

**Crítica e clínica em Eduardo Lourenço:
uma análise didáctica do português contemporâneo.**

João Francisco Santos

I

Parece que Stendhal projectara, para epígrafe de um dos seus romances, o seguinte diálogo entre um velho e um jovem: *O velho: — Continuemos; O jovem: — Examinemos*¹. Eduardo Lourenço, que nunca deixou de examinar, com escrupulosa atenção, o corpo textual e político de que somos feitos, aceitaria, presumo, tal epígrafe para o conjunto de uma obra que ostenta uma tão irreduzível quanto irónica abordagem dos temas da cultura portuguesa e universal.

De resto, de tão extensa, tão determinada, tão intratável, a sua análise da nossa condição colectiva obriga ao confronto que todo o exame sério inevitavelmente solicita. Qual a arena adequada a um tal confronto, aí está o que não saberia indicar com precisão, mas mesmo a leitura dos ensaios de mais orientados para o segmento 'estudos de cultura e literatura portuguesa' revela um ímpeto político e pedagógico que faz do seu autor um exemplo de empenho cívico sem igual.

Por agora, e reportando-me à epígrafe que colheu em Horácio para iluminar o seu «Do Salazarismo como nosso impensado»², de 1988, ser-me-á «coisa grata divagar um pouco» em torno de um único ensaio, «Psicanálise mítica do destino português», sob o signo da sua apropriação no quadro dos programas escolares de 'humanidades'.

Um marco incontornável na obra de Eduardo Lourenço, é, sem dúvida, este ensaio, que abre *O Labirinto da Saudade*³. Um ensaio que hoje, a trinta anos de distância, persiste em revela-nos, com a mesma exaltante pregnância, tanto os sucessos desse tempo em que foi elaborado como os do tempo presente. Não como narrativa, mas como análise. Não como esconjuro, mas como convite ao enfrentamento crítico com as nossas mais ostensivas insuficiências. Não como manifesto de episódica desconformidade ou dissidência (pessoal e

¹ Claude Roy, *Stendhal*, Seuil, 1984, p. 16

² Publicado no *Semanário* de 23.1.88

³ Todas as citações desta obra se reportam à 1ª edição, Publicações D. Quixote, 1978.

política) relativamente ao ar do tempo, mas como sedimentada, ponderada, reflectida enunciação dos pressupostos em que assenta uma compreensão historial das origens longínquas do irrealismo português.

Se, como postula Miguel Real, o ano da publicação de *Labirinto* é o ano do «triumfo da heterodoxia»⁴ em Eduardo Lourenço, a «Psicanálise mítica...» é o mais destemido e clarividente ensaio de auto e colectivo desvelamento que se possa conceber. Nele se contém a impugnação (termo de E. Lourenço) dos avatares da nossa patológica condição de centro de um universo que ‘não nos escuta’ e que meticulosamente procuramos evitar: todas as Histórias de Portugal são histórias de perda, «modelos de “robinsonadas”» (p.20); todos os momentos críticos do nosso devir colectivo são vistos como uma combinação de milagre e sorte; toda a relação ao Outro, a começar pelo vizinho peninsular, é experimentada, não sob a forma de diálogo mas ora como solilóquio deprimente, em que nos descobrimos, sem paradoxo, como «um povo naturalmente destinado à subalternidade» (p. 23), ora como manifestação de um «exótic[o] [...] sem função alguma no nosso imaginário» (p. 43).

A sucessão das experiências traumáticas por que fomos passando – nascimento de Portugal, perda da independência, *Ultimatum* – e das respostas entretanto cristalizadas no nosso imaginário colectivo terá o seu apogeu paradigmático no termo silencioso da colonização, com a revolução de Abril:

«Treze anos de guerra colonial, derrocada abrupta desse Império, pareciam acontecimentos destinados não só a criar na nossa consciência um traumatismo profundo [...], mas a um repensamento em profundidade da totalidade da nossa imagem perante nós mesmos e no espelho do mundo. Contudo, todos nós assistimos a este espectáculo surpreendente: nem uma nem outra coisa tiveram lugar» (p. 45, subl. nosso).

A partir do momento em que a nossa auto-consciência descola do real, ou se refere a um passado delirantemente engrandecido ou se projecta num futuro em cujo advento desempenharemos indiscutivelmente um papel exemplar. «Estamos perante um caso de inconsciência colectiva [...] ou perante um exemplo de sageza exemplar, de adaptação realista e consciente aos imperativos mais fundos da consciência e interesses nacionais?» (p.45) – pergunta, irónico, Eduardo Lourenço, que muito antes nos fornecera a resposta, e a seguir resume, numa fórmula breve: o caso português é um caso de “ausência feliz” (cf. p.47), um exemplo extremo de alheamento de um povo relativamente aos factos da sua história, e aos actos deles constitutivos.

Uma ausência tão intensa que nem a Revolução vem desarticular essa imagem – delirante e colectivamente delirada – de Portugal, que o Estado Novo

⁴ Miguel Real, *Eduardo Lourenço e a Cultura Portuguesa*, Quidnovi, 2008, p.71

intensificou, explorando «a autêntica paixão nacional» do Povo «e impondo como ideal cultural uma exaltação mitificada do nosso passado e do nosso presente» (p. 60).

Na verdade, do mesmo modo que no ciclo autoritário do Estado Novo (Eduardo Lourenço chama-lhe totalitário ou semi-totalitário), a oposição intelectual «não tinha parada» (p.60) face ao culto nacionalista, replicando-lhe com uma contra-imagem que não escapava à mitificação do mesmo Povo — «por excesso de consciencialização» da sua condição! (p. 60) —, assim também a contra-imagem de Portugal gerada no pós-25 de Abril veio introduzir uma distorção de influência capital:

«A distorção consistiu em tentar impor uma nova imagem de Portugal, logo após o 25 de Abril, na aparência oposta à do antigo Regime, mas cuja estrutura e função eram exactamente as mesmas: *instalar o País no lisonjeiro papel de país revolucionário exemplar, dotado de Forças Armadas essencialmente democráticas, considerando os cinquenta anos precedentes como um parênteses lamentável, uma conta errada que se apagava no quadro histórico para recomençar uma gesta perpétua no qual o salazarismo tinha sido uma nódoa indelével.* O salazarismo desaparecia como um pesadelo, como uma mortalha imposta a um Povo intrinsecamente democrático [...]» (pp. 62-63).

Eduardo Lourenço chama a nossa atenção para o que há de persistente, diria: militante, irreflexão, escapismo e bravata no discurso que espontaneamente produzimos sobre a nossa condição individual e colectiva. Em todos os casos e momentos, é preciso arrumar expeditamente o que incomoda, seja a abstenção cívica, seja a dissidência moral e política (alheia!), seja a primitiva passividade face ao tirano, seja uma desalentadora ignorância do mundo:

«A regra do jogo, talvez até mais eficaz que no antigo regime, é a da desdramatização de todos os problemas nacionais. Uma democracia não tem problemas e nós somos uma democracia. [...]»

Em consequência,

«Portugal tornou-se de novo impensável e invisível a si mesmo» (pp.52-3).

II

Mas qual é o estatuto teórico desta «Psicanálise mítica...»? Em nota introdutória a *O Labirinto da Saudade*, Eduardo Lourenço propõe-se desenvolver uma «**imagologia** [...], um discurso crítico sobre as imagens que

de nós mesmos temos forjado» ao longo dos séculos, empreendimento que justifica quer pela «mudança histórica dos últimos quatro anos» quer pela leitura de obras de índole diversa que denotavam «uma vontade de renovação da **imagerie** habitual da realidade portuguesa» (pp.14-15).

Essas imagens, ao mesmo tempo «produto e reflexo da nossa existência», são de duas espécies: de um lado, imagens «condicionantes do agir colectivo», obtidas por indução a partir «dos actos decisivos [da] colectividade», portanto essencialmente geradas no quadro da narrativa histórica ou, se não, por ela sufragadas; do outro, imagens predominantemente «de origem literária», produzidas por todos aqueles que «por natureza são vocacionados para a autognose colectiva», que se vão «impondo na consciência comum» (p. 14).

Trata-se, portanto, de uma diligência nos limites da ciência, um exercício de «psicanálise histórica», com recurso a um leque de conceitos de uso comum na psicanálise⁵, e em que as duas instâncias empíricas eleitas para suportar o argumento central do ensaio, são elas mesmas formas de conhecimento institucionalmente diferenciadas: a História e a Literatura.

Contudo, para além de uma crítica das imagens (a lembrar a extraordinária, e ao mesmo tempo excessiva, aventura crítica e semiológica daqueles anos), Eduardo Lourenço advoga expressamente a necessidade de produzir contra-imagens, de Portugal e dos portugueses, consistentes com a ambição de romper com os mitos dominantes. **Mitográfica**, a **démarche** de Eduardo Lourenço quer-se também decididamente **mitopoiética**, pois «nenhum povo [...] pode viver sem uma imagem ideal de si mesmo» (p. 51), ainda que, sem paradoxo, essa contra-imagem, esse novo ideal do Eu a construir, se queira de índole realista. Talvez por isso, e antecipando um pouco o fim desta breve intervenção, uma referência mais recente ao carácter «mito-poético» da nossa literatura se dirija a José Saramago, e ao (em parte desalentador) reconhecimento da inscrição da sua obra «nos tempos arquétipos do nosso barroco “eterno” [como] aquela que mais consentânea parece ser com [...] o nosso gosto de contornar a realidade, ignorando-a ou sonhando-a sem cansaço [...]»⁶

Concebendo, e muito justamente, o conhecimento como parte de um processo intencional de transformação das práticas sociais e dos grandes referentes da acção colectiva – ou melhor, daquelas através da mediação indispensável destes – Eduardo Lourenço declara com a maior veemência, que os portugueses aderem pouco ou mal à necessidade de um «reajustamento [...] realista ao que, após [a descolonização], somos e teremos de ser» (p. 65).

⁵ Idem, *ibidem*, p.102

⁶ «Em torno do nosso imaginário», in *A Nau de Ícaro*, Gradiva, 1999, p. 101

Como diria o pássaro de Eliot [they] «**cannot bear very much reality**»⁷,, precisamente também por um «excesso ou sobrecarga de sonho que, como para o albatroz de Baudelaire, nos impede de consentir ou de aderir às exigências da realidade»⁸. O irrealismo português é uma ave «desajeitada» com «asas de gigante», incapaz de caminhar na terra firme de uma realidade política e social contemporânea que reclama iniciativa e organização, mas antes de mais: ser conhecida, compreendida, desposada na sua complexidade.

Chesterton, numa passagem sugestiva d' *O segredo do Padre Brown*, mostra como se opera nas mentes comuns a redução da complexidade, em obediência ao mesmo impulso adaptativo que denota a boa consciência dos portugueses nessa hora pós-revolucionária ainda turbulenta:

«Mas afinal para que servem as palavras? [– exclamou o Padre Brown.] Quando alguém resolve referir-se a uma verdade meramente moral, todos pensam que se trata de uma metáfora. Um homem vivo, real, com duas pernas, confessou-me uma vez: “Só acredito no Espírito Santo num sentido espiritual.” É claro que respondi: “Em que outro sentido poderia acreditar?” E foi então que ele se convenceu de que, na minha opinião, [...] não precisava de acreditar em nada, a não ser na evolução, na fraternidade ética ou noutra treta qualquer.»⁹

Do mesmo modo, «[u]ma democracia não tem problemas e nós somos uma democracia», tão capaz como qualquer outra de acreditar numa «treta qualquer», sobretudo se tal significar que não é necessário aprender, que permanecemos sempre aquém ou além da esfera da justificação racional e da prova, ao rés da existência e, não obstante, sempre aquém da consciência dela.

O que não significa, de modo algum, indiferença à verdade, mas um entusiasmo indolente que se coloca muito claramente do lado do resultado, e tudo ignora do processo:

«[...] da verdade o que mais nos fascina é a paixão que ela comunica e não o processo em que consiste a sua busca com a visão nela do que falta e não do que resplandece». (pp. 54-55)

É precisamente esta dificuldade, assinalada por Chesterton, através do seu irado padre-detective — que, ao explicar como entrara na mente do assassino, se vira na humilhante contingência ser tomado por autor do crime —, que me reconduz ao texto de Eduardo Lourenço, agora na perspectiva da sua apropriação escolar/educativa, e de novo pela via de acesso que me é

⁷ *Quatro Quartetos*, Ática, 1970, p. 16

⁸ «Portugal entre a realidade e o sonho», in *A Nau de Ícaro*, Gradiva, 1999, p. 59

⁹ G.K. Chesterton, *O Segredo do Padre Brown*, Europa-América, 1988, p. 13

facultada pela qualificação do texto do *Labirinto...* como um ensaio de psicanálise histórica.

Como lembra Castoriadis, Freud considerou a psicanálise, a pedagogia e a política três «profissões impossíveis», embora sem se explicar a tal respeito. Na hipótese do filósofo grego, o que torna pelo menos a psicanálise e a pedagogia «quase impossíveis [...] é que ambas visam modificar os seres humanos». No caso da psicanálise, tal mudança dar-se-ia no sentido da ‘conquista’ do Eu, da edificação do sujeito: «**Wo es war, soll Ich werden**»¹⁰ [Onde estava Isso, Eu devo/deve devir, advir]. (A esta formulação, que lhe parece justa mas insuficiente, Castoriadis propõe que se acrescente: «**Wo Ich bin, soll auch Es auftauchen**» [Aí onde Eu estou/está, Isso deve também emergir].)¹¹

Paralelamente, a pedagogia há-de permitir «o desenvolvimento máximo da [...] reflexividade» do aprendiz, o qual, por esta via, se apropria da «totalidade da instituição dada da sociedade», «das significações imaginárias que organizam [...] o mundo humano e não humano, e lhe dão um sentido».¹² Mas a pedagogia vive a dificuldade de pressupor aquilo mesmo que visa obter: a autonomia. Dificuldade que na esfera política se reproduz e amplifica.

Não obstante, sublinha Castoriadis, se através da «interiorização das instituições» pudermos ajudar o sujeito a «entrar no mundo duro da realidade», estaremos, do mesmo passo, a oferecer-lhe a possibilidade de alcançar um módico de «sentido»¹³.

É por isso que as páginas 51 a 55 do *Labirinto* (1ª edição, D. Quixote) se me afiguram um momento crucial do texto, o lugar onde culmina o processo intentado à nossa inconsciência colectiva, através da revelação do parentesco entre a aversão à liberdade e a marginalidade relativamente ao «processo interno» da «ciência moderna», que serão, enfim, as duas faces soberanas do irrealismo.

Mas é também precisamente aqui que, de par com a razão, a imaginação é convocada. Na verdade, o irrealismo dos portugueses, com tudo o que representa de ignorância sedimentada, má-fé politicamente articulada, e gregarismo malsão (também porque sustentado numa educação precoce para a cumplicidade delinquente com o crime, a dissimulação e a mentira, como bem mostra o Miguéis de «É proibido apontar!», outro exilado!) não é só

¹⁰ Cornelius Castoriadis, «Psychanalyse et politique», *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1980, pp.142-3

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 144

¹² Idem, *ibidem*, p. 147

¹³ Idem, *ibidem*, p. 152

subalternidade que mal se conhece: é fruto da actividade de um imaginário decaído, inteiramente dissociado da crítica, do conhecimento positivo e do trabalho de criação.

Em linhas de uma concisão admirável, mostra-se a distância entre, de um lado, a apreensão esclarecida do papel central da imaginação no trabalho da ciência, que é o trabalho da razão, e, do outro, uma tão atribiliária quanto falsa oposição entre razão e imaginação. A revolução cultural que Eduardo Lourenço reclama transformaria a «inconsciência sublime» em que vogamos numa «consciência activa», tendo por verdadeiro mediador [...] de tal metamorfose [...] *a imaginação*», essa «fonte de onde tudo decorre, a começar pela própria “razão”», que é, nem mais, «capacidade de invenção do que não existe ainda» e só se manifestará «através da descolagem espontânea ou cultivada do já visto, sabido, pensado» (p. 56).

Quer dizer que, se o texto de Eduardo Lourenço é o resultado de um trabalho analítico, este se pode prolongar, para além do seu carácter também abertamente programático (ou, quem sabe, precisamente por o ser!), nos limites mais ou menos ambiciosos de uma prática escolar da filosofia que se queira apresentar como, por seu turno, claramente orientada pela preocupação com a demanda do sentido e com as instâncias sociais/institucionais e da sua produção – enfim, com a edificação de um espaço público político e a concomitante reparação de uma esfera privada crítica, livre e autónoma, constituída por um público educado.

Assim, a História, a literatura e as artes, as ciências poderiam verdadeiramente convergir no espaço escolar, permitindo-se à filosofia que ajude a estabelecer o território específico de cada uma, ainda que instalada no triângulo muito particular das disciplinas que trabalham especificamente sobre a linguagem, no seu caso, ancorada na intrínseca equivocidade da língua natural, mesmo se busca, coisa que não pretende a literatura, uma univocidade e uma clareza comparáveis às da matemática. Como justamente assinala Olga Pombo:

«O seu trabalho de “dar a ver” não é *demonstração* como na Matemática, nem *mostração* como na Literatura, mas **clarificação**, esforço permanente de elucidação e análise»,¹⁴

E no entanto, será possível conceber uma apropriação escolar deste texto de Eduardo Lourenço que não seja, do mesmo passo, programática, ideológica, *partidária*, *antipatriótica*? Uma coisa é certa: «Psicanálise mítica...» mostra algo que frequente, e lamentavelmente, se pretende ignorar: o carácter, por assim dizer, unilateral da verdade. Universal, sim, pois, uma vez conhecida, idêntica para todos os seres racionais. Mas inevitavelmente em conflito com

¹⁴ Olga Pombo, *A escola, a recta e o círculo*, Relógio d' Água, p.151

crenças comuns partilhadas, mormente as que confortam as diferentes figuras de um generalizado niilismo cívico, intelectual e ético, e se mostram insensíveis, por outra parte, à sua faceta processual e à aturada disciplina que comporta.

Neste sentido, a «Psicanálise mítica...» é um puro produto da universidade, tal como a idealizamos – portanto absolutamente não edificante e «provocador», instigador da «aventura inquietante do pensar»¹⁵, para citar de novo Olga Pombo. Na hipótese de Eduardo Lourenço, e mantendo-se pertinente, como creio que se mantém, a parte do diagnóstico relativa a uma concepção plebiscitária-unanimista de verdade, que rasurou toda a diferenciação e matou toda a divergência, então a Escola presente dificilmente acomodaria a intensa novidade de uma renovada exigência de pensar como condição de entrada na contemporaneidade, mesmo se, com Roland Barthes, podemos interrogar-nos de quem e de que é que somos contemporâneos.

Por outro lado, não podemos esquecer que, passadas três décadas sobre o *Labirinto...*, a Escola é hoje, apesar do costumeiro optimismo dos prosélitos, provavelmente menos veículo do discurso estruturado das ciências, da filosofia e das artes, e cada vez mais plataforma giratória de conteúdos e mensagens «próprias das culturas dominadas, ou, talvez melhor, declinantes», como o são os disseminados pelos meios audiovisuais de massas¹⁶. Segundo Madureira Pinto, esta permeabilidade da escola à retórica e estilos argumentativos dos *media* e da publicidade mostra bem que a diferença específica do *locus* institucional escolar reside menos na «efectiva consagração substantiva de saberes» do que no exercício de prerrogativas como as de «avaliar e certificar conhecimentos», e que mesmo essas prerrogativas evidenciam já «qualquer coisa de fundamentalmente ritual»¹⁷. Deslocando-se decisivamente o centro de gravidade do intento educativo para fora da escola, é cada vez mais evidente o carácter residual do trabalho do professor – que foi, até há pouco, ainda que fortemente idealizado, ajudar à ‘entrada no mundo’. Esse trabalho tende a ser delegado, para a grande massa dos jovens provenientes de meios pouco escolarizados, numa panóplia de meios tecnológicos intrinsecamente despojados de palavra, quando não lhe são abertamente hostis; e no ‘grupo de pares’, único vínculo humano quotidiano de uma imensa multidão de adolescentes.

Em resumo, os anúncios relativos ao declínio da instituição não se resumem já à disputa *niveau monte – niveau tombe*. Será mais do lado do flagrante

¹⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁶ Madureira Pinto, *Indagação científica, aprendizagens escolares, reflexividade social*, Afrontamento, 2007, p. 156.

¹⁷ Idem, *ibidem*, p. 157.

abandono de uma finalidade cívica e civilizadora para a educação que deveremos procurar¹⁸.

Finalmente, há duas outras questões que me interessam particularmente, por tocar no cerne da opção metodológica de Eduardo Lourenço, a qual, se bem interpreto, consiste em tratar a História e a literatura como sistemas narrativos com idêntica relevância heurística, procurando, muito weberianamente, sobretudo feixes de significações associadas à intencionalidade dos agentes, significações e intencionalidade reveladas na e pela linguagem.

Como diria Merleau-Ponty, «a acção só é real [...] quando encontra “um mundo de relações prováveis”»¹⁹, E, na interpretação do autor de *Aventuras da Dialéctica*, Weber, o fundador da sociologia compreensiva, irá explorar a hipótese de um «parentesco das escolhas» que «faz do acontecimento [histórico] algo diferente de uma convergência [fortuita] de circunstâncias», sem todavia aceitar a hipótese de uma «necessidade imanente». Ora, é este também, diga-se de passagem, um dos resultados apurados no trabalho de arqueólogo da cultura realizado pelo Foucault d' *As Palavras e as Coisas*, ao «mostrar que há entre Ricardo, Cuvier e Bopp, ou seja entre os novos domínios da Economia, da Biologia e da Filosofia que instauraram, uma verdadeira identidade», como sublinha, precisamente, Eduardo Lourenço, seu prefaciador juntamente com Vergílio Ferreira²⁰.

A justificar o ofício do historiador, como trabalho de «metamorfose do passado», está pressuposta uma convivência profunda entre tempo presente e tempo passado, pois ambos pertencem ao «domínio único da cultura, isto é, das respostas que o homem dá livremente a uma interrogação permanente»²¹. Por isso, a História não pode ser tomada por uma ciência nomológica (ou nomotética, como diria Piaget): nela, «a explicação não possui a estrutura lógica exigida pela ciência [natural]», e a prova é que «os acontecimentos, em rigor e por si só, não desencadeiam outros acontecimentos», mas sim, e só, «a acção humana», como dirá Fátima Bonifácio numa magnífica apologia da história política²².

A História procura estabelecer nexos causais entre os acontecimentos, mas assume, desde o início, a intencionalidade, a autoria, a decisão humanas: um

¹⁸ Pensem o que pensarem todos os que entendam que educação se resume a instrução científica e a filosofia escolar a mera ortopedia mental.

¹⁹ Myriam Revault d' Allonnes, *Merleau-Ponty. La Chair du politique.*, Michalon, 2001. p. 87.

²⁰ Eduardo Lourenço, «Michel Foucault ou o fim do humanismo», in Michel Foucault, *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*, Portugália Editora, s.d., viii.

²¹ Merleau-Ponty, *Résumés de Cours (Collège de France, 1952-1960)*, Gallimard, col. Tel, 1982, p.50.

²², *Apologia da História Política*, Quetzal, 1999, pp.97 e 99.

acontecimento é, por definição, o que poderia não ter ocorrido, a contingência o seu núcleo ontológico e a narrativa a sua «forma natural de explicação causal»²³, posto que, ao contrário das outras ciências, o que é específico do acontecimento histórico é a sua irredutibilidade à figura da «enunciação de uma lei [, como] conexão invariável ente tipos de acontecimentos ou de propriedades»²⁴. Mesmo quando, à hipótese central do descontínuo de matriz estruturalista se atribui o propósito de eliminar a História, «entendida como realidade e princípio de explicação», Eduardo Lourenço notará que «[a] resposta de Foucault só poderá confirmar que a descontinuidade não é um *a priori* empírico, nem um produto da sua percepção cultural, mas uma realidade empiricamente verificada»²⁵, constitutivamente humana e por isso contingente.

Esta concepção da História e do método adequado ao seu intento cognitivo, procede da postulação do carácter ontologicamente derivado das regularidades macrossociais relativamente às acções individuais, aceita a multiplicidade das explicações e confere à imaginação um papel distinto daquele que esta faculdade assume no campo das ciências naturais. Em História, a imaginação «comp[õe] “um mundo possível” e, como tal, inteligível, mesmo que não inteiramente “verdadeiro”», resume Fátima Bonifácio, citando Isaiah Berlin²⁶.

É neste intervalo entre distintas condições epistémicas que se instala a possibilidade de uma reconfiguração geral do sistema dos saberes, através de uma mais explícita associação da narrativa histórica aos objectivos expressos da crítica literária e filosófica da cultura e, de outro lado, aos de intervenção em projectos de reforma na esfera política.

Como diz, com humor, o filósofo norte-americano Richard Rorty, que se tenha mantido a expressão ‘crítica literária’ (que aqui uso com imenso pudor em relação ao conjunto da obra de E. Lourenço) enquanto o alcance e o objecto do que assim era chamado se amplificou enormemente, deve-se basicamente ao modo de classificação das especialidades académicas para efeitos de estruturação das carreiras universitárias. Este ponto só será relevante na medida em que o conjunto da obra de E. Lourenço se situa muito claramente na esfera do que o mesmo Rorty chama «crítica cultural»: «Os críticos influentes, aqueles críticos que propõem novos cânones [...] não estão aí para explicar o real significado de livros, nem para avaliar uma coisa chamada “mérito literário”. Em vez disso, eles passam o seu tempo a situar livros no contexto de outros livros, figuras no contexto de outras figuras»²⁷. Esta actividade é interpretada por Rorty, a partir de uma perspectiva abertamente

²³ Idem, *ibidem*, p. 116.

²⁴ Ricoeur, In Fátima Bonifácio, op. cit., p.116.

²⁵ Eduardo Lourenço, op. cit. ix.

²⁶ Fátima Bonifácio, *ibidem*, p. 108.

²⁷ Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, 1997, p. 80

anti-metafísica, como o adequado substituto do esforço tradicional da filosofia moral para fazer aceitar, pela via argumentativa, um discurso sobre a natureza e o fundamento último das escolhas morais.

O procedimento da metafísica é inferencial. O procedimento do crítico cultural é idêntico à estratégia 'redescritiva' do filósofo ironista. Trata-se de gerar novos vocabulários, e assim «mudar de assunto»²⁸. O exercício crítico consiste em «olhar para esta imagem [picture] e para aquela imagem, não em comparar ambas as imagens com o original. [...] As pessoas e as culturas são vocabulários incarnados»²⁹. Ora, as sociedades liberais contemporâneas carecem de «cenários *políticos* plausíveis» e a «esperança social» da aptidão dos seus membros para «contarem a si mesmos uma história sobre o modo como as coisas podiam tornar-se melhores»³⁰. Por isso, o ironista entende inverter os termos da relação entre as disciplinas: «[a] associação tradicional do metafísico entre teoria e esperança social e da literatura com a perfeição privada é [...] invertida. [...]», e são agora «as disciplinas que se especializam numa densa descrição do privado e do idiossincrático», sobretudo o romance, a assumir o papel que pertenceu à «teologia, [à] ciência e [à] filosofia»³¹.

Esta mudança tem uma justificação central: a solidariedade, numa sociedade política concreta, depende infinitamente menos de uma hiper-linguagem que todos reconheçam do que da sensibilidade à dor e à humilhação, quando as presenciamos, diz ainda Rorty. Assim, a tarefa de providenciar um eixo comum de entendimento e as bases para a reforma social pertencerá à literatura.

Na verdade, em correspondência com uma intuição kantiana fundamental, poderíamos dizer que o que verdadeiramente cimenta a comunidade humana é a natureza peculiar do juízo de gosto. A faculdade de julgar implica, mais do que a faculdade de mera cognição, a presença do outro. Precisamente porque é sem conceito, ao contrário do juízo determinante, que subsume o particular ao geral, o dado empírico ao conceito, o juízo estético, reflexivo, não apenas põe a distância a esfera da percepção — «Belo é o que agrada no puro juízo» (CJ, § 45) —, assim se distinguindo do simplesmente agradável, como se orienta para um assentimento universal, apenas possível por um 'pôr a distância' que é, nem mais, a condição essencial da imparcialidade. O *sensus communis* reconduz-nos a esse traço essencial do juízo de gosto que é o de se constituir numa espécie de inerência à sociabilidade, num contexto de justificação e aspiração a uma universalidade dialógica que Habermas procurará incorporar a uma ética da comunicação. Mais ainda, na interpretação

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 78.

²⁹ Idem, *ibidem*, p. 80

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 86: Eduardo Lourenço, *Labirinto*, p. 65: «Nenhum povo pode viver em harmonia consigo mesmo sem uma imagem positiva de si.»

³¹ Idem, *ibidem*, p. 94.

de H. Arendt, só há propriamente juízo na esfera estética, visto que as proposições científicas se limitam a dizer «o que é, obrigada(s) pela evidência dos [...] sentidos e da [...] mente»³², ao passo que o juízo estético, reflexivo, solicita o acordo dos outros, (cf. Kant CJ, § 19). A inscrição do juízo de gosto nesse movimento em direcção à humanidade que tão caracteristicamente o distingue no conjunto do pensamento de Kant — mesmo se Arendt se engana quanto ao seu conteúdo cognitivo —, mostra a possibilidade de reenvio do trabalho crítico ao exercício narrativo, que procura, simplesmente, o que Saul Bellow chamou «impressões verdadeiras»:

«O valor da literatura reside — diz o romancista de Chicago — nestas intermitentes «impressões verdadeiras». Um romance move-se, para trás e para diante, entre o mundo de objectos, de acções, de aparências, e esse outro mundo, de onde provêm estas “impressões verdadeiras”, que nos leva a acreditar que o bem a que tão tenazmente nos agarramos — diante do mal, tão obstinadamente — não é ilusão.»³³

O trabalho de um crítico da cultura não é propriamente um exercício de filosofia moral, mas seria excessiva inocência ignorar, por trás de sucessivos elencos de obras estudadas, um aspecto relevantíssimo da obra de Eduardo Lourenço, a sua figura de moralista, inscrita numa tradição que vai do céptico Montaigne ao tempestuoso Nietzsche, ao redesenhar incessantemente distintas, paralelas, por vezes conflituantes, linhas de penetração nos universos morais e políticos de que as obras e os seus autores são parte plena, e ao refazer do seu incessante périplo de imagens. Só que, ao contrário da imagem-reflexo, as imagens ou impressões verdadeiras que busca, e busca explicitar, são, precisamente, as de uma desconformidade, de um desajuste essencial que, não podendo reportar-se a uma imagem prototípica, padrão, e por ela resgatar-se, há-de ter por única referência estável o tempo — um tempo sem outra transcendência que não a da interpretação — e, no horizonte da sua reflexão ‘geopolítica’, um tempo hegeliano reinterpretado por Kojève, no que ao papel histórico dos EUA diz respeito, como julgo poder observar em *O Esplendor do Caos*.

Mas se, no contexto específico de «Psicanálise mítica», me parece lícito tentar tão aparentemente diversas linhas de abordagem, tendo em vista que se me pedia para olhar o ensaio como ‘matéria escolar’, o passar do tempo trouxe consigo uma exigência implícita de reavaliação do diagnóstico de 78. E aqui diria que o diagnóstico, se incluía um alerta cívico e intelectual, pode dar-se por confirmado.

³² Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, 2003, p. 133.

³³ Saul Bellow, *It All Adds Up*, Penguin Modern Classics, 2007, p. 97.

É Eduardo Lourenço que o sugere em dois textos d' *A Europa desencantada*, «Fantasmagoria europeia» (1990) e «A Europa no imaginário português» (1992). E o prefácio à edição de 2000 contém mesmo, dissimulada, interrogação homóloga à que ocorre em *Labirinto*. Quando diz: «Futuro já o temos. [...] Só falta sermos dele como ele é inelutavelmente nosso», Lourenço não está seguro, e evidencia-o, de que o delírio egotista que nos embala tenha sofrido abalo significativo. E muito menos quando, no ensaio «Nós como futuro» (1997), confronta o nosso modo de enfrentar o passado com a atitude de outros povos, que se «[glorificam] abertamente do arcaísmo ou do anacronismo», revelando *a contrario* a nossa pungente incapacidade para tomar distância:

«Nós, ou estamos, sem metáfora ou figura retórica nenhuma, realmente no passado, de tal modo que revivê-lo em termos de folclore é um pleonasma, ou servimo-nos apenas dele para decorar, por intermitência, um puro presente, um dia a dia que a si mesmo se basta».

A diferença entre 1978 e 2008, a existir, residiria, porventura, num outro entendimento e numa outra vivência das coisas do espírito, a que usamos chamar cultura. Mas não só deparamos com essa forma sublime de humor involuntário que consiste em visitar o passado como se nunca tivéssemos saído do que nele é caricatura de uma caricatura de presente olhando o passado, como nos vemos projectados, de novo, no vórtice nacionalista de um «culturalismo folclorizante» denunciado em «Psicanálise mítica» (LS, p. 59), que pretendia harmonizar uma forma de poder total e uma condição social de absoluta exclusão.

Saber se, no contexto da globalização, uma produção cultural que tenha «o culto de Portugal por motor e centro» representa uma forma de hiperterritorialização defensiva; ou se é, ao contrário, mera resposta a uma procura do mercado cultural universal, mantido vivo por uma permanente hipostasição das identidades — eis algo que pode não fazer qualquer diferença na ordem dos efeitos. Na verdade, quer o declínio da cultura como critério de distinção, quer a clausura do imaginário por um alheamento atávico mantêm-nos absortos numa espécie de contentamento, num permanente solilóquio sem consequência, que é o exacto contrário da provocação ao pensar e de uma genuína abertura ao mundo, uma abertura que não dispensa, como se lê no termo do primeiro ensaio d' *A Nau de Ícaro*, «um demónio crítico e irónico»³⁴.

Esse demónio crítico de que fala Eduardo Lourenço seria um ente colectivo — a cultura — e o conglomerado dos seus agentes individuais: o criador, o crítico, o intérprete, o cidadão, um público. Mas, qualquer que seja o meio intelectual e estético em que se mova, há-de circular pela palavra, há-de suscitar uma

³⁴ «A cultura portuguesa hoje», *Nau de Ícaro*, p. 21.

adesão e uma repulsa que serão consequência do seu modo específico de dizer e interpelar a nossa condição individual e colectiva, e não uma colecção de objectos num mercado e de entes patrimoniais que se substituem ao esforço do contacto com a singularidade da obra e se nos apresentam na forma de uma intimação ao 'consumo cultural', como uma espécie de *by-product* da actividade turística ou do programa eleitoral autárquico.

Bartleby, o escriturário-copista de Melville, suscitou a Gilles Deleuze uma análise em que se sublinha o confronto entre uma «lógica dos pressupostos» e uma «lógica das preferências». A primeira pede razões, associa palavras a coisas, ordena o mundo segundo a palavra e liga as subjectividades através, precisamente, de enunciados fundados na expressa partilha de algumas pressuposições básicas sobre o mundo. A 'lógica Bartleby', por seu turno, «corta a palavra de toda a referência» e «cria o vazio na linguagem»³⁵. Uma lógica de preferências, que não só se constitui como elisão de subjectividade como propende à dissipação de toda a referência. É por isso que se observa, a partir do famoso **I prefer not to**, não uma negatividade tempestuosa e desafiadora, mas um silenciar impotente que contamina a acção, tornada impossível precisamente porque lhe falta a palavra.

«As pessoas e as culturas são vocabulários incarnados», disse Rorty. E Eduardo Lourenço sustenta que é a língua que nos inventa, é a língua portuguesa «a voz que *fala* os portugueses»³⁶.

O abandono lamentável a que a língua se encontra votada não é sem remédio. Mas é-o, vai sendo, já é para a imensa multidão de Bartlebys a quem vai imensamente faltando quem fale a língua que os inventou e vão esquecendo, por nada, apenas porque *prefeririam não o fazer*.

Enquanto sublime leitor desta língua e da nossa condição existencial, amigável demónio crítico que vem abalando a nossa impassibilidade, Eduardo Lourenço merece absolutamente ser estudado, mesmo se, do fundo do nosso (e dele) cepticismo, admitimos, com Wittgenstein, que

«[p]sicanalisar-se é, de certa forma, como comer o fruto da árvore do conhecimento. O conhecimento adquirido levanta-nos (novos) problemas éticos; mas não contribui em nada para a sua solução.»³⁷

III

³⁵ Gilles Deleuze, *Critique et Clinique*, Minuit, 1993, p. 95.

³⁶ «A chama plural», *Nau de Ícaro*, p. 121.

³⁷ Wittgenstein, *Cultura e Valor*, Edições 70, 1996, p. 58.

A concluir, algumas notas sobre os caminhos da divulgação da obra de Eduardo Lourenço fora do terreno académico.

Parto da que me parece uma evidência essencial. Ainda que na forma de tentativa pessoal, a introdução de textos maiores da literatura contemporânea, da filosofia, da ciência política, da historiografia, da crítica social e da cultura pode tornar-se parte integrante de um movimento 'contracultural' claramente orientado para a revisão de alguns dos pressupostos mais falaciosos da escola herdada dos anos 70 a 90 do século XX, e responsáveis por algumas das mais redutoras abordagens dos temas relativos à formação das identidades históricas, culturais, políticas, pessoais.

Tomando por assente este pressuposto, e reportando-me à tarefa proposta, parece-me claro que «Psicanálise mítica...» é um exemplo de escola do que pode ser um ensaio-âncora para um trabalho multifacetado na intersecção entre algumas disciplinas do ensino secundário: Filosofia, História, Português, Literatura Portuguesa, Ciência Política (e uma disciplina inexistente de História da Ideias!).

No caso da Filosofia, os núcleos temáticos mais significativos revelam-se consistentes com conteúdos programáticos dos 10º e 11º anos. Qualquer professor de filosofia pode confrontar os seus alunos com passagens que obrigam a reflectir sobre temas/problemas mais ou menos claramente explicitados nos programas, que indico sem a preocupação de hierarquizar, de ser exaustivo ou sequer de respeitar as designações consagradas: 1) atitude filosófica, reflexão, crítica, questionamento; 2) facto e valor; 3) cultura e valor/acepções de cultura/o *Outro* enquanto categoria antropológica; 4) autonomia e heteronomia; 5) liberdade, determinismo, contingência; 6) Estado, poder e ideologia; 7) estética: teorias da arte; arte e sociedade; arte e política; 8) História das ideias políticas e História da ciência; 9) ciência e sociedade; 10) subjectividade, intersubjectividade, objectividade; 11) ética e ciência; 12) a prova em ciências sociais e humanas; 13) ciência e sociedade (núcleo temático opcional); 14) literatura, filosofia e sociedade (núcleo temático opcional); 15) a filosofia e o sentido – filosofia e temporalidade.

Optaria, porém, numa perspectiva de efectiva revisão do cânone para o conjunto das disciplinas do ensino secundário, por um exercício reportado à totalidade dos ensaios publicados, em ordem a um primeiro inventário dos que podem concorrer para uma prática docente multidisciplinar efectivamente convergente e plural: convergente por aceitar um *corpus* relativamente unificado de referências textuais; plural por, como penso ter sugerido atrás, não ser muito provável que todos os professores que aceitem introduzir os ensaios de Eduardo Lourenço na sala de aula assumam uma postura de cariz abertamente anti-positivista e anti-determinista, do tipo da que sustento, no que

se refere a questões básicas de epistemologia e metodologia das ciências sociais.

Mas a proposta antecedente não vai sem uma reflexão, que não posso dizer se está em curso ou não, sobre os conteúdos e finalidades da formação inicial de professores, que me pareceria, no caso da filosofia, da história, das línguas e literaturas, e mesmo das ciências exactas e naturais — em disciplinas de sociologia da cultura, história das ideias ou outras —, reclamar um decidido investimento nas matérias 'literárias'. Não creio que se saiba hoje o suficiente sobre a natureza e extensão dos conteúdos da formação inicial de professores que podem ter efectiva repercussão nas práticas de ensino, mas uma coisa me parece segura: nas disciplinas do arco das humanidades não se concebe outra coisa senão a imersão nos textos e nos seus comentadores autorizados. Sobretudo quando só relutantemente se concede, como é ainda o meu caso, a existência de licenciaturas/mestrados em ensino.

Finalmente, e ambição máxima, que se enuncia em homenagem a Eduardo Lourenço na esperança de colher algum benefício do esplendor da sua obra, as duas propostas anteriores deveriam poder desenvolver-se, se acolhidas, no âmbito de uma revisão dos pressupostos, conteúdos e finalidades do currículo do ensino secundário, tendo por objectivos a valorização da língua natural e uma compreensão alargada das suas cambiantes e dos usos legítimos, uma imersão no tempo histórico, uma referência dos temas/problemas do mundo contemporâneo a acontecimentos relevantes e não a ideias gerais de índole jornalística ou proto-sociológica (quando não claramente alinhadas por um impertinente *marketing*, pseudo-científico e pseudo-liberal, de intolerâncias, poses e estilos de vida), um realinhamento dos conteúdos disciplinares, com redução dramática das horas de ensino, a benefício de outras formas de trabalho individual e colectivo dos jovens — e, quem o defenderá?, dos tempos de não-trabalho de crianças e jovens.

Carcavelos, 24.9.08

João Francisco Santos

Professor do ensino secundário. Licenciado em Filosofia e Mestre em Ciências Sociais. Prepara doutoramento em Sociologia na FCSH da UNL. Foi chefe do Gabinete da SEEI/SEE entre 1996 e 2001 e subinspector-geral da Educação entre 2001 e 2003.