

Depois de Paulo Borges, assinalem-se, de forma individualizada, os textos — «Agostinho da Silva écrivain: poésie et fiction», e «Le rêve de Agostinho da Silva: entre Quint-Empire et Europe» — de Miguel Real e de Eduardo Lourenço, pela relação que entre si estabelecem no ponto atrás referido, o da poesia e seus arredores. Miguel Real defende no seu estudo, recolhido no livro *Agostinho da Silva e a Cultura Portuguesa* (2007), que o escritor não tem entrada na literatura portuguesa — «son nom se devrait retrouver moins dans l'histoire de la littérature portugaise que dans ses marges» (p. 65) — e só do lado do pensamento e da filosofia encontra lugar. Para isso faz o processo duro do narrador de *Herta, Teresinha, Joan*, não topando nele *estilo* literário — «son œuvre restera dans l'histoire de la philosophie au Portugal, mais pas dans celle de la littérature» (p. 58). A este julgado responde Lourenço na sua intervenção: «On a déjà parlé ici du statut littéraire d'Agostinho da Silva. Je ne crois pas qu'il soit un poète, mais il est, à n'en point douter, un écrivain. [...] Cet homme possède une culture classique et il écrit bien. Il est donc à sa place dans notre littérature et, s'il n'y est pas encore, il faut l'inclure. Je vous le recommande» (p. 100).

Se me perguntam o que avalio do ponto aqui em debate, digo que a recomendação do segundo — ressaltando eu, demais, o *poeta*, por causa das recriações de Rilke, Catulo ou Cavafis, e ainda por muitos e muitos poemas próprios — me parece mais avisada do que a exclusão do primeiro, que peca por severidade e até por fragilidade instrumental na leitura, isto sem negar a Miguel Real o lugar de grande e experiente crítico. Se tirarmos Agostinho da Silva à literatura portuguesa, melhor, à poesia portuguesa, roubamos-lhe um dos seus casos mais singulares, passamos em branco um dos mais pessoalizados criadores verbais — está ainda por fazer o elenco da sua *fala* escrita, no léxico, na coloquialidade, na sintaxe — que apareceu na língua em que escreveu, sem com isso aproveitar à filosofia, já que esta também vive ou morre da capacidade dos seus autores individualizarem, se bem que sem formas dramáticas, a linguagem verbal. E é por isso que Hesíodo é tão poeta quanto Homero e Vieira tão escritor quanto Camões.

António Cândido Franco

* *Agostinho da Silva — Penseur, écrivain, éducateur*, org. Idélette Muzart, José Manuel Esteves e Paulo Borges, Paris, L'Harmattan, 2010.

EDUARDO LOURENÇO: ANTINIILISMO E RADICALIDADE

É difícil, talvez mesmo impossível, destacar os textos deste primeiro volume* das *Obras Completas* de Eduardo Lourenço do universo da sua extensíssima obra, ainda que a produção ensaística colocada sob o título de *Heterodoxias* seja comumente considerada aquela mais diretamente relacionada com temas e autores filosóficos. A verdade é que a apropriação que Lourenço faz dos múltiplos temas e autores é sempre filosófica por excelência, já que, como ele diz, estamos aqui a falar de uma «dignidade que é sempre dada pelo modo de questionar e não pela natureza da questão» (p. 391). Por outras palavras, Lourenço não é mais filósofo quando escreve sobre Kant ou Heidegger do que quando escreve sobre Pessoa ou Vergílio Ferreira, ainda por cima quando, a seu ver, uma parte do discurso filosófico se cunhou como literatura e o *logos* filosófico se exprime tantas vezes literariamente (p. 501). O que pode pois justificar esta usual convicção de que as *Heterodoxias* possuem um significado filosófico à parte na sua obra? Na realidade, tal convicção tem sentido, na medida em que é nesse conjunto de textos, cuja produção preenche literalmente a segunda metade do século XX (*Heterodoxia I* é editada em 1949) e vem até nós, com a *Heterodoxia III*, organizada para este volume, que se percebe que o filósofo Eduardo Lourenço adquire a sua identidade. Para além do *ecce homo* que é sempre uma outra face da escrita filosófica do autor, em *Heterodoxias I, II e III* apresenta-se, por assim dizer, sem mediações, o filósofo. É nesse longo movimento de reflexão sobre a experiência humanamente vivida, que o leitor consegue captar não apenas uma lógica interna de evolução, mas uma filosofia que é já, falando à maneira de Hegel, «espírito objetivo», algo que adquiriu uma forma final reconhecível.

As duas primeiras *Heterodoxias* suscitaram entre os comentadores precisamente o problema da identidade, do lugar ideológico ou filosófico donde provinha um pensamento assumido como heterodoxia (veja-se a Introdução ao Volume I, de João Tiago Pedroso de Lima). De um espaço demasiadamente largo, entre as grandes ortodoxias representadas pelo catolicismo e o marxismo? Talvez de um existencialismo cristão, cuja motivação crítica toca frequentemente o niilismo, sem com este se confundir? Da vontade de um humanismo autêntico que procura a sua melhor forma na filosofia, mas também, necessariamente, fora dela? Ou, mais concretamente ainda, da simples vontade de colocar a atitude existencialista como um lugar incontornável do diálogo, essa janela aberta por João XXIII? Estamos em crer que é a partir de tudo isto e de muitos mais outros lugares que a voz polifónica de Lourenço se vai formando. A polémica da definição da identidade, a revelação do verdadeiro lugar a partir do qual (e no qual) Lourenço pensa, escrevendo, é na verdade alimentada por ele próprio, num movimento de

autognose ou de autorrecepção que afinal os grandes filósofos da história sempre fizeram, desde Platão, passando por Kant, até ao século passado, com Heidegger e Wittgenstein. De tal forma que, relativamente a cada um deles, se contrapõe frequentemente, a um primeiro, um outro, um segundo e diferente pensador, acontecendo até que o segundo apenas é compreensível por contraste com o anterior. Essa é a razão por que inúmeros filósofos de profissão tanta energia põem em discutir, por exemplo, a existência de um Heidegger II ou de um Wittgenstein II. No caso de Eduardo Lourenço, o movimento de autorrecepção não possui esse dramatismo, essa espécie de cisão interna radical, pois a atitude inerente ao seu existencialismo crítico, desde o início incorporado e nunca mais abandonado, permanece essencialmente a mesma. Questionado em 1987 como seria nessa altura uma *Heterodoxia III*, Lourenço responde: «Muda-se pouco, mas a vida muda para nós. Se calhar não seria muito diversa da juvenil aventura pois a interpelação de onde nasceu permanece, mas seria talvez mais *ortodoxa*, não no sentido ideológico-político [...], mas *metafísico*. Seria possivelmente uma reflexão *arcaica* em torno da caoticidade eufórica que constitui hoje a pulsão cultural do Ocidente e contra a qual tudo quanto há em mim de rusticidade social e de inconsciente cristão eticamente se insurge. Sem ilusões» (p. 387).

O facto é que Eduardo Lourenço delimitou, relativamente cedo (1967), um terreno filosófico cuja enorme estabilidade não lhe exigiu ruturas internas dramáticas ou complicados processos de autorrecepção. A nosso ver, essa consistência ao longo de décadas deve-se ao seu encontro, notável no plano filosófico e, se quisermos ainda, no literário, com a obra de Kierkegaard. O ensaio que lhe dedica na *Heterodoxia II*, o mais extenso e significativo de todos os que a compõem, representará o reconhecimento pelo autor do seu, mais que modelo, *exemplo* filosófico. «Espião de Deus» e «guarda do Homem», ele aparece aos olhos de um Lourenço que desde a primeira *Heterodoxia* se move num plano não sistemático e não fundante, como a morada metafísica mais pura e autêntica. Não procure o leitor das *Heterodoxias* outras filiações, modelos e muito menos sistemas filosóficos que «expliquem» Eduardo Lourenço. Basta ficarmos com o «espião de Deus», esse «*vigilius haufniensis*, o que vigia sobre a Copenhague humana em perpétua queda no reino multicolor do *divertimento*, imagem da inautenticidade humana» (p. 325). Compreende-se o significado que uma filosofia como a de Kierkegaard assume, como epicentro de toda a heterodoxia, na perspectiva do autor. Não se trata de uma espécie de terceira via, entre a ortodoxia católica e a marxista. O problema é que os grandes do existencialismo, desde logo Heidegger, desertaram em sentido literal do existencialismo, talvez porque nunca nele habitaram genuinamente. A este respeito, o ensaio da *Heterodoxia II*, «Situação

do Existencialismo», é esclarecedor e nele Lourenço procede, ainda que com a sua singular subtileza filosófica, a uma espécie de ajuste de contas, dentro do próprio existencialismo. Acerca de Heidegger, por exemplo, exprime claramente a ideia de que «este conceito fundamental de Existência aparece nele profundamente modificado e não pode dizer-se que seja em sentido originalmente existencialista» (p. 234).

É na filosofia do autor dinamarquês que convergem mais profundamente a atitude cristã e a existencialista, ao ponto de se confundirem numa única voz, que não precisa, ela própria, de se reclamar de coisa nenhuma, nem mesmo de qualquer «cristianismo da cristandade». O «espião de Deus», designação que o próprio autor, estamos em crer, assume hoje, e cada vez mais, quando reflete sobre a hodierna «caoticidade eufórica», é afinal o servo de uma realidade «anterior à separação da nossa treva e da nossa luz». Talvez tenha sido, acrescentamos nós, esse não encontro com Kierkegaard e com o seu cristianismo que justifica que os grandes existencialistas do século xx, Heidegger e Sartre, tenham migrado para outros terrenos, seja o de uma pós-metafísica pós-humanista, no primeiro caso, seja o de uma dialética marxista reinventada, no segundo.

O ensaio sobre Kierkegaard, sendo o mais significativo da segunda *Heterodoxia*, possui, como uma espécie de contraponto, o outro ensaio que filosoficamente domina a primeira, dedicado à crítica da dialética hegeliana, mas que envolve toda uma apreciação crítica do idealismo alemão. Este «ajuste de contas» é, como se sabe, praticado pelo pensamento existencialista, embora nem tudo o que é contido sob a designação de «idealismo alemão» seja um sinal negativo para o existencialismo contemporâneo. É sobretudo a dialética de Hegel e a sua pretensão em descrever-se como saber totalizante que é objeto de repúdio. De facto, de Kant a Hegel alguma coisa se perdeu, e frequentemente se valoriza do lado existencialista precisamente a descoberta kantiana de um «eu», ontologicamente vazio e todo ele feito de espontaneidade, o qual permite, tanto na ordem do conhecimento, como no da ação, compreender a experiência humana. Porém, o que Kant não consegue, nem deseja, resolver é precisamente essa condição *dualista* entre conhecer e fazer, entre uma metafísica do conhecimento e uma outra da ação. O homem cindido é intolerável para a atitude existencialista. Sê-lo-á igualmente para aquele sistema que fecha o idealismo alemão, o de Hegel. Porém, a forma como os dualismos herdados de Kant são resolvidos pela dialética não são toleráveis para o existencialismo, pelo contrário. A ideia absoluta que se pretende saber absoluto de si mesmo na e pela história, revela-se antes um pressuposto mal fundado e autocontraditório. Assim, «o anátema de Kant parece triunfar de todas as pretensões de fazer da Ideia mais alguma coisa que um conceito regu-

lador do processo infinito do conhecimento. A dialéctica hegeliana não é, como pretende, uma criação do ser. [...] Sendo assim, a esperança de ser a imagem do absoluto, uma série de teofanias incriadas, é ilusória» (p. 125). Este ensaio, que tem por base a dissertação de licenciatura do jovem Lourenço, é uma notável peça académica, tanto mais surpreendente pelo que revela não apenas de saber filosófico mas sobretudo de maturidade intelectual. Não podemos deixar de pensar também o que ela deve aos grandes intérpretes franceses do pensamento alemão, uma notável geração de *scholars* que praticamente desapareceu sob as ondas do estruturalismo e do pós-estruturalismo dos anos 70 e 80. Note-se, aliás, que os dois ensaios que dominam as *Heterodoxias I e II*, quer este intitulado, «O Segredo de Hegel ou o Equívoco da Dialéctica», quer o já referido sobre Kierkegaard, são escritos modelarmente académicos, sem deixarem de traduzir, na sua própria construção, uma intenção filosófica original. Este último, como já se viu, constituirá a própria autoidentificação filosófica, o seu ancoramento definitivo no existencialismo cristão.

É claro que Eduardo Lourenço, para além de um Kierkegaard exemplar (tenha-se em conta que nos cingimos aos autores mais confinados à Filosofia e aos limites das três *Heterodoxias*, pois doutra forma ter-se-ia que acrescentar, pelo menos, Pessoa), tem os seus heróis dominantes. Desde logo os seus contemporâneos, Gide e Camus, por exemplo, mas sobretudo os grandes renascentistas do século XVI, Erasmo, Montaigne e certamente, ainda que em menor grau, Thomas More. No meio, mas não na ordem de importância, encontramos Nietzsche, cujo pensamento a-sistemático e em permanente tensão com um niilismo que estruturalmente o habita tanto fascinou os existencialistas franceses (basta pensar em Camus). Porém, aos grandes renascentistas, armados com o seu pré-racionalismo cartesiano, mas não menor motivação universalista, não vai Lourenço retirar apenas, digamos, alimento filosófico. É da sua *escrita* que Lourenço colhe, por assim dizer, a boa forma de se escrever filosoficamente. É com eles e, arriscaríamos a dizer, particularmente com Montaigne que Lourenço descobre a sua própria imagem refletida na comum vontade de decifrar o mundo e homens na sua ilimitada diversidade. Assim como Montaigne, ele «escolheu a *singularidade* como objecto de atenção e de escrita, não pelo vão sentimento de se sentir 'único', mas porque encontra nela uma fonte inesgotável de espanto e de perplexidade» (p. 537). «A descoberta do homem como sua própria América» perseguida pelo autor dos *Ensaio*s é também o que sempre Lourenço perseguiu, sem qualquer pretensão em revelar o homem universal ou a captar a sua essência. É precisamente neste plano que a escrita filosófica de Montaigne ressoa na prosa de Lourenço. Na verdade, ambos oferecem ao leitor, «pura e simplesmente, esta coisa

sem nome, mais incontrolável e desestabilizadora que todas as invenções humanas, que mais tarde se chamará *Literatura*» (p. 539). É claro que essa «Literatura», com maiúscula, não é outra coisa ou categoria senão a própria filosofia, na aparência mais humilde, a dos ensaios, formas de uma escrita mais livre na observação do sempiterno humano, demasiado humano.

Não surpreende que, mesmo para as mais novas gerações, Eduardo Lourenço surja como o filósofo que se deve ouvir e ler, com a certeza de nos seus textos sempre se encontrar um suplemento de inteligibilidade, uma outra forma de ver os nossos enigmas ou impasses. Tal acontece porque não lhe é estranho, como o não fora para o humanismo renascentista, tudo o que profundamente implica o homem de variadas religiões e paragens, com a sua grandeza e miséria, mesmo que a experiência contemporânea lhe apareça cada vez mais como um caminhar para parte nenhuma. Porém, facilmente o leitor se apercebe que na prosa filosófica do último Lourenço ressoa Montaigne, e que o tom é cada vez mais o de Nietzsche.

A última *Heterodoxia* encerra o percurso mais diretamente filosófico de Lourenço, ao mesmo tempo tão singular e tão complexo, ainda que sempre fiel às suas motivações iniciais. É curioso verificar, nesse último conjunto de ensaios, como a sua autognose (filosoficamente falando) se constrói e confunde com uma singular interpretação da cultura portuguesa, enquanto rede mitológica. O seu filosofar nunca partiu de um programa, pois que a *heterodoxia* se define precisamente por essa ausência programática. Talvez por isso mesmo Lourenço tenha conseguido ser, ao longo das últimas seis décadas, o mais universal filósofo português.

António Marques

* Eduardo Lourenço, *Obras Completas*, vol. I. — *Heterodoxias*, introd. João Tiago Pedroso de Lima, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PARA A HISTÓRIA DO PENSAMENTO PORTUGUÊS

Na sequência de outros ensaios dedicados à área temática da cultura portuguesa, e a par da sua atividade de docência, de crítica e de criação literária, nomeadamente no campo do romance, Miguel Real publica agora uma obra de grande extensão (1029 páginas) sobre mais de um século do pensamento português, inserida pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda na coleção de «Manuais Universitários».