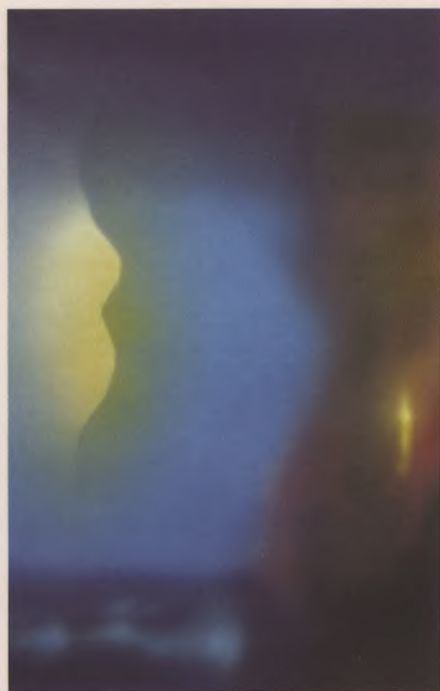


REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



PORTUGAL

VOLUME 28, 2007

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

PORTUGAL COMO "CORPO" E COMO "ALMA" (SÉCS. XIX/XX)

Uma revisitação sintética™

Tem sido sobejamente sublinhada a existência de uma transversal tensão entre optimismo e pessimismo nas representações feitas sobre o país no interior de um velho debate que, se tinha séculos, atingiu o seu apogeu, nos meios intelectuais, a partir dos inícios do século XIX. Pode mesmo dizer-se que os discursos deste jaez foram ganhando uma crescente autonomia em relação à própria realidade que referenciavam, não surpreendendo que ambos os níveis nem sempre fossem síntonos e adequados. Seja como for, a análise comparativa desta literatura de ideias

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Centro de História da Sociedade e da Cultura.

(1) Este texto fixa, de um modo sintético, a intervenção não escrita que fizemos no colóquio "Optimismo e Positivismo. Acerca do futuro de Portugal", que se realizou entre 21 e 26 de Novembro de 2005, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Espera publicação nas respectivas actas. O seu conteúdo revisita, reformula e alarga ideias expostas em outros ensaios, para onde remetemos o leitor: "Ética e sociocracia. O exemplo de Herculano na geração de 70", *Studium Generale. Estudos Contemporâneos*, n. 4, 1982, pp. 9-68; "O Pensamento político em Antero de Quental. Um confronto com Oliveira Martins", *Revista de História das Ideias*, vol. 3, 1981, pp. 341-520; "Ritualizações da história", L. Reis Torgal *et al.*, *História da História em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, pp. 547-671. À luz desta origem e daquele propósito, limitámos o erudito ao mínimo, em ordem a conferir-lhe um assumido cariz ensaístico.

denota a presença, explícita ou implícita, de um objecto por excelência: "Tortuga!".

I

É um facto que a sua configuração - geminada, aliás, com a de pátria - é, comumente, de cariz antropomórfico e antropopático. E, mesmo quando se pretende realista, ela surge enformada por um olhar médico e clínico (hoje, talvez, mais psicanalisado), como se Portugal fosse um "corpo moral" a quem - na linha de Montesquieu, Rousseau, Herder e, entre nós, do primeiro romantismo - foi atribuída a posse de um "carácter", uma "índole", uma "alma nacional", qualificação que ainda sobrevivia nas vésperas da República (António José de Almeida dirigiu uma revista denominada *Alma Nacional*) e a que, depois, os vários tradicionalismos e a ideologia salazarista darão nova vida. Daqui decorreram outras consequências: o frequente recurso à *analogia* e à *comparação*, tanto com o próprio corpo humano (e respectivos ciclos de existência), como com certos períodos da sua história; e, como Santo Agostinho, Maquiavel, Vico, Montesquieu e Gibbon o haviam feito, a invocação do paralelismo com a ascensão e queda do Império romano (Oliveira Martins) foi igualmente usual. À descrição do que Portugal era, não escapava a projecção do que se julgava que ele *tinha sido* e do que se esperava que ele *viesse a ser*.

De facto, com autonomia no que toca às circunstâncias reais que lhes dariam comprovação empírica, as análises de pendor decadentista, que irromperam forte com o romantismo social e político, privilegiaram o argumento histórico, peso manifesto na acareação do presente, não com o passado em si, mas, sobremaneira, com os momentos escolhidos como aqueles em que a existência da nação mais se teria aproximado da sua essência. Por isso, elas são filhas dos vários historicismos (romântico, hegeliano-proudhoniano, sociologista-cientista) que foram mobilizados para definir a diacronia do destino de Portugal, operação que, em simultâneo, estava acasalada com as várias teorias de inspiração organicista (António Sérgio é uma das excepções).

É verdade que este organicismo não era uniforme, assim como eram distintos os modos como ele relacionava as partes com o todo. E algumas das suas versões não dispensavam a miscigenação do conceito de "nação

cívica" (Liberalismo, Republicanismo) com o de "nação étnico-cultural". Porém, seja na metáfora vintista da "pátria moribunda", seja na concepção espiritualista e orgânico-historicista de Herculano, seja no organicismo científico-metafísico de Antero de Quental e de Oliveira Martins, seja no organicismo historicista e psicofisiológico (com a pretensão de ser científico) de Teófilo Braga e dos republicanos positivistas, seja, ainda, naquele outro, essencialista e místico, de Pascoais e da *Renascença Portuguesa*, ou, no plano politicamente oposto, de António Sardinha e seus companheiros do Integralismo Lusitano, detecta-se a onnipresença de um pano de fundo comum: a previsão (ao contrário) de que, no passado, existiu um momento de apogeu, o qual, contudo, por culpas próprias e, sobretudo, alheias (Inquisição, Absolutismo, Napoleão, Inglaterra, etc.), virou em decadência a páginas tantas do livro da história.

Leitura legitimadora que se firmava neste convencimento, igualmente transversal: o presente estaria sempre em crise, porque, para além da situação de facto, ele era suposto ser o ponto mais degradado do declínio. Daí a iminência da morte definitiva, isto é, de um *Finis Patriae*. Prognóstico que alguns acontecimentos, em particular o *Ultimatum*, dramatizaram, criando uma comoção colectiva que fez ferver, como antídoto, a fusão entre o patriotismo (antibritânico), o nacionalismo e o sonho imperial. Em suma, e como cantava Junqueiro:

"A Pátria é morta! A Liberdade é morta!
Noite negra sem santos, sem faróis!
Ri o estrangeiro odioso à nossa porta,
Guarda a infâmia os sepulcros de Heróis!"

Ora, estas apóstrofes apocalípticas devem ser lidas com cautela, já que ainda haveria alguma luz ao fundo do túnel, embora os mais radicais se fossem convencendo de que ela só seria plena quando se eliminasse a causa física da escuridão. O que deu nova actualidade, sobretudo após 1906, à velha justificação do recurso ao regicídio, como se a morte do rei constituísse o acto sacrificial necessário para se salvar a pátria. E já os versos premonitórios de Junqueiro, publicados em 1891, tinham anunciado:

"Papagaio real, diz-me, quem passa?
"É el-rei D. Simão que vai à caça

Tiros ao longe numa luta acesa
Rola indomitadamente a multidão...
Tocam clarins de guerra a Marselhesa...
Desaba um trono em súbita explosão!..."

Por trás dos factos, as figurações de Portugal como corpo e como destino pressupunham uma "ordem ideal" que, na linha de Vico, lhe traçava os "ciclos" (Herculano), para uns com uma força inexorável, mas, para outros, com um ímpeto ainda passível de ser contrariado, desde que houvesse querer colectivo; o que faltava. E, como tónico, denegava-se o presente, a partir de um seleccionado ponto alto da história: a Idade Média para Herculano e o Integralismo; a fase inicial dos Descobrimentos para Antero e Oliveira Martins; as revoluções populares (1383, 1640) e os Descobrimentos para os intelectuais republicanos; os dilatadores da Fé e do Império, para os ideólogos do Estado Novo.

É neste contexto de média duração que se terá de integrar o advento do intelectual como perscrutador e anatomista do corpo (e alma) da nação e de se inteligir a proliferação de metáforas orgânicas no seu diagnóstico, sendo as mais comuns aquelas que conotavam a decadência e o pessimismo - "morte", "cadáver", "suicídio", "loucura", "putrefacção", "degenerescência" (Morei), "crise", "nevrose". Sinal de tudo isto é o facto de o vocábulo "crise" ter entrado na moda. Patenteia-o o seu uso na titulação ou na temática dominante em algumas obras dadas à estampa, nas últimas décadas de Oitocentos, por publicistas como Silva Cordeiro, Teixeira Bastos, Augusto Fuschini, José Bento Gomes, Basílio Teles, etc. E se, nas "autópsias" mais filosóficas, se detecta a recepção do pessimismo de Schopenhauer e de Eduardo de Hartmann (ou a reacção contra), com o caminhar para o fim do século houve um sintomático entusiasmo para com a acrimia de Max Nordau sobre as "mentiras convencionais da civilização".

Este comparativismo historicista, de natureza qualitativa, foi, na verdade, frequente no ordenamento diacronico da pátria e, não por acaso, coincidiu com uma maior afirmação de "Portugal" como o principal objecto de estudo da investigação histórica propriamente dita, viragem que teve na *História de Portugal*, de Herculano, o seu primeiro grande momento (e monumento) renovador. Com ela, e com a secularização do mito das origens (com a maior descredibilização do milagre de Ourique), arrancou

urna nova problemática acerca das origens da nação portuguesa. Desde Herculano, passando por Oliveira Martins, Teófilo Braga, Morais Sarmiento, Jaime Cortesão, Damião Peres, Mendes Correia, Paulo Merêa, Joaquim de Carvalho, Torquato Sousa Soares, Orlando Ribeiro, José Mattoso, a história investigada não deixou de participar, directa ou indirectamente, e nos seus registos próprios, nas indagações concernentes à idiossincrasia, identidade, vocação e modo de ser português. E, não será ousado defender que as múltiplas respostas encontradas têm a ver com o peso relativo dado a cada um dos factores que, nos finais da década de 1840, Herculano tipificou deste modo: "São eles, a raça, a língua, o território", aos quais acrescentou um quarto: "o rumo de Portugal formou-se pelos meios da revolução e da conquista", aquisição depois reproduzida e transformada em memória histórica.

Na mesma onda se inserem muitos dos escritos sobre a questão da decadência (Antero, Oliveira Martins, Teófilo, Carlos Malheiro Dias, Teixeira de Pascoais, Sérgio, Sardinha), onde o argumento historiográfico aparece misturado com os de origem filosófica e política. Um bom exemplo encontra-se na célebre conferência anterior sobre *As Causas da decadência dos povos peninsulares* (1871). E se é excessivo defender que ela inaugurou um género - afinal, as suas interpretações dialogavam com outras e, sobretudo, com as de Herculano -, é indiscutível que o ensaio se transformou numa referência obrigatória da diagnose pátria, pois não só desencadeou outras respostas (Oliveira Martins, Teófilo, António Sérgio), como veio a sobreviver, até aos nossos dias, como texto e intertexto de inúmeras "explicações" do destino de Portugal.

O que ficou escrito coloca uma outra questão: saber se esta literatura de ideias não é igualmente construtora de representações de representações, cuja ambição cognitiva se encontra sobredeterminada por estratégias que só convencem a partir da disponibilidade para se reconhecer, aos seus produtores, a posse de uma capacidade oracular superior à de outros saberes e práticas, em particular às de teor mais pragmático e jurídico-político. É que, não por acaso, o seu estilo, mais do que demonstrativo, é profético e mundividencial, porque aspira à totalidade e almeja, à luz do passado, entrar nos recônditos do futuro.

Por outro lado, não será erro assinalar que, em muitos deles, pelo menos nos do século XIX e primeiras décadas de Novecentos, se relevava a degenerescência e a abulia, a fim de melhor se acenar com a possibilidade de salvação. Dir-se-á que, através da "manha" da razão argumentativa,

a recusa do "velho" aparece condicionada pelo propósito de se declarar iminente a chegada do "novo". E esta oposição não era inteiramente estranha àquela outra que estava subjacente aos embates travados entre escritores e publicistas, tendo em vista demarcarem, qualitativamente, os seus lugares na cadeia renovadora das gerações e das vanguardas, trabalho que teria de privilegiar o domínio que, então, conferia mais distinção: a literatura.

No essencial, tal atitude é resumível a este raciocínio: "velhos" são sempre os outros, em particular aqueles que o seriam menos, isto é, os imediatamente antecedentes, mas cuja remoção e perda de prestígio eram necessárias para que o espaço ficasse vazio e, portanto, pronto para ser ocupado. E não haja ilusões: não obstante a causa manifesta das polémicas ser, com frequência, a literatura, o seu fito último era o poder, a começar pelo poder no interior do próprio campo intelectual. Pelo que será ingénuo equacionar os debates estéticos sem os ligar a esta estratégia. Logo, entendê-los como um mero espelho das lutas políticas e sociais, será só dizer metade da verdade, dado que eles também foram polarizados pelo confronto dos intelectuais entre si e espoletados pela conquista de posições hegemónicas no secularizado mister de "formar as almas". Daí o erro das leituras exclusivamente estéticas e o das excessivamente sociológicas, como se o facto de se ser escritor ou intelectual doasse às representações e prognósticos uma verdade inquestionável. Ora, não se pode esquecer que, se, às vezes, elas acertaram, em outras a vida encarregou-se de as desmentir. Em suma: este ensaísmo não prescindia de uma certa ficcionalidade e "fingimento", nem que fosse para seduzir o leitor, característica que, obviamente, ainda é mais marcante quando se trata de ficções propriamente ditas, já que, aqui, os anelos de verosimilhança estão condicionados pelas finalidades estéticas que os textos (romances, poesia, peça de teatro) visam cumprir.

Sendo assim, explica-se: que a intenção última daqueles escritores fosse, através do livro, do manifesto, da conferência e da revista, a doutrinação; que esta, como estilo, tenha escolhido a crónica, o ensaísmo e a polémica; e que, quanto aos fins, depreciasse, como ultrapassado, o que queria substituir, nem que isso implicasse a valorização do mais "antigo" que se achava ser digno de figurar na galeria dos precursores. Numa época em que era ponto assente a irreversibilidade do tempo e, regra geral, a aceitação do seu caminhar progressivo, quem chegava declarava-se vanguarda, de molde a legitimar-se como "geração nova",

com a tarefa de, num evidente tom cristológico, derramar a "ideia" e proclamar a vinda da "era nova", do "homem novo" e da "vida nova". Escatologia social que não deixará de ser reproduzida pelos movimentos políticos de porte mais fracturante, ainda que com fundamentos e objectivos bem distintos e até antagónicos entre si.

II

A hermenêutica historicista carregava outras comparações: a que cotejava o presente português com o dos *outros*, e a que explorava a heroição cívica daqueles que, voluntária ou involuntariamente, tinham sido "obrigados", ou ao exílio interior, ou ao exterior. De certa maneira, o "lugar" de onde falavam tinha uma localização paradoxal: ele estaria "lá fora", ainda que o elocutor continuasse cá dentro; enquanto outros, no estrangeiro, continuaram a pensar o país como se dele nunca tivessem saído. De onde o sucesso da problemática dos "estrangeirados", conceito que, não por acaso, ganhou uma renovada acuidade quando, na história da cultura portuguesa, mais se frisou a especificidade do ofício de intelectual (primeiras décadas de Novecentos) e a ideia (António Sérgio) de que a incompreensão e o distanciamento criavam uma clarividência crítica inacessível àqueles que tinham optado por ficar.

Quanto à mobilização do *outro* estranho, já Garrett havia percebido, na passagem da década de 1820 para a de 1830, que o repensamento de Portugal, em trânsito para a sua regeneração, exigia pô-lo não só na "balança da Europa", mas também, e ainda antes do impacto de Tocqueville, na "balança" de um país que, apesar de novo, devia já ser tomado em conta: os Estados Unidos da América. De qualquer maneira, a bitola era ainda eurocêntrica, fosse a Grã-Bretanha o seu padrão, ou, para a maioria, a França, ou, ainda, após o resultado da guerra franco-prussiana e o crescimento da influência da cultura germânica, a Alemanha.

A grande explicitação destes juízos, de saldo negativo para o país, foi causa prioritária para os jovens que deram corpo à chamada "Geração de 70" e teve nas célebres Conferências do Casino (1871) a sua mais retumbante proclamação. E a tópica do seu argumentário era esta: enquanto Herculano, Garrett e os seus companheiros geracionais, para compreenderem e julgarem Portugal, partiam do país para o mundo

(Espanha, Europa, Humanidade), os novos inverteram a perspectiva: vinham da Humanidade (a "M.^{me} Humanidade") e da Europa, para chegarem à Ibéria, onde estaria escrita metade da história de Portugal (Oliveira Martins).

As destrinças serviam de prova ontológica acerca da decadência do presente, mormente quando o punham face a face com o dos povos que, como locomotivas, puxavam o "comboio" da história, ao qual Portugal já (ou ainda) não estava atrelado. E tudo conspirava para esta ilação: a dialéctica entre a decadência e a regeneração (ou entre o pessimismo e o optimismo) estava inscrita num sentido do devir a cujas interpretações excessivamente lineares e optimistas se punham reservas. Todavia, não se deixava de postular a existência de uma vanguarda na determinação do lugar relativo dos povos na espiral do tempo, facto que estaria a universalizar aquilo a que os europeus, desde os meados do século XVIII, chamavam "Civilização".

Ora, da conjugação de todos estes factores se concluía que Portugal estava decaído, quer em relação a si mesmo, quer aos *outros*, principalmente aos que iam à frente. Desta arte, não se punha em dúvida que, no seu todo, a Humanidade progredisse. Porém, quanto ao país, finda a sua missão, a história tê-lo-ia lançado no "desemprego" e sem a volição necessária para contraditar tal ditame. E o confronto entre aquilo que os outros estavam a ser e aquilo que Portugal tinha sido continuará a ter um grande futuro, tal como esta sua outra consequência: a problemática do *atraso*, questionamento que, posteriormente, virá a ser quase monopolizado pelos economistas.

No diagnóstico, o intelectual falava como uma espécie de *medium*, voz em que, de uma maneira épica e/ou dramática, o destino colectivo se revelava e ascendia à consciência de si. Ele esperava que, tarde ou cedo, as suas palavras esclarecessem as consciências. Portanto, não deve espantar o sentido pedagógico da sua acção. Como os seus precursores do século XVIII, animava-o o desejo de educar os educadores. Habitando a cosmopolita "República das Letras" - essa transnacional pátria de lucinados -, seriam sempre os adversários a estar na escuridão (e no erro), certeza que levará alguns a esquecer que não há luz sem sombra e que os sonhos da (sua) razão também poderiam gerar monstros. E talvez, isto explique por que é que o autoproclamado criticismo dos intelectuais coexistiu mal com a autocrítica e com a sua elevação a objecto de crítica, sendo poucos os que, após uma polémica (teoricamente apresentada como caminho da descoberta da verdade), se renderam às razões do

adversário, como os casos de Teófilo e Antonio Sergio, dois polemistas habituais, bem demonstram. O que convida a esta inferição: a análise não seria só a resultante de um percurso, mas também fruto de convicções prévias que escondiam alguma auto-suficiência dogmática.

Seja em nome da intuição, da razão crítica, ou da razão científica (a articulação destas duas últimas virá a tornar-se frequente nos finais de Oitocentos), o discurso seduzia, porque irrompia como um sucedâneo de velhas projecções prognósticas. E, para ganhar aura, também não dispensava a ida ao passado, investimento que deu origem a um novo "tempo de profetas" (Paul Bénichou), sobretudo quando a "boa nova" se chamava Revolução, esse nome que, no dizer do jovem Antero em 1865, "o sacerdote da história, o tempo, deixou cair sobre a fonte fatídica do nosso século. Como do seu Deus dizia o apóstolo antigo, *in eo vivimus et sumus*, podemos nós com mais razão ainda afirmar do grande espírito de revolta da nossa idade".

Em certo sentido, não será errado sustentar-se que o "intelectual" se propunha dizer a missa do futuro, tal como o clérigo o fazia em relação à da salvação das almas.

III

Ele agia como um *clerc*, embora seja necessário chegar ao século XX para que o termo fique consagrado (Julien Benda, 1927). E esta missão só podia ter por desígnio desconstruir/substituir o poder cultural da Igreja; o que fez de quase todos antijesuítas e anticlericais confessos. A secularização do mundo clamava por um novo *poder espiritual* (como os positivistas gostavam de afirmar), ou, numa outra nomenclatura, por um novo "poder intelectual e moral" (Renan), raiz e mola de toda a mudança política e social. E se esta se objectivou na contestação do estabelecido, também provocou um choque em que, não raro, as divergências de ideias (expressas no aumento das polémicas) escondiam a luta pela hegemonia e liderança no campo interno daquele poder. Por outro lado, desde o conservador Brunetière, "o intelectual" foi substantivado, neste caso em termos depreciativos. E tudo isto contribuiu para uma certa sacralização cívica do seu estatuto e para o guindar a juiz supremo da História, herança zolaniana que recebeu a sua marca decisiva no "caso Dreyfus" e que se prolongará no decurso do século XX.

Quem ascendia à verdade traí-la-ia se não a difundisse e se não se empenhasse a converter as consciências e, portanto, o próprio mundo. Logo, o pensador (ou o escritor) teria de ir à frente a desvelar os males e a indicar o viático da sua superação, tarefa só ao alcance dos capazes de renunciarem aos interesses egoístas e mais pragmáticos. Em Portugal, disse-o Antero, contra o modelo oposto (mas análogo nas intenções): o de inspiração cientista. Para o poeta, a magistratura das ideias só seria percuciente se o pensador unisse a sua existência àquilo que pensava, tal como se podia aprender com a vida dos grandes mestres da espiritualidade (Buda, Cristo, Maomé, São Francisco), e nunca com o revolucionarismo de tipo jacobino. Como explicava a W. Storck, "para o santo, o mundo deixou de ser um cárcere: ele é, pelo contrário, o senhor do mundo, porque é o seu supremo intérprete. Só por ele é que o universo sabe para que existe: só ele realiza o fim do universo". Por isso, como a idealidade devia comandar a realidade, "o homem de acção por excelência" teria de nortear toda a sua vida "no sentido do bem".

Mas qual seria, em concreto, o saber mais apto para alumiar este género de profetismo? O problema ganhou maior acuidade quando a reivindicação da superioridade do novo poder espiritual sobre o temporal, ou melhor, a edificação de uma nova opinião pública e de uma nova hagiografia cívica secularizada, desaguou numa sobrevalorização do lugar do escritor - e, prioritariamente, do poeta - como o ocupante do cume da pirâmide dos "grandes homens" da nação. Em coerência, Camões foi eleito o primeiro dos primeiros, dado que por ele falaria, epicamente, o povo, isto é, o protagonista colectivo do grande momento da história portuguesa: - os Descobrimentos. Mas, por ele também se reconhecia que a literatura possuía um poder mais consensualizador, função que se manifesta nas imediatas consagrações de figuras cívicas que foram fazer companhia ao Vate no panteão dos Jerónimos: Alexandre Herculano, João de Deus, Garrett.

Do mesmo merecimento não gozavam os que tinham actividades mentais tidas por menos críticas, porque mais especializadas, incluindo a política propriamente dita. Daí a relativa secundarização, neste Eliseu, do jornalista, do político, do jurista, do médico e de todas as profissões ligadas à técnica (os engenheiros), a quem não se reconhecia a posse de um saber com dimensão emancipatória e universalizadora digna de um verdadeiro intelectual.

IV

Tais condições são igualmente perceptíveis no enaltecimento do "exílio interior" dos que, por discordância ou protesto, se auto-excluíram de um mundo que tinham por decadente, gesto que teve a sua encarnação em Herculano e nas interpretações que foram feitas sobre a sua ida para Vale de Lobos.

Como escrevemos em outro lugar, o historiador foi escolhido para émulo de muitos dos jovens que começaram a despontar no panorama cultural português da década de 1860, e que viam nele, descontadas as divergências filosófico-políticas, a prefiguração do papel que, nas sociedades carecidas de opinião pública, devia caber ao escritor e ao publicista em geral. A natureza do novo poder espiritual, obrigá-los-ia (ao poeta, ao romancista, ao historiador, ao pensador) a um comportamento ético-intelectual superior ao dos que detinham outros saberes e poderes (políticos, económicos, religiosos) e a deles se distanciarem - as suas vítimas serão os "bacharéis", os "conselheiros", os "engenheiros", etc. -, mas com o fito de os condicionar. Prova de que esta desvalia do mundo da *tecnê* supunha uma hierarquizada relação de poder.

O novo poder espiritual oferecia-se para iluminá-lo e para influenciar as suas decisões. E os seus melhores intérpretes, ao não meterem directamente as mãos no governo das coisas (existem poucas excepções em contrário), poderiam comportar-se como Catões implacáveis na denúncia do desvirtuamento e da corrupção. Nesta ordem de ideias, o "exílio" ou a desistência seriam actos positivos de intervenção. Foi nesta linha que, num dos seus *Ensaios* (voi. 3), António Sérgio escreveu: "todo o grito de protesto tem em Vale de Lobos a sua fonte". E, se invocava Herculano, também dava continuidade a uma certa idealização da figura do intelectual que foi sendo construída nas décadas de 1860 e 1870 (Oliveira Martins, Antero, Bulhão Pato, Manuel Emídio Garcia), ao mesmo tempo que se posicionava como herdeiro da exemplaridade do historiador.

Ainda em vida e, sobretudo, logo após a morte de Herculano (1877), Antero e Oliveira Martins caracterizaram-no como o "representative man" do ser português, não só pela sua obra e contributo para a génese do Portugal liberal, mas também pelo seu abandono e apartamento da vida pública, quando os passos trilhados pelos seus companheiros de luta, então no poder, lhe pareceram ir em sentido diferente do da regeneração

sonhada. Por isso, o seu refúgio, mais do que um "exílio", devia ser apreciado como um "suicídio moral", ou melhor, como uma "morte" simbólica, pois tê-lo-ia transformado num símbolo profético e iluminador.

Em síntese - escrevia Martins após o seu falecimento -, o isolamento herculaniano tinha a dignidade da renúncia activa de um estoico, pois não era por descrença, mas "por cada vez mais acreditar em si [que fugia] a um mundo rebelde a ouvir a verdade. A morte não é pois um acto de desespero, é um acto de fé. Só a diferença dos tempos fez com que no suicídio de Herculano [a ida para Vale de Lobos] não entrasse o ferro, como entrou nos suicídios estoicos da Antiguidade. A vida assim criada, o homem assim transfigurado num tipo e a sua palavra e o seu exemplo num protesto superior ao mundo e às suas fraquezas, ficam aureados com o forte clarão dos heróis, lume que aos navegantes, errando no mar escuro da vida, guia a derrota e indica o porto".

Neste "catonismo", a Herculano foi atribuído o "perfil enérgico e simples dos heróis típicos da nacionalidade". E, no dizer de Antero, a história talvez viesse a dar "razão, ao mesmo tempo, à época, que não podia ser maior nem menor do que as circunstâncias a fizeram, e ao homem nobre e sincero" que, em face da derrocada moral dos seus contemporâneos, preferiu "a atitude isolada do protesto e as más vontades que ele provoca nos caracteres vulgares, à influência e dominação alcançadas pela convivência com as paixões, os desvarios e os vícios da época".

O seu gesto simbolizava, assim, a exemplar relação do intelectual com o seu tempo. Com o seu saber e o seu perfil ético, ele censurava a surdez do meio perante a voz do bem comum, refugiando-se em si mesmo, não num silêncio definitivo, mas numa resistência de outro tipo, em que a ausência funcionaria, implacável, como uma acusação. E foi por isso que o Mestre - ainda seguindo Martins - "passou à condição de caturra para os homens práticos, de orgulhoso para os simples, e de protesto simbólico contra a decadência portuguesa, e contra o abatimento universal da Europa, utilitária e imperialista, para os que, de fora do mundo, como críticos, observam e classificam os fenómenos. Tomou-se o remorso vivo de uma nação degenerada. É neste momento - concluía o autor do *Portugal Contemporâneo* - que as coisas levam o génio de Herculano a definir-se na sua pureza; e é por isso que, ao extinguirem-se as ilusões políticas, principia a tomar-se um tipo característico da nossa vida contemporânea".

Contra os críticos, Antero e Oliveira Martins sobrevalorizaram-no, com o propósito de sublinhar os podres do presente e de lançar o

menoscabo sobre a prática da elite política propriamente dita. Pelo que a mitificação do historiador continha um projecto e a confissão de urna impotência: a falta de uma vontade colectiva mobilizável para a defesa e realização virtuosa da coisa pública. Daqui provinha a ambiguidade do legado: ele soava, por um lado, a pessimismo, mas, por outro lado, no desânimo, ainda assinalava a existência de alguém a "indicar o porto".

Na verdade, as últimas palavras de Herculano - na versão que nos foi transmitida por Bulhão Pato - não receberam uma interpretação absolutamente derrotista, pois a frase, dita na hora derradeira, "Isto dá vontade de a gente morrer", não deixará de ser repetida como se tratasse de um queixume final (como o atribuído a Camões) digno de todos os justos. Aliás, esta atração ambígua repercutir-se-á em Antero (com o seu crescente isolamento e distanciamento da vida política) e em Martins. Mais no primeiro do que no segundo: aquele escolherá o suicídio, enquanto este não resistirá ao apelo da política, experiência em que a sua "vida nova" rapidamente ficou envelhecida ao saldar-se numa decepção. E a cura que propugnava - a política do "engrandecimento do poder real" - voltará, em 1907-1908, pela mão de João Franco e D. Carlos, mas com os resultados trágicos que se conhecem.

Veja-se mais de perto o caso de Martins. Fracassada a sua experiência no poder, numa conjuntura em que a crise era profunda - após o *Ultimatum* -, viajou para Inglaterra. Mas, como salientámos em outro lugar, tal refúgio não podia ser sucedâneo de "Vale de Lobos". Com efeito, já ao antever o seu insucesso como homem político, virava o seu pensamento para a herdade de um amigo (Barros Gomes) chamada *Chabouco* e situada nos arredores de Santarém, esse canto de Portugal que sempre o tinha seduzido. E nessa afeição não entrava "somente a beleza incomparável da paisagem". A ela estavam igualmente ligadas muitas "lembranças" e, entre todas, a de Herculano; o que o levava a ambicionar ir para lá, quando os políticos de carreira, essa "santa gente", conseguissem realizar o desejo de o "mandar à fava".

Com a sua morte prematura (1894), não chegou a ter em qualquer *Chabouco* o seu "Vale de Lobos". Mas que a atitude de Herculano constituía o paradigma não restam dúvidas, como também não será abusivo ver, nos seus derradeiros juízos sobre a vida, a sombra das palavras que, no leito de morte, o autor de *Eurico, o Presbítero* teria proferido e que tanto o impressionaram quando as leu em Bulhão Pato. Assim, o "Isto dá vontade de a gente morrer!", de Herculano, tem o seu eco na confissão

de Martins: "morro triste: não levo saudades do mundo". O que é que terá pretendido significar com tais palavras? Pode responder-se como ele o fez, no *Portugal Contemporâneo*, à sibila herculiana: "traduza cada qual o enigma ao sabor da sua opinião".

Pensando bem, tais representações (e vivências) não podiam materializar uma cosmovisão épica, embora também não se objectivassem em narrativas cegamente trágicas, porque julgavam ter penetrado no segredo do devir (positivo ou negativo) do universo e da história. Por isso, exceptuando Eça, algumas crónicas inseridas em *As Farpas* e as caricaturas sarcásticas de Rafael Bordalo Pinheiro e poucos mais, também lidaram mal com a ironia, pois a antítese que exploravam não deixava de indiciar a existência de uma solução. Quais profetas a pregarem no deserto, eles queriam ser nuncios do futuro, conquanto não fossem boas as notícias que tinham para dar. Na verdade, não os satisfazia a suficiência optimista da epopeia, mas também não se consideravam míopes perante o destino. Valorizadores da sua subjectividade - que só punham entre parêntesis para melhor falarem em nome do universal -, a sua ideação estava trespassada pela insatisfação e pela incompletude decorrentes do desfasamento entre o seu *eu* e o *mundo*, isto é, entre o ser e o dever ser, entre a idealidade e a realidade.

Em síntese: a história que contavam era urdida sob o signo do drama. E alguns pensavam que tinham chegado à vida muito tarde, ou, então, demasiadamente cedo, o que os colocava de "fora" não só em relação ao *espaço*, mas também ao *tempo*. Eram incompreendidos, e raros foram os que ousaram enfrentar o outro lado da questão: saber se era a realidade que os não aceitava, ou se eram eles que, em última análise, não a entendiam. Por outro lado, convém não esquecer que as suas interpretações também eram interpretações de interpretações, mediadas por mitos, ideias e atitudes, e assentes numa autoconfiança prognóstica pouco aberta à questionação de si mesma.

V

É verdade que outros agiam com ideias e com um empenhamento político diferentes, como foi o caso de Teófilo Braga e dos republicanos entusiasmados com previsões que acreditavam serem científicas.

Porém, quaisquer que fossem os fundamentos - filosófico-históricos, ético-metafísicos, sociológicos ou estético-irónicos (como em Eça)

- que pautavam as apreciações, todos pugnavam pela criação de um novo poder espiritual (ou pelo fomento de uma "revolução cultural") e, nos seus antagonismos, pelo início de uma "era nova", expectativa a que, de uma maneira polissémica, chamavam "Revolução". E, mesmo aqueles outros que a esta se opunham, acabavam por adoptar uma atitude análoga, porque os contra-revolucionários não deixam de ser filhos espúrios do que rejeitam (Barrés, Maurras em França; algum do Integralismo Lusitano, em Portugal).

Levando tudo isto em conta, pode concluir-se que a eclosão desta *cleresia* - herdeira do longo processo de secularização da cultura -, com as suas querelas (externas e internas), não traduzia somente um conflito de saberes cada vez mais confinado ao binómio ciência *versus* metafísica. Também transportava consigo divergências políticas e distintos modos de se conceber o comprometimento do intelectual para com a sociedade.

Teófilo Braga foi, sem dúvida, o maior crítico das críticas metafísicas e dos "exílios" exemplares. E um dos seus primeiros alvos será Herculano. Para explicar a sua posição, podem ser aduzidos motivos pessoais

- ele não gostou dos juízos que o historiador lançou contra a sua teoria acerca do fundo moçárabe do carácter português. Só que, àqueles, ter-se-á de juntar outros, de origem filosófica e política, que o impeliram para a verrina. Com efeito, contrapondo-lhe os méritos de Garrett, acusava-o de ser um escritor desactualizado em termos científicos, dissimulado nas intenções e que não tinha ultrapassado, do ponto de vista intelectual, os limites da egolatria romântica. Pelo que interpretava o seu isolamento em Vale de Lobos como uma táctica, tendente a fazer crescer, e não diminuir, a sua influência junto dos grandes, de quem, ao contrário do que se fazia crer, teria sido sempre um protegido (D. Fernando de Cobourg e D. Pedro V).

Ao atingir Herculano, ele também vituperava Antero e todos aqueles que, por carecerem, em sua opinião, de uma visão científica da natureza e da sociedade, mais não seriam que "pedantocratas", cuja doutrinação acelerava a decadência que diziam querer regenerar. A sua vida e obra não convidavam à acção, mas ao quietismo. E que, ao defenderem teses como a que desvalorizava a "questão do regime", desmobilizavam os espíritos e, portanto, acabavam por fazer o jogo da ordem estabelecida,

pois impediam o prosseguimento da única guerra que conduziria à verdadeira "revivescência" da pátria: a prévia destruição do poder da Monarquia e da Igreja. Para serem dignos mestres das novas gerações, faltar-lhes-ia sistema, organicidade e disciplina, requisitos que, depois de Comte, teriam lançado para o caixote do lixo dos anacronismos a teologia e a metafísica, reflexão estéril ainda praticada por alguns dos seus concorrentes.

Das visões metafísicas só podiam derivar o narcísico ego romântico e um estéril criticismo, capaz de destruir, mas inapto para reorganizar. Só as ciências (as da natureza e as da sociedade) sanariam o corpo doente da nação. De acordo com tais postulados, o novo poder espiritual teria de ser completamente positivado, em ordem a alcançar-se a previsão (e a provisão) inerente a toda a prática política que, inspirada pela verdadeira ciência da sociedade, iria programar a construção do futuro. E esse é o escopo que a revista *O Positivismo* (1878) - o primeiro grande órgão teórico do movimento - se propunha perseguir: impulsionar, decisivamente, a "renovação mental e moral necessária às transformações políticas e sociais".

A divergência com os demais competidores não residia no reconhecimento do estado decadente em que a sociedade portuguesa se encontrava, nem na ênfase da força criativa das ideias e, muito menos, do papel que os intelectuais a si mesmo se atribuíam no esclarecimento do mundo. Ela situava-se no campo dos fundamentos teóricos e no das expectativas sociais e políticas deles decorrentes (a República, para Teófilo), assim como na reivindicação do cariz científico, ou não, da prognose. E é um facto que o neo-iluminismo positivista, com a sua crença ilimitada na perfectibilidade e no progresso humanos, possuía uma retórica mais convincente, porque tanto o diagnóstico como a terapêutica teriam uma base científica. O que ajuda a explicar, em boa parte, a tonalidade, mais épica do que dramática, do seu discurso.

Assumindo-se como um cientista social, este género de intelectual pretendia falar em nome da razão demonstrada e objectiva. Mas não deixava de cultivar o seu *status* de *sujeito* e *autor*, sempre em polémica, declarada ou implícita, com os que considerava estarem imbuídos de um subjectivismo fora de época. Por outro lado, apesar de o paradigma a que recorria desembocar no entendimento determinista da evolução da natureza e da sociedade, não pregava o fatalismo. Ao contrário, a pretensa veracidade das suas expectativas acicatava a militância, tendo em vista fazer chegar mais cedo o futuro que elas previam.

Em termos de tipificação - que, logicamente, é uma operação redutora e que admite múltiplas exceções e coexistências -, este cientismo desaguava na apologia da subida ao poder dos "sociocratas", a quem a política positiva, exigida pela sociedade científico-industrial, devia subordinar-se. Por sua vez, a verdade que conclamava dispensaria o recurso a "primeiros princípios", revelados, ou, tão-só, intuídos, mas sempre indemonstráveis, embora as suas certezas não pudessem escudar-se na experimentação que diziam ter feito. Legitimava-se um discurso que explorava o prestígio das ciências e mimetizava a sua nomenclatura.

Sopesando-se esta corrente, entende-se que ela, mais do que qualquer outra, veiculasse uma mundividência totalizadora, que reivindicava a translucidez da ciência. E, talvez devido à credibilidade demolidora que este fundo dogmático lhe dava, se tenha tornado hegemónica nas elites intelectuais e políticas das últimas décadas do século XIX e princípios de Novecentos. Domínio posto em causa pelas alternativas de inspiração espiritualista e neokantiana (*Renascença Portuguesa; Seara Nova*) e, sobretudo, por duas outras visões de análoga pretensão totalizadora: após 1914, o catolicismo neotomista e integralista, fenómeno a que, no entanto, não foi inteiramente estranho um certo positivismo de direita (António Sardinha não fará de Teófilo Braga um dos mestres da contra-revolução e do nacionalismo?); e, a partir da década de 1930, uma outra variante do cientismo: a galáxia marxista.

VI

Sob a égide dos enaltecidos de Herculano, formou-se, na mitologia de importantes intelectuais portugueses, uma espécie de comportamento-tipo, que alguns erigiram em padrão de relacionamento do homem de cultura com a política e com o poder, e à sombra do qual o exílio interior e o afastamento crítico não significavam a queda no cepticismo. Outros, porém, e na linha de Teófilo, ainda que em termos filosóficos diferentes, não deixarão de perguntar se este exemplo seria virtuoso e se ele estaria à altura dos desafios do tempo. Foi o caso de Raul Proença, contemporâneo de um dos mais influentes reactualizadores do modelo: António Sérgio, ensaísta para quem, relembre-se, todo o autêntico protesto continuava a ter em "Vale de Lobos a sua fonte".

Estas palavras denotam bem a sobrevivência do mito e entroncam, como é óbvio, na glorificação que, meio século antes, Antero e Martins tinham feito da opção de Herculano. Mas também prolongam uma visão aristocrática e elitista da cultura, perspectiva que, nos séculos XVII e XVIII, tinha começado a sobrevalorizar o mérito (e não o sangue) como carta de acesso à "República das Letras". E só este *status* ajuda a entender por que é que, em certas conjunturas, intelectuais das mais desencontradas orientações filosóficas e finalidades políticas, se juntaram, apesar das suas clivagens, numa espécie de frente espiritual (como atesta a formação da revista *Homens Livres*) com o objectivo de atacar os que considerava serem os principais responsáveis pela decadência do país.

Proença, independentemente do seu drama pessoal futuro (virá a enlouquecer), desde cedo pôs sérias reservas à concepção excessivamente angélica de cultura. E também não lhe agradava que os melhores, invocando exemplos como o de Herculano, não comparecessem no terreno, quando se tratava de lançar sementes que deviam madurar em *searas novas* que aprofundassem os valores *res publicanos*. É assim sintomático que, ao convidar Sérgio, então no Brasil, a regressar, convocasse o arquétipo, mas para o negar, pois, para ele, o modelo de *maître à penser*, que a reforma da sociedade portuguesa necessitaria, não se encontrava nem em Herculano nem em Antero, pois "o *clerc* de boa têmpera é aquele que fala tanto mais alto contra os factos, quanto mais os factos falam contra ele". E importava recordar, aos que viam na ida para a tebaida um símbolo de protesto, que "um suicidou-se; e o outro fez-se azeiteiro. Não curo agora de condições, curo dos factos. O herói, esse, é herói até ao fim". E, naqueles inícios de 1920, perante a crise da República, só com um novo apostolado demopédico, individual e grupai, se conseguiria realizar o que era urgente: educar os educadores, em ordem a que, finalmente, por evolução (e não por revolução violenta), a metamorfose qualitativa das consciências fosse mãe de uma nova vida. Pelo que a proficiente vanguarda seria aquela que, devotadamente, e como ensinava o velho conceito de *virtú*, agitasse as ideias e pugnasse pelo império do ideal sobre o real. Assim se mudaria o mundo.

Nesta base radicava o propósito da *Seara Nova* (1921), revista animada, no dizer de Proença, por uma plêiade de homens para quem "o ideal duma nação tem de ser definido pela sua elite intelectual [...], porque julgamos que uma sociedade desorganizada como a nossa tem de encontrar, em primeiro lugar, um verdadeiro poder espiritual que ilumine as

consciências, dite a verdade desinteressada, crie essa atmosfera moral sem a qual é impossível a verdadeira salvação". Mais do que nunca, a luta pelo espírito seria uma *cleresia*, ou melhor, o ofício de um novo e secularizado cristianismo, ideal que fazia do movimento, nas palavras de Sérgio, "uma espécie de religião do intelecto, religião de pura espiritualidade, de constante aperfeiçoamento interior", à qual os seus prosélitos se dedicavam como "sacerdotes" (Jaime Cortesão). E nunca se terá acreditado tanto que essa seria uma missão apolínea, mesmo que a sua propalada luz, às vezes, não os deixasse ver, como aconteceu com a qualificação de Salazar quando este, sorrateiro, apareceu na arena política. Com efeito, contra o mais avisado juízo de Raul Proença (demonstrou-o António Reis), os seareiros menosprezaram o futuro ditador. Este não passaria de um inofensivo contabilista, não se percebendo que se estava perante um intelectual, como eles, conquanto trouxesse consigo outro género de crítica, uma outra ideia sobre Portugal e o mundo, e a correspondente convicção de que sabia o que queria e para onde ia.

VII

Entretanto, todas as correntes (políticas, filosóficas, estéticas) que, de uma maneira mais progressista ou mais conservadora, perfilhavam uma concepção idealista e individualizada da *praxis*, terão de se defrontar com um novo adversário de monta: o marxismo. E algo de parecido aconteceu às de âmbito mais esteticista (exemplo: o *Simbolismo*, o *Orfeu*, a *Presença*). Estes choques foram mais significativos a partir da década de 1930, conjuntura em que, numa forte vertente cientista, agora baseada num novo materialismo (que se queria dialéctico) e numa nova ciência social (que se autodeclarava como a única verdadeira), se renovou o ditame decadentista. Porém, a nova "crise" da sociedade portuguesa não poderia ser compreendida em função de conceitos como o de "civilização", ou outros de origem biológica, racionalista e nacionalista; ela seria, em últimas instâncias, um aspecto particular da crise global e irreversível do sistema capitalista e, por isso, antecâmara de uma nova Revolução, movida, não pela metafísica "ideia" dos intelectuais pequeno-burgueses, mas pela luta de classes.

Apreciada deste ponto de vista, a acção do intelectual, crente na auto-suficiência da (sua) razão e no poder genesiaco do espírito (como se

este fosse uma actividade pura e desencarnada), seria inocua e não apropriada às contradições da sociedade de massas. A inteligência só seria produtiva quando, iluminada pela definitiva ciência da sociedade, mergulhasse na *praxis* através da sua aliança com a classe que, devido a condições sociais objectivas, seria a única capaz de, ao emancipar-se, emancipar toda a Humanidade, fazendo-a transitar, do injusto reino da necessidade, para o da liberdade e consumação do homem total. Dito de outro modo: o intelectual só desempenharia correctamente o seu mister se "traísse" a sua origem social e fizesse aquela opção. O que implicaria ter de se despir (e se despedir) do subjectivismo e das panaceias idealistas, em nome da aceitação da superioridade ética e epistémica do "sujeito colectivo" chamado "partido", o único protagonista que, fundindo a ciência da história com a acção, poderia construir um mundo liberto da exploração do homem pelo homem. Para a concretização dessa meta, ele não podia agir como se fosse a consciência do ser. Ao invés, devia ir ao encontro dos interesses do verdadeiro motor da história, ou, talvez melhor, teria de se assumir como seu "intelectual orgânico" e fazer do conhecimento uma nova tecnologia planificadora do futuro e, de si, um novo "engenheiro de almas".

Ilustra bem este embate a polémica ocorrida, em 1930, entre José Rodrigues Miguéis e Castelo-Branco Chaves, a propósito do conceito de Revolução em Eça de Queirós. Correctamente, esta disputa tem sido apresentada (por António Pedro Pita), como a primeira manifestação forte, no interior do campo intelectual, do marxismo entre nós. Em causa estava a contestação do ideal revolucionário apostolado por António Sérgio e pela *Seara Nova*, e que, à boa maneira de Antero, punha o acento tónico na transformação das mentalidades. A este idealismo, escudado no criticismo neokantiano, os marxistas contrapunham a defesa de um maior empenhamento na opção e na acção de classe. Com os olhos postos na revolução bolchevista de 1917, e na sociedade de massas, denunciavam a precaridade redentora das ideias quando entregues a si mesmas, ilusão (metafísica) que recalaria o essencial: o papel da violência como parteira da história. Com a consciência de quem queria introduzir o "novo" numa querela que tinha mais de meio século, Miguéis esclarecia, assim, os temores dos idealistas e reformistas: havia "uma diferença fundamental entre os que fazem dos métodos - da força, da violência, da acção em geral - um fim, e os que fazem deles um meio. Ao primeiro pertencem os bonapartistas.

Ao segundo, os que fizeram e conduziram as grandes e verdadeiras revoluções da história". Também aqui o presente (não so o do país, mas o de toda a sociedade capitalista) estaria decadente, e a crise seria prenúncio de um novo amanhã, já que a tensão entre as faces dramática e épica da história seria resolvida a favor desta última, através da derradeira Revolução.

Deflagrava uma batalha que se arrastará por décadas, (re)pondo, na ordem do dia das militâncias culturais portuguesas, o problema das relações entre o sujeito e o mundo, vale dizer, entre os intelectuais e a política. E esta chamada ao comprometimento na luta revolucionária, a que a durabilidade da ditadura, inaugurada em 1926, dará longa vida, transformar-se-á numa cultura de resistência (um pouco distinta da sua versão nos países onde vigorava a democracia, ou em que, num outro registo, o marxismo-leninismo era poder). E a atração suscitada pelas suas explicações dos enigmas do universo, como outrora a do seu antecedente, o positivismo - cuja visão da natureza e da história ia, em termos análogos (mas não idênticos), da matéria até à previsão do fim da história -, foi tal que, apesar da sua radical oposição ao sistema, ela lhe granjeou uma posição hegemónica no seio das elites mais intelectualizadas e politizadas, em particular após a II Guerra Mundial, subsumindo, ou atacando, todas as demais posições alternativas à cultura oficial. Paradoxo que modelou muitas opções de vida, suscitou entusiasmos, desencadeou perseguições e tragédias, bem como muitas injustiças, desenganos e desavenças nos meios desafectos ao regime. A seu propósito, pode falar-se de gerações neo-realistas, que se impuseram em múltiplas esferas de acção (política, poesia, romance, ensaio, pintura) e que, sabemos-lo hoje, tiveram em Álvaro Cunhal, mesmo quando ausente, o seu arquétipo e o seu épico príncipe florentino. Não por acaso, perante a omnipresente e inexorável crise do mundo e a certeza da cientificidade da previsão, também ele acreditou na existência de sóis na terra, a brilhar no lá onde o futuro já teria começado.

Não foi por mera coincidência que esta explícita politização da cultura, interligada com as mudanças provocadas pelo crescimento das conflitualidades sociais na sociedade de massas, enfrentou uma outra alternativa, cuja força e coerência doutrinal veio comprovar algo que muitos demoraram a entender: o pensamento católico também era mediado pela acção de intelectuais. Ele não só se norteava por uma concepção totalizadora do mundo, como dava relevância à força das

ideias (veja-se o caso dos integralistas), ao seu uso como arma crítica e à importância da detenção do poder, tanto intelectual como político.

Para o caso, não importa pormenorizar todas as suas especificidades (mais conservadoras umas, ou mais tradicionalistas outras, sendo a progressista uma exceção), bem como as suas rivalidades internas. Basta dizer que o Salazarismo veio sintetizar estas heranças e que as soube ligar ao aprendido nas recentes experiências históricas de vocação totalitária (a revolução russa, o fascismo italiano, o falangismo espanhol). E estas mostravam que a repressão (prisões, censura) seria inseparável de uma educação nacional mais exacerbadamente nacionalista e de uma propaganda mais dirigida. O que levou António Ferro (e Salazar) a defender, desde os inícios da década de 1930, que o espírito como política devia dar vez a uma "política do espírito", desiderato só realizável sob a tutela de um *Leviathan* para quem a "formação das almas" não podia estar entregue ao mercado livre das ideias. E também aqui se jogou no contraste entre a decadência e a regeneração, e se percebeu, de acordo com o cânone, a mais-valia que se podia receber da promessa de um "novo" que se autopropagandearia como "original" e definitivo.

VIII

A exploração daquela antítese, por parte dos movimentos políticos, era centenária, como se a solução dos problemas se multiplicasse em efeitos negativos. Teria de ser assim, pois era ela quem estruturava os preconceitos que cindiam os ritmos qualitativos do tempo. No essencial, estes estribavam-se numa mitigada filosofia da história, em que a crença num devir universal e linear, herdada do Iluminismo, se mesclava com a lição romântica segundo a qual existiam períodos de reversibilidade e de declínio.

No fundo, e em termos de estrutura, a narrativa dos "partidos" não diferia muito da dos intelectuais, particularmente no que diz respeito à tensão entre o "novo" e o "velho", estratégia que, no campo dos escritores, ganhou maior visibilidade com as demarcações geracionais, em curso polémico a partir dos anos de 1860 e 1870, conjuntura em que se tomaram mais manifestos os esforços de consagração identitária e glorificadora. E deve aceitar-se esta correspondência, dado que havia reciprocidades, ideias e valores compartilhados; e quase todos reconheciam ser vantajoso

proclamar a morte de "velho" mundo. Por isso, também não é por mera coincidência que, desde a Revolução Liberal até ao Estado Novo e, de certo modo, ao 25 de Abril, se encontra, descontadas as diferenças de fundamentos e de objectivos, uma análoga profissão de fé no advento do "novo".

De facto, diversos estudos têm detectado o peso de vocábulos como "revolução", "fundação" e, sobretudo, "regeneração" no período vintista, utilizados num contexto de esperança. É sabido, ainda, que, após o seu patente incumprimento, ao período que se pensou ser o da consolidação da nova ordem se chamou "Regeneração", esse nome português do capitalismo (Oliveira Martins). No entanto, contra esta irão levantar-se os jovens intelectuais dos anos de 1860-1870, talvez o primeiro núcleo que tudo fará para se autoconsagrar como "geração" (veja-se o *In Memoriam* dedicado a Antero de Quental). E fosse à luz do ideal proudhoniano de socialismo, ou do sonho numa República ainda sensível à "questão social", todos, à sua maneira, acreditavam estar para breve o fim do que impedia a efectivação do devir da Humanidade e, dentro dele, a chegada do Portugal renovado. A esse *por-vir* chamaram "Revolução", desvelamento do palpitar objectivo do coração da história, que iria libertar os pobres e erguer da cova o corpo quase definhado da nação. Seria a hora plena da chegada do "homem novo", ainda que, para alguns, ele tenha encanecido antes de nascer.

No seu registo próprio, também os positivistas e republicanos, neo-iluministas empedernidos, empolavam a crise para melhor aparecerem como salvadores. Relembre-se que a própria política oitocentista (e novecentista) da memória se baseava numa hábil exploração do paralelismo entre o presente diminuído e o pretérito idealizado como uma idade de ouro perdida. Nesta leitura, o paradigma eleito pela retrospectiva só podia ser um momento de fastígio - predominantemente, a gesta dos Descobrimentos -, comparação que justificava o anátema sobre os responsáveis pelo declínio. Assim sendo, o passado era re-presentificado como lenitivo do futuro. Como se dizia a propósito da fundadora liturgia cívica em honra de Camões (1880): tais jornadas reforçariam a coesão social e o sentimento colectivo, porque ajudavam a propulsar a "revivescência nacional". E os republicanos virão a ser, sem dúvida, os grandes beneficiários deste uso público da memória e da história.

Quando se pressentiu estar próxima a queda da Monarquia, reforçou-se ainda mais o investimento na promessa regeneradora. O que,

nos finais de Oitocentos e primeira década do século XX, fez aumentar a carga messiânica e patriótica do ideário que tinha conseguido impor-se como alternativo: o Republicanismo. Na verdade, assistiu-se à criação de muitos jornais do movimento e alguns deles traziam títulos como estes: *Pátria, Pátria Livre, Portugal Novo, Pátria Nova*. Como a sua adjectivação indicia, procurava-se popularizar a fé no "sublime ideal, que há-de redimir a nossa querida pátria e fazer despontar no horizonte do futuro a aurora da Redenção e da Glória". Em suma: voltava-se a anunciar que estaria para breve o irrompimento de "tempos novos" (*Amanhã* tinha sido o título que, sintomaticamente, Abel Botelho havia dado, em 1902, ao seu romance sobre a "patologia social" da vida do operariado lisboeta dos finais do século). E é um facto que, nas suas primícias, a República foi por muitos pensada, e vivida, como o início de uma nova "renascença portuguesa". (E se Teófilo Braga parecia ter definitivamente vencido Herculano e Antero de Quental, Teixeira de Pascoais buscava uma outra filosofia, para melhor se iluminar a arte de ser português e se fazer renascer Portugal).

Célere, para muitos, foi porém o desengano. O "velho" teimava em persistir para além das superficiais mudanças. Como ficou sugerido, será ainda sob o signo da bipolaridade entre decadência e regeneração que, durante a I República, alguns (como Luís Reis Torgal tem sublinhado) voltaram a recorrer à já velha designação "geração nova" com o propósito de se distanciarem, criticamente, dos rumos que o regime inaugurado em 5 de Outubro de 1910 tomou, fosse para os mudar - como aconteceu com a presidencialista "República Nova" de Sidónio Pais (1917-1918) -, fosse para os corrigir e aprofundar (objectivo da *Seara Nova*), fosse para os pôr em causa, incluindo os próprios fundamentos das sociedades demoliberaes, numa evidente sintonia com o que estava a acontecer em alguns países europeus importantes (Alemanha, Espanha, Itália, França).

IX

É certo que, nesta última e reactiva família ideológica, igualmente se sobrevalorizava o "antigo" mais antigo, apresentado como o melhor remédio para os males do século. E, como num tribunal, indicava-se os responsáveis: a modernidade e os seus efeitos perniciosos - o liberalismo e a democracia.

Consequentemente, a superação da letargia seria sinónimo de "restauração" da índole portuguesa e da concomitante organização religiosa, política e social que lhe seria própria. Seja como for, também aqui o passado funcionava como uma zagaia lançada contra o presente. O pensamento conservador e contra-revolucionário que, escondendo a sua inspiração "estrangeira" (em particular os seus mestres franceses), irá florescer sob a I República, sobrepujava um dos polos da antítese, com o intuito de demolir a ordem e de lhe impor a sua "utopia regressiva". E esta corrente foi uma das várias que vieram a desaguar, com outras, no sincrético estuário a que o Estado Novo tentará dar coerência.

Por outro lado, o Salazarismo não foi indiferente quer às concepções de decadência entretanto teorizadas, entre outros, por pensadores como Spengler, quer aos efeitos do camartelo tradicionalista que, conferindo primazia à cidade de Deus, encarava o homem como um ser debilitado e em trânsito, condição lapsa que os tempos modernos tinham tornado mais precária e dolorosa. Neste modo de ver, a agudíssima crise da I República seria não só o resultado da má política dos homens, mas também uma consequência da falsidade dos princípios. Só uma revolução totalizadora e com a força bastante para, contra o laicismo dos sectores urbanos republicанизados, recatolicizar o país e reaportuguesar Portugal, seria ressuscitadora. O que impunha a erradicação do liberalismo, da democracia e do socialismo, e a crítica a todos os decadentismos. Também aqui a credibilização do renovamento, que se propunha, embaciava a imagem daquilo que, não há muitas décadas, havia sido anunciado como "novo".

Sob a acção directa e autoritária do Estado, ir-se-ia construir o autêntico "homem novo" e uma verdadeira "pátria nova". Porém, e ao contrário do que defendiam alguns integralistas, Salazar (pelos óculos de António Ferro) valorizava o passado (a Fundação, os Descobrimientos, a Restauração), mas sem deixar de reivindicar a originalidade da sua via e de virar os olhos para o futuro. Para isso, e como tinham feito os movimentos políticos anteriores que combatia, apelava para o moderno, e não tinha pejo em apresentar o seu projecto como uma revolução: a "Revolução Nacional".

Do exposto se infere que o Salazarismo tinha de cultivar uma atitude fortemente contestatária da história recente (Monarquia Constitucional, I República), em ordem a valorizar um outro passado, mais capaz de dar crédito às suas ofertas redentoras e imperiais, agora, assumidamente

autoritárias e nacionalistas e, por isso, antiliberais, antidemocráticas, anticomunistas e antilaicistas. Isto é, como em todos os historicismos, só lhe interessava aquilo que, em função dos seus princípios, o situava como remate de um destino de que outros se tinham negativamente desviado. Assim, compreende-se que, à sua maneira, o "novo" - tal como acontecia em experiências contemporâneas análogas (o fascismo italiano) - só pudesse ser consubstanciado por um "Estado Novo", a quem se atribuía a tarefa de dirigir, e impor, um desígnio ditado pela vontade divina. E este apertuguesamento do providencialismo apresentava-se como uma missão salvífica, não só interna, mas de toda a Humanidade, a começar pela sua vanguarda: o Ocidente, esse centro do mundo onde Portugal, o Ocidente do Ocidente, surgia a empunhar o facho cruzadístico que iria vencer os bárbaros dos novos tempos: os comunistas (esses outros propagadores do "novo" definitivo) e todos aqueles que, objectivamente, acabavam por fazer o seu jogo (os liberais, os democratas).

Para esse combate, também foram convocados muitos daqueles que, no século XIX, haviam propugnado pela "ideia nova" e pela "Revolução". Descontextualizando pensamentos e exemplaridades, a "política do espírito" empenhar-se-á em recuperar figuras como Herculano, Garrett, Antero, Eça, Ramalho, Oliveira Martins, entre outros, a fim de as apresentar como precursoras e de, com isso, retirar ao pensamento progressista o monopólio dessa linhagem.

Porém, a inteligibilidade deste jogo dialéctico entre o "antigo" e o "moderno" não pode olvidar o assumido propósito de se evitar o uso passadista do passado. Recorde-se que António Ferro criticou as evocações sem capacidade para provocarem efeitos construtivos no presente e manifestou dúvidas acerca da utilidade política daquelas que não geravam sentimentos revivificadores. Mais especificamente, depreciou as representações que perpetuavam a imagem do povo português a viver "ajoelhado em frente do seu passado como diante do próprio túmulo". E tal juízo nada tinha de insólito, sobretudo porque, em Portugal, algum Futurismo (de que Ferro tinha sido um dos principais protagonistas) não rejeitou a tradição, embora condenasse os tradicionalismos.

Este posicionamento tocou Salazar, nomeadamente quando, na célebre entrevista que concedeu a Ferro, chamou a atenção para os malefícios que podiam resultar de um desmedido passadismo. Com isso, alvejava quer os que defendiam o "novo" como ruptura absoluta (os vários revolucionarismos), quer aqueles que perfilhavam um culto "integrista" dos tempos

idos. Com efeito, em 1933, afirmava (ou Ferro por ele): "Tor mim atrevo-me a dizer que estamos demasiadamente presos à memória dos nossos heróis - nunca, aliás, querida e venerada em excesso -, demasiadamente escravizados a um ideal colectivo que gira sempre à roda das glórias passadas e inigualáveis heroísmos. O nosso passado pesa demais no nosso presente [...] A querermos agarrar-nos às concepções dos tempos heroicos, corremos o risco de parecermos como braços desocupados num mundo novo que nos não entende".

Desvalorizando o período liberal antecedente, o Estado Novo propunha uma "Revolução Nacional", ou, por outras palavras, uma nova "refundação", um "ressurgimento", intento antigo, mas agora sustentado por um optimismo histórico de raiz nacionalista e providencialista e, por conseguinte, adverso a todos os pessimismos. Compreende-se. Pretendia-se inocular, pela escrita, pela imagem (comemorações, exposições, cartazes, filmes, documentários) e pela escola, uma moderna visão orgânica de nação, cujo percurso era descrito como o desenvolvimento de um destino épico, escrito pela vontade divina (habilmente, voltava-se a explorar a crença no milagre de Ourique). Nesta óptica, passado e futuro constituíam dois polos que mutuamente se implicavam. Com esta diferença: no Estado Novo, o futuro já teria começado, como o Duplo Centenário (1940), ao fazer a apoteose de Salazar (e a do Império), procurou patentear através de um majestático e pletórico espectáculo que recuperava o núcleo duro das liturgias cívicas postas em cena, pelo menos, desde 1880.

Como novidade, encontra-se uma maior intervenção do Estado nestas encenações, o seu cariz mais cinético, assim como o enaltecimento de heróis antes pouco relevados (Viriato, Afonso Henriques e, sobretudo, a variante portuguesa de Joana D'Arc: o beato Nuno Alvares Pereira), em detrimento de outros, relegados para uma espécie de purgatório. Quanto ao resto do Olimpo português edificado nas últimas décadas do século XIX, ele manter-se-á à volta do mesmo centro organizador: a épica dos Descobrimentos. E esta, ao pontuar o apogeu, fazia do seu passado uma preparação ascendente e, do seu futuro, um declive, sentido que a Monarquia Constitucional e a República teriam agudizado ainda mais. Como a obra regeneradora era inseparável da recatolicização do país, compreende-se que esta política do espírito se projectasse no uso directamente político da memória histórica e que o catolicismo funcionasse como o braço espiritual que oferecia transcendência à patriótica e quase rousseauniana "religião civil" do Estado Novo.

Independentemente da maior ou menor intensidade das militâncias, os desejos refundacionais tiveram, de facto, vários momentos fortes: no vintismo e na primeira geração romântica (Garrett e Herculano procuravam nacionalizar a política, a cultura e a literatura); na Geração de 70; no período mais entusiasmante da propaganda republicana; no lançamento da *Seara Nova*. E, dentro de um horizonte mais intemacionalista, algo de parecido se depara no comunismo e nos vários movimentos socialistas e anarquistas, tal como, ainda que por razões inversas, no pensamento dos que, em termos conservadores e integralistas, reagem à modernidade e à República, propondo o reaportuguesamento de Portugal (A. Lopes Vieira), ou, tentando concretizar, como o Estado Novo procurou fazer, um projecto totalizador de regeneração nacional. À sua maneira, todos acreditavam que, como Lázaro, o (quase) morto poderia soerguer-se do túmulo. É que, como escrevia Alberto de Oliveira no programa oficial das comemorações do Duplo Centenário, "aos povos só foi dado por Deus a faculdade, negada aos homens, da sua ressurreição neste mundo. A velhice só para eles existe quando são incapazes de renovação".

X

Não sem motivo, a propensão suicidária de alguns intelectuais dos finais de Oitocentos e inícios do século XX costuma ser apresentada como um dos sintomas maiores do estado doentio da sociedade portuguesa. Recorde-se que cometeram esse acto, entre outras, personalidades como José Fontana (1875), Soares dos Reis (1889), Júlio César Machado (1890), Camilo (1890), Antero de Quental (1891), e, mais tarde, Trindade Coelho (1908) e Manuel Laranjeira (1912). Pondo entre parêntesis o peso das razões subjectivas, diz-se que esses gestos (ou, pelo menos, alguns deles) exprimem uma atitude radical de rejeição do mundo.

Ora, se a realidade não era entusiasmante, será aconselhável evitar-se interpretações mecânicas no que concerne ao valor sociológico do fenómeno, sobretudo quando se sabe que este não constituía uma exclusividade portuguesa. Onde o desenvolvimento e o progresso seriam indiscutíveis, alguns vultos também acabaram com a própria vida e as taxas de suicídio eram maiores, como a provar a pertinência das teses daqueles que, nessa conjuntura, procuravam demonstrar o funcionamento,

ñas sociedades mais urbanizadas e massificadas, quer de leis de imitação (Gabriel Tarde), quer de ondas suicidógenas objectivas (Durkheim). E, ao contrário do que Miguel Unamuno pensou, sob o impacto de muitos dos mencionados gestos, Portugal não era (e não é) um país de suicidas. E ainda o será menos se se comparar o Norte com o Sul. Maior relevância, no que tange ao estado das coisas, ganham os números respeitantes à emigração, o caminho que uma parte significativa do povo camponês foi obrigada a escolher para fugir às mudanças sociais que a empobrecia.

Por outro lado, importa frisar que os juízos atinentes ao sentido da vida individual e ao do mundo nem sempre eram consonantes, embora, não raro, o ânimo que ditava os primeiros acabasse por condicionar a apreciação do último. Consequentemente, será precipitado ver, nos segundos, uma mimese do real, tanto mais que um dado autor podia ser pessimista quanto às expectativas pessoais e otimista acerca do futuro histórico da Humanidade; e, em certos casos, o contrário também era verdadeiro. De qualquer maneira, e num plano mais objectivo, as diversidades moviam-se dentro de um análogo pressuposto: sem um novo poder espiritual, que cimentasse o querer, o sentir e a vontade colectiva, o alevantamento da pátria decaída seria impossível. Foi o que defenderam não só os optimistas de várias proveniências, mas também os que, por temperamento e escolha, se tinham aproximado das filosofias pessimistas. Dois exemplos provam, porém, que, mesmo nas manifestações mais extremas, estas não culminavam na apologética do niilismo.

Ouçá-se Oliveira Martins. Embora pensasse que o Portugal contemporâneo era um "cadáver" em putrefacção, o certo é que, nas brechas do seu desalento, não deixava de acreditar que ele poderia ressurgir, no "solo firme da história, para espantar de novo a História com a grandeza das suas façanhas". Bem vistas as coisas, todas as causas visíveis da sua decadência (económicas, políticas, sociais) mais não seriam que efeitos de uma só, a saber: o enfraquecimento moral e intelectual dos portugueses, abulia por onde emergiu a "esperança messiânica" e céltica da crença sebástica, essa patologia onírica e "prova póstuma da nacionalidade". E como, na linha de Herculano, acreditava que teria sido a vontade colectiva, liderada pelos seus príncipes, a criar a nação, também pensava que somente uma análoga *vis* a poderia refundar. Logo, nada estaria irreversivelmente perdido, não obstante nada estar definitivamente conquistado.

Com uma enfermidade tão prolongada - que, segundo ele, tinha começado com a Colonização -, poderia o povo português regenerar-se? Ou, ao contrário, a doença seria tão endémica que se teria transformado na sua segunda natureza? A resposta não foi taxativa. Todavia, de acordo com a ideia probabilística de história que perfilhava, Portugal ainda respirava por um orifício estreito situado na tampa do seu caixão, embora não se possa dizer que, no final da vida, Martins encontrasse muitas razões para estar optimista. Apesar de tudo, em 1891, afirmava: "as sociedades só morrem suicidas. Não há para as sociedades colectivas outra espécie de morte. Só acaba quem não exerce um acto de vontade enérgico para reagir".

Num registo mais metafísico, as inquietações de Antero estavam na mesma linha. E não será descabido dizer que o cerne da sua filosofia residiu aí mesmo: demonstrar a intrínseca irmandade que existe entre o pessimismo e o optimismo. Só se entenderia correctamente a vida (e a sociedade), se a existência de cada indivíduo aceitasse, como inevitável, a tensional relação entre aqueles dois sentimentos. Como confessava a um amigo: "é bom, é até necessário passar pelo pessimismo, mas não se deve ficar nele por muito tempo", pois não é "um ponto de chegada", é "um caminho". Nesta perspectiva, e como explicava, em 1886, a Jaime de Magalhães Lima, o seu optimismo tinha "atrás de si, ou debaixo de si, como base, uma doutrina a que talvez convenha o nome de pessimismo", ensinamento estoico que desvelava o segredo do ser e definia a norma do viver em autenticidade: "extrair do pessimismo o optimismo", ou melhor, ser-se "optimista *dentro* do pessimismo".

Depois desta digressão, poder-se-á pensar que a decadência foi uma "invenção" dos intelectuais. Nada mais errado. Os seus julgamentos são indicadores imprescindíveis para se compreender o estado do país. Porém, sugere-se que se terá de levar igualmente em conta outras perspectivas, com destaque para a historiográfica (história económica, história social, história das instituições políticas). Ora, se elas confirmam a tendência, também mostram que esta não foi uniforme, situação que faz com que, em certos momentos, o Portugal imaginado possa estar em contraciclo com a realidade referenciada.

Por outro lado, não se pode olvidar que as interpretações do mundo também são representações de representações, característica que se acentuou quando elas acabaram por normatizar um certo modo de se

"explicar" Portugal, de acordo com um modelo que ainda hoje perdura. O que dá pertinência a esta hipótese, aqui chamada à colação por mero exercício de história contrafactual: ainda que Portugal, num dado presente, não estivesse mais decadente do que no seu passado próximo, o decadentismo (estético, filosófico, existencial) que, então, atravessava a cultura europeia, uma vez recepcionado, não traçaria um retrato que não confirmasse o cânone que condicionava o movimento da mão do retratista, tal como acontecia além-fronteiras, mesmo onde o progresso social era indesmentível.

No fundo, talvez aqui se incite ao exercício de uma atitude metódica que submeta a crítica ao contraditório. Veredicto igualmente intelectual, sem dúvida, mas que, pelo menos, não pretende escamotear este facto: se as representações de Portugal são multimodas, e se elas testemunham a época em que são feitas, o certo é que, em simultâneo, não fogem aos mitemas de quem as desenha. E como a representação do mundo ajuda a construir o mundo que se representa, este tipo de diagnose, por mais "fora" que pretenda colocar o "local" de onde fala, é parte integrante do problema que procura resolver.