

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS 14

DESCOBRIMENTOS, EXPANSÃO E IDENTIDADE NACIONAL



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1992

HERCULANO: DA HISTORIA DO PODER AO PODER DA HISTORIA

O presente trabalho pretende responder a duas questões, apenas na aparência cindidas, entrelaçadas e trans-epistémicas: a primeira, é a de reequacionar Herculano enquanto ideólogo, construtor ou visionário de sistemas (e não um mero intelectual habitante do sistema); a segunda prende-se com o *poder epistémico* do exercício do historiador, e com o poder que o historiador reivindica para a História, no preciso horizonte da sua afirmação cientista.

Por opção metodológica foi preterida a leitura ideológica de matriz e inserção estritamente político-institucional (os textos doutrinários, o comentário à classe política coeva ou a interpretação da história contemporânea) — porventura a face mais estudada e divulgada no conjunto da obra do "solitário de Vale de Lobos".

Repensar o perfil do ideólogo, determina, previamente, o encontro das atitudes e das esferas éticas em que se movimenta o ser e o seu pensamento (a sua *circunstância*, chamando aqui Ortega Y Gasset). Desvendar a *verdade epistémica* de que falava Barthes, o universo ideossincrático do ser humano tomado na sua individualidade, mas que é, simultaneamente, o universo de sociabilidades, de influências intelectuais, de intra-relacionamentos, de referenciais e de opções.

Após a análise concreta de alguns aspectos do *munus* do ideólogo, observados em significativos segmentos discursivos, tentar-se-à estabelecer os referentes e os signos do discurso, determinar a *arqueologia da ausência*; o que não é explícito mas implícito, o que não *

* Mestrando em História Contemporânea de Portugal.

está presente mas é condicionante, o que não joga mas actúa sobre o *jogo de linguagens* de que falava Wittgenstein (especificamente na "semelhança" conceptual das proposições 55 e ss. e 67 da parte I das suas *Investigações*).

E a *pedagogia da pátria* (que se exerce através do magistério cívico do escritor), pressupondo o conceito de nação/comunidade, ou noutra perspectiva, a justificação doutrinal do estado-nação emergente em 1820 e afirmado em 1834, paradoxal mente em 1842, e em 1851, momentos de uma complexa temporalidade que é o tempo do capitalismo triunfante na Europa meridional, ainda pactuante e convivente com velhas formas do poder económico e velhas formulações sociais e mentais.

E a temporalidade do combate jurídico pela atomização política e pelo igualitarismo teórico (que sociologiza a diferença) na esfera da civilidade, do combate estético pelas novas fronteiras românticas, da afirmação do indivíduo e do particular face à corporação e à confraria, do combate económico pelo livre-cambismo (e pela pessoalização jurídica da empresa, do negócio e do dinheiro), é a temporalidade do combate social pela hegemonia política, progressivamente conduzido pela burguesia industrial e financeira (tentando criar um universo de proprietários, e criando um universo de proletários), do combate mental pela laicização do gesto, do gosto, da vida.

É ainda, a partir dos meados dos anos cinquenta, a frustração do liberal que não vê a liberdade aprofundada, do pensador que, à custa de tanto intervir, se divorciou da acção política mas que continua a esgrimir o espectro dos tiranos e a memória dos jesuítas, é, já no final da vida, a irresistível admiração por esses jovens que, de novo, propunham programas e filósofos para a regeneração portuguesa a quem receita, esperançado, "caldos de Vieira" para educar as mãos. Progressivamente céptico "ficou pensando que a liberdade era excelente, apenas detestáveis os seus sacerdotes" na exacta asserção de Oliveira Martins.

Mas, mais do que o escritor (que autoconsidera ser o iniciador do romance histórico, no prefácio das *Lendas e Narrativas*) e do que o historiador, (que inegavelmente inaugura os horizontes da cientificidade histórica) deve-se evocar o polemista e o homem dos jornais que praticou o debate das ideias, talvez não com a serenidade filosofante, mas com o empenho da paixão romântica.

I. HERCULANO, IDEÓLOGO

O período em que decorre a vida de Alexandre Herculano de Carvalho Araújo (1810-1877), esse naco do século XIX em que parecem concentrar-se os acontecimentos decisivos que impulsionarão as transformações, no sentido da contemporaneidade, da sociedade portuguesa, corresponde ao que hodiernamente se tem designado por uma época de *aceleração da História* — caracterizada por acentuadas mutações institucionais, de viragem no complexo histórico-geográfico de "precipitação factual", mas, de igual modo, época de profundo debate estético-filosófico e de rotação mental.

O intelectual polifacetado 0) e o observador crítico do seu tempo confundem-se em Herculano numa mesma postura cívica e num mesmo empenhamento com o presente: "Herculano é antes do mais, o cidadão" adverte Magalhães Godinho, enquadrando aquele singular exercício de cidadania na conjuntura da sociedade portuguesa, tecnologicamente arcaizante, agricolamente refractária à inovação e onde a textura industrial encontra estruturais dificuldades de penetração (nos finais dos anos sessenta o operariado atinge 16 a vinte mil elementos) (2).

Este compromisso com o presente assume matizes diferenciadas: de combatente de armas na mão nos episódios das lutas civis (1832-34), a adversário teórico do setembrismo (1836) e do

0) Cfr. Cândido Beira nte, *Alexandre Herculano: as faces do poliedro*, Lisboa, Ed. Vega, 1991, onde o estudo é sistematizado: poética, novelística, histórica, polemística e ensaística. Sob o ponto de vista formal (analiticamente) poder-se-à considerar um processo correcto do estudo da obra de Herculano. Mas ao não introduzir uma cronologia rigorosa o autor não consegue estabelecer os diversos cortes ou rupturas que a obra herculaniana parece comportar: a ficção//a ciência histórica//a polemística, intervenção, ensaística.

Ora a cronologia das publicações de A. H. parece apontar para uma sucessiva *étapização* das suas obras: quando publica romance, já não publica poesia, quando publica os estudos históricos, deixou de publicar novos romances, apenas a intervenção pública, nomeadamente através dos periódicos, parece ser uma invariável. Seria uma abordagem preferível questionar a pluridiscursividade (Bahktin) em Herculano?

(2) Vitorino Magalhães Godinho, *Alexandre Herculano/Ciclo de Conferências Comemorativas do I Centenário da Sua Morte*, Porto, Biblioteca Pública Municipal do Porto em co-edição com o Gabinete de História da Cidade, 1979, p. 72 ss.

cabralismo (1842); da distância crítica à política de Regeneração que ideara (1851) à apologia apaixonada do cristianismo de tipo "antigo" ou do clero paroquial.

Mas se assume esse comprometimento com o seu tempo, fá-lo numa perspectiva de fidelidade a si próprio, em nome da sua peculiar visão do mundo, romântica na exaltação do individualismo, do sentimentalismo, valorando paixões e intuições, sustentando um culto da originalidade (sobretudo das ideias e da escrita, desprezando originalidades cénicas ou de imagem tão ao gosto *dandy* de Garrett). Esta procura egótica, tão bem explanada nos textos de cariz económico-social, aflora nos textos poéticos e novelísticos, construindo um processo de fuga interior (intimista e melancólica) e exterior (em busca da divindade transcendente da ideia Kantiana, mas rigidamente harmonizada com a busca da liberdade, na esteira das *Paroles d'un Croyant* de Lamennais).

Herculano não é um clérigo e não patenteia formação universitária. O homem que empreende o início do processo laicização da historiografia portuguesa tem uma formação auto-didática, mais forjada na dura exegese documental do que nos livros de filosofia da história. O conjunto da sua obra, ou pelo menos a mais significativa, "foi um longo discurso ideológico sobre o Portugal do passado em função do Portugal do seu tempo" como já foi assinalado (3).

E no entanto, duas mentalidades parece confrontarem-se (e coexistirem) no autor de *A Harpa do Crente* e de *História de Portugal: a mentalidade religiosa e a mentalidade científica*.

São elas as condicionantes de todas as leituras ideológicas que hoje façamos da vasta (e, por vezes, árida) obra: é a defesa das teses municipalistas (que encontravam consonância em Henriques Nogueira); é o papel atribuído à classe média na consolidação do processo liberal (a inquisição é criticada por ter conduzido à "extinção" desta classe); é a defesa da propriedade, nomeadamente enfitêutica; ou a constatação da antinomia decadência/regeneração na sociedade portuguesa; é a oposição ao absolutismo e ao ultramontanismo; é a oposição às teses iberistas, a ponto de promover, com Rebelo da Silva, com Anselmo Braancamp, com Inocencio ou José Estevão a

(3) Cândido Beirante e Jorge Custódio, *Alexandre Herculano/Um Homem e uma ideologia na construção de Portugal*, Amadora, Livraria Bertrand, 1978, p. 14. Cfr. V. M. Godinho, cit, p. 72: "na realidade Herculano estará sempre ao serviço dos problemas do seu tempo, muito mais do que os problemas do passado, que para ele são um simples instrumento".

Associação 1- de Dezembro (1861) (e a postura gradualmente nacionalista que estava desenhando) (4); é o cruzamento das suas ideias sociais com o cristianismo e o idealismo utópico de pendor reformista (muito embora admita explicitamente a ideia de revolução, na *Carta IV sobre a História de Portugal*); é a proclamação dos direitos humanos concebidos atomisticamente; é a crítica impiedosa ao abuso do poder, precursor da desconfiança na capacidade e na honestidade da classe política, onde no entanto cimenta pontuais esperanças (5); é a radical e, por vezes, estoica resistência às benesses públicas, desapego do prestígio imediato em função da coerência da sua postura. E, numa palavra, a preocupação da efectiva liberdade do indivíduo, "pedra de toque da sua mudividência muito bem estruturada" como refere Joel Serrão, que se liga ao tipo moral de "antes quebrar que torcer", de intransigência ética (6).

Aí está o seu exílio, que não foi um exílio, e o seu silêncio, onde não houve um silêncio.

Herculano sobreviverá, como espectro moral, para essa iludida e desiludida geração de 70, legado que se constituirá num verdadeiro "síndrome de Vale de Lobos" como já foi diagnosticado por Fernando Catroga (7).

(4) Sobre a postura política da Associação 1^a de Dezembro *vide* Fernando Catroga, "Nacionalismo e Ecumenismo/A questão Ibérica na Segunda Metade do Século-Dezanove", *Cultura, História e Filosofia*, Lisboa, 1985, vol. IV. pp. 437-443.

(5) Cfr. Cândido Beirante e Jorge Custódio, cit. *idem*, p. 14 ss.

(6) Joel Serrão, "Herculano, Alexandre", in *Dicionário de História de Portugal*, vol. III, pp. 212 e 213.

O Fernando Catroga, "O Problema Político em Antero de Quental— um confronto com Oliveira Martins", *Revista de História das Ideias*, Coimbra, 1981, pp. 460-468; o A. torna extensivo à geração de setenta esse criticismo ao poder, tal como era constitucional e institucionalmente entendido. Pelo menos em Antero e Oliveira Martins (e não Teófilo Braga, como é evidente) há que estabelecer uma leitura rectificadora das suas teorias e das suas *praxis*, à luz do módulo ético que Herculano prodigalizou. Esta asserção é desenvolvida pelo mesmo Autor em "Ética e sociocracia — o exemplo de Herculano na geração de setenta" (*Studium Generale*, Porto, 1982 em especial pp. 29-44 e 55-56) para quem o cerne do gesto herculaniano, iniciado com a simbolização da retirada mundana (e com mitificação que a nova geração construiu na procura de explicação do "exílio" de Vale de Lobos), se deve procurar na essência ética do projecto que Herculano carreava e que, ao recusar a valência dos valores dominantes, constituía uma "luminosidade redentora" para aqueles que

Sem criar consensos, justamente no interior do aparelho de estado, na classe política arrivista do constitucionalismo monárquico, que o venera à distância mas que não o pode aplaudir, Herculano, tal como o humanista Sá de Miranda, cria o espaço de exílio (na tese incontroversa de Oliveira Martins) — mas que é simultaneamente o espaço de uma cidadania e de um magistério intelectual que nunca irá renegar:

"A burra do capitalismo e a pena do escritor são os símbolos do feudalismo do século XIX: são a espada e o bago do século XIII. O capitalista é o senhor, o barão da força bruta; o escritor o bispo ou o abade da força espiritual. Um e outro abusam; abusam imensamente, como abusavam o barão, o bispo ou o abade".

Estas precauções que assume face ao poder espiritual da nova *intelligentsia*, confessadas a Almeida Garrett ⁽⁸⁾, são elucidativas da probidade da estrutura mental do historiador e do homem de imprensa. Céptico da possibilidade de auto-regeneração do escol político e intelectual da sociedade (e do poder) vai acentuando a crença que se baseava na teoria política do liberalismo evolutivo, e a constatação de que "este país encerra um povo exausto de seiva moral" ⁽⁹⁾, na desalentada expressão de Oliveira Martins, ele mesmo o S. Paulo Herculano, como já foi proposta na moderna literatura histórico-científica ⁽¹⁰⁾.

Numa nota que elabora sobre a sua vida (e que se trata, de facto, de uma notícia necrológica) e confiada ao 2- visconde de Juromenha, com a expressa condição de apenas ser publicada após a sua morte (condição acatada como podemos verificar na leitura de

"ainda eram sensíveis à voz profética do bem", isto é, o historiador constituiu como que um magistério moral, ou um paradigma de eticidade, no universo referencial de Antero e de Oliveira Martins. Fernando Catroga adverte, porém, que a denúncia ou a renúncia de Herculano não se tratava de uma confissão de derrota mas antes de um gesto épico, típico dos "grandes reformadores espirituais".

⁽⁸⁾ Carta de Herculano e Garrett a propósito da questão da propriedade literária, datada de 29 de Dezembro de 1851 *apud* Maria de Lourdes Costa Lima dos Santos, *Intelectuais Portugueses na Primeira Metade de Oitocentos*, Lisboa (1988), Ed. Presença, p. 59. Cfr. nota ⁽³⁰⁾. Nos *Opúsculos*, I, cit. esta carta aparece datada de 20 de Dezembro.

O *Apud* Cândido Beirante e Jorge Custódio, cit. p. 16.

⁽¹⁰⁾ In Fernando Catroga, "O Problema Político em Antero de Quental (...)" cit., p. 465.

uma local no periódico *A Nação* da 22 de Setembro de 1877) Herculano assume a postura ética de um estoico, ontologicamente céptico, vertical, verbalmente económico; a postura do individualista que à *outrance* recusa auto-encomendação.

No texto referido ⁽ⁿ⁾ não faz qualquer menção à sua obra literária, exceptuando uma referência aos dois folhetos de *A Voz do Profeta*. De seguida nomeia os cargos públicos que exerceu, não esquecendo o facto de ter sido eleito deputado às cortes de 1840 pelo círculo do Porto, das quais se retirou no ano imediato "para seguir a vida exclusivamente literária". Eleito sócio da Academia das Ciências em 1846, "despediu-se dela por desgosto" e só reentrou, após nova eleição, uma vez reformulada aquela em 1852, anotando ainda ser sócio das Academias de Turim (1850) e da História de Madrid (1851). E conclui: "não tem título honorífico, condecoração, ou distinção alguma, e espera em Deus que nunca as terá".

Porventura, mais interessante ainda é a sua resposta escrita ao chamado "questionário de Proust" que lhe fora enviado por D. Camila Ribeiro de Faria e datada de 28 de Novembro de 1871. Neste arrolamento ⁽¹²⁾ estão contidos os valores-padrão e mesmo esboçada uma biografia mental do "mindeleiro": elege a lealdade como virtude, a franqueza e a timidez como qualidade masculina e feminina, define o trabalho como ocupação favorita e estabelece o principal atributo do seu carácter: "pouco autodomínio na indignação". Não gostaria de ter sido outrem senão ele próprio, e continua definindo o conceito de felicidade — uma miragem que se tenta agarrar nas profundezas escuras do futuro. Demonstra desprezo por heróis e heroínas, detesta a hipocrisia nos homens e os répteis nos animais — são viscosos. Abomina tiranos e um pouco mais ainda os falsos amigos do povo; considera-se indulgente para com as faltas de gramática onde não houver escolas. Tem por divisa, querer é poder: "todos desejam mas só os grandes caracteres querem" ⁽¹³⁾. O percurso social de Herculano, afastado dos meios boémios e cosmopolitas, conduz às estratégias de um intelectual que se irá afirmar contra "as formas de *distinção* (ou de *extravagância*) que naqueles meios eram usados como trunfos" ⁽¹⁴⁾.

⁽ⁿ⁾ Publicado in Cândido Beirante e Jorge Custódio, cit., pp. 25-26

⁽¹²⁾ *Idem*, pp. 27-30.

⁽¹³⁾ *Idem, ibidem*, p. 30.

⁽¹⁴⁾ Maria de Lourdes Costa Lima dos Santos, *Intelectuais Portugueses* (...), cit., p. 46.

Isso não obsta que o seu capital de prestígio intelectual não contage a geração nova, sintomaticamente venerado e criticado por Oliveira Martins.

O autor de *Portugal Contemporâneo* irá dedicar um extenso capítulo da obra ⁽¹⁵⁾ à figura que, num certo sentido, tutela o inconformismo dos novos, "o último dos que possuíram alma bastante para protestar" ^(1b). Vejamos os elementos psicográficos que Martins estabelece:

Formação intelectual: filosoficamente kantiano, politicamente individualista, economicamente livre-cambista, "as três fases da doutrina que, por ser um filósofo, Herculano media em todo o seu alcance"; renegando o direito divino dos monarcas, renega a "tirania brutal do número, império de maiorias ignaras". E sintetiza O. Martins:

"Herculano, cujo bom senso, cujo saber não lhe consentiam ir até onde logicamente manda a doutrina, isto é, até a Anarquia sistemática, negação de toda e qualquer sociedade, apoteose do estado selvagem de quase puro individualismo" ⁽¹⁷⁾.

Formação moral: radicalismo ("caturra de génio azedo"), possuidor de um "orgulho transcendente, isso que os antigos estoicos disseram carácter"; Oliveira Martins confronta inevitavelmente com Garrett, "ajanotado, com os cabelos pintados, espartilho e coletes mirabolantes, artista que, obedecendo à moda romântica chamara ao mundo — uma vasta barataria em que domina el-rei Sancho (...) o inconsequente artista com todas as fraquezas próprias desse tipo de homem, brumido, pintado, postiço, encobrendo a idade depois de ter inventado o nome para se afidalgar" ⁽¹⁸⁾.

A tese do suicídio mental: incapaz de impulsionar a regeneração pedagógica do poder e da intelectualidade, o retiro para Vale de Lobos é um verdadeiro suicídio mental: "só a diferença dos tempos fez que no suicídio de Herculano não entrasse o ferro, como entrou nos suicídios estoicos da antiguidade" ⁽¹⁹⁾.

⁽¹⁵⁾ Capítulo I da parte a "Regeneração" do livro sexto (1851-68) de *Portugal Contemporâneo* (1881). Seguimos o texto reproduzido em *Alexandre Herculano* por Oliveira Martins (introdução e notas de Joel Serrão), Livros Horizonte, s.d, pp. 43-101.

^(1b) Oliveira Martins, "Alexandre Herculano", cit., pp 70-71.

⁽¹⁷⁾ *Idem*, p. 81.

⁽¹⁸⁾ *Idem, ibidem*, pp. 68-69.

⁽¹⁹⁾ *Idem, ibidem*, pp. 77-78 e continua Martins: "A morte não é um acto

Após a geração de setenta, a geração de noventa contribuirá para a mitificação da imagem "solene, inteiriça, incapaz duma traição, duma doblez, duma tibidez" como aponta Sampaio Bruno em *A Ideia de Deus*, mitificação perseguida nos finais da Monarquia e na República instaurada, onde Herculano será sacrificado na ara pátria aos cultos panteónicos (depois de 1888), como Camões, como, recentemente, o sacrificado Pessoa. De resto, Vale de Lobos constituirá, na epístola e na peregrinação, um santuário laico da dissidência intelectual portuguesa. Parece que Teófilo Braga estaria isolado ao qualificar Herculano, apenas, como "historiador oficial" em carta dirigida a W. Storck (9.1.1878). Mas esta posição prendia-se com conhecidas desinteligências mútuas.

Cidadão de "um só rosto, uma só fé" como diria Sá de Miranda (20), entre o militante mais ou menos obediente e o franco-atirador, entre o intelectual, o escritor e o escrevente (escrevente no sentido de Barthes, o que se serve da escrita para fins políticos) Herculano detêm um único absoluto: a liberdade (que não coloca no plano transcendental). Iniciado em Rousseau, vai-se gradualmente afastando ao reconhecer que a soberania não é um direito, como queria o autor do *Contrato Social*, mas um facto. Na adolescência educa-se em Schiller, Chateaubriand (principalmente nesse libelo anti-jacobino que é *O Génio do Cristianismo*) nos salões da Marquesa de Alorna e no contacto de Castilho. No seu exílio francês, onde estuda línguas e ciências políticas (e história) recolhe as influências de Thierry, Guizot, Victor Hugo e Lamennais, mas também de Savigny, de Herder e de Ranke (e aproximando-se de Scott em detrimento de Byron) (21). Na linha de uma certa concepção kantiana, acartada por Victor Cousin, Chateaubriand e M.me de Staël estrutura o imperativo categórico (*o imperativo da moralidade* (22)) de toda a sua produção literária: o *Belo*

de desespero, é um acto de fé (...) o homem assim transfigurado num tipo e a sua palavra e o seu exemplo num protesto (...) — dá bem a dimensão pedagógica e cívica que Herculano exerceu na geração de setenta.

(20) *Apud* José Augusto Seabra, "Alexandre Herculano, o Político", *Ciclo de Conferências Comemorativas (...)* cit., p. 30.

(21) António José Saraiva e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*, (Porto), Porto Editora, (1979), pp. 763-766; António José Saraiva, *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, Amadora, Bertrand, (1977), p. 148.

(22) O empenhamento cívico, a obrigação moral de estudar, de escrever, de publicitar configuram-se como exigências de um verdadeiro *imperativo da moralidade*, tal como o entendeu Kant: "Há por fim um imperativo que, sem

surge como função de um jogo ou de uma inter-relação das faculdades humanas inatas, necessariamente ligado ao *Bem* (23).

Excepcionalmente prolixo, examina cerca de 12.000 documentos (24) ao longo de trinta anos, cujo rigor de análise suplanta "os homens que mais atingiram o espírito da ciência histórica" em Portugal (25): Fr. António Brandão, António Caetano do Amaral e João Pedro Ribeiro. Credor de Vico, são raríssimas as alusões a Hegel (explicitamente aparece na original polémica que trava sobre a propriedade literária) e em 1872 confessa desconhecer o texto de Proudhon, *Majorats Littéraires*, que tão grande impacto teve na Europa (a enorme polémica em torno das questões da propriedade: "La propriété c'est un vol") e que parece ter escapado a atenta leitura por parte da *intelligentsia* portuguesa — mas não é, porém, lícito concluir que Herculano desconhecia o pensador francês (cfr. nota 65).

Alexandre Herculano distingue os intelectuais "sérios" e os intelectuais "devassos": nos primeiros integra Pedro Nunes, Leibnitz, Newton, Kant, Brotero, Vico, Silvestre Pinheiro (que considera o grande pensador português do século XIX) detentores do "capital das ideias", nos segundos inclui Arlincourt, Kock, Balzac, Sue, Dickens (e ainda associa Thiers e Dumas), e que constituem um grupo de intelectuais "cujos estudos se reduzem a correr os teatros, os bailes, as tabernas, os lupanares, a viajar comodamente de cidade para cidade, de país para país" e em cujas páginas se limitam a "adornar os vícios, a exagerar as paixões, a trajar ridiculamente os afectos mais puros, a corromper a mocidade e as mulheres" (26).

O pensamento utópico herculaniano, cujas linhas de força se

se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento é *categórico* (...) pode-se chamar o imperativo da *moralidade*." (Emmanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela, s.l, Edições 70, (1988), BA43, (p. 52)).

(23) Óscar Lopes, "Reflexões sobre Herculano como polemista", *Ciclo de Conferências Comemorativas* (...) cit., p. 49. Noutra interpretação veja-se António José Saraiva, *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, cit., pp. 134-135.

(24) Victor de Sá, *Sociedade e Cultura* (no capítulo sobre "Herculano e a Nacionalidade"), Braga, Livraria Victor, Centro Cultural do Minho, (1958), p. 39.

(25) Cfr. Alexandre Herculano, "Carta IV sobre a História de Portugal" in *Opúsculos*, IV, (Porto), Ed. Presença, (1958), p. 221.

(26) Alexandre Herculano, "Da propriedade Literária e da Recente Convenção com a França" *Opúsculos*, I, ed. ref., p. 233.

devem procurar no aprofundamento da liberdade e na afirmação abrangente dos direitos individuais, passe o radicalismo de algumas das suas intervenções (como na questão do encerramento das conferências democráticas do casino, em 1871), afasta-o das novas soluções filosóficas e políticas que a geração nova, liderada por Antero e Martins, faziam emergir na textura intelectual, no último terço de oitocentos. Como claramente respondia a Oliveira Martins:

"O meu amigo vai para o monopólio: também isso é natural. O socialista vê no indivíduo a coisa da sociedade: o liberal vê na sociedade a coisa do indivíduo. Fim para o socialista, ele não é para o liberal senão um meio. (...) o colectivo nessas manifestações não passa de uma concepção subjectiva: não existe no mundo real" (27).

No entanto, não deixa de confessar ao jovem amigo: "cada vez me convenço mais da utilidade do socialismo como crítica, e da sua inutilidade como teoria constituinte. Acho o comunismo mais atroz, mas incomparavelmente mais lógico" (28).

Ideólogo da Vida

Em três artigos publicados em 1838 (29) Herculano de certa forma antecipa o debate que irá alastrar no espaço europeu, em tomo da existência da pena de morte na estrutura jurídica e mental das sociedades liberais — a quase trinta anos da positivação normativa que irá abolir a morte física no quadro penal (30), é surpreendente o posicionamento do pensador. No plano puramente doutrinal, o argumento decisivo deve-se procurar na área teosófica (recolhendo os contributos da tradição dos doutores da Igreja e reelaborados por Emmanuel Kant): a decisão final sobre a vida e a morte caberia à

(27) Oliveira Martins, "Alexandre Herculano", cit., pp. 84-85.

(28) *Idem*, Carta IV, p. 136.

(29) Publicados no *Diário do Governo*, n.ºs 45, 51 e 58 de 1838, e incluídos nos *Opúsculos*, III, cit., p. 27 ss.

(30) A pena de morte foi abolida para crimes políticos pelo art.º 162 da Acta Adicional da Carta Constitucional de 5 de Julho de 1852. A reforma penal e prisional de 1 de Julho de 1867 sob proposta de Augusto Barjona de Freitas tornou a abolição extensiva aos crimes civis. Ainda irá subsistir no foro militar (Código de Justiça Militar) até 1874.

arbitrariedade (providência) divina, inacessível, assim, a qualquer arbítrio ou decisão humanos.

À face dos princípios em que assenta a ordem social, e decorrendo do argumento teórico agora explícito, Herculano defende que a pena de morte é um *absurdo*: "se quereis legitimar a pena de morte, legitimai primeiro o suicídio" (31); sendo assim, este argumento é reforçado com um outro, ainda de *fundamentação religiosa* — a pena de morte é, logicamente, considerada como um "monumento do insulto contra Deus".

Outra estratégia argumentativa prende-se com o pouco estudado *anti-militarismo* de Herculano:

"No campo de batalha terminaram-se muitas vezes mais existências em um só dia, do que nos cadafalsos em um século. O soldado coberto de sangue dos inimigos, dorme tranquilo junto dos seus cadáveres (...)" (32).

Condenando a guerra (e a massificação da morte na guerra) Alexandre Herculano subtilmente associa a execução civil a um massacre friamente *perpetrado* pela sociedade.

Argumento decisivo é de fundamentação *jurídico-filosófica*, ao aduzir que a morte do assassino não ressuscita o assassinado: a *defesa natural* (princípio justificador da penalidade máxima) não pode ser esgrimida pela "república" em nome do assassinado, pois este já não se pode fisicamente defender (33).

A fundamentação jurídica é desenvolvida com a asserção de que a penalidade máxima é *injusta*, mesmo quando perspectivada na prevenção da criminalidade (o chamado "efeito dissuasor"). Arrola dados estatísticos referentes à França e à Inglaterra e conclui que "o suplício nada influi nas acções dos homens". Por fim, a premissa maior: escolher criminosos aleatoriamente para constituírem *casos exemplares* e assim pretender sustentar a criminalidade é injusto, e a "utilidade social nunca pode sancionar uma injustiça" (34).

Herculano vai estruturando o seu discurso no terreno de uma sociologia jurídica, ao defender que se devem procurar as causas

(31) *Opúsculos*, III, cit., p. 31.

(32) *Idem*.

(33) *Idem, ibidem*, p. 32.

(34) *Idem, ibidem*, p. 35.

sociais da criminalidade e assim tentar evitar os delitos. Ora o postulado teórico desta posição é de matriz anti-liberal: o ser humano objetivamente condicionado pela sociedade mesmo quando exerce direitos na sua esfera subjectiva.

Mas a argumentação de cariz estritamente político é nuclear na estrutura do libelo. A pena de morte é sinónimo de barbárie e de tirania do poder, logo, de absolutismo, e os liberais devem observar outra postura e assim deduzir a conclusão oposta. É citado o tradicionalista e contra-revolucionário francês Joseph de Maistre, para concluir que o absolutismo e despotismo utilizam a pena de morte como forma de justificação do poder ⁽³⁵⁾. Rebatendo a contra-argumentação dos que afirmavam não ser possível apagar dos códigos criminais as leis escritas com sangue, Herculano lança o anátema: "por esta objecção será daqui a cinquenta anos uma vergonha" ⁽³⁶⁾.

Afirma-se aqui o ideólogo da tolerância ou antes o teórico que propugna pelo individual (o ser vivo, o que tem direito à vida) face ao colectivo (o sistema penal, o todo social), aliás, tema nuclear de toda a produção herculaniana ⁽³⁷⁾? Questão não irresolúvel mas complementar: entre a tradição dos iluministas tolerantes e o pensamento liberal sacralizador da esfera última do indivíduo.

Ideólogo Laico, ou a Liberdade de Pensar em Voz Alta

Em carta endereçada ao socialista José Fontana (1841-76) Herculano insurge-se contra a supressão das conferências do casino (patrocinadas por Antero e por Batalha Reis no âmbito do Cenáculo) ⁽³⁸⁾ e

⁽³⁵⁾ Aliás, a citação nominal é errónea (Cfr. *idem, ibidem*, p. 32) pois o contra-revolucionário é grafado "D. Maistre". Trata-se de uma ironia (o "D." nobiliárquico), de lapso ou de imperfeito conhecimento?

⁽³⁶⁾ *Idem, ibidem*, p. 33.

⁽³⁷⁾ Cfr. Jorge Borges de Macedo, *Alexandre Herculano — Polémica e Mensagem*, Amadora, Livraria Bertrand, 1980, em especial pp. 23-26; para o a., em Herculano, a "realidade humana nunca deixa de ser pessoal: o colectivo é o seu mero apoio ou vigilante" salientando que a sociedade é apenas o "lugar onde" do indivíduo.

⁽³⁸⁾ Ainda hoje se desconhece se a carta dirigida ao militante suíço da A.I.T. teve ou não pública forma — pelo menos não foi encontrado qualquer impresso.

A 26 de Junho de 1871 o presidente do ministério mandava afixar o

principalmente contra a justificação governamental. Com efeito, o Marquês de Ávila e Bolama (ministro do Reino) baseava-se em preceitos religiosos, alegadamente na defesa da Igreja Católica, para sustentar a proibição da continuação das Conferências Democráticas. Em causa estavam directamente as comunicações de Antero (*Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*) e de Salomão Saraga (*Os historiadores Críticos de fesus*).

Herculano retoma, com o temperamento meridional apaixonado, na expressão de António Sérgio, o velho combate contra os domínios dogmáticos (com a moldura dos novos dogmas incorporados na doutrina do Vaticano, do marianismo e do infalibilismo papal ⁽³⁹⁾) sobre a sociedade, da urgência da separação das esferas temporais e espirituais, contra a actuação policial e governamental (que considera ilegítima, injustificável, "um erro deplorável" e um "atentado"), pela afirmação de certa concepção do catolicismo de pendor arcaizante (defendendo a imutabilidade e perpetuidade dos antigos dogmas) e, opondo fé e clero, ataca o conservadorismo (que chega a designar por absolutismo) do Concílio Vaticano I e do papa Pio IX. Ao mesmo tempo que, divergindo ideologicamente de Antero de Quental, não deixa de confessar a admiração que sente pelo poeta, cuja "clara inteligência", "integridade de carácter" e "autoridade moral" lhe reconhece.

Após proclamar o seu afastamento da mundanidade intelectual, uma vez retirado em Vale de Lobos, Herculano traça em largas pinceladas o quadro do cristianismo medievo: "grande parte das conquistas da civilização moderna são apenas velhas conquistas do cristianismo transferidas para a sociedade temporal" ⁽⁴⁰⁾. Ora, uma das

edital que suprimia as conferências. O programa dos trabalhos tinha sido subscrito por Antero, Batalha Reis, Adolfo Coelho, Augusto Soromenho, Augusto Fuschini, Eça, Germano Meireles, Guilherme de Azevedo, Oliveira Martins, Manuel de Arriaga, Salomão Saraga, Teófilo Braga e era administrador o próprio Fontana, que virá solicitar o protesto público do velho polemista.

⁽³⁹⁾ O dogma da Imaculada Conceição de Maria foi proclamado a 8 de Dezembro de 1854 e o dogma da infalibilidade papal foi promulgado pelo Vaticano em 18 de Julho de 1870, ambos se situando cronologicamente, a jusante da grande polémica anti-clerical em torno do milagre de Ourique e que se inicia com o opúsculo *Eue o Clero* em 1850.

⁽⁴⁰⁾ Alexandre Herculano, "A Supressão das Conferências do Casino", in *Opúsculos*, I, cit., p. 157.

características positivas da igreja antiga, era que se tornava "tão incompreensível a supressão de um dogma antigo com a adição de um dogma novo" ⁽⁴¹⁾ antes de se operar o *ricorsi* (que em tese geral Herculano enuncia na sua *Carta V Sobre a História de Portugal*): os abusos da igreja "adquiriram novo vigor quando o renascimento veio substituir as tendências cristãs pelas tendências pagãs" transformando o catolicismo num "glorioso fragmento", apenas aniquilando o ecumenismo e o universalismo cristãos ⁽⁴²⁾.

Deste enunciado geral parte uma sistêmica crítica aos cultos marianos, desagregadores da estrutura social ⁽⁴³⁾:

"a imaculada Conceição de Maria, dogma que forçadamente conduz ou à ruína do cristianismo pela base, tomando inconcebível a Redenção, ou à deificação da mulher, à mulher-deus, à mulher redentora, recurso tremendo nas mãos do Jesuitismo, que lisonjeando a paixão mais enérgica do sexo frágil, a vaidade, a converte em instrumento seu para dilacerar e corromper a família e pela família."

Como Bossuet, o inimigo dos novos dogmas, Herculano parte para uma posição de católico antigo que, ao afirmar a unidade e a permanência de fé, afirma a imutabilidade doutrinária e a fragilidade do edifício clerical da igreja. Renegando a "incredulidade" de Antero e de seus companheiros reafirma os valores da religiosidade — "a incredulidade é a negação de uma tendência natural do homem, a religiosidade; é o espírito violando-se a si próprio" ⁽⁴⁴⁾. E daqui a observação, em tom magistral, que lança ao jovem filósofo, prevenindo-o que "havia de ser menos injusto com o catolicismo,

⁽⁴¹⁾ *Idem*, p. 156.

⁽⁴²⁾ *Idem*, p. 157.

⁽⁴³⁾ *Idem*, p. 158. Cândido Beirante (in *Alexandre Herculano: As Faces do Poliedro*, cit., p. 137) considera que nesta passagem, que igualmente transcreve, Herculano assume o "machismo de português velho". Mas se é verdade que Herculano aqui sustenta a visão (que é própria do romancista e do poeta) idílica de uma mulher não integrada na sociedade burguesa valoradamente masculina, reconhece *a contrario* (e contra os seus próprios postulados) que a prática mariana e os cultos marianos conduzem a uma revalorização do papel feminino na sociedade. Isto é: a mitificação romântica da mulher confronta-se com a integração desta nas novas instituições económicas, obrigando a uma releitura do seu estatuto social e mental (há muito prenunciado no *Émile* de J.J. Rousseau).

⁽⁴⁴⁾ *Opúsculos*, I, cit., p. 169.

embora não fosse menos severo, ou talvez o fosse ainda mais, com os padres" (45).

No fundo o *anti-clericalismo* herculaniano (que não é apenas de tipo anti-jesuítico como já foi proposto (46)) assenta em diversos vectores: o prelado é simultaneamente um agente da igreja e um funcionário investido temporalmente, logo, neste duplo papel não pode cometer sistemáticas agressões contra os princípios liberais, esquecendo que há tribunais e juízes, sob cuja alçada tem de cair. Mas a grande preocupação de Herculano é a influência clerical no processo eleitoral, o caciquismo que denuncia vigorosamente. O presbiteriado, analogicamente visto como a burguesia da igreja, parece dever assumir, na opinião do escritor, a renovação e a descentralização da sociedade crente, tal como a burguesia (a classe dos proprietários e dos novos enfileitadas) deve dinamizar a regeneração da sociedade civil (47). Como instituição, por outro lado, a igreja tem sido sistematicamente anti-liberal, autora de "uma conspiração permanente, implacável contra a sociedade" (48).

Nesta construção lógica o papa (e o seu poder espiritual que acaba por se traduzir em poder temporal) é considerado a cabeça do conservadorismo e da reminiscência do absolutismo e o terreno teórico desloca-se da problemática religiosa para o confronto político. Mesmo quando ironicamente descreve o conciliábulo (49): "Ajuntam-se

(45) *Idem*, p. 155.

(46) É, v. g. a opinião de Cândido Beirante (cfr. *ob. cit.*, pp. 137-138). Não há dúvida que Herculano explicita as influências "heréticas" dos jesuítas sobre a instituição papal. No entanto, o anticlericalismo de Herculano é mais vasto e mais profundo do que um simples libelo anti-jesuítico. São as estruturas centralizadoras de Roma (conservadora e de tendências absolutistas) que o escritor questiona, mas numa perspectiva galicana da igreja, encarada esta como serviço nacional, cultural e organicamente não dependente do Vaticano. Mas esta postura não é levada até às últimas consequências, apenas salienta o peso presbiterial face à hierarquia, continua a criticar a existência de ordens regnantes tentando sempre salvaguardar o universalismo e ecumenismo cristãos. No fundo, o escritor pretende que um dispositivo ideológico, tão eficaz e influente como a igreja católica, se constitua num factor de consolidação da sociedade liberal e dos valores que esta veicula.

(47) Cfr. *Opúsculos*, I, pp. 161-165.

(48) *Idem*, p. 161.

(49) *Idem, idibem*, p. 158.

não sei quantos bispos; uns reais, outros pintados: agremiam-se; e o papa pergunta ao grémio, em vez de perguntar a si mesmo, se é infalível. Os bispos tomam a encolher os ombros ou a rir-se, dizem-lhe que sim e vão ceiar. O papa infalível, que não sabia se era falível, fica assim descansado e os bispos ceados (...)."

Ora se a igreja tem o privilégio de em nome da liberdade (religiosa) atacar a liberdade (cívica; constitucional; de pensamento) porque não pode Antero de Quental fazer "dez, vinte, cem conferências contra o catolicismo" ⁽⁵⁰⁾ no gozo de um direito inauférível. Mas como podem os "funcionários públicos" desautorizar a jurisprudência recebida, isto é, como podem os padres desobedecer ao ordenamento legal e institucional?

Por outro lado, Herculano ataca o fundamento da decisão governamental: "Dizer-se que se respeita a liberdade do pensamento, sob condição de não se manifestar é pueril. Na manifestação é que reside a liberdade (...), pois só os actos exteriores são objecto do direito" ⁽⁵¹⁾. A prevenção contra o direito originário, que é o de expressão, é um abuso do ministério; melhor seria suprimir o eleitor, o jurado, a religião, tudo suprimir porque de tudo podem advir os perigos. É o assomo do radical defensor das liberdades individuais, que outrora se insurgira contra a manipulação da imprensa (1838) ou pela supressão da censura (1842) e que agora denuncia, na ressaca da conjuntura europeia da fracassada Comuna de Paris, o "beatério neocatólico" e o imperativo de se proclamar a "liberdade de pensar em voz alta".

Uma invulgar persistência ideológica, no combate pela modernização mental da sociedade portuguesa, no reconhecido

⁽⁵⁰⁾ *Idem*, p. 159. Herculano demonstra domínio dos conceitos legais positivados no recente Código Civil (1867). Remete expressamente para o artº 363º, para concluir que o governo agiu ilegalmente ("o direito de expressão é livre, como o pensamento"; cfr. artº 570 e ss.; Código Civil dos Tribunais, Pinto Loureiro e Mário de Almeida, Coimbra, 1922, vol. I, pp. 294; 513 e ss). A este domínio conceptual não é estranha a participação de Alexandre Herculano nas comissões redactora e revisora do código, outra faceta geralmente ignorada do incansável intelectual.

⁽⁵¹⁾ No plano da lógica jurídica Herculano articula as premissas que permitiram deduzir a tese do abuso governamental: não pode haver prevenção contra o exercício de um direito cuja esfera de produção de efeitos jurídicos ainda não está determinada e concluída.

magistério cívico que a nova geração se orgulha de granjear, e que os seus detractores não conseguem fazer desvanecer ⁽⁵²⁾.

Mas Herculano não deixa de demarcar o território epistémico, numa atitude singular e inconformista. Como velho cartista insurge-se contra a prepotência ministerial; mas como velho católico reafirma os valores teosóficos. Ali, como aqui, acentuando o imperativo absoluto da liberdade:

"Nem uma voz amiga se levantava nesta terra de Portugal a favor da igreja batida pela tempestade. (...) Na imprensa liberal, revolucionária, ímpia, como quiseram chamar-lhe, eu, só eu, tive por muito tempo palavras de afeição e consolo para a desgraça; só eu tive ânimo para acusar os homens do meu partido d'espoliadores e d'insensatos; para tentar revoca-los à poesia do cristianismo, do eterno aliado da liberdade."

Pensador de enraizada mentalidade religiosa, como se afirma neste trecho ⁽⁵³⁾, e que se revê nas estruturas tradicionais do cristianismo "esse sentimento religioso foi incomparavelmente maior quando ele tinha a idade da 'Voz do Profeta', a idade da 'Harpa do Crente', a idade da 'Cruz Mutilada', quando acreditava na religião dos antepassados e que gostava de polarizar e simbolizar no adro que reúne os mortos, na cruz do presbitério, no tipo de Pároco de aldeia", na expressiva afirmação de Vitorino Nemésio ⁽⁴⁾. Paradoxalmente, este sentimento religioso conforma ideossincriticamente a vivência do poeta-cidadão, não como experiência mística ou transcendência metafísica ⁽⁵⁵⁾, mas como *leimotiv* da prática da cidadania, como consciência do social, como reconhece em "A victoria

⁽⁵²⁾ Entre os quais se conta o ultramontano Sousa Monteiro (veja-se Cândido Beirante *ob. cit.*, p. 143 ss.). Herculano é epitetado, por aquele corifeu do reaccionarismo (e que no entanto enfileirara nas hostes de Rodrigo da Fonseca), de "calvinista", "jansenista", "azeiteiro", "ímpio", etc., numa estratégia discursiva que encobre a debilidade argumentativa.

⁽⁵³⁾ *Eu e o Clerol/Carta ao Em.m^o Cardeal Patriarca*, Lisboa, Imprensa Nacional, MDCCCL, pp. 18-19.

^(M) *Ciclo de Conferências...*, cit., p. 23.

⁽⁵⁵⁾ O conceito de poeta-cidadão é proposto por Joel Serrão in "o Devir da Poesia Romântica no Devir da Sociedade Burguesa", in *Temas de Cultura Portuguesa*, vol. II, (Lisboa), Portugália Editora, (1965), pp. 121-129 ss. O poeta-

e a piedade" da *Harpa*,

*Deus à poesia deu por alvo a patria
Deu a gloria e a virtude.*

A mentalidade religiosa é esteticamente moldada na poesia, cuja ressonância de Chateaubriand, na temática da honra, da solidão e da recusa, parece inegável⁽⁵⁶⁾. Magalhães Godinho⁽⁵⁷⁾ é levado a crer que a tradição evangélica da ideação divina terá levado o jovem Herculano, ainda no exílio francês, a uma posição muito próxima do protestantismo (de que ecoariam mais tarde a recusa do imaculismo, e do infalibilismo a desconfiança face à hierarquia e o postulado da livre consciência, adiantaria agora) e que se irá fixar numa visão do catolicismo enquanto concepção evangélica.

Nesta perspectiva, os valores da caridade cristã são civicamente associados à solidariedade, quando protesta n'Os *Egressos* — "fizeste um coisa absurda e impossível: deixastes na terra cadáveres vivos, e assassinastes os espíritos"⁽⁵⁸⁾ — ou quando denuncia, em 1853, a situação das freirás do Lorvão⁽⁵⁹⁾ ironicamente aconselhando: "enviarem aqui sessenta soldados, formarem as monjas do Lorvão

-cidadão, o poeta da consciência burguesa (Garrett, Herculano, Soares de Passos), é no dizer do próprio Garrett, o que se fez cidadão, o que tomou parte na coisa pública como sua (Cfr. *ob. át.*, p. 121 *in fine*), a que Joel Serrão contrapõe o *poeta-revoltado* (de Antero a Gomes Leal e a Junqueiro) e o *poeta-esteta* (Nobre, Pascoais e Pessoa); a cronologia da complexa implantação da sociedade burguesa não é alheia a esta exegese (1820-1860; 1860-1890; post-1890). Por outro lado o a. afirma que os "vectores da mundividência do poeta-cidadão foram *Deus* e *Liberdade*, irmanados numa "crença inamovível, postulado sem o qual não há Herculano, nem burguesia, nem liberalismo, tal como os entendeu (*ob. cit.*, p. 123).

⁽⁵⁶⁾ Cfr. "A poesia da tradição: Chateaubriand" in *História das Ideias Políticas*, dir. de Jean Touchard, vol. V, (Lisboa), Europa-América, (1970), pp. 119-120. Esta temática da solidão e da recusa, enquadra-se numa perturbação com o mundo (ou da relação *eu-mundo*) e exprime-se no *mal de vivre*, a recusa de o *eu* se deixar reduzir ao mundo puramente exterior, naquilo a que Georges Gusdorf chamou, no seu clássico estudo *Naissance de la Conscience Romantique*, a "política externa da personalidade".

⁽⁵⁷⁾ "Alexandre Herculano, Historiador", *Ciclo de Conferências...*, cit., p. 74.

^(M) Cfr. "Os Egressos//Petição Humilíssima a favor de Uma Classe Desgraçada", in *Opúsculos*, I, cit., p. 98.

⁽⁵⁹⁾ "As freirás do Lorvão"//a António de Serpa Pimentel", in *Opúsculos*, 1, cit., p. 128.

em linha no adro da igreja e mandarem-lhes dar três descargas cerradas. Desaparecia, a troco de poucos arráteis de pólvora, um grande escândalo e resolvia-se afirmativamente um problema a que nunca achei senão soluções negativas, o da utilidade da força armada neste país".

A religião é o veículo indissociado da forma da dignificação humana. O *Deus* de Herculano, suprema instância do justo, é a providencial efectivação dos direitos individuais transformando, assim, a pedagogia contra a "dissolução social" e constituindo a trave mestra na edificação de uma filosofia de valores contra a materialização de uma sociedade de interesses. Um *deus ético*, comum ao poeta e ao historiador, não apocalíptico mas redentor.

No plano institucional a igreja é perspectivada como uma instância integradora de sociabilidade, aceitando a necessidade de conservar símbolos e ritos de vivência tradicional ⁽⁶⁰⁾, factores de agregação colectiva e recusando a sensibilidade individual de tipo protestante, valorizando o conciliarismo, e ecumenismo (cujo núcleo se estrutura na paróquia-município) e o evangelismo (contra a nova dogmática). Instrumento privilegiado (conjugado com a língua) do dispositivo de coesão local, regional, nacional. Contra o atomismo (no seu entender, socialmente desagregador) da sociedade liberal-individualista, Herculano projecta uma sociedade, organicamente estruturada no município, e polarizada em torno da história, da cultura (a consciência linguística) e do cristianismo católico.

A propriedade (literária) é um roubo: o rounus do ideólogo

"estabelecer um direito comum e internacional, que, realizando a antiga e bela utopia da universal república das letras, quebre, ao menos para o pensamento, ao menos para a ciência, estas portagens do feudalismo literário, estas alfândegas do espírito

Garrett (relatório do projecto de lei sobre a propriedade literária-1839).

⁽⁶⁰⁾ Sobre o Herculano "tradicionalista que rejeita a tradição" e que se distancia criticamente do protestantismo veja-se António José Saraiva, *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, cit., pp. 72-76.

Esgrimindo com Garrett no jornal *O País*, em 1851, Herculano um acérrimo defensor dos direitos de propriedade em geral, combate a perpetuidade dos direitos autorais e, indo utópicamente mais longe, nega que o autor tenha a propriedade das ideias e das palavras contidas nos seus livros. Em última análise palavras e ideias não são susceptíveis de ser objecto de propriedade.

Enquanto objecto físico, só o livro pode ser susceptível de ser apropriado e cujo valor de troca resulta dos seus factores de produção, entre os quais o esforço do escritor, do capitalista interveniente na sua publicação, do fabricante do papel, do impressor, do compositor.

Entendendo, em tese de fundo, a literatura como sacerdócio e a imprensa como magistério, insurge-se contra o *industrialismo literário*, a "literatura-mercadoria e a literatura-agiotagem" (61), cultivada por intelectuais devassos, responsável pela divulgação de livros de baixa qualidade, industrialismo responsável pela verdadeira contrafacção. A recusa da convenção literária com a França, assenta, em derradeira análise, na denúncia do industrialismo (ou dominância) cultural francês:

"Os livros franceses reimpressos na Bélgica eram o mesmo que os livros italianos, alemães, espanhóis; ou ingleses, impressos em Paris pelos sumos sacerdotes da religião da propriedade literária" (b2).

Depois de ter votado contra a legislação do civil que acautelava os direitos autorais (63), só em 1872 fundamentará filosoficamente a sua posição, alicerçando-a em três postulados:

Define o direito de propriedade como uma acção da vontade sobre algo (um objecto coisificado). Donde o *absurdo* jurídico — como pode um direito absoluto ser temporalmente limitado? Isto é a

(b1) "Da Propriedade Literária e a recente convenção com a França (...)" in *Opúsculos*, I, cit., p. 233. Cfr. António José Saraiva, *Para uma história da Cultura em Portugal*, vol. II, Amadora, Bertrand, pp. 77-80.

(b2) *Opúsculos*, I, cit., p. 241.

(63) Em rigor, a sua posição antinómica no seio da comissão redactorial do Código Civil face ao acervo das normas referentes à propriedade literária, traduziu-se na prática num voto de abstenção, em consideração ao impacto que aquele instrumento legal iria produzir no conjunto da sociedade portuguesa. A "questão do progresso moral" transformava-se agora, de acordo com a leitura kantiana, no próprio "progresso jurídico".

ilogicidade da afirmação de um direito absoluto para logo depois se poder afirmar a sua transitoriedade. Sendo, além do mais, um direito que não se manifesta nos sentidos, à luz hegeliana, é inconcebível pela sua imaterialização; ainda com Hegel, considera que a propriedade contém em si actos de espírito *mas* que têm de se objectivar e manifestar na esfera do real (e no domínio da ideia de objecto) í⁶⁴).

Daqui Herculano parte para a recusa da subjectividade kantiana: a propriedade das "formas" é inacessível e inconcebível e portanto não é susceptível de (direito de) uso exclusivo (*privatgebrauch*); mesmo na perspectiva mais exageradamente subjectiva, no seu entender, não se configura qualquer direito sobre as ideias — simples formas, na asserção de Kant.

Mas tem a preocupação de se demarcar de qualquer posição socialista sobre a propriedade, afirmando-se desconhecedor da obra proudhoniana *Majorats Littéraires* (1868) (65) e em consonância com a sua posição bem conhecida de defesa da propriedade (em geral), posição que se liga às premissas anti-democráticas que sempre defendeu e a uma perspectiva na origem antropológica bem distinta do optimismo de matriz rousseauiana, como já foi referido. Portanto, ao negar a possibilidade de sobre as ideias se constituírem direitos reais, não nega nem umas nem outros. Ora as ideias literárias (estéticas) nascem da harmonia entre a ideia do objecto, existente no mundo exterior, e da ideia geral e indeterminada, existente num plano transcendental ao plano sensível e transportada pelo artista, pelo escritor-esteta (noção que terá recolhido de M.me de Stáel como aventou António José Saraiva (66)). Exprime, o intelectual, uma relação ideal, impossível de coisificar e imaterializável num *quantum* —

n Idem, pp. 248-253.

(b⁵) Cfr. a Carta III (25.XII.1872) a Oliveira Martins, cit., pp. 120-121: "Burguês dos quatro costados, liberal ferrenho e proprietário, ainda que pequeno, tenho todos os sinais que caracterizam a *besta* do moderno apocalipse do evangelista Proudhon; sou tirano do operário". O tom irónico com que se descreve, não deixa de revelar uma crítica de fundo às correntes socialistas (cfr. ainda Carta V), que caracteriza como religiosas, dogmáticas e sobre-inteligíveis (Carta III, cit., p. 120).

(b⁶) *Herculano e o Liberalismo em Portugal*, cit., pp. 134-138 e p. 153 nota (8). Como mediador do mundo natural e do mundo sobrenatural o esteta (o poeta) é o vidente do passado e do futuro. As ideias do poeta *não são suas*, exprimem-se *através de si*.

apenas a coisificação das ideias (palavras, impressas num papel, reunidas numa publicação, etc.) são quantificáveis, assumem valor, e portanto podem ser objecto de propriedade. Longe, então, do socialismo proudhoniano: como espírito civicamente burguês Herculano determina o direito em função da utilidade, e a utilidade em função do valor.

A questão era bem outra. Empenhado na circulação livreira, instrumento privilegiado da pedagogia cultural e do debate ideológico, Alexandre Herculano tenta opor-se à "centralização" editorial francesa, tanto mais que os mesmos livros e os mesmos autores se poderiam obter nas "contrafacções" belgas em melhores condições económicas; tanto mais que a convenção com a França se tratava, no fundo, de um tratado com efeitos praticamente unilaterais, dada a nula divulgação do livro português naquele país, como chega a referir.

Subjacente a esta questão, mas sempre nela ancorada, a defesa do exercício intelectual como um verdadeiro *munus* do ideólogo, manipulador de uma técnica dedutiva ⁽⁶⁷⁾ que visa mais a defesa da sua tese do que a distribuição de informação. Um poder que não pretende meramente opinar, mas formar correntes de opinião, construir um sistema de opinião.

Referentes Ideológicos

O signo nuclear do discurso ideológico herculaniano é a liberdade, uma verdade de consciência do postulado kantiano, uma verdade não revelada ⁽⁶⁸⁾. Este imperativo absoluto determina um individualismo de cariz anti-democrático, configurado institucionalmente no monarquismo e no deísmo (os elementos aglutinadores da diversidade social) e na recusa das novas correntes filosóficas que, desde meados dos anos sessenta, concitam a atenção dos jovens intelectuais — o positivismo comtiano na leitura de Littré e o socialismo de raiz proudhoniana.

Na última fase da sua vida, sobretudo após a morte de D. Pedro V (1861) e no afastamento acentuado dos corredores do poder,

^(b7) Esta intenção pedagógica de deduzir como historicamente ou filosoficamente verdadeiros os seus postulados é explorada por Jorge Borges de Macedo no seu ensaio *Alexandre Herculano—Polémica e Mensagem*, cit., em particular pp. 33*59.

^{C*8)} Carta II a O. Martins, cit., p. 113: "A liberdade humana sei o que é: uma verdade de consciência, como Deus".

cria um *indiferentismo* na questão do regime: "pouco me incomoda que outrém se sente num trono, numa poltrona ou numa tripeça" ⁽⁶⁹⁾

A liberdade é a expressão de uma eticidade, intransigente, baseada num discurso de continuidades e de coerências valorativas, epistemologicamente estabelecida como pedagogia *conditio sine qua non* do progresso material. O referente educacional é de cariz iluminista: não há regeneração social sem regeneração das élites.

E não há regeneração sem a reforma do estado, no sentido da descentralização, protagonizada pelas "corporações" municipais, local de afirmação da cidadania (o cidadão e não o súbdito; o cidadão e não a sociedade) num quadro de conformação dos direitos constitucionais da pessoa humana e numa radical defesa dos direitos humanos atomisticamente conceptualizados.

A referência temática ao progresso, perfectibilidade e evolução, tem de se inscrever e compatibilizar com a valoração tradicionalista da ordem e do organicismo ("fisiologia") social, sobretudo inscrito no horizonte deísta do catolicismo representativo e em oposição, dominante na esfera política, ao clericalismo veiculador da contestação ao processo liberal.

A "humanidade" — no sentido iluminista e colectivista — constitui para Herculano uma abstracção, depuradora da real índole nacional, geometria impensável para quem, como autor da *História de Portugal* joga ao nível conceptual do indivíduo, do "conhecimento de si", como autor de *A Harpa do Crente* valoriza as influências românticas na estética do eu.

Mas tomar consciência de si era tomar consciência das questões da contemporaneidade, da legitimação histórica do presente, conduzida pelo intelectual laico, que no sentido da modernidade é o primeiro historiador da *nação* — aquela fronteira traçada para a liberdade (tal Herculano entendeu a independência política e a especificidade cultural).

Mais do que o *estado* era a sociedade portuguesa que se tinha de reconstruir a si mesma, segundo a doutrina herculaniana da morigeração, da ciência e do trabalho. Sem Brasil, no recuo do evangelismo imperial, era o retomo da *nação* recalcada pelo universalismo eurocêntrico.

Eis o destino do ideólogo, da "classe ilustrada", da elite regeneradora: um farol iluminado do pensamento progressivo. Com plena

(69) *Apud* Oliveira Martins, *Alexandre Herculano*, cit., p. 87.

conscienda Herculano constatava que "um pensamento progressivo que agitou uma geração ou um século não vem só: vem com ele os pensamentos dominadores das gerações ou dos séculos antecedentes que o produziram, e vem os que ele gerou" (70).

II. DA HISTÓRIA DO PODER AO PODER DA HISTÓRIA

Toda a história é história nacional

*A esta bigorna comparo o país, o martelo ao senhor,
E ao povo a lata que entre ambos se torce.*

(Goethe, trad, de Paulo Quintela)

Se cada nação constitui, no postulado herculaniano, um organismo com específicas características, a história deve estudar as manifestações da sua *índole* peculiar (a *índole nacional*) — o *Volksgeist* (71), um espírito do povo, como queriam Ranke e Herder.

O organicismo de Herculano é de tipo herderiano: gradativamente complexa a organização do universo, a esfera do humano é a perfeita realização (e evolução) do mundo puramente físico. Através do reconhecimento do particularismo rácico, da especificidade psicológica, de organização política e social, nega-se o postulado iluminista de uma natureza humana única, e imutável, criando a noção de diversificação antropológica — mas considerando, agora, a existência de múltiplas naturezas humanas, imutáveis (72).

Mas este organicismo deve ser relativizado: como confessa a Oliveira Martins, o colectivo não passa de uma concepção subjectiva, inexistente no mundo real (73), donde o organismo social é indissociável dos indivíduos como nota António José Saraiva (74) e só teoricamente é formulado.

Os indivíduos inter-agem no todo social, mas não produzem

(70) "Elogio Histórico de Sebastião Xavier Botelho" in *Opúsculos*, V, cit., p. 111.

(71) Cfr. José Mattoso in prefácio a *História de Portugal* de Alexandre Herculano, Lisboa, Bertrand, 1980, pp. XVIII-XX e XXVII.

(72) Cfr. R. G. Collingwood, *A Ideia de História*, (Lisboa), Presença, (1981), p. 121 ss.

(73) Carta V a O. Martins in *Alexandre Herculano*, cit., p. 138.

(74) *Herculano e o Liberalismo...*, cit., p. 250.

todas as "circunstâncias" nem são totalmente determinados por elas ⁽⁷⁵⁾ — no fundo Herculano assume uma posição eclética entre uma explicação sociológica e uma explicação voluntarista da história.

O atomismo da sua concepção social, denunciado por Martins, resulta de um liberalismo consequente que não sacrifica o *indivíduo à humanidade*, mas concebe a *nação* como um conjunto identificável, um "organismo moral" cujos corpos intermédios, entre o soberano (ratificado pelo consenso popular, mas não pelo sufrágio) e o povo (no sentido de *populus* não estratificado socialmente e utópicamente visto como um universo de proprietários) se situam não na esfera estritamente social, mas na instituição municipal, no *corpus* administrativo.

A nação, o indivíduo moral, apresenta uma fisiologia própria, determinada pelas qualidades físicas (a portuguesa robustez) e pela índole e constitui-se uma imagética antropomórfica: dos "tenros anos" da "primeira infância", ao "vigor da juventude" e à "idade viril" ⁽⁷⁶⁾.

A matriz que preside ao nascimento da nação é o caos peninsular do confronto cristão-árabe, melhor, o momento da decadência árabe e a progressiva organização cristã. Num segundo momento, a separação do Reino de Leão, afirma-se a vontade da independência: "somos independentes porque o queremos ser: eis a razão absoluta, cabal, incontrastável da nossa individualidade nacional" ^{f77}). Donde, a investigação histórica, inseparável da análise do presente, é a justificação:

"O único intuito do que escrevi foi deixar às gerações futuras em Portugal alguns meios para uma coisa que me parece não-de algum dia tentar fazer, isto é, tornar as instituições mais harmónicas, mais consequentes com as tradições e índole desta família portuguesa, a quem v. S. [O. Martins] nega individualidade própria e que, todavia, já no século XII chamava com malévolo desdém, estrangeiros aos Espanhóis" ⁽⁷⁸⁾.

⁽⁷⁵⁾ Cfr. Carta III a O. Martins, cit., pp. 123-125.

^(7b) Carta II sobre a História de Portugal, in *Opúsculos*, IV, cit., p. 199.

Na polémica travada entre os jornais *O País* e *A Nação* (este órgão dos legitimistas e absolutistas) Herculano continuará a veicular uma filosofia da história na linha da problemática geral das Cartas III Sobre a História de Portugal.

^{C77}) Carta III Sobre a História de Portugal, in *Opúsculos*, IV, cit., p. 209.

^{f78}) Carta III a O. Martins, cit., p. 128.

A soberania não está radicada no monarca, como queriam os legitimistas e os jusdivinistas, nem no indivíduo ou no povo, como queriam os jusnaturalistas de pendor rousseauiano. Em última instância a soberania reside na "individualidade nacional", legitimada historicamente pela independência política, no transcurso do primordial comunismo à monarquia absoluta, do privilégio ao sentimento da igualdade, da variedade (dos concelhos e dos privilégios) à unidade (que a monarquia congregava), polos antinómicos mas que asseguram, ambos, a coesão orgânica da sociedade — numa leitura conflitualista de classes bebida em Thierry e oriunda talvez de Barnave e Saint-Simon⁽⁷⁹⁾. Ou a justificação da ordem estabelecida do *estado*, não lida teórica mas pragmaticamente. Daí que, à maneira de Cousin ou de Guizot, o cartista veja a *soberania do direito* e a soberania da razão.

História, progresso e evolução

Sem negar a necessidade de uma história cosmopolita, da "civilização", criticando, até, com grande lucidez, o eurocentrismo historicista ("por todo esse vasto mundo e através desses milhares, de anos esquecidos não houve sucessão de factos?"⁽⁸⁰⁾), Herculano construiu as bases de uma historiografia da "nação".

Providencialista à maneira de Vico, fazendo convergir a evolução humana, no quadro do progresso material e (sobretudo) espiritual, com o plano providencial previamente traçado, na constância da crença e da humanização (valorização da eticidade), optimista (não propriamente sobre a origem antropológica de Rousseau, o "homem essencialmente bom") de tipo finalista e filosoficamente idealista (a história como cristalização do ideal, e o ideal a meta a atingir), Herculano recolherá de Vico, igualmente, a etapização evolutiva do processo histórico (e o conseqüente princípio dos *corsi e ricorsi*): idade média (a idade dos deuses), o renascimento

⁽⁷⁹⁾ António José Saraiva, *Herculano e o Liberalismo...*, cit., p. 176.

Ora, a preocupação de Herculano não é a destruição do estado, como é a preocupação dos socialistas radicais e dos anarquistas. O estado deve constituir uma síntese harmoniosa dos conflitos de interesses e sustentado por uma base social de apoio — a classe proprietária — que deveria assumir, no seu entender, a liderança do processo liberal.

⁽⁸⁰⁾ Carta III a O. Martins, cit., p. 129.

(a idade dos heróis) e a regeneração contemporânea (a idade humana), marcando a evolução da força à legalidade ⁽⁸¹⁾.

Tem, portanto, uma noção transformista e evolucionista da história, de tipo naturalista laplaciano, cujo determinismo causa-efeito perfilha ao afirmar que "no mundo real não há senão causas e efeitos", uma rígida tautologia que exprime a natureza das coisas de modo absoluto, e que o leva a excluir a teoria do acaso proposta por Oliveira Martins e bebida em Coumot, no desenvolvimento da noção de probabilidades ⁽⁸²⁾.

Esta mentalidade cientista leva-o a preocupar-se pelo estudo estatístico, privilegiando o quantitativo e desprezando, muitas vezes, o qualitativo, as filosofias da história que então se vulgarizavam na esteira de um Hegel, "as grandes sínteses" e as generalizações que são "gerigonça absurda", embaiucadas pelos "cabeleireiros franceses", exceptuadas, naturalmente, as filosofias da história de Vico e Herder ⁽⁸³⁾.

Ora, a esta luz, qualquer história da "civilização" tinha de passar pelo aprofundamento das histórias nacionais, pelo alargamento do campo epistémico, pelo desenvolvimento das ciências auxiliares, pela hermenêutica exigente. Sem abandonar o quadro do universalismo de raiz iluminista, a preocupação da legitimação do novo quadro económico, social e jurídico emergente da consolidação do estado-nação, leva-lo-á, quase exclusivamente, a debruçar-se sobre a temática portuguesa, mas utilizando instrumentos conceptuais e metodológicos ou referenciais de Thierry, Guizot, Savigny, Ranke, Mommsen, Eichhorn, Amári, Maccauley, Leo, Döllinger, Lembke, Niebuhr, Schaefer, Aschbach, Humboldt (W.), Chateaubriand.

O seu discurso determinista-progressista necessita de captar o pensamento analógico e dedutivo, utilizando o (conhecimento do)

⁽⁸¹⁾ Cfr. Carta V sobre a História de Portugal, *Opúsculos*, IV, cit.; e ainda Cândido Beirante, *Alexandre Herculano: as faces do Poliedro*, cit., pp. 83-85.

⁽⁸²⁾ Cfr. Carta III a O. Martins, cit.; como adianta Vitorino Magalhães Godinho ("Alexandre Herculano" in *Ciclo de Conferências...*, cit., p. 75), "ele não via, como viu um Oliveira Martins, que o encontro de duas séries deterministas é que não é determinado, porque dependem de sistemas e de referências diferentes".

⁽⁸³⁾ Na Carta I a O. Martins, cit., Herculano anatematiza as "sínteses que andam por aí correndo" e que "não passam de romances pouco divertidos". No estado actual da ciência pensava então impossível a generalização, só comparável ao "gongorismo na poesia".

passado para analisar o presente, isto é, estudando o passado como forma de legitimação da sociedade liberal. O comparativismo, integrado nos anéis ou nos ciclos do fluir temporal (por exemplo a interpretação de que o republicanismo democrático serve de prólogo ao cesarismo), exercitado na analogia (o puritanismo e o calvinismo, representando na sociedade espiritual a democracia republicana), é urna característica do discurso histórico de Herculano que atravessa toda a sua obra.

Afirmando uma lei do desenvolvimento constante, "aplicável a todas as coisas humanas", não admite que o progresso consista em retroceder ^(M). No entanto o progresso tem de ser conformado pela tradição, pela índole específica de um povo, e daqui a valoração do catolicismo, que no ocidente europeu, "educou" os povos e as nações, postulou a sua eticidade, fomentou as suas "monarquias representativas" ⁽⁸⁵⁾. No afã de justificar a génese burguesa no municipalismo medievo, a utopia progressiva acaba por se confundir com a *utopia regressiva*, a construção de uma sociedade de vilãos livres e de proprietários médios, que, configurados num mundo predominantemente rural, permitiriam o estabelecimento de uma base social de apoio do liberalismo. A sociedade industrial, base de reflexão de um Marx ou de um Lassalle, anda afastada das preocupações imediatas de Herculano, no que temos de concatenar as próprias hesitações do modelo da implantação capitalista em Portugal.

O progresso guiado por um arquétipo moral, absolutizando a crença e a liberdade, configurava-se numa utopia ruralista e numa harmonia agrária.

Distante de Herculano, a máquina a vapor, o *factory system*, a especulação financeira, o dinheiro que não fosse produto do "trabalho honrado" ^{C⁸⁶}, enquanto não fosse criado em Portugal um suporte agrícola e comercial sólido.

Preocupação por uma história social

História e "nação", indeligiáveis portanto das conceptualizações

⁽⁸⁴⁾ Cfr. Prólogo a *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, vol. I, s.l, Europa-América, s.d., p. 13.

⁽⁸⁵⁾ Carta II a O. Martins, cit., p. 118.

⁽⁸⁶⁾ Carta V a O. Martins, cit., p. 140; cfr., em especial a sua reacção à aceleração do processo fiduciário e à concentração dos mecanismos emissores.

organicistas e evolutivas, são o fulcro da obra herculaniana. Demonstrar esta asserção, desde logo explícita no longo articulado de *Os Monumentos Pátrios* (1838-39), implica considerar os *topoi* conceituais que o historiador utiliza (herança cultural, testemunho da história, continuidade das características psico-nacionais, conservação patrimonial e monumental como forma de preservar a memória da nação). A nação é justificada pela sua história, e no limite, apenas existirá história onde existir nação.

É sabido que Herculano elabora a sua *História de Portugal* (1846-53) numa perspectiva predominantemente política e institucional, embora confidencie a Martins que antes pretendia elaborar uma história do povo e das suas instituições, "alguma coisa no género da *Histoire du Tiers Etat*, de Thierry, mas mais desenvolvida". Ora, esta preocupação pelo desenvolvimento de uma historiografia do social, é enunciada nos propósitos das *Cartas sobre a História de Portugal*, nomeadamente ao reconhecer que nenhuma época é passível de conhecimento "enquanto a sociedade se não estudar em todas as suas formas de existir" ⁽⁸⁷⁾, o que, com lucidez, o irá colocar na reivindicação do desenvolvimento das chamadas ciências auxiliares, por um lado, e por outro na reivindicação de uma "história total", não parcelar nem particularista.

Enquanto a nação (o colectivo, o social e o "organismo moral") se constitui no objecto da história, a "biografia dos indivíduos eminentes", que era, sobretudo, a prática historizante que imediatamente o precede nas letras portuguesas, deve ser alvo da contestação: "toda essa existência complexa de muitos milhares de homens, a que se chama nação, devia ter uma influência imensa, absoluta, naquela existência individual do homem ilustre" ⁽⁸⁸⁾.

Herculano desloca, por esta via, o terreno epistemológico da análise histórica e coloca-o num horizonte da procura explicativa da totalidade social, desferindo, simultaneamente, contra a tradição clerical (que também é a tradição universitária) do memorialismo histórico português e iniciando o processo laicizador da nossa historiografia e da laicização do *métier* do historiador (sacerdotes ainda o eram João Pinto Ribeiro, António Caetano do Amaral ou Pereira de Figueiredo).

Esta percepção da necessidade de uma totalidade explicativa, que, como noção operatória, preconiza, é jogada ao nível da noção de

⁽⁸⁷⁾ Carta 1, *Opúsculos*, IV, cit., p. 199.

⁽⁸⁸⁾ Carta TV, *idem*, p. 220.

índole, do modo de ser de uma instituição ou da organização social e não atinge a noção de estrutura ⁽⁸⁹⁾. Politicamente individualista, Herculano anteverá, num processo paradoxal, uma história sociológica como supôs Barradas de Carvalho.

Mas ao colocar o indivíduo egótico no plano meramente ético, o terreno para o estudo do social e do global estava, assim, liberto. Em rigor, o paradoxo de Herculano é o de ter sido o desbravador de um terreno que, metodologicamente, não cultivou.

Uma ciência do rigor e um culto

Em consequência do alargamento epistémico o conceito *defacto* sofrerá com Herculano um considerável enriquecimento. Para além da factologia política e religiosa, lida à luz não tanto do protagonista e da "grande" individualidade, é o facto moral, psicológico (as ideias, os costumes, as tradições), é o facto económico (centrado na divisão e distribuição da propriedade), é o facto jurídico (o sistema jurídico e administrativo) é o facto social (integrado num sistema classicista), é o facto cultural (a filologia, uma particular atenção ao monumento) que se pretende autonomizar no discurso histórico.

Mas o velho desiderato da criação de uma ciência pragmática, de uma "ciência de aplicação" estruturadora de uma organização

⁽⁸⁹⁾ Cfr. Vitorino Magalhães Godinho, in "*Ciclo de Conferências...*" cit., pp. 78-9, in *fine*. Esta preocupação pela "história total" está muito longe daquela tendência protagonizada pelos autores actuais, como nota José Mattoso, in *Prefácio*, cit., pp. XXXVI e XXXVII, apontando a "dificuldade de integrar a história política e das instituições, a tendência abusiva para as generalizações" e a "quase total incapacidade para compreender os fenómenos da história económica e da história cultural" como defeitos da *História de Portugal*.

Pensamos que a temática cultural, que não propriamente da história cultural, foi remetida por Herculano para a polémica: do ataque ao analfabetismo, à reforma do ensino; da censura à imprensa, à defesa da escola politécnica; da liberdade de expressão às polémicas anti-clericais; da defesa dos monumentos pátrios, à livre circulação livreira, etc...

Mas não será a *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, no seu conjunto, um pioneiro estudo de cultura, para além da "obra de combate" como é assumida no "Prólogo"? E seria nesta perspectiva que Oliveira Martins a reputava de "melhor obra" herculaniana (in "Notas Sobre a Historiografia em Portugal", *História de Portugal*, 10- ed., Lisboa, 1920, Tomo II, p. 327)?

social futura, continua a reflectir-se no historiador. Para tal impunha-se, como considera na *História de Portugal* ⁽⁹⁰⁾, estabelecer "factos gerais e por toda a parte uniformes", suficientemente amplos, de modo que neles fossem subsumíveis as doutrinas da "ciência do passado" ⁽⁹¹⁾.

Cauteloso para com o anacronismo apela ao rigor cronológico, à "arte de verificar as datas" ⁽⁹²⁾ e abandona a tradicional periodização dinástica optando por uma nova periodização, em função dos grandes polos, lidos nas *idades* de Vico, em que segmenta a história da sociedade portuguesa: da edificação da nacionalidade (monarquia municipalista) à decadência e ao absolutismo (operados a partir das cortes de Évora e Viana do Alentejo de 1481 e 1482), e destes à regeneração liberal (principalmente com a acção legislativa de Mouzinho da Silveira, 1832) iniciadora da idade da justiça.

O hermeneuta, privilegiando a análise sistemática em detrimento da síntese sistémica, não tem um culto acríptico pelo documento (ou pelo monumento, fonte assimilável e muitas vezes utilizada indistintamente para referenciar o documento): "a história da alma do homem deduzida logicamente das suas acções incontestáveis não pode falhar salvo se a natureza pudesse mentir e contradizer-se, como mentem e se contradizem os monumentos" ⁽⁹³⁾.

Monumento-documento constitui "a ideia da pátria na sucessão dos tempos", uma memória indesligável do material e do cultural, mas também na perspectiva utilitária, a herança política da independência, da língua, da autonomia espacial.

A nova ciência do rigor, a história, deve entender-se agora num horizonte historicista — a ciência do passado, que ilumina o presente e prepara o futuro. A tautologia cientista recolhida do paradigma naturalista é o ponto de encontro da teleogia

H Tomo VI, 9ª ed., p. 86.

C¹) Esta reivindicação do facto global ou do facto geral foi expressa por Guizot no *Curso de História Moderna* (1828). Também Chateaubriand no prefácio dos *Estudos Históricos* (1831) e na esteira de Voltaire (*Ensaio sobre os Costumes*) afirmava: "Muitas vezes o historiador não passava de um viajante que contara o que vira... Agora, a história é uma enciclopédia; é preciso entrar nela tudo ..."; *apud* Guy Bourdé e Hervé Martin, *As Escolas Históricas*, s.l., Publicações Europa-América, s.d., pp. 69-74.

D Carta I sobre a História de Portugal, *Opúsculos*, IV, cit., p. 199.

D In "A Velhice", publicado no *Panorama* em 1840 *apud* introdução de Beirante/Custódio, *Opúsculos*, IV, cit., p. 192.

providencialista que, divinizando a liberdade, e tomando-a absoluta, liberta a crença dos seus ministros temporais.

Cientista da sociedade e não sociocrata (na formulação continente de Comte, não no conteúdo comtiano), Herculano perspectiva a história como o *locus* e o *topus* da continuidade da índole nacional, local da utopia possível e concretável no devir. O intérprete da história, o analista político e social e o oráculo, convergem nesse *sacerdos* intocado que é o historiador, consagrado e maldito nos juízos do tempo como é apanágio da própria sacralidade, e que Herculano gosta de prefigurar.

São, portanto, dois os poderes sacerdotais que se esgrimem a propósito da batalha de Ourique (e da a-historicidade milagrosa). Os antigos sacerdotes são desmistificados à luz da exegese hermenêutica que o novo sacerdote instrumentaliza na consolidação do seu poder intelectual. O "profeta" da nova civilidade, portador de urna eticidade que tenta sociabilizar, denuncia a "vergonhosa historia" da falsificação documental, comprometedora da honra e da dignidade "moral e literária" do alto clero (94). É a luta pelo prestígio da função do historiador, pelo rigor científico, mas, de igual modo, pela distinção intelectual e pela afirmação social do seu poder, mediatizada pelo exercício da crítica (95).

Daí que a historia se estabeleça, enquanto exercício e produto desse exercício, como *scienza nuova*, em toda a linha, o que levará Herculano à convicção de que toda a história é história nova e "mal dela se não o for" como escreve, em 1872, a Oliveira Martins (%).

No horizonte pragmático do cientismo, ainda inscrito numa ordem providencial redutora do credo optimista, progressista e perfectibilista, Herculano ao recusar o logicismo dialéctico de Hegel

H *Eue o Clero*, cit., p. 15.

H Maria de Lourdes Costa Lima dos Santos interpreta o problema sob a outra perspectiva. Segundo a a., polémica e crítica são estratégias intelectuais de criação de redes de solidariedade e de afirmação no mercado de trabalho intelectual. Parece-nos ser, para o caso vertente de Herculano, uma conclusão redutora e que deverá ser complementada com o que deixamos exposto (cfr. *Intelectuais Portugueses...*, cit., pp. 150-151). Assumindo-se, ao longo da vida intelectual como polemista e crítico, é na maturidade que Herculano estabelece as peças cruciais de controvérsia e de debate (sob pressão do esmagamento das revoluções europeias de 48 e receando o triunfo do ultramontanismo, como sugere Magalhães Godinho, cit., p. 79 ss.).

(%) Carta III, cit., p. 127.

(talvez relido em Cousin), acabará por pensar a perfectibilidade como um "delírio consolador" na asserção de Chateaubriand (97).

Ora, neste ponto, afasta-se de uma leitura estritamente historicista, relativizando-a. Parece surgir uma junção epistémica entre o método científico e a teleologia histórica: é a liberdade (a acção, o livre arbítrio) que sobredetermina a evolução das sociedades, e como tal, é ininteligível mediante critérios apriorísticos (Q8), uma vez inscrita num plano providencial: "Deus é Deus e os homens livres".

Da "ordem" na história

Num plano ético e político a temática do progresso é associada à temática da ordem e encarada como um elemento determinante num processo histórico, como iremos ver, sobretudo se tomarmos em atenção que Herculano subtrai da tríade dos revolucionários de 1789, nas suas conceptualizações, a temática da "igualdade".

Daí que a tensão social se desenvolva em tomo do conflito entre a "desigualdade natural" e a liberdade (""). Os mecanismos integradores e reguladores desta tensão — a monarquia, o cristianismo e o municipalismo — tendem a produzir, quer na estudada sociedade medieval quer na desejada sociedade do Portugal contemporâneo, um carácter unitário que cimente a diversidade política, administrativa, as "formas exteriores" da existência das nações.

Mas a unidade aglutinadora da totalidade social deve ser lida

C7) *Apud* António José Saraiva, *Herculano e o Liberalismo...*, cit, p. 91.

H Sobre a impossibilidade do individualista aceitar uma teofania histórica veja-se Fernando Catroga, *Ética e Sociocracia*, cit., pp. 16-21.

O Tensão que se enquadra no posicionamento a-democrático de Herculano. Valorizando a diversidade sobre a universalidade, a especificidade nacional (o *génio*) e a índole do povo sobre as formas de opressão das "maiorias ignaras" e da tirania do algarismo, Herculano tenta resolver o problema da desigualdade através de uma fórmula integradora (o município) e apelando a um sistema de referências unificantes (a monarquia cristã). Se bem entendemos, ao afirmar que a "liberdade humana converteu-se num município universal" o historiador tem em vista a absolutização da liberdade na perspectiva da universal-diversidade isto é, a universalidade constitui a matriz teórica da experiência vivencial da liberdade. Sobre este ponto, mas em sentido diverso, veja-se Albin Eduard Beau, *Estudos* , vol. II, Coimbra, U. C., 1964, p. 163 ss.

no plano ideológico (como *identidade* de território, raça e língua ⁽¹⁰⁰⁾, religião, cultura), isto é na configuração "interna" (para utilizar a linguagem herculaniana) das sociedades. Logo, o discurso sobre a *identidade da nação* é um longo libelo da justificação da autonomia, alicerçado na constatação *a posteriori* da sua historicidade, num quadro em que a história é assimilada a continuidade: "uma geração não pertence unicamente a si, pertence ao pretérito, cuja herdeira é, ao futuro, cuja testadora será", como escreve em *A Escola Politécnica e o Monumento*.

Enquanto a realidade social, económica e política assegura a diversidade ou o "princípio da variedade", tendente para a dissolução geral em última consequência, Herculano terá de construir um paradigma da integração conflitual na esfera do ideo-sistema ou do psico-sistema, organizado em tomo do religioso, do filosófico, do mental. Preservar a diversidade significa, assim, preservar a liberdade. Acentuar o processo nivelador *maxime* com o triunfo da centralização e do absolutismo após o século XV, significaria o triunfo do princípio unitário, como que hibernado desde o cesarismo romano ⁽¹⁰¹⁾.

No fundo, Herculano situa-se, neste problema, muito próximo da análise hegeliana do confronto entre a sociedade civil e o estado, agora entendido exclusivamente como o poder central, opressor das liberdades individuais corporizadas na instituição paroquial e na instituição municipal. A luta pela diminuição do estado (na sua extensão e densidade) configurava-se como o sintoma do triunfo do modelo liberal que perseguia.

Mas em termos da concepção historiográfica herculaniana que implicações poderemos encontrar face ao que deixamos escrito? A transformação (ou a "ideia progressiva"), no sentido da diversidade, e consequentemente, no sentido da liberdade é um axioma da sua filosofia da história.

A história é o palco em que se degladiam as forças da acção e da transformação e as forças reactivas que procuram a imposição do unitarismo absoluto. A própria noção de *revolução* é utilizada no sentido de transformação essencial, de "renovação" providencial que "vai transformando as nações modernas pelas agitações intestinas"; empregando as "revoluções e a discussão" ⁽¹⁰²⁾, no duplo sentido ilu-

(100) cf. *Opúsculos*, IV, cit., p. 249.

(101) Cfr. Albin Eduard Beau, cit., p. 174.

(102) "A Escola Politécnica e o Monumento" in *Opúsculos*, III, cit., p. 133.

ministra da renovação da élites e da pedagogia esclarecida e dirigente, Herculano encara a necessidade de estabelecer uma *ordem social* (e uma ordem política) que evite a "dissolução" e a acracia: "nas revoluções de iniciativa popular há sempre os elementos de ordem que combatem os seus adversários; que, mais tarde ou mais cedo, as subjagam ou as transformam, quando caminham à negação da sociedade; quando derribam mais do que lhes cumpre derribar" (103).

Entre as classes populares é o povo e não a *população*, ou seja é a burguesia (configurada como a "classe média") "o elemento de ordem e de força" contra as violências dos poderosos (104), que deve hegemonizar os processos de mutação — mesmo contra os "falsos amigos do povo". É a burguesia, personificada na sua *intelligentsia*, a instauradora de uma nova ordem económica e social, legitimadora de uma nova pedagogia do poder, harmonizando-se com uma transcendente ordem espiritual, algo visto como aspiração ética à consecução providencial. Isto é: devir e destino reencontram-se.

Também a esta luz, a história é focada como o tempo e o espaço de encontro entre a ordem *natural*, a ordem *humana* (individual-social) e a ordem *divina*. Mas sobre este cenário, os actores são já inteiramente humanos.

História e romance histórico

"Para Herculano, porém, as ambições iam mais longe: e não só se propunha restaurar a erudição, como a fundar a história propriamente dita — arte científica e literária que se podia dizer escjuecida entre nós desde o XVI século".

(Oliveira Martins, *Notas sobre a historiografia em Portugal*, H. P. 4ª)

Apenas uma breve reflexão sobre a relação história/romance histórico, dualidade nuclear para a compreensão do próprio historiador e do modo como lia o seu ofício. Martins, na passagem transcrita, assinala os vectores da produção historiográfica, tal como é entendida no último terço do século XIX e tal, se bem apreendemos,

(103) *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, III (1859), p. 157.

(104) Cfr. "Apontamentos para a História dos Bens da Coroa e dos Forais", in *Opúsculos*, IV, cit., p. 439.

Herculano a entendeu: como *erudição* (a necessidade de desenvolver as ciências auxiliares), como *arte* (o ofício ou o *métier* do historiador), como *ciencia* (inscrita no horizonte cientista e historicista) e como *literatura* (como um discurso de validade literária).

O próprio Herculano tenta definir os campos epistemológicos, entrelaçados na sua biografia intelectual, num texto sintomaticamente publicado em 1840 e, portanto, antes da produção novelística e dos estudos históricos de maior fôlego.

"Novela ou historia — qual destas duas coisas é mais verdadeira? Nenhuma, se o afirmarmos absolutamente de qualquer delas. Quando o carácter dos individuos ou das nações é suficientemente conhecido, quando os monumentos, as tradições e as crónicas desenharem esse carácter com pincel firme, o noveleiro pode ser mais verídico do que o historiador: porque está mais habituado a recompor o que é morto pelo coração do que vive, o génio do povo que passou pelo do povo que passa. (...). Essa *la novela*; é a historia íntima dos homens que já não são: esta [*historial* é a novela do passado" (105).

Como analisar este trecho? Tentaremos traçar algumas perspectivas para a abordagem global do problema que, pela sua vastidão, complexidade e "conflitualidade", não apresentam o carácter de soluções ou de respostas.

1. A novela, o romance histórico, poderá ser a forma *indizível* do discurso (e da pesquisa) histórico. Se o *pensamento indizível* (106) é intuitivo, procura a apreensão global do objecto (o carácter dos individuos ou das nações) e vê o objecto do seu interior e, modo absoluto, tentando unificar-se com ele, poderemos encontrar uma pista para a análise do problema em Herculano: a historia como discurso, pensamento dizível, exterior ao objecto e independente dele, distinto.

O romance, nesta perspectiva, representa a unificação da alma do poeta à alma do povo (107), na convicção romântica de ser a sua voz a expressão da poesia imanentemente popular (uma poesia *do*

(105) "A Velhice", transcrito nos *Opúsculos*, IV, cit., p. 192.

(106) Seguimos de perto o artigo "Dizível/Indizível" da *Enciclopédia Einaudi*, vol II, (Lisboa), Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984, pp. 458-475.

(107) Será que é nesta perspectiva não formal que Herculano hesita em qualificar o *Eurico* de "poema em prosa" ou de "romance histórico"? (Alexandre Herculano, *Eurico, o Presbítero*, s.l., Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses, s.d., p. 197).

fundo, de profundis, das raízes nacionais, antropológicas). Ora este processo, quase místico, de junção utiliza um discurso estético incompatível com o discurso analítico-dedutivo.

Com *Eurico* ou com *O Bobo*, Herculano não pretendeu *fazer história*, mas escrever o que, à luz dos seus postulados historicistas, era indizível: o espírito do povo, o carácter do indivíduo. Não em oposição, mas em complementaridade.

2. O romance corresponderia a um imperativo ético, que de modo explícito não poderia transparecer na obra histórica (é que o primitivismo dos costumes medievos, por exemplo, em nada poderia ilustrar a sociedade portuguesa contemporânea como confessa na *Carta IV sobre a História de Portugal*). Ora, como escrevia Goldmann reanalizando Lukács, o romance é o único género literário onde a ética do romancista aparece como um problema estético da obra⁽¹⁰⁸⁾. Bem entendido: a história não é um género literário. O historiador, pelo menos no entendimento de Herculano, é o estudioso do documento e o investigador do passado. Por isso, o romance surgia como o *espaço estético da eticidade*, uma vez que a história estava, teoricamente, confinada à norma cientista.

3. Se o texto ficcional transporta para um universo *modelizado*, e se esse universo se define por um *mundo possível* "construção semiótica e específica cuja existência é meramente textual" (log), onde se inscrevem os mundos epistémicos, ideossincriticamente definidores dos personagens, o discurso histórico exige a construção de um *mundo provável*, aferido por critérios de verdade na esfera ótica do historiador, e cuja probabilidade é determinada pelo paradigma dominante do conhecimento, entidade abstracta que vigia o modo de produção teórico (e o modo de produção historiográfico).

No momento em que se questiona o paradigma dominante da modernidade e as modelizações naturalistas do conhecimento^(no) a re-actualização do texto de Herculano é urgente: não ao reconduzir a

⁽¹⁰⁸⁾ Lucien Goldmann in *Pour une Sociologie du Roman*, Gallimard, 1964, p. 33: "Le problème du roman est donc de faire de ce qui dans la conscience du romancier est *abstrait et éthique* l'élément essentiel d'une oeuvre où cette réalité ne saurait exister que sur le monde d'une absence non thématifiée (...)".

⁽¹⁰⁹⁾ Carlos Reis e Ana Cristina M. Lopes, *Dicionário de Narratologia*, 2- ed., Coimbra, Almedina, 1990, p. 237.

^(no) Nomeada mente na revalorização da *memória* no conhecimento histórico. Cfr. o nosso artigo "Para uma construção da memória", *Jornal de Coimbra*, nºs 180 e 181 de 6 e 13 de Março de 1991.

história para o terreno literário, mas ao aceitar a especificidade discursiva da ciência histórica (o discurso vale o que valerem os pressupostos do discurso), e a sua complexidade.

4. Não foi em sede histórica mas em sede literária que o conflito *de eticidade* foi resolvido, nomeadamente, "no contexto de diálogo construtivo e moralizante entre um passado de recorte medieval e um presente que Herculano via ameaçado nas suas perspectivas históricas" como assinala Carlos Reis ⁽ⁿⁱ⁾.

Não era preciso Herculano separar as águas. Os leitos distintos adivinhavam-se há muito. Nem a história como género literário, nem a literatura como ciência histórica. A virtude de Herculano foi ter esta consciência.

5.

*Em direcção ao interior nos leva o caminho misterioso.
Em nenhuma parte, se não em nós próprios, repousa a
eternidade e os seus mundos, o passado e o futuro.*

(Novalis, trad, do francês, *Petits écrits*,
Aubier, 1947, pp. 35-37)

Uma última nota sobre o percurso intelectual e literário de Herculano. Após ter afirmado a *verdade interiorista*, a vivência poética e mística da *Harpa*, é por via das propensões literárias que é levado para os estudos históricos, pois era neste campo, que, como o confessa: "podíamos ser úteis a urna causa a que estamos ligados" (*¹¹²).

Como religa o romântico a subjectividade *sentimental* (essa palavra nova do léxico poético) com a objectividade da análise histórica? Não sem uma perca irredutível: a morte do poeta, a procura de uma verdade exterior ao indivíduo, ao singular ^(m).

Se Herculano edificou e geriu a sua imagem, um "culto da personalidade" que estabeleceu e fez observar em tomo de si, foi um assomo de "génio romântico", o gesto do poeta moribundo que acarta a pedra para a sua própria estátua.

(ni) j_n "Introdução" a *Eurico, o Presbítero*, cit., p. 19.

(112) "prólogo" da *História da Origem...*, cit., vol. I, p. 15.

(113) Neste sentido podemos considerar o *Eurico* como uma obra de confluência, onde ainda se afirma a poética da sentimentalidade, o enredo da novela e a procura de um cenário histórico verosímil, possível objecto de investigação.

Da história do poder ao poder da história

Ao laicizar o horizonte da historiografia e a função do historiador, como já foi assinalado, e ao inaugurar a ruptura com o saber universitário tipicamente catedrático, Herculano irá protagonizar a afirmação do poder do saber, numa perspectiva de autonomia epistémica (e cívica, e política) do conhecimento histórico, numa afirmação da esfera de poder do historiador, em suma.

À laicização dos *meios* (recolha e publicação documental, inserção nos novos espaços de sociabilização — a Academia, a imprensa, as novas instituições pedagógicas) está estrategicamente ancorada a laicização dos *fins* (o estudo objectivo, "imparcial" da "realidade histórica" da "nação", a formulação da ciência dos factos em sentido amplo, a construção do *clerc* cívico, do patriarca das letras ou das ciências históricas). Herculano assinala, em rigor, a passagem da fase mitológica da historiografia portuguesa à fase historicista, analítico-dedutiva, hermeneuta e sistemática.

Ao distanciar-se da biografia do poder e da apologética sacra, o intelectual que não raro anatematiza a classe política coeva, inicia o processo de cessação da dependência política e ideológica do poder (e mesmo dos poderes produtores e reprodutores de ideologia). Na *Voz do Profeta* ou na *Harpa do Crente*, contra a supressão das conferências democráticas, nas polémicas anti-clericais e, sobretudo, na defesa intransigente da liberdade da criação intelectual (o conteúdo funcional do novo poder):

"À cautela, criai-me uma inquisiçãozinha ilustrada; uma inquisição progressiva, arejada, sem polés, nem potros, mas preventiva e paternal, onde o incrédulo, entre sermões, pão negro arraçoado e água benta, seja inibido de cometer um crime, previsto na lei política do mesmo modo que o abuso da liberdade de escrever e de falar. Apóstolos da censura prévia, em nome da lógica, dai-me a santa inquisição" (114).

E quais os cânones do "poder" de historiar? Herculano constituiu o arquétipo intelectual da eticidade (115), mas igualmente fundamentou o prestígio social do intelectual no pressuposto que investigar o passado em função do presente conduziria à legitimação

(114) "Teatro-Moral-Censura", in *Opúsculos*, I, cit., p. 85.

(115) Cfr. Fernando Catroga, *Ética e Sociocracia*, cit., p. 63.

deste e à recentração do papel do próprio intelectual. O individualismo romântico, o advento da sensibilidade e o advento do *eu* edificam o primado da consciência de si em relação ao mundo exterior, que em Herculano assumirá o quixotesco desfasamento e luta contra um *regime* ou uma governação que ele próprio ideara — a Regeneração de Rodrigo da Fonseca ⁽¹¹⁶⁾ e de Fontes.

E parece-me ser neste sentido — o do distanciamento crítico face ao poder — que a geração de setenta entronizou e mitificou o "solitário de Vale de Lobos". Mas ao fazê-lo, ao tomar o escritor num referencial da postura cívica e do protesto, contribui, no mesmo momento, para a edificação da imagem paradigmática do intelectual que não se verga às solitudes e às incoerências dos gestores políticos do imediato, do interesse e da arregimentação. E isto produzirá aquela dramática experiência, a que Vitorino Magalhães Godinho chama a atenção, da recente história portuguesa ⁽¹¹⁷⁾: "a não influência do pensamento na política, ou se quisermos, uma política que não é guiada por um pensamento político".

Se não é o sociocrata do saber positivista, o amante de "M.^{me} Humanidade" e o cientista do futuro social, é mais do que isso, e bem mais importante para os actuais debates em torno da historiografia e da teórica histórica, o iniciador de uma tradição de investigação e de crítica, sem a qual em rigor, nenhuma história se começa a fazer, nenhuma filosofia da história e nenhuma síntese se pode estabelecer.

Detentor da "verdade" sobre o passado da "nação", via-se como o possuidor (e o conhecedor psicológico) da "verdade moral" sobre os destinos políticos desta, ou da pequenez do presente: "costuma dizer-se que o poeta nasce. Em Portugal o que nasce é o lavrador. A lavoura é profissão cujo tirocínio consiste em ser filho de lavrador ou de proprietário rural. A sua divisa é o desdém do livro. O livro é o supremo perigo da produção nacional" ⁽¹¹⁸⁾, como confessa a um velho amigo, em 1874.

⁽¹¹⁶⁾ Veja-se já esta referência de 1851 àqueles que "sabem achar na concentração do poder, quando lhes cai nas mãos, incógnitas doçuras, bem diversas dos martírios de que certos utopistas [os municipalistas] supõem esse poder rodeado", in *Opúsculos*, I, cit., p. 245.

⁽¹¹⁷⁾ "Alexandre Herculano, Historiador", cit., p. 83.

⁽¹¹⁸⁾ "A Emigração", — IV, in *Opúsculos*, II, cit., p. 85, conjunto epistolar dirigido ao antigo ministro e deputado Carlos Bento da Silva.

Iniciador, pois, de um processo de rupturas complexas face aos poderes institucionalizados, o *clerc* (e o consagrado) admite gostar de ser advertido dos erros em que cai "quando é a ciência e o talento quem se incumbe deste mister" (119).

Mas no exercício do seu *poder de saber*, nas delimitações territoriais do seu prestígio e das suas competências discursivas, na defesa da sua postura institucional (um exercício de espelhos, de construção imagética, ele próprio mitificante) é egoticamente determinado: "à ignorância presumida, ou à insolência estúpida, é que não costumo fazer a honra de responder" (120).

Um poder cuja estratégia de conquista passa pela via sacra da distância crítica, do ermo romântico e da poética solidão, a margem mítica onde a *persona* se constrói.

(119) *Considerações pacíficas...*, Lisboa, 2- ed., MDCCCLX, p. 17.

(120) *Idem*.