarde, o artigo «Renascença» com que Pascoaes inicia a segunda série de revistas é considerado por autores, como Alfredo Ribeiro dos Santos, um terceiro e definitivo manifesto.

A correlação entre fé, emoção e razão

Nele, Pascoaes define a orientação da nova revista, fundamentando-a naquilo em que acredita ser o sangue espiritual da nação portuguesa, ou seja, o sentimento-ideia da saudade fundado na correlação entre razão e fé, filosofia e teologia, religião natural e revelação cristã, numa permanente preocupação em superar todo o tipo de dualismos gnosiológicos e ontológicos⁴.

Noção de fusão entre a emoção e a ideia, o sentimento e a inteligência, a intuição e a razão, que viria a ser celebrizada por Fernando Pessoa através da expressão «o que em mim sente s'tá pensando»⁵, atribuída apenas ao homem de génio, o intuitivo que se serve da inteligência para exprimir as suas intuições. Esta preocupação de Pascoaes e Pessoa por um conhecimento do real que supere as suas dicotomias metafísicas fundamentais entre ser e não ser, infinito e finito, Deus e mundo, conduziria a tendências panteístas de identificação total entre Deus e o mundo⁶. Pessoa vai definir a poética da espiritualização da natureza com a noção de «transcendentalismo panteísta»

Fernando Pessoa partilha com os homens da *Renascença* a preocupação espiritualista e nacionalista convencido da importância de criar uma Pátria portuguesa, concordando também com Pascoaes quando este afirma que «[...] uma Pátria é de natureza puramente espiritual e as únicas forças invencíveis são as forças do Espírito»⁷. Por certo, como adverte Pinharanda

⁴ Cf. Teixeira de Pascoaes, *A Águia*, 2.ª série, Porto 1912, n.º 1, p.1.

⁵ Cf. Fernando Pessoa, *Obras de Fernando Pessoa*, vol. I, Porto, Lello e Irmão, 1986, p.188.

⁶ Cf. João Duque, «A Escola Portuense no Cruzamento entre Filosofia e Teologia», in *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*, Lisboa, INCM, 2002, pp. 273-276.

⁷ Cf. Fernando Pessoa, *A Águia*, 2.ª série, n.º 2, Fevereiro de 1912, pp. 33-34.

Gomes, o que afastou Pessoa do Saudosismo de Pascoaes para se juntar aos modernistas Sá-Carneiro, Armando Côrte-Rodrigues, Almada Negreiros, Alfredo Guimarães, Raul Leal, entre outros, não foi tanto um ideário filosófico, não foi o seu anúncio messiânico do poeta supremo que seria o Supra-Camões – causador de uma certa perplexidade nos poetas do grupo –, mas sim um formalismo estético e ideológico⁸.

Entretanto, em 1917, Teixeira de Pascoaes abandona a direção literária da revista, em 1919 Jaime Cortesão é nomeado diretor da Biblioteca Nacional e deixa de colaborar n'A *Águia*, cuja terceira série, de 1922 a 1927 será dirigida por Leonardo Coimbra em estreita ligação com a Faculdade de Letras da Universidade do Porto por via da colaboração de autores como Hernâni Cidade, Luís Cardim, Damião Peres, Teixeira Rêgo, Mendes Correia, Ângelo Ribeiro, Newton de Macedo, Aarão de Lacerda, Sant'Anna Dionísio, Agostinho da Silva ou José Marinho, e de acordo com o seguinte ideário anti-positivista e anti-materialista: «[...] Do melhor arado à mais bela e ampla hipótese metafísica, do mais ingénuo cântico de amor à mais rica interpretação religiosa da vida, do trabalho à meditação, do amor à família, da humanidade e de Deus nada lhes será estranho, nada deixará os escritores desta revista sem a ressonância da sua compreensão [...]»⁹. A sua metafísica da saudade já não se identifica com as teses saudosistas e patrióticas de origem panteísta de Teixeira de Pascoaes¹⁰.

As duas últimas séries d'A *Águia* na proximidade da *Presença* e na continuidade da *Princípio*, *Prometeu*, *Acto*, 57 e *Espiral*

A quarta série, constituída por doze números publicados entre Janeiro de 1928 e Dezembro de 1929, teve como Comissão Diretiva Hernâni Cidade, Leonardo Coimbra, José Teixeira Rego e António Carneiro e continuará a rota da série anterior, uma revista mensal de Literatura, Arte, Ciência, Filosofia e Crítica Social, permanecendo assim até 1932. A partir do n.º 7-8 de Janeiro-Março 1929 a direção passa a ser constituída por Leonardo Coimbra, Sant'Anna Dionísio, António Carneiro e Adolfo Casais Monteiro.

⁸ Cf. Pinharanda Gomes, «Escola Portuense: Uma Introdução Histórico-Filosófica», in *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos 1850-1950*, *Op. cit.*, pp.54-55.

⁹ Leonardo Coimbra, «O nosso caminho» in *A Águia*, 3.ª série, n.º 1, Junho 1922, pp. 5-8.

¹⁰ Cf. Álvaro Ribeiro, *Memórias de um Letrado*, vol. I, Lisboa, Guimarães Editores, 1977, p.73.

Como refere José Augusto Seabra, o poeta Teixeira de Pascoas já se retirara para o seu solar amarantino e Jaime Cortesão ia trilhando os caminhos do exílio após o fracasso da revolta republicana de 3 de Fevereiro de 1927 no Porto¹¹.

Finalmente, a quinta série, apenas de três números, publicados entre Janeiro e Junho de 1932, teve como diretores, Leonardo Coimbra e Sant'Anna Dionísio. A partir do n.º 2-3- integram a direção, os nomes de Delfim Santos e Aarão de Lacerda. Nesta altura vão colaborar na revista vários elementos da *Presença*, como José Régio, Branquinho da Fonseca e Gaspar Simões, revelando, uma certa perda de identidade e, conseqüentemente, o fim da publicação.

Esta cessação acontecia pouco tempo depois de instalado o regime salazarista, confirmando a incompatibilidade entre o projeto da «Renascença» e a falta de liberdade intelectual com a agravante de se situar no Porto a sua sede e por isso estar mais sujeita à nova autocracia ditatorial centralista como o comprova a extinção da sua Faculdade de Letras por um decreto de 1928 visando sobretudo o seu fundador Leonardo Coimbra. Entretanto, recorda também Augusto Seabra, alguns renascentistas tentavam ainda relançar o seu legado, como podemos reconhecer, com o surgimento em 1930 da revista *Princípio* dirigida por Álvaro Ribeiro, Adolfo Casais Monteiro e Maia Pinto.

O mesmo Álvaro Ribeiro acompanhado de Pedro Virga criava, dois anos mais tarde o movimento «Renovação Democrática» agrupando vários antigos alunos da Faculdade de Letras do Porto, como Delfim Santos, José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. De uma forma intermitente e desgarrada surgiriam ainda revistas como a *Prometeu* (1947) dirigida por Amorim de Carvalho e nasceriam grupos de reflexão filiados a Álvaro Ribeiro e às suas teses de uma filosofia portuguesa, como por exemplo, *Acto*, 57 e a *Espiral*, onde colaboravam António Quadros, Orlando Vitorino, Afonso Botelho, António Braz Teixeira e António Telmo, entre outros, mas só o grupo da *Seara Nova*, à custa de inflexões doutrinárias e colaboração de diversas tendências, iria sobreviver a várias décadas de ditadura.

¹¹ Cf. José Augusto Seabra, «Da Renascença Portuguesa à Nova Renascença: Ponte para o futuro», in, *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, Vol I, Lisboa, INCM e UCP, 2002, p. 29.

Os racionalismos deístas, fideístas, agnósticos e ateístas traduzidos no movimento lisboeta da *Seara Nova*

Este projeto cultural da Renascença Portuguesa e do seu órgão *A Águia - revista quinzenal ilustrada de literatura e crítica* (1910-1932) dá origem ao movimento divergente do grupo da revista *Seara Nova* (1921-1984) sob a liderança inicial de pensadores como António Sérgio, Raul Proença e Jaime Cortesão e com a participação de muitos outros intelectuais, com destaque para João de Barros, Augusto Casimiro, Hernâni Cidade, Fidelino de Figueiredo, Vieira de Almeida, Abel Salazar, Joaquim de Carvalho, José Régio, Adolfo Casais Monteiro, Joel Serrão e Mário Sottomayor Cardia.

Este movimento desenvolveu um espírito anti-saudosista, progressista e liberal com objetivos políticos bem definidos de oposição ao regime e de abertura à cultura racionalista europeia de expressão secularista. Em termos metafísicos, é também um movimento plural, mas na sua generalidade recusa a perspetiva teísta da religião cristã, remetendo os assuntos da fé para a ordem da irracionalidade.

Este problema está bem retratado na polémica entre António Sérgio e Teixeira de Pascoaes em que o saudosismo é caracterizado pelo pensador de Lisboa de forma ideológica como «passadismo» num antagonismo entre o homem moderno realista, progressista e prático e o homem idealista, conservador e sonhador. Sabemos que o saudosismo de Pascoaes foi sempre uma síntese de progresso e de regresso, sem nunca aceitar a obsessão iluminista de domínio da natureza em favor do desmesurado desenvolvimento civilizacional, mas sempre defendendo o primado da ruralidade e da terra. É claro que o racionalista António Sérgio fala em nome da ciência, da técnica e da razão lógico-analítica, enquanto Pascoaes se exprime na ordem afetiva da intuição e na ordem metafísica da razão mítica.

Esta dissonância também acontece com Leonardo Coimbra, para quem a reflexão filosófica não tem por finalidade a evidência das ideias claras e distintas, porque isso apenas se dá num plano da relação objetiva com a realidade que não é de ordem metafísica e analógico-mistérica, mas apenas científica e lógico-analítica. António Sérgio tem como pressuposto o poder e rigor da razão científico-matemática como único critério para atingir a verdade da realidade, enquanto Leonardo Coimbra reconhece que na construção das noções metafísicas e das teorias científicas, bem como na experiência estética, moral e religiosa, há algo de inesperado, excedente e trans-racional a solicitar constantemente o sujeito para novas teorias e

ideações, num movimento dinâmico e imponderável. António Sérgio não tem maneira de compreender esta inteligibilidade metafísica da realidade, porque usa um sentido restrito da razão, acabando por equivocadamente acusar Leonardo Coimbra de ser apenas um poeta que escreve prosa e não um filósofo¹². A este respeito, Sant'Anna Dionísio considera que António Sérgio sofre de daltonismo crítico, resultante de uma antipatia recôndita e insolúvel¹³, deixando-se cegar na sua análise de objetividade científica por motivos passionais, característica típica dos imbecis que se limitam a ser transmissores de ideias filosóficas, mas nunca alcançam o grau da sabedoria que nutre os verdadeiros filósofos.

Ao contrário do agnosticismo racionalista de António Sérgio que apresenta o humanismo como alternativa às religiões reveladas, o teísmo de Leonardo Coimbra permite conceber a realidade como uma sociedade fraternal e livre de consciências, existindo no Amor infinito de Deus, Consciência suprema. A sua metafísica ideo-realista inclui os dados fornecidos pela experiência espiritual intuitiva que revela o mistério excedente e interpelante da realidade e inclui a fé na revelação cristã, o que não acontece com António Sérgio para quem Jesus Cristo é uma personagem apenas humana¹⁴. Também Mário Sottomayor Cardia reconhece a preocupação de António Sérgio pelo rigor intelectual, considerando que segue o neokantismo ou neocriticismo francês no combate ao intuicionismo de Bergson, ao empirismo¹⁵ e à noção de Deus criador da religião cristã, reduzindo-o a uma ideia na consciência do homem (imanência mental e não cósmica), recusando qualquer forma de sobrenatureza (cf. *ibidem*, pp. 279-280).

Apesar de ideários distintos, Leonardo Coimbra é reconhecido e admirado pela capacidade de conciliar a razão e a emoção e pela sua ação cultural na educação da população e na reforma do ensino. Por exemplo, João de Barros elogia a eloquência da oratória de Leonardo Coimbra, numa harmoniosa relação entre a emoção e o pensamento, e destaca a genialidade da obra *A Alegria, a Dor e a Graça*, que define de poema lírico de extraordinária beleza e profundidade espiritual, colocando a amizade fraternal acima das

¹² Cf. António Sérgio, «Sobre uma opinião de Raúl Proença», in *O Diabo*, n.º 12 (agosto de 1936).

¹³ Cf. Sant'Anna Dionísio, *Objecções a António Sérgio sobre o valor da obra filosófica de Leonardo Coimbra*, Porto, 1938, pp. 18-19.

¹⁴ Cf. António Sérgio, *Ensaio*, VI, Lisboa, 1946, p. 243.

¹⁵ Cf. Mário Sottomayor Cardia, «António Sérgio ou o mentalismo relacional», in AA., *António Sérgio: Pensamento e Ação*, vol. I, Lisboa, INCM, 2004, pp. 263-264.

discordâncias de ideias¹⁶. O mesmo elogio é feito por Augusto Casimiro, que confessa uma amizade desassomburada e compreensiva que discorda sem deixar de amar. Ao descrever a inauguração em Coimbra, sob o patrocínio da Renascença Portuguesa, dos cursos de uma Universidade Livre, refere que Leonardo Coimbra tinha muitos amigos e admiradores naquela cidade. Acrescenta ainda que o Deus recusado por aquela gente de Coimbra era o Deus dos religiosos clericais e intolerantes, tantas vezes incompatível com o Amor à Justiça e à Pátria¹⁷. Na primeira metade do século XX em Portugal ainda não havia uma maturidade social e cultural para conciliar o desenvolvimento científico com a tradição religiosa, a razão com a fé, e essa polarização acaba por se manifestar nestes dois movimentos.

O movimento da *Seara Nova* de António Sérgio fundamenta-se num espírito europeísta que procura um renascimento da cultura portuguesa por via de uma ação educativa e política que se pretende ilustrada e moderna, sem valorização da dimensão religiosa que é associada à superstição e ao irracional. No mesmo sentido, e em consonância com a reivindicação coimbrã da *Geração de 70*, Raul Proença refere-se aos ventos d'além Pireneus que trazem os princípios do cientismo, positivismo, evolucionismo e determinismo¹⁸. Em termos metafísicos, a sua posição encerra um ateísmo mitigado tendente para o deísmo, a partir da sua incapacidade de acreditar na existência de Deus¹⁹ e a partir do pressuposto já enunciado por Amorim Viana da impossibilidade de demonstração da existência de Deus e da divindade de Cristo²⁰, mas sem que isso o deixe satisfeito.

Há uma notória divergência de princípios entre o espírito da *Seara Nova* do movimento da Biblioteca Nacional e o espírito d'*A Águia* do movimento da Renascença Portuguesa que levará Joel Serrão a distinguir na Filosofia Portuguesa as características do pensamento da escola de Lisboa, tendente para a lógica, psicologia empírica e gnosiologia, e as características do pensamento da escola do Porto «antipositivista, metafísico, teodiceico ou teúrgico»²¹. Ao pensamento positivo e rigoroso de Lisboa de autores como

¹⁶ Cf. João de Barros, «Leonardo Coimbra», in *Leonardo Coimbra, Testemunhos dos seus contemporâneos*, p. 90.

¹⁷ Cf. Augusto Casimiro, «Para o *In Memoriam* de Leonardo Coimbra», in *op. cit.*, p. 170-174.

¹⁸ Cf. Raul Proença, *Vida Portuguesa*, ano I, n.º 22 (10 de Fevereiro de 1914), p. 13.

¹⁹ Cf. Raul Proença, «Eterna divergência», in *O Herald*, n.º 1313 (22 de Setembro de 1907).

²⁰ Cf. António Braz Teixeira, *Ética, Filosofia e Religião*, Évora, Pendor, 1997, p. 32.

²¹ Joel Serrão, «Nota breve sobre o pensamento filosófico português actual», in *Temas de*

Silva Cordeiro, António Sérgio, Raul Proença e Vieira de Almeida, contrapõem-se o saber intuitivo, poético e religioso do Porto de autores como Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro, Teixeira Pascoaes, Leonardo Coimbra e Raul Brandão. No entanto, esta classificação omite a crítica dos autores portuenses à religiosidade dogmática ou à configuração mítica, e omite as suas reflexões sobre filosofia da ciência e o racionalismo kantiano, como aquelas que são desenvolvidas por Leonardo Coimbra ou por Newton de Macedo (1894-1944).

Para além do mais, não podemos esquecer que depois da dissolução da primeira Faculdade de Letras da Universidade do Porto, alguns dos seus ex-professores e alunos viriam a colaborar na *Seara Nova*, como Luís Cardim, Agostinho da Silva, Adolfo Casais Monteiro, Sant'Anna Dionísio e José Marinho, o que também denota a pluralidade destes movimentos culturais. O facto de Leonardo Coimbra ter entregue ao racionalista agnóstico Newton de Macedo os cargos de bibliotecário e de secretário do Conselho Escolar da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, realizando a função de embaixador político e administrativo desta instituição na capital, também revela esta diversidade de linhagens espirituais no seio da Escola Portuense. Se em Leonardo, a finalidade da vida é a dimensão metafísico-religiosa da imortalidade, em Newton de Macedo é a realidade moral.

